

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CHRISTIANE CARDOSO FERREIRA

**O jogo das paixões no pensamento republicano de Maquiavel**

**Versão Corrigida**

São Paulo  
2024

CHRISTIANE CARDOSO FERREIRA

## **O jogo das paixões no pensamento republicano de Maquiavel**

**Versão Corrigida**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

São Paulo  
2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F383j Ferreira, Christiane  
O jogo das paixões no pensamento republicano de  
Maquiavel / Christiane Ferreira; orientador Alberto  
Barros - São Paulo, 2024.  
233 f.

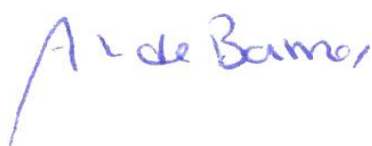
Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração:  
Filosofia.

1. Maquiavel. 2. Paixões. 3. Emoções. 4.  
Republicanism. 5. Fundamento. I. Barros, Alberto,  
orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA TESE****Termo de Anuência do orientador****Nome da aluna: Christiane Cardoso Ferreira****Data da defesa: 13/12/2023****Nome do Prof. orientador: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 08 de março de 2024.

*Assinatura do orientador*

FERREIRA, Christiane Cardoso. O jogo das paixões no pensamento republicano de Maquiavel. 2023. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.  
Instituição:  
Julgamento:

Sérgio Cardoso  
Universidade de São Paulo

---

Profa. Dra.  
Instituição:  
Julgamento:

Patrícia Fontoura Aranovich  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dra.  
Instituição:  
Julgamento:

Flavia Benevenuto  
Universidade Federal de Alagoas

---

Ao *Dudu (in memoriam)* quem viveu o *acontecimento* que tudo mudou e, antes que saísse do círculo do tempo, me incentivou a entrar no rio que aqui desemboca.

A Joaceles e Antonio, meus pais.

A Maria de Belém, minha mãezinha.

Ao Lourenço.

## AGRADECIMENTOS

À CAPES, cujo financiamento possibilitou esta pesquisa, inclusive o estágio no exterior.

À Universidade de São Paulo, por toda estrutura e pela formação crítica e de excelência que recebo desde os longínquos tempos da minha primeira graduação. Lugar de aprendizado, de pesquisa, de luta e de vida. E, sem dúvida, minha casa.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, por sua generosidade em me aceitar como sua aluna na Filosofia, por sua paciência com minhas dificuldades, sua empatia e apoio diante dos mais distintos desafios e, mais que tudo, pela liberdade de pesquisa dada a esta orientanda.

Gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Sergio Cardoso por sua generosidade expressa nas aulas ministradas, nas contribuições atentas, no compartilhamento de textos, na paciência por escutar e acolher minhas inquietações. Agradeço por sua participação na banca do exame de qualificação, bem como em aceitar participar da Banca de Defesa.

Agradeço à Profa. Dra. Patrícia Aranovich por me acolher no Grupo de Pesquisa *Res publica*, minha primeira inserção em um grupo da filosofia. Também sou grata pela possibilidade sempre aberta de diálogo e por suas contribuições que são sempre profícuas. Obrigada por ter aceitado participar de mais uma banca na minha trajetória acadêmica

À Profa. Dra. Flavia Benevenuto, gostaria de agradecer sua generosidade expressa nas sugestões de bibliografias, sua disposição constante para o diálogo e sua leitura tão atenta dos meus textos. Agradeço também pelo aceite em participar da Banca de defesa.

Agradeço à Profa. Dra. Marie Gaille e à *Université Paris-Diderot* por me acolherem durante meu estágio doutoral em Paris. À Professora, sou especialmente grata pelo cuidado, atenção e generosidade durante meu *séjour*.

Gostaria de agradecer à Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, por sempre estar atenta e disponível, e pela oportunidade de participar da equipe editorial dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*.

Ao Prof. Dr. Patrício Tierno, por sua disponibilidade e contribuições desde a época do DCP.

À Profa. Dra. Taynam Bueno, por todas as suas inestimáveis contribuições.

Agradeço em nome da Geni Ferreira Lima, a(o)s funcionárias(os) da secretaria do Departamento de Filosofia (lembrando aqui da Marie), que atenciosa e pacientemente sempre estiverem presentes para me ajudar.

Aos Professores e colegas do GT Ética e Filosofia Política no Renascimento da ANPOF, cujas contribuições preciosas e debates calorosos sempre me instigaram a pesquisa.

Aos amigos PPP e Maquiaveletes – Fabiana, Jaqueline, Bruno, Paulo e Marta – pelos momentos preciosos e raros de amizade que pudemos compartilhar. Agora, espalhados pelo Brasil, aguardamos a Fortuna dar a ocasião para nos juntar novamente.

Aos queridos e virtuosos elefantes do Grupo de Pesquisa *Res Publica*. Uma saudação especial àqueles dos tempos dos banquetes: André, Rodrigo, Mariana, Rodison (agradeço, inclusive, por seu cuidado nos tempos de pandemia), Isadora, Vinícius, Giovanni, Caio, Ana Letícia, Diego, Fred, Natan e Priscila.

Aos colegas dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, das diferentes gerações com quem muito aprendi.

Aos bons encontros na e da filosofia: Fabio Yasoshima, Thomaz Kawauche, Fernanda Elias, André Nascimento.

À amiga Alessandra Tsuji, por tanto e tudo: as leituras dos textos, as conversas, os almoços no bandeirão. Ou seja, por sua amizade que me é tão cara.

A(o)s *confiné(e)s*, que de vizinhos do *troisième étage* tornaram-se minha família durante o confinamento pela COVID-19 em Paris: Antonio, Raphael, Neto, Viviane, Gabriel, Lelê – criança que preencheu meus dias de alegria e ternura –, Pedro, Bia, Lui, Ana Viana, Paula, Priscila, Caion, Fabi e Kelly. E aproveito para agradecer à *Maison du Brésil*, minha casa em Paris.

Ao Pedro e Maico: porque sonhamos juntos com um *séjour à Paris* concomitante, e por me apresentarem a Cidade Luz ainda antes da pandemia.

Agradeço, não poderia faltar, à Profa. Dra. Ana Maria Loffredo, quem sempre foi inspiração, elo de ligação, ponto de apoio e afirmação do meu primeiro caminho profissional. Toda minha admiração e gratidão.

Ao Mario, Cida, Sandro e Xandó, pela parceria de muitos anos e o apoio ao meu afastamento (prolongado e prorrogado!) do *Sedes* para a realização da tese.



À Giselha, Vinícius, João (John), Paula e Pedro pela amizade, mas, sobretudo, pelo apoio nos dias finais de tese.

Ao Alexandre Loch, pela escuta e pronto atendimento ao longo de anos.

À querida Monalisa Quintana, pela parceria (e correria!) de última hora para formatar esta tese.

À amizade incondicional daquelas que permanecem apesar “do tempo e da distância”, que de tantos modos foram apoio ao longo destes anos, inclusive de tese: Letícia Masini, Priscila Frias Molina, Karen Froes, Ana Rosa D. dos Santos, Francisca e Jacqueline Serafim de Freitas.

À Simone Ventura, minha cunhada, pela amizade e apoio constante. À minha sogra Marisa, vó Zeneida, Inez, Lala e Leco por me acolherem na família.

Agradeço à Maudy, tia Zita, João Luiz e Pedro por tão rapidamente me fazerem sentir pertencente à família Queiroz.

Aos sobrinhos e afilhados que alegam meu coração: Samantha, Augusto Henrique, Thiago e Vicente, dedico meu amor e desculpas por minha ausência nos últimos anos.

À minha família de coração: as irmãs Vivian Motta Pires e Ana Paula Soares. À tia Nancy, gratidão por ser meu anjo da guarda na Terra. Às tias Raquel (mãe gaúcha), Marly, Arminda, Célia e tio Carlos pelo amor e suporte de toda a vida.

Aos meus tios: Virginio, pelo amor e inspiração profissional; ao meu padrinho Bisó (*in memorian*) pelo amor apesar de tantos oceanos que nos separaram; ao meu tio Carlos (*in memorian*) por sua alegre presença com muitos cafés e piadas e por suas orações. À tia Gracinha e madrinha Graça, pela constante torcida e amor. Ao Marcio Augusto, primo-irmão, pelo amor e presença constante.

Agradeço de todo o coração aos meus pais, *Joaceles Cardoso Ferreira* e *Antonio Rosivaldo dos Santos Ferreira*, pela dedicação e apoio na vida. Eles me concederam uma família preciosa e mais duas coisas tão raras neste Brasil: o amor e a educação. De algum modo, sempre souberam este meu destino. Também à mãezinha, por tanto amor. Ao meu irmão querido Dudu (*in memorian*), que lá nos idos de 2006, como um de seus derradeiros atos, me incentivou a seguir o caminho que me trouxe a esta tese. A ele, minha gratidão eterna e amor infinito.

Ao Lourenço, com quem cotidianamente crio e percorro a “estrada de fazer o sonho acontecer”. Agradeço seu apoio durante este longo e desafiador projeto, sua paciência, suas contribuições e, mais que tudo, por seu amor.

***“[...] Todas as coisas do mundo, em todos os tempos encontram correspondência nos tempos antigos. Isso ocorre porque, tendo sido feitas pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas paixões, tais coisas só poderão, necessariamente, produzir os mesmos efeitos”.***

***Nicolau Maquiavel***

## RESUMO

FERREIRA, C. C. O jogo das paixões no pensamento republicano de Maquiavel. 2024. 233 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta tese pretende demonstrar que paixões podem ser consideradas fundamento no pensamento republicano de Nicolau Maquiavel. Com efeito, pode-se constatar em seus textos menções frequentes às paixões, o que parece indicar que a ação política está intimamente relacionada a sua afetividade. Por considerar sua afirmação de que há mais vida nas repúblicas – onde, portanto, pode-se observar mais ódio, mais desejo de vingança – porque a liberdade ou sua memória não permite o repouso das paixões, delimitou-se o escopo desta pesquisa à obra republicana do autor, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio (Discorsi)*, com especial referência ao “tratado sobre as repúblicas”, os dezoito primeiros capítulos que, como conjunto, presumivelmente estabelecem as premissas do pensamento republicano de Maquiavel. O primeiro capítulo desta tese apresenta esse “tratado”, com o objetivo principal de mostrar como as paixões aparecem, ao longo de seus capítulos, indissociáveis das ações e práticas políticas, bem como da (re)ordenação e corrupção de um regime político, de suas instituições e dos modos de vidas dos cidadãos. O segundo capítulo da tese apresenta um estudo sobre o uso e as acepções do termo “paixão” nos *Discorsi*, bem como seu sentido no pensamento político, fazendo um estudo a partir dos sentidos de *páthos* em Aristóteles e Cícero. Finalmente, o terceiro capítulo demonstra que algumas paixões são fundamento do pensamento republicano do autor florentino. Para tanto, é preciso deixar de considerá-las simplesmente como meios para se atingir determinados objetivos políticos, para então vislumbrá-las como fundamento em dois sentidos: no de origem, princípio, causa, razão de ser; e no sentido de condição de possibilidade para a existência de algo. Para tanto, foi necessário demonstrar, a partir da noção de acontecimento, como as paixões ganham centralidade no pensamento republicano de Maquiavel, para depois explicitar como as paixões, não por elas mesmas, mas em um jogo de paixões, se constituem fundamento do político e da república, enquanto regime político e *vivere civile*.

**Palavras-chave:** Maquiavel. Paixões. Emoções. Republicanismo. Fundamento.

## ABSTRACT

FERREIRA, C.C. The interplay of passions in Machiavelli's republican thought. 2024. 233 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This thesis aims to demonstrate that passions can be considered a foundation in Niccolo Machiavelli's republican thought. In fact, frequent mentions of passions can be found in his texts, which seems to indicate that political action is closely related to its affectivity. Considering his statement that there is more life in republics – where, therefore, one can observe more hatred, more desire for revenge – because freedom or its memory does not allow passions to rest, the scope of this research was limited to the author's republican work, the *Discourses on Livy (Discorsi)*, with special reference to the “treatise on republics” – the first eighteen chapters which, as a whole, presumably establish the premises of Machiavelli's republican thought. The first chapter of this thesis presents that “treatise”, with the main objective of showing how passions are shown as inseparable from political actions and practices, as well as from the (re)ordering and corruption of a political regime, of its institutions and the citizens' ways of life. The second chapter of the thesis presents a study on the use and meanings of the term “passion” in the *Discorsi*, as well as its meaning in political thought, based on the meanings of *pathos* in Aristotle and Cicero. Finally, the third chapter demonstrates that certain passions are the foundation of the Florentine author's republican thought. In order to do this, it is necessary to stop considering them simply as means to achieve certain political objectives, and then see them as a foundation in two senses: in terms of origin, principle, cause, reason for being; and in the sense of a condition of possibility for the existence of something. For this purpose, it was necessary to demonstrate, based on the notion of event, how passions gain centrality in Machiavelli's republican thought, and then explain how passions, not by themselves, but in a interplay of passions, constitute the foundation of the political and of republic, as a political regime and *vivere civile*.

**Keywords:** Machiavelli. Passions. Emotions. Republicanism. Foundation.

## NOTA SOBRE ABREVIATURAS

### Para os textos de Maquiavel

No presente trabalho, para referenciar a obra *O Príncipe* em português, usaremos a abreviatura P, seguida do capítulo e página da edição brasileira utilizada, quando em nota de rodapé ou como citação no corpo do texto. As citações em italiano seguem as normas ABNT.

As seguintes abreviaturas serão usadas para referenciar a obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* em português:

1. *Discorsi*, quando no texto;
2. D, seguida do livro e do capítulo e página da edição brasileira utilizada, quando em nota de rodapé ou como citação no corpo do texto;
3. As citações em italiano seguem as normas ABNT.

Para a obra *Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici*<sup>1</sup> teremos as seguintes abreviaturas:

1. *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, quando no texto;
2. Discurso, seguida do número do artigo e página da edição utilizada, quando em nota de rodapé ou como citação no corpo do texto;
3. As citações em italiano seguem as normas ABNT.

Para a obra *História de Florença*, serão utilizados, quando em nota no corpo do texto: HF, seguida do livro, do capítulo e da página da edição utilizada da editora Martins Fontes, ano 2007.

Para a obra *Do modo de tratar os povos rebelados do Valdichiana* teremos as seguintes abreviaturas:

1. *Valdichiana*, quando no texto;

---

<sup>1</sup> Tradução brasileira ao título *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*.

2. Valdichiana, seguida de ano e número de página da edição brasileira utilizada, quando em nota de rodapé ou como citação no corpo do texto. Tal texto encontra-se em *Política e gestão florentina*, da Fundação Getúlio Vargas.

#### **Para os textos de Tito Lívio**

Para a obra *História de Roma*, será utilizado, quando em nota de rodapé ou como citação no corpo do texto: LÍVIO, seguida do livro, do capítulo e da página da edição utilizada da editora PAUMAPE, ano 1989.

#### **Para os textos de Aristóteles**

Para os textos de Aristóteles será utilizado a numeração Bekker.

#### **Para o texto de Cícero**

Para as *Considerações Tusculanas*, será utilizado, quando em nota de rodapé ou como citação no corpo do texto: TUSCULANAS, seguida do livro e divisão interna.

#### **Para os textos do *Corpus Iuris Civilis: Digesto***

Para esta obra, será utilizado, quando em nota de rodapé ou como citação no corpo do texto: DIGESTO, seguido do número do livro, do número do título, número da constituição imperial, número do parágrafo e página da edição utilizada da editora TRF1/ESMAF, ano 2010.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO 1 – O “TRATADO SOBRE AS REPÚBLICAS” E AS PAIXÕES</b> .....	<b>31</b>
<b>CAPÍTULO 2 – SOBRE AS PAIXÕES NO PENSAMENTO REPUBLICANO DE MAQUIAVEL</b> .....	<b>89</b>
<b>2.1. Os usos de passione(i) nos Discorsi</b> .....	<b>91</b>
2.1.1 Os usos de affezione .....	110
<b>2.2 Os fios etimológicos</b> .....	<b>113</b>
<b>2.3 Os sentidos das paixões em Maquiavel</b> .....	<b>123</b>
<b>2.4 As paixões e as coisas do mundo</b> .....	<b>134</b>
<b>CAPÍTULO 3 – A FUNDAÇÃO E O FUNDAMENTO DA REPÚBLICA: O LUGAR DAS PAIXÕES</b> .....	<b>145</b>
<b>3.1 A fundação da república romana: o lugar dos ordenadores e do acontecimento</b> .....	<b>146</b>
3.1.1 A liberdade em Roma e seus ordenadores .....	148
3.1.2 A ausência de ordenador e a presença dos acontecimentos .....	153
3.1.3 Sobre os acontecimentos .....	156
3.1.4 O acontecimento e as paixões .....	159
3.1.5 O ponto de viragem: o acontecimento que levou à criação dos tribunos da plebe .....	164
3.1.6 A escravidão por dívidas em Roma .....	166
<b>3.2 Desunião e conflitos: os desejos na fundação</b> .....	<b>169</b>
3.2.1 Os desejos no centro da fundação .....	175
3.2.2 Os desejos .....	178
3.2.3 Os desejos em relação: a origem do político .....	186
<b>3.3 O jogo das paixões: fundamento do regime de liberdade</b> .....	<b>189</b>
3.3.1 A plasticidade dos desejos humorais .....	190
3.3.2 Paixões associadas aos desejos do povo e dos grandes .....	202
3.3.3 Palavras finais .....	218
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>220</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>226</b>

## APRESENTAÇÃO

Senhor Embaixador. Você não quer que este pobre rei da França recupere a Lombardia, e eu quero isso. Duvido que seu não querer e meu querer não tenham o mesmo fundamento [*fondamento*] em um *natural afeto* [*affezione*] ou *paixão* [*passione*], o que faz com que você diga não e eu, sim. (MACHIAVELLI, 1999, p. 274, *tradução nossa*<sup>2</sup>, grifos nossos).

Os homens prudentes costumam dizer, não por acaso nem indevidamente, que quem quiser saber o que haverá de acontecer deverá considerar o que já aconteceu; porque todas as coisas do mundo, em todos os tempos, encontram correspondência nos tempos antigos. Isso ocorre porque, tendo sido feita pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas *paixões* [*passioni*], tais coisas só poderão, necessariamente, produzir os mesmos efeitos. (D, III, 43, p. 443, grifo nosso).

Constata-se que os desejos e as paixões aparecem constantemente nos escritos de Nicolau Maquiavel. Adverse (2009, p. 163) nos alerta que não podemos negligenciar a importância das paixões no pensamento do secretário florentino, pois seus textos nos mostram à exaustão que a ação política dos homens está intimamente ligada à sua afetividade. Hochner (2014, p. 122 - 123) também defende que a visão política de Maquiavel toma em conta as emoções, uma vez que os homens são motivados por impulsos emocionais [*emotional drives*] e não pela prudência e racionalidade. Já Lefort (1972), por sua vez, vai compreender que o florentino rompe com o modo de pensar mais comum de sua época, cujos pensamentos eram vinculados às teorias naturalistas ou da razão, fazendo, em contrapartida, uma espécie de teoria do desejo: “Seu propósito [de Maquiavel] é de aludir ao desejo as instâncias da ordem política que tradicionalmente são deduzidas da razão ou da natureza” (LEFORT, 1972, p. 482, *tradução nossa*).

Dos reconhecidos intérpretes que trouxeram seu republicanismo de volta à agenda de pesquisas na segunda metade do século XX, temos três que, especialmente, não podemos deixar de mencionar devido à importância de suas

---

<sup>2</sup> Carta de Maquiavel a Francesco Vettori, de 10 de agosto de 1513:

“*Signori ambasciatore. Voi non volete che questo povero re di Francia riabbi la Lombardia, e io vorrei. Dubito che 'l vostro non volere, et il mio volere non abbiano uno medesimo fondamento d'una naturale affezione o passione, che facci a voi dire no et a me sí.*” (MACHIAVELLI, 1999, p. 274).



pesquisas, cujos trabalhos foram publicados na década de 1970. Claude Lefort, com o seu livro *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, de 1972, colocou no centro de sua interpretação a desunião dos grandes e do povo, cujos desejos opostos são a razão da luta de classe, expressa como a discórdia interna existente em todas as cidades. A liberdade, de acordo com sua interpretação, é efeito da desunião destes grupos sociais. Cada um deles nasce de desejos distintos que se enfrentam especialmente porque o desejo do povo se contrapõe ao dos grandes. É deste modo que Lefort compreende que Maquiavel desvela a oposição constitutiva do político que é o choque de dois desejos, dois apetites, inconciliáveis e insaciáveis (LEFORT, 1972, p. 382).

Outro intérprete é John G. A. Pocock que publicou, três anos depois de Lefort, em 1975, o *The Machiavellian moment*, livro bastante importante porque não apenas interpreta Maquiavel, como também demonstra a influência do republicanismo do florentino na tradição anglo-saxã, desde a época dos debates constitucionais do período da *Commonwealth* inglesa até o período da revolução americana. Acerca das paixões em Maquiavel, Pocock não se dedica a falar sobre elas. Nem mesmo menciona os desejos – elementos da premissa maquiaveliana – ao apresentar a primeira “hipótese fundamental” do florentino, segundo ele, ousada e arrebatadora, qual seja: a de que a liberdade nasce da desunião dos humores. Ao reconstituir a argumentação sobre ela, afirma, em uma rápida menção, que Maquiavel parece relacionar o passo decisivo para a constituição mista com o medo aos Tarquínio, mas logo trata de ressaltar que a ênfase não está no temor, mas nas leis romanas apropriadas à liberdade (POCOCK, 1975, p. 195). Muito embora os desejos dos humores não apareçam no texto de Pocock nesta “hipótese fundamental”, ele faz menção a elementos irracionais que operariam no pensamento político do secretário florentino. Ele compreende que, tendo sido a causa da liberdade, da estabilidade e do poder de Roma, a desunião e o conflito entre nobres e o povo é fruto da irracionalidade que se converte em racionalidade numa república: “Mas se a união surge da desunião, é lógico que provenha da ação irracional, antes que da racional” (POCOCK, 1975, p. 194, tradução nossa). A racionalidade, para Pocock, está ligada à *virtù*, e a irracionalidade, à figura da deusa Fortuna. Mas, não apenas, pois considera irracionais todos os aspectos que levam a uma estrutura política e social não virtuosa, bem como os aspectos que a

mantém, incluindo aqui os costumes. De modo similar, ocorre na apresentação da segunda hipótese fundamental, referente aos capítulos sobre a guarda da liberdade. Além disso, faz uma rápida menção à discussão proposta por Maquiavel sobre qual desejo é mais perigoso para a república, se o de adquirir do povo, ou se o desejo de manutenção dos nobres. Pocock, apenas enuncia, sem aprofundar o debate, pois logo afirma que a questão crucial radica na relação entre a *virtù* militar e a política, considerando as relações internas e externas (POCOCK, 1975, p. 196 - 197).

Já Quentin Skinner, historiador das ideias e colega de Pocock em Cambridge, lança o *The foundations of modern political thought* em 1978. Neste livro, apresenta a contribuição maquiaveliana ao debate sobre os valores republicanos como heterodoxa, porque colocou os tumultos ou conflitos entre classes no centro do debate. Para Skinner, Maquiavel e seus contemporâneos concordavam com a ideia de que a liberdade só poderia ser mantida se a *virtù* fosse promovida, por meio da participação plena dos cidadãos nos negócios políticos. Ao colocar em relevo os perigos da discórdia civil, os contemporâneos de Maquiavel não teriam compreendido a percepção fundamental do político, qual seja, que toda legislação que favoreça a liberdade decorre do choque entre classes, de modo que “o conflito de classes não é solvente, mas o cimento de uma República” (SKINNER, 2009, p. 201 - 202, tradução nossa). Assim, os tumultos da Roma republicana seriam o resultado de uma intensa participação política (do populacho e do senado) e, portanto, representariam para Maquiavel a mais alta *virtù* cívica. Ao interpretar que Maquiavel coloca em questão o conflito entre classes, Skinner vincula a discórdia civil à *virtù* política, já que em Roma os tumultos garantiam que um “partido” não oprimisse o outro, nem que lhe ignorasse os interesses (*Ibidem*, p. 201). Colocando em termos de interesse, Skinner se afasta de trazer para o debate os desejos que subjazem os tumultos, ignorando inclusive qualquer vocabulário que se aproxime de termos passionais. Traduz *humores* como *disposições* (*Ibidem*, p. 201), retirando de tal metáfora a carga corpórea e afetiva que o termo original [*umori*] carrega mais intensamente do que a palavra usada para sua tradução. Mesmo no que se refere aos humores, em seu livro *Machiavelli* (1981), Skinner tampouco explora tal enunciado, afirmando que se trata de um axioma do pensamento maquiaveliano (SKINNER, 2000[1981], p. 73), sem, no entanto, como

bem observa Gaille-Nikodimov (2004, p. 62)<sup>3</sup>, desenvolver qualquer explicação sobre este, o que tende a mantê-lo afastado dos debates que incluam os desejos ou outras paixões na questão acerca da liberdade.

Os três livros que destacamos acima evidenciam uma onda de interpretação republicana que se retoma com eles e a partir deles na década 1970, a qual coloca Maquiavel e seus textos novamente em debate, inclusive para pensar questões contemporâneas. Já a onda do estudo das paixões inicia-se na década 1980, após um primeiro impulso localizado no final da década de 1930 e começo dos 1940 com Norbert Elias e Lucien Lebrve, na sociologia e na história, respectivamente. Hochner (2014, p. 123) atribui tal “moda” (a segunda onda) à crescente legitimidade dada às emoções devido às neurociências e aos estudos cognitivos que as colocaram em pauta. A nova onda pode ser vista em distintas áreas: economia, história, psicologia – inclusive propondo análises das emoções que se contrapõem aos pressupostos neurobiológicos e cognitivos. Apesar do retorno das emoções aos estudos das ciências humanas, afirma Hochner que ele ainda é tímido no âmbito da filosofia política e da ciência política devido à uma questão ideológica, tendo como centro o liberalismo com sua crença de que libertou a política da irracionalidade das paixões<sup>4</sup>.

No que concerne aos estudos de Maquiavel, deve-se admitir que é fácil constatar a quantidade de referências a distintas paixões ao longo de seus livros teóricos, especialmente em *O Príncipe* e nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, contudo, é comum que elas sejam desconsideradas. Assim, são raras as interpretações que as colocam no centro do pensamento do florentino, menos ainda como possibilidade de estarem estreitamente vinculadas ao fundamento do político e dos regimes políticos. Deste modo, raramente figurando como objetos centrais nas pesquisas maquiavelianas, é possível encontrar as paixões como parte das

---

<sup>3</sup> Conferir nota de rodapé 3.

<sup>4</sup> Hochner (2014, p. 123) usa Freedman (2013) no *Journal of Political Ideologies* para demonstrar a resistência dos autores que fazem estudos em política para admitir que é necessário enfrentar e analisar as emoções. Ela (*Ibidem*, p. 123) ainda afirma que a narrativa liberal de uma modernidade liberal que nos “libertou da irracionalidade, do dogma religioso e da dominação é definitivamente difícil de abandonar”.

investigações, como ocorre no livro de Adverse, *Maquiavel - política e retórica* (2009), cuja análise das paixões está subordinada ao estudo da retórica.

Por outro lado, quando figuram como objetos, por vezes encontramos estudos de paixões específicas que não são importantes na e para a esfera pública, como é o caso do amor sexual estudado por Ruggiero (2006) ou do amor-próprio, por Price (1988).

Anterior à onda identificada por Hochner, temos Claude Lefort que, como vimos acima, ao colocar os conflitos de classe no centro de sua análise, acaba, por consequência, dando visibilidade aos desejos, especialmente os do povo. A seguir, comprovamos que Lefort vincula a dinâmica dos desejos em confronto ao político:

É então de uma oposição constitutiva do político que é preciso falar, 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, (...) é, Maquiavel o diz sem rodeios, porque uns desejam comandar e oprimir e os outros não sê-lo (LEFORT, 1972, p. 382, tradução nossa)

Esta exegese merece destaque porque coloca em evidência os desejos dos grandes e do povo no centro da produção do político e da política, encontrando nesta questão, o ponto crucial de todo o pensamento político do florentino. Devemos atentar, no entanto, que o francês considera que o elemento central da teoria maquiaveliana são os conflitos civis identificados como lutas de classes, cujo desejo popular é o móvel. Não estamos em desacordo com Lefort. Ao contrário, esta tese parte da notável interpretação do pensador francês e incorpora diversos pressupostos de sua análise. Ainda é preciso deixar anotado que, apesar de Lefort figurar nesta lista de intérpretes que consideram as paixões como elementos centrais no pensamento político maquiaveliano, temos dúvidas se ele próprio consideraria deste modo, uma vez que tampouco estamos seguros de que consideraria os desejos humorais como paixões.

Markus Fischer publicou, em 1997, o artigo *Machiavelli's Political Psychology*, no qual defende uma psicologia em Maquiavel. Seu texto é bastante original, pois é um dos primeiros que procura entender a questão dos desejos e humores a partir da psicologia. Assim, se propõe a identificar as premissas psicológicas no pensamento do florentino. Ainda que admita que Maquiavel não as

tenha apresentado de modo ordenado, o autor defende que o florentino teria uma consistente visão psicológica do homem, ao considerar, por exemplo, que a natureza humana consistiria em espírito, mente, desejos e humores. Tal perspectiva psicológica seria derivada da medicina e da psicologia medievais (FISCHER, 1997, p. 828), onde o comentador teria encontrado elementos para compreender a visão de homem de Maquiavel, a qual partiria da distinção entre propriedades naturais - citadas logo acima - e atributos acidentais, por exemplo os hábitos, os costumes (FISCHER, 1997, p. 794 - 796). Seria tal distinção que explicaria, por exemplo, a imagem do “homem” maquiaveliano dual, que estaria entre a voracidade e a civilidade. Além do problema de buscar uma essência humana desejante em Maquiavel, Fischer entende que a proposta do florentino pautada nos humores defenderia a satisfação destes nas formas de governo, ainda que parcialmente, de tal modo que a república seria a forma que satisfaria ambos os humores, os grandes e o povo.<sup>5</sup>

Hochner em seu texto *Machiavelli Love and the economy of emotions*, publicado em 2014, propõe o amor como a emoção mais importante no pensamento maquiaveliano. Seu *paper*, se não é o pioneiro, certamente é um dos primeiros que coloca uma paixão na centralidade da interpretação. Hochner parte da premissa de que política e emoção<sup>6</sup> são indissociáveis, como podemos comprovar na palavra da comentadora: “em última análise, a política para Maquiavel é um assunto [*affair*] emocional” (HOCHNER, 2014, p. 122, tradução nossa). O segundo ponto de originalidade de seu artigo é a defesa de que o amor é a paixão mais importante nos textos do florentino, o que para tanto, teve de considerar que “mais importante” difere de “mais forte”, cuja paixão, neste caso, seria o medo. Um dos problemas principais de seu texto parece ser a sua definição de amor, conceituado definitivamente na parte final como o “estado paradoxal entre o medo e o não-medo é, eu sugeriria, o que o amor significa, uma mistura híbrida de confiança e ansiedade” (*Ibidem*, p. 132, tradução nossa). No entanto, até chegar a essa definição, outras concepções de amor parecem ser evidenciadas e

---

<sup>5</sup> Sobre nossas críticas a Fischer, ver CARDOSO FERREIRA, C.; BENEVENUTO, F. (2019).

<sup>6</sup> Mantemos *emotions*, o termo usado por Hochner (e o manteremos sempre que algum(a) autor(a) usá-lo), muito embora não estamos de acordo com o uso dessa expressão, preferindo usar o termo paixão(ões). Veremos detalhes no capítulo oportuno.

colocadas neste lugar, de modo que até mesmo o desejo popular de não dominação parece ser, num determinado momento, o que ela chamaria de amor, como podemos verificar no seguinte trecho: “o dissenso social certamente não é eliminado pelo amor político; pelo contrário, o amor, para Maquiavel, é um apetite que fortalece o povo e o estimula a ser mais agitado e tumultuoso” (*Ibidem*, p. 124, tradução nossa). Se tomarmos ainda aquela concepção final, talvez a definição de amor sirva para um regime republicano, o que dificulta compreender a defesa do amor como a emoção mais importante no pensamento do florentino. De todo modo, é preciso destacar que este artigo de Hochner parece inaugurar a possibilidade de compreender Maquiavel a partir da vinculação entre política e paixões.

No texto *La rhetorique des humeurs* (2016), Mansuy parte da interpretação de Lefort que considera, como vimos, a divisão social como a grande novidade proposta por Maquiavel. No entanto, ele coloca em questão o cerne da leitura do comentador francês, qual seja, que a divisão social é originária, pois as cidades seriam fraturadas pela existência de grupos sociais inconciliáveis, dado que a razão da divisão são desejos opostos e insuperáveis. Mansuy faz a defesa de que antes da divisão dos humores, que é efeito dos dois desejos, haveria um momento no qual não existiria a divisão. Tal conclusão surge do estudo da ontologia dos desejos de dominar e oprimir e no de não ser dominado nem oprimido, no qual o medo ganha centralidade em sua interpretação, configurando como a principal paixão na teoria maquiaveliana, uma vez que estaria na origem dos desejos dos grandes e do povo. Nas palavras do autor:

na origem, há o medo; e é esta segunda afirmação que, por vezes, está ausente das análises de Lefort. É o medo que engendra dois sentimentos, e conseqüentemente dois efeitos políticos de ordem diferente (...), mas esta divisão contém uma certa unidade na origem. (MANSUY, 2016, p. 583, tradução nossa).

A principal crítica que podemos tecer a este artigo é o fato do seu autor considerar os desejos derivados do medo, sem atentar ao fato de que podem nascer de outras paixões, como por exemplo, do tédio e da ambição<sup>7</sup>, haja vista

---

<sup>7</sup> Afirma Maquiavel: “Porque, sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição” (D, I, 37, p. 113).

que o desejo de adquirir e conquistar também podem ser compreendidos como vinculados e, talvez engendrados o tédio e da ambição;

Existe também o artigo *Machiavelli's passions*, de Matteo Faini, publicado em 2017. O objetivo do comentador é analisar o próprio Maquiavel a partir das premissas maquiavelianas de análise dos atores políticos. Faini propõe, então, examinar as falhas e os sucessos das análises do florentino. O que interessa neste momento, no entanto, é destacar a originalidade da proposta de seu artigo: considerar as paixões como o método maquiaveliano para análise dos atores políticos com quem precisava lidar no seu cotidiano em sua prática como segundo secretário de Florença e nas suas funções diplomáticas. Afirma o comentador: “A estratégia que desenvolveu [Maquiavel] para descobrir as intenções destes estadistas baseou-se na análise das paixões humanas, na descoberta do traço fundamental que definia o caráter de um homem” (FAINI, 2017, p. 203, tradução nossa).

Dessa bibliografia levantada, constatamos a raridade de interpretações que colocam as paixões no centro do pensamento político maquiaveliano. Contudo, é interessante observar que elas deixam indicado os diferentes lugares dados às paixões: Hochner afirma que a política, para o florentino, é “uma questão de fabricar e incitar paixões” (HOCHNER, 2014, p. 122, tradução nossa); para Faini, as paixões ocupam a centralidade do método de análise e previsão das ações, uma vez que elas marcam ou caracterizam os atores políticos; e Mansuy, ao fazer uma ontologia dos desejos humorais, identifica em uma paixão, o medo, a origem da divisão civil. Portanto, estes textos já parecem indicar que as paixões estão, de diferentes modos, imbricadas no pensamento político do florentino, pois estariam associadas às análises, ações e decisões políticas. Estes poucos textos sugerem que um estudo mais demorado e metuculoso pode ser profícuo.

Nossa tese pretende defender que o jogo das paixões são um dos fundamentos do político e da república. Precisamos, primeiro, dizer que nos distanciamos das interpretações que entendem que as paixões são exclusiva ou especialmente usadas como meio para se atingir algum objetivo político – uso

identificado notadamente nos autores antigos, como afirma Moreau (2003, p. 11)<sup>8</sup>. Como vimos acima, alguns intérpretes de Maquiavel observam que as paixões ocupam outro lugar que não apenas o de servir de “meios” para determinados fins. Há a indicação de Maquiavel as coloca na base dos comportamentos e das ações humanas, e na origem da divisão civil.

Podemos, então, alargar a compreensão das paixões na política. Boquet e Nagy concedem uma boa chave de leitura para a compreensão delas e, embora não se dediquem aos estudos de Maquiavel, podem contribuir à nossa pesquisa. Afirmam os autores:

Governar as emoções também significa avaliar e gerenciar as emoções das populações, o que significa exercer um império sobre as emoções como um fim em si mesmo ou se apoiar nas emoções coletivas para atingir um objetivo secundário. Seja como for, (...), a emoção nunca é reduzida a um meio puro, ela também é o agente de transformação por meio do qual o evento político ocorre. Essa navegação emocional é, então, parte do político, entendido como todas as formas organizadas de relações de poder. O importante, então, é deixar em aberto as possibilidades de interação, para que possamos ver como as emoções manifestadas significam as relações de poder, ao mesmo tempo em que agem sobre elas no exato momento em que são realizadas (BOQUET; NAGY, 2010, p. 4, tradução nossa).

Indubitavelmente não podemos negar a existência do uso das paixões, em Maquiavel, como meio para se atingir um objetivo. Contudo, nos interessa mais pensá-las como uma das camadas das relações políticas. Se as relações geram paixões e se elas não são apenas expressões de algo afetado ou padecido, são também, ao mesmo tempo, agentes, no sentido de influenciarem e, por vezes, fomentarem ações, relações e outras paixões, que podem perpetuar ou romper uma dinâmica. Neste sentido, existe um jogo das paixões. Consideramos, então, que além dos desejos dos grandes e do povo – respectivamente, desejos de comandar e oprimir e de não ser comandado nem oprimido – outras paixões podem estar no fundamento do seu pensamento político, uma vez que não somente os desejos humorais aparecem nos textos maquiavelianos. Por exemplo, é possível

---

<sup>8</sup> Segundo Moreau, as emoções, na Antiguidade, não são objetos de análise em si, e estão nos estudos das ações, uma vez que representam um alvo ou um meio de atingir um alvo. (Moreau, 2003, p. 11).



verificar outros desejos, tais como o de vingança, de conquista, o de manter, o de reinar, bem como outras paixões, tais como a ambição, o medo, o ódio, o desprezo.

Com efeito, se observarmos os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1531<sup>9</sup>), obra a qual nos dedicaremos nesta tese, podemos notar que as paixões marcam a descrição e análise maquiaveliana da república romana desde sua fundação até sua queda, de maneira que, por exemplo, o excesso de desejo de liberdade pode levar, segundo o secretário florentino, a instituir ordenações que tendam à tirania, como ocorrera em Roma com a instituição do Decenvirato (D, I, 35, p. 109 a 111); ou quando a ambição é desmedida e não consegue ser mais refreada por novas leis, de modo que as *leggi e ordini*<sup>10</sup> não conseguem regular nem mediar os conflitos, como ocorreu com as leis agrárias, referente ao problema da distribuição de riquezas (D, I, 37, p. 112 - 115).

A delimitação do escopo de pesquisa ao tema republicano se dá pela hipótese de que neste regime político as paixões estão mais expostas. Primeiro, no sentido de aparecerem mais, uma vez que na república não há um príncipe que se apresenta e se coloca no papel de protetor da plebe, como uma espécie de intermediário (algo como um anteparo) entre os humores. Este lugar supostamente garantiria segurança, pois significaria a evitação do confronto entre grandes e povo. Parece ter sido assim à época dos Tarquínios (e enquanto eles viveram): os grandes se portavam humanamente com a plebe (D, I, 3, p. 20); do mesmo modo ocorreu em Esparta, segundo o secretário florentino: “porque os reis espartanos, sendo instituídos naquele principado em meio àquela nobreza, para conservar-lhe a dignidade, não tinha melhor remédio que manter a plebe protegida de injúrias” (D, I, 6, p. 29). Em segundo lugar, as paixões aparecem mais porque são sempre direcionadas ao âmbito institucional, que tem, neste regime, lugares próprios para dar vazão a elas, evitando, assim as soluções privadas. Vejamos nas palavras de Maquiavel: “que se permite o desafogo daqueles humores que de algum modo cresçam nas cidades contra qualquer cidadão: e quando tais humores não têm como desafogar-se por modos ordinários, recorre-se a modos extraordinários” (D, I, 7, p. 33). “Humores”, especificamente nesta citação, faz referência à ira (D, I, 7,

---

<sup>9</sup> Ano da primeira edição.

<sup>10</sup> Leis e ordenações, em italiano.

p. 34) e outras paixões que podem ser destrutivas. Por fim, elas são mais vivas porque, possivelmente, as paixões no regime de liberdade são mais intensas, afirmação feita pelo próprio Maquiavel no seu opúsculo sobre os principados, como podemos verificar: “Nas repúblicas, porém, há mais vida, mais ódio, mais desejo de vingança. Nelas, a memória da antiga liberdade não as deixa nem as pode deixar repousar” (P, V, p. 24).

Assim, como o regime republicano tem mais vida e mais expressão das paixões, supõe-se ser o melhor regime para estudá-las. Pretendemos demonstrar que certos jogos de paixões podem ser compreendidos enquanto fundamento do político e da república, esta entendida como regime da liberdade. Compreendemos o fundamento de duas maneiras: a primeira é como causa; a segunda, como condição de possibilidade. A primeira, partindo da compreensão de causa como origem, como princípio, ou ainda como razão, razão de ser. Pretendemos demonstrar que este sentido de fundamento está ligado ao político, ou seja, o jogo das paixões que lhe são causa, são sua origem, sua razão de ser, pois o político não poderia existir sem tal fundamento. As paixões que animam este jogo são os desejos de comandar e oprimir e o de não ser comandado nem oprimido.

Veremos detalhadamente que nossa compreensão é baseada primeiramente nos enunciados de Maquiavel sobre os desejos dos dois humores (dois grupos) existentes nas cidades. O secretário florentino faz menção a eles em várias de suas obras, dentre elas, nos *Discorsi*, em *O Príncipe*, na *História de Florença*, no *Discurso sobre as formas de governo de Florença*<sup>11</sup>. O enunciado de *O Príncipe* desvela o fundamento do político (P, IX), já o dos *Discorsi* começa a revelar que sob a disputa dos humores e sob as leis, subjazem paixões que são a razão da dinâmica da liberdade – pois fomentam a disputa que é permanente, uma vez que não há solução para o conflito entre eles, como veremos com mais

---

<sup>11</sup> D, I, 4, p. 22 (veremos a seguir); P, IX, p. 45 (veremos a seguir também); e as seguintes:

*Disc.*, 3, p. 61: “Após esse regime [o de Cosimo e Lorenzo de Medici], a cidade quis tomar a forma de república, mas não conseguiu instituí-la de modo que fosse durável, pois suas ordenações não satisfaziam a todos os humores dos cidadãos nem podiam, de outro modo, contê-los”.

HF, III, 1, p. 157: “as graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer, são razão de todos os males da cidade”.

detalhes. Além dos desejos opostos, parece que outras paixões estão (dis)postas no jogo político, ou porque elas são engendradas pelos desejos ou porque estes são fomentados por elas, ou ainda simplesmente porque existem paixões que estão juntas. A presença de certas paixões conforma algo como uma constelação, ou seja, um certo arranjo de paixões no campo político, embora em nenhum momento estático, pois as paixões mesmas proporcionam movimento. Assim, os desejos em disputa juntamente com a presença de outras paixões, considerando o modo como estão dispostas, configuram o que denominamos jogo das paixões, pois elas não apenas subjazem as relações políticas, mas entram na própria dinâmica produzindo coisas (ações, paixões, leis, relações, instituições), ao mesmo tempo que são produzidas. Podemos, por exemplo, observar uma dinâmica das paixões no trecho que Maquiavel procura explicar as razões da sublevação dos plebeus contra a nobreza:

Quando os Tarquínios foram depostos, parecia haver em Roma enorme união entre a plebe e o senado; e parecia que os nobres haviam renunciado à soberba, que tinham disposições mais populares (...) e não foram vistas as suas razões enquanto os Tarquínios viveram, pois a nobreza, por temê-los e por recear que a plebe maltratada se aproximasse deles, portava-se humanamente com esta: contudo, assim que os Tarquínios morreram, os nobres perderam o medo e começaram a cuspir sobre a plebe o veneno que haviam guardado no peito, ofendendo-a de todos os modos que podia. (...) Por isso, depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações, surgidos entre a plebe e a nobreza, chegou-se à criação dos tribunos, para segurança da plebe (D, I, 3, p. 20).

O medo que os patrícios sentiam em relação aos Tarquínios, refreava a inimizade da nobreza em relação à plebe, de modo que aqueles tratavam esta com humanidade. O fim da causa do medo e, portanto, a ausência deste, faz emergir a soberba dos patrícios, que antes encontrava-se coagida, e suas atitudes altamente hostis em relação aos plebeus. Estes, por sua vez, reagem sublevando-se contra a nobreza (D, I, 2, p. 19), o que leva à criação dos tribunos da plebe. Assim, no jogo das paixões, no qual soberba e medo fazem parte – no exemplo acima –, não apenas cada uma delas afeta o jogo por si só, pois a incidência delas sobre um ou outro(s) ator(es) político(s) produz paixões e reações, que novamente afetam este mesmo jogo – isso quer dizer que a dinâmica muda se o medo produz insegurança no povo ou nos grandes. É preciso ainda salientar que não queremos afirmar que as paixões são as únicas variáveis definidoras das ações humanas e políticas, nem

tampouco a única variável de análise política. Como é esperado, o pensamento maquiaveliano é complexo, de modo que outras variáveis também devem ser consideradas em conjunção com as paixões, como os costumes, os tempos (as circunstâncias e as contingências históricas), os tipos de relações, a corrupção, entre outros. Nosso estudo concentra-se em compreender como as paixões estão articuladas no político e no fundamento do regime republicano.

Dito isto, ainda nos interessa indicar que o enunciado dos humores em *O Príncipe* assevera a possibilidade de três efeitos: “desses dois apetites opostos [os desejos de comandar e de não ser comandado], nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (P, IX, p. 45). Desta afirmação, compreendemos que as formas de governo e a licença têm por causa a relação dos humores. Revelação maquiaveliana controversa, pois coloca em evidência, desde *O Príncipe*<sup>12</sup>, que o regime de governo não tem como origem a arquitetura legal e institucional definida e imposta pela sabedoria de um legislador, mas tem como causa a relação dos humores. Sabendo-se que existe uma dinâmica engendrada pela disputa dos desejos dos grandes e do povo, em última instância, o enunciado nos leva a deduzir que as formas de governo são efeitos deste jogo. Mas, é preciso supor que não basta ter desejo de dominar e desejo de não ser dominado para termos como resultado a liberdade num regime republicano. Existe esta possibilidade, assim como outras duas, de modo, então, que é o jogo com outras paixões que possibilitam um dos três efeitos. Se consideramos que as paixões são fundamento das formas de governo, chegamos na segunda acepção, pois neste contexto, elas podem ser melhor compreendidas como condição, como a razão pela qual coisas são possíveis, no caso, condição para que regimes políticos possam chegar a ser, ou seja, existir. Essa é a segunda acepção de fundamento. A tese, portanto, atentar-se para o modo como as paixões são compreendidas e tratadas por Maquiavel, que vai além da preocupação de produzi-las e mobilizá-las para alcançar objetivos.

Assim, ao propor a tese de que certos jogos de paixões são fundamentos, não podemos perder de vista estas duas acepções: a primeira, como causa, razão, origem; e que está associada diretamente aos desejos humorais. A segunda

---

<sup>12</sup> Veremos em lugar oportuno como aparece nos Discorsi.

acepção tem o sentido de condição, a razão pela qual as formas de governo podem chegar a ser, ou seja, diz respeito às condições de existência de determinados efeitos. Ambos os sentidos de fundamento colocam a dimensão das paixões no centro do pensamento político maquiaveliano para além do que seria o uso delas com o objetivo de governar as paixões dos cidadãos como estratégia ou meio de alcançar um objetivo secundário. Ao colocar as paixões como fundamento do pensamento político republicano do autor, no sentido de causa do político e de condições para estabelecer um regime de governo, o secretário florentino acaba por avaliar, ao longo dos *Discorsi*, a natureza dos desejos dos humores originários, o lugar das paixões e a necessidade delas como condição para a vida republicana.

Assim, queremos, ao longo desta tese, provar que as paixões no pensamento político de Maquiavel são usadas não apenas para fazer cálculos, ou como meios para se atingir um objetivo – por exemplo, manter-se no poder, ou manter a república. Mas, como fundamento da própria república.

O primeiro capítulo desta tese teve dois objetivos principais. O primeiro é o de apresentação da obra republicana de Maquiavel, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, obra central para esta pesquisa. Por ser uma obra extensa, composta por três livros, o que seria inviável de mostrar de modo sistemático o constante aparecimento das paixões associadas à política, tomamos como prioridade seus dezoito primeiros capítulos que são considerados em seu conjunto, por muitos especialistas, o “tratado sobre a República”, pois presumivelmente eles lançam as premissas que sustentam o pensamento republicano do secretário florentino. O segundo objetivo, mais específico, é mostrar como as paixões aparecem continuamente ao longo dos capítulos, de modo inextricável com as ações e práticas políticas.

O segundo capítulo será dedicado ao termo paixão em Maquiavel. Como e onde o termo “paixão”, também no seu plural, aparece nos *Discorsi*. Tratou-se de compreender suas acepções em cada trecho, bem como os termos de afetos e sentimentos que se encontram dentro da categoria *paixões*. Para a compreensão dos seus sentidos, além das acepções encontradas nos dicionários, tratou-se de investigar também seus sentidos em obras específicas de Cícero e Aristóteles, adentrando no seu sentido filosófico. Ainda que, por vezes seja difícil comprovar o acesso do florentino a obras antigas, entendemos que por serem conhecidas e

debatidas nos círculos republicanos de Florença, certamente as noções de tais obras podem ajudar na compreensão da “paixão” em Maquiavel. Neste capítulo pretendemos mostrar como as paixões em seu conjunto agem, formando algo como os jogos das paixões, que estão indissociavelmente vinculadas às relações sociais e políticas.

O terceiro capítulo pretende mostrar como as paixões podem ser compreendidas como fundamento da república em Maquiavel. Para tanto, vamos ter de retomar capítulos do “tratado sobre as repúblicas”, que serão tomados para demonstrar como o secretário florentino, a partir da noção de acontecimento, coloca as paixões no centro do seu pensamento político como fundamento do político e do regime republicano. Fundamento entendido em dois sentidos: 1. no sentido de origem, de razão, de razão de ser, 2. e no de condições de possibilidade para um determinado tipo de existência ou de regime político. Veremos também que não é possível compreender as paixões isoladamente como condição de possibilidade, mas como uma espécie de jogo de potências que disputam, um jogo de paixões. Como o termo “jogo” já nos conduz a ideia de dinâmica, de algo não estático, demonstraremos que certas paixões específicas ou certos jogos de paixões fundamentam o *vivere libero* e o regime republicano.

## CAPÍTULO 1 – O “TRATADO SOBRE AS REPÚBLICAS” E AS PAIXÕES

O livro de Maquiavel intitulado *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* é aquele que, notadamente, trata sobre as questões que envolve a república. Seus dezoito primeiros capítulos – todos incluídos no livro I – são, especialmente, causa de disputa entre alguns importantes especialistas em Maquiavel, uma vez que há controvérsias sobre se tal bloco de capítulos iniciais são ou não constitutivos de um texto original anterior ao restante da obra.

A primeira menção sobre tal questão parece ter sido feita por Federico Chabod, no texto *Del Principe de Niccolò Machiavelli* (1925). O autor, na parte que trata sobre a gênese de tal opúsculo, defende que quando Maquiavel inicia a escritura de *O Príncipe*, já teria grande parte do livro I dos *Discorsi* concluída (CHABOD, 2005, p. 41 e 42<sup>13</sup>). Sua defesa se fundamenta em muitos documentos especialmente as cartas de Maquiavel, mas, também considerou fatos históricos, publicação das traduções em latim de textos usados pelo secretário florentino, entre outros dados. O que dispara a tese de Chabod, no entanto, é a referência que o florentino faz sobre outra obra que não *O Príncipe*, a qual trataria especificamente sobre as repúblicas<sup>14</sup>. Assim, na esteira do comentário de Chabod, datado de 1925, este que se referia, a princípio, à gênese de *O Príncipe*, um longo e amplo debate sobre o período de escrita dos *Discorsi* se iniciou entre os comentadores de Maquiavel, aumentando as posições críticas quanto a datação da escrita deste.

A questão da cronologia dos *Discorsi* foi, então, largamente debatida ao longo do século XX. Tal controvérsia resvalou-se para o debate relativo à estrutura e conteúdo do texto, ainda com o intuito de explicar se o livro I, ou parte dele, teria sido ou não escrito antes de *O Príncipe*. É Felix Gilbert em seu artigo *The*

---

<sup>13</sup> Esta menção encontra-se primeiramente na nota de rodapé número 4. Contudo, tal defesa encontra-se também nas páginas seguintes: “Tito Lívio havia deixado suas *Décadas* para acolher, à margem, as primeiras e embrionárias anotações, soberbo elogio da vida política surge em uma sociedade não corrompida, isto é, florescente de energias coletivas, cujo livre manifestar-se leva consigo a evolução e o progresso dos ordenamentos estatais. Mas aqui, no meio de tal reconstrução, Maquiavel se detém, e outra imagem se abre para receber os desenhos precisos dessa meditação solitária: entre julho de 1513 e os primeiros meses de 1514, surge o tratado *De principatibus, Il Principe* ao qual nos referimos, quase em sua fisionomia definitiva”. (CHABOD, 2005, p. 43 e 44, tradução nossa)

<sup>14</sup> “Não tratarei aqui das repúblicas porque, em outro momento, discorri longamente sobre o assunto” (P, II, p. 7)

*composition and Structure of Machiavelli's Discorsi* (1953) quem efetivamente inaugura este debate. Neste texto, ele demonstra que os dezoito capítulos iniciais dos *Discorsi* de fato se diferem daqueles dedicados à análise da *História de Roma* de Tito Lívio<sup>15</sup>, formando um bloco destacado, o qual, em vez de comentar a obra liviana, faz uma apresentação sobre as tipologias das fundações das cidades e dos regimes numa república, trata das ordenações republicanas, bem como aborda os conflitos políticos e a corrupção. Por causa deste conteúdo, Gilbert (1977, p. 235 a 241) sugere que este bloco pode ser compreendido como uma introdução teórica ao comentário que Maquiavel se propõe a fazer dos livros de Lívio, uma vez que ele se destaca do texto como um todo, pois, diferentemente do padrão encontrado na maioria dos capítulos, não há um pareamento com os livros de Lívio<sup>16</sup>. Tal tese segue sendo objeto de contendas. Especificamente sobre o bloco dos dezoito capítulos, há os pesquisadores que concordam parcialmente e os que discordam veementemente. As principais contestações sobre a compreensão dos dezoito primeiros capítulos dos *Discorsi* como um bloco destacado podem ser agrupadas em dois grupos: o primeiro, questiona sua unidade a partir dos quatro capítulos dedicados à religião, perguntando sobre a pertinência de tal tema à economia do bloco textual<sup>17</sup>. O outro grupo, coloca em questão o uso da teoria dos regimes políticos de Políbio<sup>18</sup> (MARTINS, 2007, p. 20).

Assim, para Gilbert, a referência existente no *Príncipe* não diria respeito aos *Discorsi* em si, mas a um manuscrito, que fora posteriormente perdido, e que fora utilizado para a escrita dos dezoito capítulos iniciais de sua obra. Tal manuscrito é considerado um tratado sobre as repúblicas<sup>19</sup>. Vale lembrar que nossa tese não tem a pretensão de tratar acerca deste intenso e controverso debate. Então, para

---

<sup>15</sup> Gilbert, para fazer a análise da estrutura dos *Discorsi* como comentário do *História de Roma*, procura estabelecer uma correlação entre os capítulos do texto maquiaveliano com os de Lívio.

<sup>16</sup> Gilbert (1977, p. 232 e 233) defende que são dois blocos de capítulos dos *Discorsi* que não seguem linearmente a *História de Roma*, de Lívio. São eles: os primeiros dezoito capítulos do Livro I e os vinte e nove capítulos do Livro III. Tais blocos não seguiriam, como todos os outros, uma sequência da análise pareado com o livro de Lívio, embora não deixe de fazer menção a ele (MARTINS, 2007, p. 19).

<sup>17</sup> Dentre vários autores, destacamos BAUSI, 1985, p. 45 a 50, CUTINELLI-RÈNDINA, 1998.

<sup>18</sup> Dentre vários autores, destacamos HEXTER, 1956, SASSO, 1967.

<sup>19</sup> Ou *O pequeno tratado sobre as repúblicas*, como chama Larivaille (1982).



abreviar a questão, é preciso dizer que as disputas sobre a datação dos *Discorsi* e sobre a existência de um manuscrito ou esboço anterior, não tiveram vencedores nem vencidos, pois não se chegou à verdade dos fatos, como observa Inglese (1997, p. 7).

Embora nosso objetivo de pesquisa esteja bem distante de entrar neste debate, usaremos os capítulos referentes deste possível “Tratado sobre as Repúblicas”, dado que uma certa concordância se formou acerca destes capítulos iniciais dos *Discorsi*:

Os dezoito primeiros capítulos do livro I, mesmo sendo o momento mais teórico da obra, se configuram como um anteparo conceitual explicativo dos eventos que serão comentados. Apesar de não serem comentários diretos aos livros de Tito Lívio, esses capítulos mostram-se importantes na economia do texto na medida em que se explicam as origens e fundamentos das repúblicas e ordenamentos, leis e conflitos que marcam sua vida civil. (MARTINS, 2007, p. 26).

Desse modo, nesta etapa de nosso texto, procuraremos apresentar o bloco dos primeiros dezoito capítulos escritos por Maquiavel nos *Discorsi* tendo como fio condutor a hipótese de que eles são, em larga medida, uma introdução à questão propriamente republicana. Isto é, considerando que tal bloco lança as bases para o debate de todo o restante dos três livros dos *Discorsi*, especialmente por abordar a tipologia dos regimes, os ordenamentos políticos, os conflitos civis e a corrupção, decidimos apresentá-los. Nossa apresentação tem o intuito de evidenciar o aparecimento das paixões no texto maquiaveliano.

Antes do início destes célebres capítulos, temos o proêmio do livro primeiro, que acaba figurando como o proêmio do conjunto da própria obra. Maquiavel o inicia utilizando um *topos* da época: as grandes navegações. Por meio deste recurso retórico, o autor florentino nos diz que, devido à natureza invejosa dos homens que está sempre mais pronta para censurar do que para louvar as ações alheias, tão perigoso quanto encontrar águas e terras desconhecidas, é encontrar modos e ordenações políticas novas. Ainda assim, Maquiavel logo trata de anunciar que, levado pelo natural desejo que existe nele de trabalhar pelas coisas que lhe pareçam trazer benefícios comuns a todos, deliberou seguir por um caminho ainda não trilhado por ninguém sem, contudo, distanciar-se dos exemplos dos antigos e da história.

Assim, o autor introduz uma pergunta que parece importante – considerando o fato de que é uma obra que dialoga com os antigos – , qual seja, Maquiavel coloca em questão a relevância dada à Antiguidade e a necessidade de sua imitação, especialmente no que tange às questões de política e estado, uma vez que, juristas e médicos não se abstêm de consultar as coisas antigas quando os temas são sobre leis e julgamentos, ou sobre medicina.

No entanto, na ordenação das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos, na ordenação das milícias, na condução da guerra, no julgamento dos súditos, na ampliação dos impérios, não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos. (D, I, Proêmio, p. 6).

A história aparece aqui como fonte das “virtuosíssimas ações”, “ações realizadas por reinos e repúblicas antigas, por reis, comandantes, cidadãos, legisladores e outros” que são mais admiradas do que imitadas (*Ibidem*, p. 6). E tal falta de imitação, segundo nosso autor, pode ter vários motivos, tais como a fraqueza da religião daquela época, o ambicioso ócio das cidades cristãs e algumas regiões etc. Mas, o florentino é claro, o principal motivo de não haver imitação dos exemplos antigos é “não haver verdadeiro conhecimento das histórias, de não se extrair de sua leitura o sentido, de não se sentir nelas o sabor que têm” (*Ibidem*, p. 6 e 7). Pois este é o diagnóstico de seu tempo: as pessoas admiram as coisas antigas, mas como não acessam o sentido que elas contêm, parece tampouco ter sentido imitá-las. Nas palavras de nosso autor:

Motivo por que infinitas pessoas que as leem sentem prazer em ouvir a grande variedade de acontecimentos [*accidenti*] que elas contêm, mas 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 era antigamente<sup>20</sup> (*Ibidem*, p. 7).

Como podemos ler na citação acima, Maquiavel afirma que a questão da ausência de imitação não tem como razão somente a falta de sentido, mas também o fato das pessoas considerarem impossível imitá-las. A opinião comum, com a qual Maquiavel não concorda, parece considerar que as coisas do céu e da terra mudaram – tendo havido modificações inclusive nos homens e em sua natureza. O

---

<sup>20</sup> *Donde nasce que Infiniti che le leggono, pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in ese si contengono, sanza, pensare altrimenti di imitarle, iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erono antiquamente.* (MACHIAVELLI, 1971, p. 4)

secretário florentino, por seu turno, considera que a ordem e o poder seguem sendo os mesmos, ainda que em tempos diferentes. É essa premissa que o permite afirmar a possibilidade de acesso do sentido das coisas pela História. Maquiavel revela, então, desde o proêmio de sua obra, a premissa de que existe algo que permanece neste mundo totalmente marcado pelas mudanças e inconstância. E neste trecho, ao deixar indicado a questão do poder, anuncia que o mesmo serve para as coisas políticas.

Veremos no próximo capítulo que, para Maquiavel, todas as coisas do mundo, em todos os tempos, possuem correspondência nos tempos antigos. Ou seja, a História não seria fonte apenas de exemplos de virtuosas ações, mas de conhecimento. E isso só pode ocorrer porque parece haver correspondência entre os tempos que variam e os homens que, particularmente, tampouco duram infinitamente. Veremos que as paixões são os pontos de articulação da história, por onde é possível pensar e compreender as relações humanas e políticas, uma vez que tudo é derivado dos seres humanos. Mas, atentemos que neste começo, Maquiavel, não é suficientemente claro, deixando, apenas, entrever brevemente tal premissa.

Maquiavel termina o proêmio, então, afirmando que escreve sobre o que sabe das coisas antigas e modernas – a partir dos livros de Lívio –, para que aqueles que lerem seus comentários, retirem deles, mais facilmente, a utilidade pela qual se deve buscar o conhecimento das histórias (D, Proêmio I, p. 7).

O capítulo 1 tem como tema os princípios das cidades em geral, com o objetivo de entender onde se insere Roma em tal classificação. Algumas cidades são mencionadas *a priori* como meras ilustrações, mas acabam por entrar no estudo maquiaveliano mais longo – que extrapola o capítulo –, o que, por um lado dá um tom comparativo ao estudo e, por outro, permite a crítica à Florença e ao republicanismo aristocrático defendido em seu tempo e, também, na Antiguidade. A classificação das cidades é iniciada pelo tipo de edificador: uma cidade pode ser erguida por autóctones ou forasteiros. Os homens dispersos decidiriam por eles mesmos, ou seriam reunidos por uma pessoa com mais autoridade para viverem juntos em um lugar cômodo e mais fácil de se defender. Os exemplos são Veneza e Atenas. No caso das cidades edificadas por forasteiros, existem dois subtipos. O primeiro, contempla aquelas que nascem dependentes de um príncipe ou de uma

república, como é o caso de Florença. O segundo subtipo contempla o caso das cidades que nascem livres a partir de povos que foram obrigados a abandonar a terra natal por fome, guerra ou doença. Dentro deste tipo, tem aqueles que conquistam terras e vão habitá-las, como Moisés; ou que edificam novas cidades, como é o caso de Enéias. Até aí, o debate parece tomar um caminho esperado, o da tipologia para o estudo da origem, tema típico dos humanistas<sup>21</sup> e que marca um início semelhante ao de *O Príncipe* (POCOCK, 1975, p. 186).

Maquiavel prossegue colocando em discussão a *virtù* da cidade, tema também corrente nas tipologias porque se relaciona diretamente com a *virtù* de quem escolhe o lugar e define as leis. Para fomentar a *virtù*, deve-se evitar o ócio, de modo que o melhor lugar é aquele que obriga seus habitantes a se ocuparem das terras inférteis que demandam trabalho, impedindo-os de viverem o ócio. Além de evitar tal vício, teriam menos razões de discórdia devido à pobreza do local, coisa que talvez fosse interessante. Maquiavel, então, afirma: “escolha esta que seria mais sábia e mais útil, *desde que os homens se contentassem em viver do que é seu e não quisessem mandar nos outros*” (D, I, 1, p. 10, grifos nossos). Neste momento, então, pela primeira vez nos *Discorsi*, Maquiavel começa a circunscrever a questão política, evidenciando aqui o desejo de conquistar (o que não é seu) e de mandar nos outros. Aqui, Maquiavel não menciona se fala da liberdade em relação às outras cidades ou se da questão interna, mas, pelo contexto do debate, parece que se refere aos assuntos exteriores, haja vista que o tema é a fundação dependente ou independente de outros estados. Mas, como veremos adiante, esta é uma temática que tomará relevo no âmbito interno da república<sup>22</sup>.

Portanto, como só o poder [*potenza*] dá segurança aos homens, é necessário fugir a essa esterilidade da terra e pôr-se em lugares fertilíssimos, onde podendo a população ampliar-se graças à uberdade do solo, os homens consigam defender-se de quem os ataque e oprimir quem quer que se oponha à sua grandeza. (D, I, 1, p. 10)

Este trecho que se segue ao anterior, nos mostra que, de fato, Maquiavel parece fazer o debate a partir do que concerne às questões externas. Sem dúvida,

---

<sup>21</sup> Bignotto (2005, p. 78) observa que apesar de típico, a tipologia das origens estava menos em voga entre os intelectuais florentinos na segunda década do século XVI.

<sup>22</sup> Tema que percorrerá toda a obra, pois diz respeito aos humores e às relações políticas, contudo, é tratada mais especificamente, ou seja, no centro do debate, em D, I, 3 a 6.

veremos em alguns capítulos adiante uma formulação próxima a esta, sobre a importância das condições que permitem uma cidade atacar e defender-se. É preciso, no entanto, atentar aqui para os verbos utilizados: defender-se de quem ataca; oprimir os que se contrapõem. O plano exposto é o da segurança, colocada a partir da necessidade de defesa, causada pela insegurança de possível ataque: para dominar ou para se opor à grandeza. As sensações ou sentimentos predominantes desta questão são o de segurança ou insegurança, uma vez que estão vinculados à liberdade ou assujeitamento da cidade. Não poderíamos entender a insegurança como medo, ou ao menos algo próximo ou vinculado a esta paixão? A *virtù* da cidade que consegue defender-se, é, portanto, – voltando à citação – associada à possibilidade de ampliação da população. O que vemos, então, é Maquiavel, no meio do capítulo classificatório do princípio das cidades, de modo escuso, tentando não levantar suspeitas, desvelar o princípio da grandeza romana, como veremos no momento que isso será formalmente explícito. Contudo, neste momento, o que vemos são meias palavras, um tanto dispersas na apresentação argumentativa dos tipos de cidades. Podemos observar que tal tema não prosseguirá neste capítulo, pois, o enfoque do primeiro plano, ou do plano manifesto – aproximando-nos do modo de ler de Lefort, do tema manifesto<sup>23</sup> – é a classificação, que coloca a perspectiva comparativa de características gerais das cidades, não observando o que lhes ocorre no âmbito interno. O debate segue, então, versando sobre as leis que minimizam os efeitos do ócio, ao impor aos homens a necessidade de exercícios para que os preparem para ações virtuosas (D, I, 1, p. 10). Maquiavel, também pela primeira vez, fala sobre o lugar da lei, que impõe necessidades não naturais aos homens. O exemplo de grande cidade erguida em lugar fértil é Alexandria, a qual representa um tipo de cidade que vem se delineando, qual seja, expansionista. Roma entra em seguida, aproximando-se de Alexandria. Para conclusão do capítulo, Maquiavel afirma o princípio livre de

---

<sup>23</sup> Lefort explora a construção argumentativa de Maquiavel tentando mostrar que ele apresenta primeiro temas manifestos, por exemplo nos títulos e primeiras linhas dos capítulos, ou ainda, mas que em seguida ele desconstruía ou os contornaria, trazendo outros (novos) conteúdos, os quais o comentador francês denomina discurso de fato. Lefort prescreve este modo de ler Maquiavel, observando a questão do tema manifesto e “de fato”, na sua interpretação de *O Príncipe*, mas sem dúvida pode ser aplicada para os *Discorsi*. Afirma Lefort (1972, p. 332): “aquele que não se fia cegamente nos sinais manifestos da composição e se pergunta se o pensamento segue efetivamente o curso que eles parecem indicar, não deixará de descobrir um novo ângulo da obra, tão diferente deste que se oferecia ao primeiro olhar que se chega a duvidar dos propósitos do autor”.

Roma, independentemente se consideramos Enéias ou Rômulo fundador da cidade. Nas palavras de nosso autor:

Quem, portanto, examinar a edificação de Roma, se considerar que Enéias foi seu primeiro fundador, dirá que ela está entre as cidades edificadas por forasteiros; se considerar que foi Rômulo, dirá que é das edificadas pelos homens nascidos no lugar; seja qual for o modo considerado, verá que Roma teve um princípio livre, sem depender de ninguém: verá também, como diremos adiante, a quantas necessidades as leis ditadas por Rômulo, Numa e outros a obrigaram, de tal modo que a fertilidade do solo, a comodidade do mar, as numerosas vitórias e a grandeza do império não a puderam corromper durante muitos séculos, mantendo-a cheia de tanta *virtù*, com que nenhuma outra cidade ou república jamais se ornou. (D, I, 1, p. 12).

No final do capítulo 1, Maquiavel anuncia que tratará sobre as questões internas à cidade, o que parece discordante com o título dado ao capítulo 2, “De quantas espécies são as repúblicas e de que espécie foi a república romana”. Maquiavel inicia com o anúncio da delimitação do escopo de sua análise, que prevê dedicar-se apenas às cidades que nasceram livres, ainda que sob um regime principesco ou republicano. Tal liberdade aqui, é a de independência, pois não nasceram assujeitadas por uma potência estrangeira. A classificação e análise se dão em torno de dois tipos de cidades: a feliz, que diz respeito àquelas que receberam leis de uma só vez e por um só homem prudente; ou aquelas que em certo grau são infelizes porque receberam suas leis ao acaso e em várias vezes, segundo os *acontecimentos*. No extremo desta gradação, estão as cidades infelizes, aquelas que não tiveram nem um legislador prudente, nem um princípio bom que lhe garantisse ordenações que, por causa de algum *acontecimento*, pudessem se reordenar de modo a ser conduzida para o fim perfeito (D, I, 2, p. 13). Neste momento do texto, Roma é classificada como uma cidade com certo grau de infelicidade, pois não teve um Licurgo e dependeu de *acontecimentos* para chegar à sua perfeição. Disto, já é possível supor que tais acontecimentos são internos e relacionam-se às espécies de repúblicas.

Claramente Maquiavel trata neste capítulo sobre as constituições e para seguir com o propósito classificatório e se assegurar de que tipo de república foi Roma, o secretário florentino introduziu o debate sobre as formas de governo. Inicia com as classificações dos Antigos, muito conhecidas em sua época. Expõe que alguns defendem a existência de três formas naturais de governo, enquanto outros,

asseguram serem seis, pois dos três bons, derivam os outros três decorrentes da corrupção, ou seja, as formas boas resvalam-se nas suas formas viciosas. Em seguida, apresenta a anaciclose, evidenciando o debate com Políbio, ainda que sem nomeá-lo – a classificação das cidades felizes e um pouco infelizes pautadas num legislador inspirado em Licurgo, já dava a entender que um debate com o historiador grego se abria<sup>24</sup>. Tal como Políbio<sup>25</sup>, Maquiavel coloca em pauta a organização política das formas de governo advindas pela necessidade: inicialmente, após irem viver em grupos por segurança, os homens passaram a respeitar e seguir aquele que era mais forte e corajoso, para melhor se defenderem – reaparece aqui a temática da segurança, já vista no capítulo 1 dos *Discorsi*. O conhecimento das coisas boas e honestas, assim como também da justiça, provém das relações internas deste grupo. Tais relações atravessam e são atravessadas por paixões e ações. Diz Maquiavel:

Daí proveio o conhecimento das coisas honestas e boas, diferentes das perniciosas e más: porque, vendo eles que se alguém prejudicava seu benfeitor isso suscitava ódio e *compaixão* entre os homens, censurando-se os ingratos e homenageando-se os gratos, e percebendo também que aquelas mesmas injúrias podiam ser-lhes dirigidas, para escaparem a semelhante mal reuniam-se para fazer leis e ordenar punições a quem as violasse: daí veio o conhecimento da justiça. (D, I, 2, p. 14 e 15, grifos nossos).

Veremos, no próximo capítulo desta tese, que as paixões circulam nos grupos humanos, pois são dados das relações entre pessoas ou entre agrupamentos ou coletividades. Ao mesmo tempo que são geradas por ações ou

---

<sup>24</sup> Observa-se que, em Políbio, a constituição romana é concebida a partir da de Esparta, pois elas são semelhantes, com a diferença de que a de Roma foi elaborada no tempo, afirma Gaille-Nikodimov (2004, p. 75 e 76).

<sup>25</sup> O uso e referências de escritos gregos sempre causam debate entre os comentadores de Maquiavel, já que é provável que ele desconhecia o grego. Mas, parece que essa dúvida foi superada, pois é conhecida a tradução latina de Bruni, apesar dos autores não entrarem em acordo com a data, ela existiu e foi muito conhecida nos círculos florentinos. Segundo Reynolds (1954, p. 108), a tradução bruniana foi terminada em 1421, já Momigliano (1973, p. 347 e 352, tradução nossa) afirmava que não se sabia exatamente a data, mas foi por volta de 1415, e ao longo do texto, precisa um pouco mais, por volta de 1418 ou 1419, que coincide com a escrita de Bruni “sua história da primeira Guerra Púnica e da subsequente Guerras de Ilírias e Gálicas, uma tradução livre de Políbio I-II 35”. Além disso, Garin (2006, p. 27 *apud* CARDOSO, 2022, p.70) afirma que o início do século XV também contou com a reedição da tradução de Perotti. Devemos, ainda, indicar que mesmo o livro VI – os cinco primeiros livros é certo que circulavam na Itália no século XV, também era conhecido. Segundo Gaille-Nikodimov (2004, p. 79), ele era conhecido oralmente. Momigliano (1973, p. 360), contudo, afirma que há sinais escritos de que o Livro VI de Políbio era conhecido, pois foi mencionado por Bernardo Rucellai em seu livro *Liber de uber Roma*, escrito antes de 1505.

outras paixões, geram paixões e também ações. O político, então, parece efeito dessas relações, cuja base são paixões e ações, não necessariamente nesta ordem. Na apresentação maquiaveliana de Políbio, compaixão e ódio são gerados a partir das injúrias destinadas aos dirigentes, do mesmo modo que as leis são criadas e as punições, deliberadas. Adiante, em momento mais propício, veremos mais acerca do engendramento de ações-paixões-(re)ações. A compaixão (compaixão, no sentido de sentir junto com) possibilita a relação de identidade com os outros, de modo que desejando evitar as coisas más e perniciosas contra si e contra o grupo ao qual pertencem, fizeram leis e desenvolveram um senso moral sobre o que é o bem e o mal.

As formas de governo, então, variam por causa da degeneração das formas boas que foram instituídas. Podemos observar que os termos que caracterizam a degeneração ou são paixões, ou se remetem a elas:

Quando essa administração passava a seus filhos, que não conheciam as variações da fortuna, nunca tinham experimentado o mal e não queriam *satisfazer-se* com a igualdade civil, mas tendiam à *ganância*, à *ambição* e à usurpação das mulheres, estes faziam que um governo de optimates se tornasse um governo de poucos, sem respeitar civilidade [*civiltà*] alguma; de tal modo que, em curto tempo, ocorreu-lhes o que havia ocorrido ao tirano; porque, farta de seu governo, a multidão fez-se instrumento de quem quer que tencionasse de algum modo atacar tais governantes (D, I, 2, p. 16, grifos nossos).

Assim, a partir de Políbio, percebemos que as paixões estão presentes também na descrição do significado da corrupção dos governantes que levam à completa ruína de uma forma de governo. Nesta descrição com base polibiana, as ações dos homens, ou do povo, ou dos muitos, estão sempre respondendo às necessidades. O que opera, então, é a ordem da necessidade e, por isso, naturalmente há alteração de regime, pois isso faz parte de uma ordem natural das coisas. De tal modo que, supostamente o ciclo recomeçaria depois de ter passado por todas as formas. Antes de entrar no debate de como escapar das formas naturais, por meio de um legislador ou de acontecimentos, Maquiavel finalmente se posiciona. Se declara na contramão dos antigos, pois considera todos os seis regimes nocivos – ou pela brevidade ou pela malignidade –, e critica a teoria do ciclo ao afirmar que raras vezes uma cidade retorna aos mesmos governos. O que Maquiavel coloca em pauta, portanto, não é somente a questão da estabilidade dos



regimes, todos nocivos, mas também a durabilidade de um estado (D, I, 2, p. 17), pois é incomum que durem tanto tempo para recomeçar muitas vezes o ciclo, inclusive porque podem ser dominadas por outras. Durabilidade e ameaça externa dão o tom do posicionamento maquiaveliano, questões que serão retomadas adiante, especialmente nos capítulos 5 e 6. A partir de então, o secretário florentino volta ao movimento anterior, retoma seu argumento ao lado de Políbio, cuja teoria é familiar ao círculo intelectual florentino, contudo, avança distanciando-se paulatinamente dele.

Maquiavel, então, como Políbio, coloca em debate as constituições afirmando que um legislador prudente evitaria qualquer destes modos que são breves e escolheria algum que tivesse um pouco de todos, pois um regime misto costuma ser mais firme e estável, uma vez que, existindo principado, *optimates* e governo popular numa cidade, um toma conta do outro (D, I, 2, p. 17). Esta afirmação de Maquiavel está muito próxima a de Políbio, que apresenta Licurgo como grande legislador, pois dera a Esparta a constituição que durou mais de oitocentos anos<sup>26</sup>; diferente de Sólon, que elaborou uma constituição popular de breve vida, supostamente por não ter misturado ao poder popular, os do príncipe e dos *optimates*. Partindo desta premissa, observa Maquiavel que as muitas constituições, que Atenas teve fundamentadas na de seu grande legislador, tiveram que considerar meios de reprimir a insolência dos grandes e a licença do povo. Ainda assim, Atenas não conseguiu se manter por muitos anos, como Esparta, porque não teve a mistura de poderes em sua base (D, I, 2, p. 18). Comentário importante, embora sem destaque no texto porque parece ainda parece estar deslocado do lugar no qual ganhará sentido.

Após falar de Esparta e Atenas, chega finalmente a vez de Roma: cidade que não teve um legislador prudente que lhe desse leis que garantissem a estabilidade e a durabilidade da república. Se o regime misto faz as cidades escaparem da ordem natural e, por isso, durarem mais; o sucesso de Esparta

---

<sup>26</sup> Afirma Políbio: “Licurgo não elaborou uma constituição simples e uniforme, mas uniu nela todas as características boas e peculiares às melhores formas de governo, de tal maneira que nenhum dos seus componentes pudesse crescer indevidamente e degenerar nos males a eles inerentes, e que, sendo a força de cada um contrabalançada pela dos outros, nenhum deles prevalecesse e se sobrepusesse aos outros, e assim, a constituição permanecesse por longo tempo em equilíbrio” (POLÍBIO, 1998, p. 332).

estaria na sua constituição mista. Com efeito, Políbio, no livro VI das *Histórias*, afirma que “a causa predominante do sucesso e de seu contrário em todos os assuntos relativos ao governo de um povo é a forma de sua constituição, pois dela, como de uma fonte, nascem não somente todos os desígnios e planos, mas a sua própria realização” (POLÍBIO, 1998, pp. 325 e 326). Assim, o historiador grego deposita na forma constitucional o sucesso ou a decadência de uma cidade e, por isso, a escolha por descrever as instituições romanas é seu modo de evidenciar a perfeição daquela cidade, o que justifica a digressão que faz (todo o livro VI) para falar sobre “a melhor de todas as constituições existentes em nosso tempo” (POLÍBIO, 1998, p. 332). Ao que parece, contudo, Maquiavel discorda do historiador grego. Considerando que sua forma perfeita foi dada por *acontecimentos*, Maquiavel quer colocar em evidência quais, ou que tipos de acontecimentos foram esses. E finalmente anuncia:

Embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os *acontecimentos que nela surgiram, devido à desunião que havia entre plebe e senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador, foi feito pelo acaso.* (D, I, 2, p. 18, grifos nossos).

O trecho explicita, então, que os acontecimentos são derivados da desunião entre a plebe e o senado. Enunciado um tanto controverso, não somente porque Maquiavel vive em um tempo e cultura em que a paz é valorizada, ou porque seus contemporâneos elogiam e querem imitar a Sereníssima, nem tampouco porque os Antigos tinham horror a *stasis*, mas, sobretudo, porque muitos veem os tumultos romanos como um defeito de tal república. O florentino opta por não dar prosseguimento ao tema dos acontecimentos ou da desunião neste capítulo, e retorna ao registro do governo misto e ao diálogo com Políbio<sup>27</sup>. Para tanto, parece fazer referência à classificação do início do capítulo, a qual tratava das cidades que tinham um grau de infelicidade: “Porque se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda; pois se suas primeiras ordenações foram insuficientes, nem por isso a desviaram do bom caminho que a pudesse levar à perfeição” (D, I, 2, p. 18). É

---

<sup>27</sup> Segundo Benevenuto (2019, p. 100), Maquiavel parece efetivamente dialogar com Políbio, comentando algumas de conclusões importantes, tais como a grandeza de Licurgo e as qualidades da constituição de Esparta, a brevidade da conclusão de Sólon em Atenas.

interessante notar este argumento, pois indica que não houve uma troca substantiva das ordenações, como afirma em seguida:

E foi-lhe tão favorável a fortuna que, embora se passasse do governo dos reis e dos optimates ao povo, por aquelas mesmas fases e pelas mesmas razões acima narradas, nunca se privou de autoridade o governo régio para dá-la aos optimates; e não se diminuiu de todo a autoridade dos optimates, para dá-la ao povo; mas, permanecendo mista, constituiu-se uma república perfeita: perfeição a que se chegou devido à desunião entre plebe e senado (D, I, 2, p. 9).

Para o secretário florentino, a constituição mista romana se deu ao longo do tempo, à medida que os regimes mudavam, segundo o trecho supracitado, pelas mesmas fases descritas na anaciclose. Como previsto, a corrupção do rei e das instituições governamentais levou à queda deste regime, sem, no entanto, abolir o poder régio. Assim, os nobres se valeram da raiva e ódio do povo para promover a mudança no auge da corrupção dos reis, tal como descrito e prognosticado nas *Histórias VI*, em um ciclo natural de mudança de formas de governo. Mas o ciclo não segue o seu “destino” previsto conformando um governo aristocrático, de modo a eliminar a instituição que concentrava o poder monárquico. O mesmo ocorre posteriormente com a instauração dos tribunos da Plebe, que não configuram um regime estritamente democrático, pois não pôs abaixo nem o governo consular, nem a autoridade do senado. Ou seja, institucionalmente não houve subtração das magistraturas, mas soma das instituições que representavam as diferentes formas de governo. Mas é justamente aqui que Maquiavel faz uma inversão importante. Ao observar que Roma não subtraiu as magistraturas e nem depôs a autoridade dos cônsules e do senado com a criação dos tribunos da plebe<sup>28</sup>, o florentino demonstra a arquitetura institucional da desunião, uma vez que não se elimina a oposição das autoridades. Contudo, quem faz oposição não são as magistraturas em si, mas os grupos que constituem a cidade, os quais possuem representação nas magistraturas. Por isso, faz sentido a frase com que Maquiavel termina o trecho supracitado, qual seja, a perfeição (referência à supremacia do governo misto) que se chega pela desunião da plebe e do senado. Uma última coisa, no entanto, é

---

<sup>28</sup> Diz Maquiavel: “o senado e os cônsules ficaram com tanta autoridade que puderam manter suas respectivas posições naquela república. E assim se criaram os tribunos da plebe, tomando-se assim mais estável o estado daquela república, visto que as três formas de governo tinham sua parte” (D, I, 2, p. 19).

preciso atentar: parece que esse processo romano de não subtração das magistraturas, já indica a importância da ausência da subtração (da exclusão), pois não se deve exterminar nenhum dos grupos que compõem a república: a plebe e o senado. Logo, podemos perceber que o pressuposto que está por detrás da não subtração das magistraturas e das autoridades é a da não eliminação da oposição.

Podemos entender, portanto, que a constituição mista não estava fora do ciclo, o que reforça a própria crítica de Maquiavel sobre o ciclo ser eterno e sequencialmente ordenado, como vimos acima. Embora não possamos assegurar que o florentino, neste ponto, se distancie de Políbio, uma vez que o historiador afirma que o governo misto romano surgiu ao longo do tempo, e cujas mudanças se deram pelas lições aprendidas em embates e dilemas (POLÍBIO, 1998, p. 332). Então, o que podemos afirmar é que Maquiavel se afasta do historiador grego no que diz respeito ao lugar da constituição, que é considerada, por Políbio, causa da grandeza romana. Benevenuto (2019, p. 101) afirma que o interesse do florentino é pelo modo como as instituições foram criadas. Mas, talvez mais do que pelo modo, Maquiavel esteja interessado na etiologia do governo republicano romano, ou seja, na sua causa, na sua origem. Assim, podemos entender que Maquiavel recusa o caminho polibiano de investigação da grandeza romana que a compreende pelo modo como funciona a arquitetura institucional. Talvez por isso, o florentino não entra em detalhe acerca dos papéis do consulado, do senado e do tribunato, nem se interessa em reproduzir ou colocar em pauta como cada uma das instituições obstaculiza ou coopera com a outra – num sistema de vigilância ou de pesos e contrapesos – que foi o objeto da investigação do historiador grego. Contudo, de Políbio, talvez lhe sirva a Maquiavel, as razões das mudanças das formas de governo descritas na anaciclose, parafraseadas pelo secretário florentino, como sendo: a soberba, a lascívia e outros tipos de licença do príncipe que geraram o ódio no povo e, em seguida, a tirania, por temor de ser odiado; e ganância, ambição e usurpação das mulheres tornando o governo dos *optimates* em governo dos poucos, sem a menor civilidade (D, I, 2, p. 15 e 16). Assim, as paixões atravessam as mudanças de regimes, possivelmente operando nestes momentos de transição, ou seja, compondo um jogo das paixões que tem tradução como jogo de forças no âmbito político.

Logo, entendemos que Maquiavel recusa a compreensão de que a constituição mista é a causa da grandeza romana, tal como Políbio entende. A causa, para Maquiavel, é a razão dos acontecimentos que a levaram à perfeição, a qual foi desvelada sendo a desunião da plebe e do senado. Nas palavras do próprio autor:

Faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular: motivo por que, *tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo se descreverão, o povo sublevou-se contra ela*; e assim, para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte [...] mas, permanecendo mista, constituiu-se uma república perfeita: perfeição a que se chegou devido à desunião entre plebe e senado (D, I, 2, p. 19, grifos nossos).

Se a desunião entre plebe e senado, expressas pela insolência da nobreza e pela sublevação do povo (termos que lembrar a afirmação sobre Atenas, cujas constituições tiveram que considerar algum modo de reprimir a insolência dos grandes e a licença do povo), é a razão dos acontecimentos que levaram a constituição romana perfazer-se mista. O secretário florentino, nos capítulos subsequentes, examina essa razão, ou seja, a causa da desunião. O exame é minucioso na busca da origem da desunião. Por causa, disso, observaremos que Maquiavel deixa Políbio – pelo menos nos dois próximos capítulos dos *Discorsi* – e coloca Tito Lívio no debate, como bem observa Benevenuto (2019, p. 102), uma vez que os capítulos 3 e 4 dialogam com as passagens, do historiador romano, que descrevem os tumultos que culminaram na criação dos Tribunos da Plebe. Apesar da mudança de autor de referência, de Políbio para Lívio, não podemos perder de vista que o que alinhava estes capítulos é o termo “acontecimento” [*accidente*] associado, cada vez mais estreitamente, à desunião entre plebe e senado<sup>29</sup>. Se no capítulo 2, a investigação etiológica maquiaveliana sobre a grandeza romana mostra os acontecimentos como a razão do governo misto, tendo como causa a desunião da plebe e do senado, Maquiavel agora, nos capítulos subsequentes, pretende entender a razão da própria desunião.

O capítulo 3 tem como título “Que acontecimentos levaram à criação dos tribunos da plebe em Roma, o que tornou a república mais perfeita”, o qual coloca

---

<sup>29</sup> Com efeito, o título do capítulo 3 é “Que acontecimentos levaram à criação dos tribunos da plebe em Roma, o que tornou a república mais perfeita” e o do capítulo 4: “A desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa a república romana”.

a expectativa de que Maquiavel seguirá com a temática dos acontecimentos e da desunião entre plebe e senado, uma vez que as duas coisas estão interligadas, como foi mostrado. Maquiavel inicia com uma afirmação teórica – veremos no segundo capítulo desta tese que ele usa deste recurso, de uma fala largamente aceita, para depois expor seu pensamento, às vezes, inclusive, subverter o que está sendo dito, segundo Lefort (1972, p. 472). Tal afirmação assegura que aqueles que escrevem sobre a vida civil e sobre os exemplos que trazem as histórias, afirmam que:

quem estabelece uma república e ordena suas leis precisa pressupor que todos os homens são maus e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião; e, quando alguma maldade se oculta por algum tempo, assim procede por alguma razão oculta que não se conhece porque não se teve experiência do contrário; mas essa razão um dia é posta a descoberto pelo tempo, que, segundo, dizem, é o pai da verdade (D, I, 3, p. 20).

Tal afirmação de lugar comum é sobre a natural maldade humana, que quando não se expressa é porque tem alguma causa oculta, que será desvelada com o tempo. Após as afirmações maquiavelianas genéricas, que normalmente evocam os sábios da antiguidade, espera-se, na sequência, que o secretário florentino prossiga com algum caso particular, ou para ilustrar o enunciado, ou para subvertê-lo. O que ele nos traz para apreciação é um caso romano, que mostra o comportamento maldoso da nobreza em relação à plebe.

Quando os Tarquínios foram depostos, parecia haver em Roma enorme união entre a plebe e o senado; e parecia que os nobres haviam renunciado à soberba, que tinham disposições mais populares e podiam ser suportados por todos, mesmo os de ínfima condição. Permaneceu oculto esse engodo, e não foram vistas as suas razões enquanto os Tarquínios viveram, pois nobreza, por temê-los e por recear que a plebe maltratada se aproximasse deles, portava-se humanamente com esta: contudo, assim que os Tarquínios morreram, os nobres perderam o medo e começaram a cuspir sobre a plebe o veneno que haviam guardado no peito, ofendendo-a de todos os modos que podiam. Coisa que serve de testemunho daquilo de que acima falei, ou seja, que os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade [...] Por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriosos, e que as leis os tornam bons. E quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas, quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária". (D, I, 3, p. 20 e 21).

Se esteve oculto o comportamento da nobreza, foi revelado com o tempo, com o afastamento total da possibilidade do retorno dos Tarquínios, os quais

refreavam a insolência dos nobres. Tal afirmação parece totalmente insólita. De acordo com Lefort (1972, p. 472, tradução nossa), “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”. Com efeito, a representação da nobreza constitui um dos deslocamentos feitos por Maquiavel: “A passagem da representação, bem estabelecida, da nobreza (romana), como sábia, virtuosa e, portanto, apta para o governo da cidade, para aquela de uma elite cúpida, gananciosa e soberba, inimiga da plebe e danosa à ordem política” (CARDOSO, 2022, p. 44). Logo, podemos entender que a cupidez, a ganância e a soberba passam a ser paixões que caracterizam a nobreza, ou seja, que dão sua tendência de caráter e ação, sentido possível dentro das acepções que serão examinadas no segundo capítulo desta tese. Disto, já é possível antever a representação que o secretário florentino faz do povo, outro deslocamento maquiaveliano em comparação à tradição. De acordo com Cardoso (2022, p. 44), esta é a ruptura mais inovadora e decisiva, qual seja, “a rejeição da representação tradicional do povo, como determinado pelo desejo dissipativo de prazer e – assim, como tumultuário, volúvel e anárquico –, para apresentá-lo agora como promotor das leis e guardião da liberdade republicana”, como veremos logo adiante.

Mas voltemos ao trecho supracitado em destaque acerca da soberba da nobreza, pois temos mais a dizer sobre ele. Lefort observa que ao colocar a maldade humana no seio da sociedade política, Maquiavel estaria também colocando em debate a oposição clássica de estado natural e estado político. Segundo o intérprete francês, ao afirmar que o trecho acima serve de testemunho de “que os homens nunca fazem bem algum a não ser por necessidade” (D, I, 3, p. 20), Maquiavel se dirigiria àqueles que defendem a hipótese de que a lei é boa porque controla a perversidade humana e, portanto, é obra da razão; hipótese que suprime tudo que está relacionado ao conflito social. O florentino teria colocado sua indiferença à imagem de um homem natural que não teria acesso ao estado político (LEFORT, 1972, p. 473). Ao contrário, Maquiavel coloca a maldade humana na nobreza e no centro do debate político, rejeitando uma tese naturalista. Esse argumento reforçaria, para Lefort (*Ibidem*, p. 473), que a menção que o secretário faz a Políbio não teria função efetiva em sua construção teórica, cujo uso seria

exclusivamente estratégico para oferecer, ao leitor, um autor conhecido na transição argumentativa até a apresentação efetiva de sua interpretação, “ou para esconder-lhe [ao leitor] a distância que toma em relação aos Antigos” (*Ibidem*, p. 471, tradução nossa). Nossa interpretação é ligeiramente diferente pois, como vimos, nos parece que Maquiavel aproveita a descrição polibiana das passagens de um governo ao outro, como um indício das razões das mudanças de governo, que trazem as paixões para o seio das alterações das formas de governo. Apesar disso, parece bastante pertinente e relevante a análise lefortiana sobre o distanciamento de Maquiavel das teses naturalistas, à qual concordamos. A interpretação de Pocock também aponta para um Maquiavel que interpreta a política totalmente enraizado na verdade efetiva das coisas, compreendendo o pensamento político do secretário florentino longe de qualquer tendência metafísica. Ele interpreta que com Políbio, Maquiavel faz um “drástico experimento de secularização”, pois teria estabelecido que o *vivere civile* e a virtude cívica se desenvolveriam na dimensão da contingência, sem que agentes atemporais [*timeless*] interviessem (POCOCK, 1975, p. 190).

Ainda sobre o mesmo trecho supracitado, agora sobre a parte final dele que trata acerca da necessidade e das leis, que retorna ao contexto deste capítulo 3, em debate. No capítulo 1 dos *Discorsi*, Maquiavel havia feito a associação entre necessidade e lei. Naquele momento, a lei, por ter a função de obrigar, instaura a necessidade de fazer um povo virtuoso e não vicioso pelo ócio (quando fazia a defesa da edificação em lugar fértil). Aqui, neste capítulo 3 dos *Discorsi*, é afirmado que os tribunos da plebe, uma ordenação criada por lei, tem a função de proteger a plebe ao gerar a necessidade nos nobres de tratá-la com certo respeito: “chegou-se à criação dos tribunos, para segurança da plebe” (D, I, 3, p. 21). No entanto, devemos mencionar que, no final do capítulo anterior, uma frase parecia estranha: “Faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular: motivo por que, tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo serão descritas, o povo sublevou-se contra ela; e assim, para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte” (D, I, 2, p. 19, grifos nossos). A primeira hipótese que possivelmente surja para o leitor, é que não existiria tribunato se a nobreza não tivesse concedido ao povo. Isso significa dizer que a nobreza estaria em situação de superioridade em relação ao povo, pois aquela magistratura seria uma



concessão aristocrática. É possível levantar uma segunda hipótese, no entanto, de que a nobreza fora constrangida por uma situação na qual ela perderia tudo, ou seja, uma situação limite na qual ela mesma poderia, talvez, desaparecer. Guardemos esta hipótese por um momento.

Retornando ao conflito civil que se deu devido à soberba e ao comportamento hostil da nobreza em relação à plebe romana, que já não tinha filtros ou freios no trato com o povo após a morte dos Tarquínios. Em sua investigação, Maquiavel afirma que

Faltando os Tarquínios, que com o medo refreavam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios em vida. Por isso, depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações, surgidos entre a plebe e a nobreza, chegou-se à criação dos tribunos, para segurança da plebe (D, I, 3, p. 21)

Neste trecho Maquiavel expõe explicitamente a necessidade de uma instituição que faça o que os Tarquínios fizeram: refrear a nobreza, implicitamente porque a ambição precisava ser contida. E qual o meio para fazê-lo? Por meio dos tribunos da plebe que geram medo. Maquiavel é muito claro acerca disso e do objetivo: a segurança da plebe. Aqui temos uma ordenação que controlará os excessos da nobreza, mas que não tem como objetivo exterminar os nobres, apesar de que gerar sensação de segurança à plebe. Assim, a lei pode ser entendida como um meio para o engendramento do medo e da segurança. Essa lógica de que uma paixão intervém na outra é comum no pensamento antigo e mesmo renascentista: as potências que se contrapõem, ou para anular, ou para equilibrar, ou para impedir que uma seja excessiva. O que sempre se contrapõe deve ser sempre da mesma natureza para que se tenha efeito. Por isso, uma lei ou uma ordenação não basta por si: é preciso suscitar algo, neste caso, medo ou segurança, para se produzir, então, outras coisas no plano da vida civil.

Além disso, é preciso entender que o tribunato não é uma *ordine* qualquer, pois dá o fundamento à constituição. Mas, não apenas, é a ordenação que regula os conflitos entre patrícios e plebeus: “e [os romanos] ordenaram tanta preeminência e reputação que a partir de então puderam ser sempre intermediários entre a plebe e o senado, obviando à insolência dos nobres” (D, I, 3, p. 21).

Até este momento do debate, Maquiavel operava com dois registros de análise sobre Roma: o do governo misto e o da desunião entre a plebe e o senado. Agora, ao declarar que os tribunos fazem o mesmo que os Tarquínios (Lefort, 1972, p. 473), ou seja, atenuam os efeitos da soberba e hostilidade dos nobres, fica claro que um tirano ou uma *ordine* pode fazer a mesma função. O que, por sua vez, desvela neste capítulo 3 dos *Discorsi* que “a inteligência do problema político não nasce da apreciação do princípio de governo, mas do jogo de forças sociais que se organizam nele” (*Ibidem*, p. 473, tradução nossa). E que, como veremos a seguir, tal jogo de forças tem como base as paixões.

Por último, é preciso, por ora, deixar marcado para não perdermos o fio argumentativo, que Maquiavel vincula diretamente o advento dos tribunos da plebe com os tumultos, confusões e perturbações; deixando indicado que a origem dos tumultos está relacionada à insolência e soberba da nobreza.

O capítulo 4 é intitulado “A desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa a república romana”. E como bem observa Lefort (1972, p. 474), o título introduz sem reservas o argumento<sup>30</sup>. Queremos nos deter um instante já nas primeiras linhas: “não quero deixar de falar dos tumultos que houve em Roma desde a morte dos Tarquínios até a criação dos tribunos” (D, I, 4, p. 21). Para Maquiavel, o estudo das discórdias civis é ponto chave para se compreender a política de quaisquer cidades<sup>31</sup>, e é exatamente o que ele afirma na frase citada. Assim, para estudar as repúblicas, cujo modelo eleito é Roma, uma cidade levada à perfeição por seus acontecimentos, ele se dedicará a examinar os tumultos que a teriam levado à perfeição, sendo, estes encontrados nas discórdias intestinas. O período determinado aqui também é de suma importância: entre a morte dos Tarquínios e a criação dos tribunos da plebe. Historicamente, este tempo

---

<sup>30</sup> Além de revidar de modo direto a opinião comum e enfatiza três passagens falando em nome próprio (usando o pronome pessoal em italiano *io*, como já fazia depois dos enunciados genéricos que usava para introduzir os assuntos) (LEFORT, 1972, p. 474).

<sup>31</sup> Com efeito, anos mais tarde, ele usará desta mesma premissa para escrever a *História de Florença*: “Mas, depois de ler diligentemente seus escritos, para ver como que ordem e de que modo procediam [Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini], (...), percebi que foram muitíssimo diligentes na descrição das guerras travadas pelos florentinos contra os príncipes e os povos estrangeiros, mas que, *no que se refere as discórdias civis e às inimizades internas, bem como aos seus efeitos, eles calaram de toda uma parte e descreveram a outra com tanta brevidade que nela os leitores não podem encontrar utilidade nem prazer algum.*” (HF, Proêmio, p. 7, grifos nossos).

já se refere oficialmente ao período republicano, dado que a monarquia fora extinta com a expulsão tarquínia. Contudo, enquanto os Tarquínios viveram, pairava o medo, em Roma, do retorno de sua dinastia. A morte da família dos últimos reis, como afirmou Maquiavel no capítulo anterior, mudou o jogo de forças interno, descrito pelo jogo de paixões que observamos: a ambição desmedida dos nobres encontrou livre curso com a ausência de qualquer possibilidade de retorno da dinastia Tarquínia, ou seja, não havia temor de que perdera o poder. Destemida, sem nada nem ninguém que mediasse e que desse contornos palatáveis à sua ambição, aos seus desejos de dominar e de oprimir; a insolência e extrema hostilidade da nobreza em relação à plebe romana só teve fim com a criação dos tribunos, como vimos. As primeiras linhas, então, acabam por fazer um resumo dos últimos capítulos e circunscreve a importância dos tumultos desta época.

O florentino, que desde o primeiro capítulo, foi paulatinamente deslindando seu pensamento, às vezes, de modo pouco claro em meio à exposição e debates com e a partir de autores antigos renomados, nos meandros das teorias amplamente divulgadas e importantes no debate com seus contemporâneos, finalmente, prepara o anúncio de sua tese. Para tanto, enfrenta, discordando direta e contundentemente, a crítica contumaz daqueles que defendem a opinião comum de que Roma foi tão tumultuária, que se não fosse a boa fortuna e a *virtù* militar, teria sido inferior a qualquer república. E afirma Maquiavel:

Mas voltemos aos outros particulares daquela cidade. Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue. (D, I, 4, p. 21 e 22).

Então, após se recusar a concordar com o senso comum, o secretário florentino declara sua tese, a de que os tumultos geraram bons efeitos em Roma, qual seja, as leis a favor da liberdade. Tal enunciado, que carrega uma pretensão de universalidade, afirma que em todas as repúblicas existem dois humores diferentes, e os nomeia de modo outro, escapando da historicidade romana, que circunscreve as noções de plebe e patrícios às condições sociológicas, políticas e econômicas de uma determinada época, de um particular. Os grandes e o povo

ganham, desde já, uma nomenclatura teórica, que mais adiante, em momento mais oportuno, debateremos.

De qualquer modo, ainda devemos nos ater ao fato de que Maquiavel apresenta uma cidade constitutivamente dividida, já anunciada não somente pelo fato da existência de dois humores, mas por eles serem diferentes. Supõe-se, a partir do enunciado, que a desunião é efeito da diferença dos humores, mas as leis que se fazem a favor da liberdade nascem exatamente desta desunião.

Os tumultos que se viam nas ruas nada mais são do que os modos da plebe desafogar sua ambição. E todas as cidades devem ter estes modos, especialmente aquelas que queiram valer-se do povo nas coisas importantes, como foi o caso de Roma. Aqui, parece que ambição é sinônimo de desejo, pois Maquiavel emenda dizendo que os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade. Logo, a ambição da plebe não é perniciosa à liberdade. Assim, parece que é o povo que contém o desejo de liberdade. E este é o argumento que vincula este com o capítulo seguinte, no qual Maquiavel mostrará que os tribunos da plebe deram: 1. representação institucional ao povo e; 2. deram a função de guardar a liberdade de Roma, de modo que os tribunos, de fato, não podem ser compreendidos como uma *ordine* qualquer. Nas palavras do autor:

E se os tumultos foram razão para a criação dos tribunos, merecem sumos louvores, porque além de concederem a parte que cabia ao povo na administração, tais tribunos foram constituídos para guardar a liberdade romana, como se mostrará no capítulo seguinte (D, I, 4, p. 23).

O capítulo 5 expõe em forma de pergunta, no seu título, o seu tema central: “Onde se deposita com mais segurança a guarda da liberdade: no povo ou nos Grandes; e quem tem maior razão para criar tumultos: quem deseja conquistar ou quem quer manter?”. Tais perguntas norteiam o capítulo do início à sua última linha.

Para fazer tal análise, Maquiavel mais uma vez traz Veneza e Esparta para comparar com Roma, expondo desde o início para quem cada uma delas depositou a guarda da liberdade: as primeiras nos nobres; Roma, no povo. Deste modo, Maquiavel expõe, de vez por todas, a natureza de cada república, diferenciando-as agora não apenas pelos critérios dos capítulos iniciais: origem livre ou dependente, fundadores e edificadores, repúblicas felizes que tiveram um único legislador, das

que tiveram de se constituir por acontecimentos. Aqui, discrimina-se as repúblicas aristocráticas daquelas populares. E a partir daí, analisa suas diferenças.

Dois critérios são postos inicialmente para análise: o dos resultados e o das razões. O primeiro, beneficia aquelas que tiveram maior durabilidade temporal, indubitavelmente, Veneza e Esparta, que depositaram a guarda da liberdade nos nobres. Aqui, fica declarado que Maquiavel faz o exame de dois tipos de repúblicas, as aristocráticas e as populares, esta última, representada por Roma. Contudo, quando o exame se pauta no critério das razões, ele se detém na análise dos dois tipos de repúblicas. O argumento romano é baseado em atribuir a guarda da liberdade àquele que tem menos apetite de usurpá-la<sup>32</sup>. Deste modo, é colocado em pauta, então, quais os fins dos nobres e dos plebeus. Diz o secretário florentino:

veremos naqueles [nos nobres] grande desejo [*desiderio*] de dominar e nestes somente o desejo [*desiderio*] de não ser dominados e por conseguinte, maior vontade [*volontà*] de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem. (D, I, 5, p. 24).

Maquiavel aqui – finalmente nos *Discorsi* – faz conhecer o que determina os nobres e os plebeus: são seus desejos, que estão na origem das suas finalidades e, como paixões, dão o traço fundamental de um homem, como afirma Faini (2017, p. 207), embora aqui Maquiavel se refira a coletividades, dois grupos que constituem as cidades, nomeados como humores no capítulo anterior e definidos por desejos. Tendo em vista a afirmação de Faini (*Ibidem*, p. 207) de que Maquiavel entende que traços fundamentais moldariam as ações dos homens e dominariam suas mentes<sup>33</sup>, temos aqui traços passionais que fundam e fundamentam os grupos políticos maquiavelianos.

---

<sup>32</sup> “*come e’ si debbe mettere in guardia coloro d’una cosa, che hanno meno appetito di usurpala*”. (MACHIAVELLI, 1971, p.19).

<sup>33</sup> Segundo Faini, esse método de interpretação da realidade, buscando sentir os atores políticos, conhecendo-os a partir de suas paixões, iniciou-se antes de *O Príncipe*, em 1503 com o *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana*. Também é possível verificar este método em outros textos, como *Ghiribizzo al Soderini* (1506) e a carta a Vettori de 26 de agosto de 1513. C.f: Faini(2017, p. 207).

Logo, temos a análise de Maquiavel sobre as paixões que animam, e mais que isso, definem os humores, os grandes e o povo. Além do povo ter o desejo de não ser dominado e, portanto, mais desejo de liberdade, ele afirma que os populares têm menos esperança de usurpar a liberdade. Aqui, ele usa mais duas paixões, a esperança e o desejo de usurpar a liberdade, esta última apresentando-se em um grau baixo, quase negativo no povo, que não tem expectativa de lograr a conquista do poder.

O secretário florentino também apresenta os argumentos, pelo critério das razões, daqueles que defendem a ordenação espartana e veneziana, os quais concederiam a guarda da liberdade para a nobreza: primeiro para satisfazer a ambição dos nobres, e depois, para negar a autoridade para a plebe, cujos ânimos inquietos podem provocar tumultos e suscitar reações desesperadas dos nobres (D, I, 5, p. 24 e 25). Eles usam Roma mesma como exemplo, apresentando as provas: o povo, depois de conquistar os tribunos da plebe, incessantemente quis conquistar mais cargos, além de ter apoiado aqueles que combatiam a nobreza, o que, por conseguinte, teria levado Roma à ruína.

Da possível dúvida que surge dos dois argumentos, Maquiavel reformula e ressignifica o argumento dos partidários de Esparta e Veneza com base no critério que dá o tom das ações dos homens. Relança a resposta aristocrática em forma de pergunta: qual é o humor mais nocivo a uma república: aquele que deseja manter coisas ou aquele que deseja conquistar as coisas que não têm, claramente caracterizando nobreza e plebe, respectivamente, por outros desejos que não sejam o de dominar e não ser dominado. Desta razão, então, Maquiavel desloca o debate passando da questão interna para a externa: é preciso examinar se se pretende uma república com pretensão de fazer império, ou uma à qual basta manter-se. Maquiavel demorará um capítulo para retornar a este argumento, mas deixa indicado duas coisas: que estes desejos que estão sendo tratados para definir questões internas à república, implicam também no modo como tal cidade se colocará diante das outras; e, em segundo lugar, deixa indicado que a potência da cidade tem a ver com estes desejos que estão em jogo: o de conquistar o que não tem e o de manter.

Depois de apresentar um exemplo romano, o de Marcos Menênio, e de muita discussão, nosso autor afirma que é preciso resolver a questão pelas razões.

Assim, novamente reformula a pergunta, devolvendo o tom político: quem seria mais ambicioso: aquele que deseja manter o poder ou aquele que quer conquistar, pois ambos os desejos podem dar razão a enormes tumultos. É deste modo que Maquiavel inicia sua conclusão, afirmando que nobreza e povo podem causar tumultos. Isto é interessante, pois até então, pela razão dos partidários de Veneza e Esparta, os tumultos estavam vinculados apenas à plebe. Em seguida, ele faz a inversão quase completa. Diz o autor:

No entanto, no mais das vezes estes [tumultos] são causados por aqueles que mais possuem, porque o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo *do outro*. (D, I, 5, p. 26, grifo nosso).

Este detalhe, “conquistá-lo do outro”, coloca em pauta o desejo de dominar e de conquistar aquilo que não se tem ou não é seu. E Maquiavel termina seu argumento afirmando que “há muitos, que possuindo muito, podem com mais poder e maior efeito [*moto*] provocar mudanças” (*Ibidem*, p. 26). O secretário florentino, então, desmistifica a fantasia de que só quem quer conquistar são os invejosos que nada possuem. Ao contrário, os que têm também desejam usurpar o que é dos outros, e mais do que aqueles que nada têm, são eles quem possuem a possibilidade efetiva de provocar mudanças.

No capítulo 6, Maquiavel decide colocar à prova se seria possível que Roma fosse ordenada de modo que se eliminassem as inimizades entre o povo e o senado. Para tanto, novamente traz, para exame comparativo, Esparta e Veneza, cujo argumento manifesto é pela razão da longevidade dos regimes. Contudo, como já fora apresentado antes, as duas são repúblicas de natureza aristocrática, além de serem os modelos que almejam os florentinos. A análise maquiaveliana procura compreender agora como foi conformada a república, retornando em parte a compreender as origens de tais cidades, mas também, quais os efeitos internos de suas escolhas.

Sobre Veneza, Maquiavel comenta que um grupo de homens dispersos, após um determinado crescimento, decidiu se organizar em conselhos para deliberar sobre a cidade. Eles não dividiram o governo por nomes, mas chamaram todos os que têm direitos políticos de gentis-homens. Em um determinado momento, vedam aos estrangeiros que foram viver na cidade, o acesso ao governo.

Assim, não tinham razão nem facilidade para criar tumultos, uma vez que nada lhes foi retirado, e porque quem os governava os mantinha refreados, longe das coisas que pudessem dar-lhes autoridade. Esparta, diferentemente, teve Licurgo que racionalmente ordenou a cidade. De semelhante à Veneza, afirma a falta de ambição da plebe, uma vez que os cargos lhes estavam fora de alcance. Mas algumas coisas nos parecem interessantes: Maquiavel afirma que Licurgo deixou uma ordenação que criava mais igualdade de bens, em contraponto à maior desigualdade de cargos, tema que será retomado em outro capítulo de nossa tese. Ordenou um rei e um pequeno senado, estando, portanto, a nobreza numa situação hierárquica mais próxima ao príncipe. Cumpre ressaltar que era interessante aos reis não permitirem injúrias contra a plebe, o que dava a ela segurança contra maus tratos, e a eles, príncipes, que a plebe não temesse e não desejasse o poder. Este é o segundo momento que o secretário florentino faz referência aos desejos positivos da plebe, mas trataremos mais adiante sobre essa questão. E por último, Maquiavel afirma que Veneza manteve sua população pequena, o que lhe garantiu união (sic) por dois motivos: primeiro porque eram poucos, segundo porque não tendo estrangeiros, não se corromperam, nem tampouco cresceram.

Então, para ir à Roma, afirma que se quisesse fazê-la tranquila, deveria seguir os passos de uma das outras duas repúblicas: não empregar a plebe na guerra, como Veneza; nem abrir caminho para os forasteiros, como Esparta. E o contrário destes dois modos, é justamente a base dos argumentos que fazem a defesa de uma plebe numerosa e forte. Na pena do secretário florentino:

Mas fizeram ambas as coisas, o que deu à plebe força, número e infinitas ocasiões para criar tumultos. Mas, se o estado romano se tornasse mais tranquilo, decorreria o inconveniente de tornar-se também mais fraco, porque assim lhe era barrado o caminho para chegar à grandeza a que chegou: de tal modo que, se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se. (D, I, 5, p. 29).

Maquiavel retoma, então, o argumento do capítulo anterior, sobre a deliberação que se deve fazer sobre o tipo de república que se quer ter – como se fosse possível, sempre escolher, uma vez que trata justamente do caso romano, cuja forma se deu ao longo do tempo, pelos acontecimentos e não por um legislador. Expõe: “Se alguém, portanto, quiser ordenar uma nova república, terá de examinar se quer que ela cresça em domínio e poder, como Roma, ou que



permaneça dentro de limites exíguos” (D, I, 6, p. 30). Pocock (1975, P. 197) observa que este é um problema típico da geração de Maquiavel, uma vez que se discute a capacidade da república de dominar seu espaço exterior. Parece que Pocock está parcialmente correto. Parece-nos que o problema dos florentinos era o oposto, como manter suas terras e como não serem atacados e dominados por uma potência estrangeira<sup>34</sup>. Ou seja, este debate colocaria em xeque o valor aristocrático da prudência e da estabilidade, uma vez que deve-se deliberar pela escolha que gera mais segurança para a própria cidade, no sentido de não perder terras, ou pior, a própria independência, no caso de ser invadido e tomado por uma potência estrangeira. Essa questão que nos reconecta à sua atualidade, ou seja, à Florença da época, nos parece importante porque justifica e, de certo modo, aterriza as preocupações do secretário florentino. Maquiavel expõe, então, o exemplo de Esparta e Veneza, que depois de conquistarem territórios, não conseguiram mantê-los, problemas parecidos com o de Florença. E, para atrair os leitores que fazem a defesa mais aristocrática para as repúblicas, afirma de modo irônico que acredita que para ter longa vida,

Seria necessário ordená-la internamente como Esparta ou como Veneza, situá-la em lugar fortificado, e com tal poder que ninguém se acreditasse capaz de subjugá-la em pouco tempo; por outro lado, não deveria ser tão grande que infundisse terror nos vizinhos, e assim poderia gozar por longo tempo de seu estado. (D, I, 6, p. 31).

Deste modo, ironicamente, afirma que mantendo as coisas equilibradas, seria possível ter uma verdadeira política e paz numa cidade. Mas, alerta que as coisas humanas estão sempre em movimento. Expõe que uma república com ordenação pensada para somente manter-se, por necessidade, precisa visar a expansão, a própria república corromperia suas leis e ordenações, à medida que não poderia segui-las para poder expandir. E ainda que isso não ocorra, Maquiavel lembra que o ócio pode gerar homens sem *virtù*, de modo que isso, por si só, levaria à ruína. A saída mais racional, então, é o modo romano. Diz Maquiavel:

creio ser necessário seguir a ordenação romana, e não a das outras repúblicas; porque não acredito ser possível encontrar um meio-termo entre uma e outra, e as inimizades que surgissem entre o povo e o senado deveriam ser toleradas e consideradas um

---

<sup>34</sup> A península itálica, com efeito, estava em disputa por potências estrangeiras: França, Inglaterra, Espanha.

inconveniente necessário para se chegar à grandeza romana. (D, I, 6, p. 32).

Nos capítulos anteriores dos *Discorsi*, do 1 ao 6 do Livro I, Maquiavel construiu sua argumentação sobre a desunião civil como fundamento do regime de liberdade, desenvolvendo um conceito de cidade desunida, constituída por humores (D, I, 4) que estes são identificados a dois desejos opostos, o que quer dominar e o que deseja não ser dominado. O secretário florentino apresenta este enunciado nada ortodoxo a partir de seu exame sobre Roma. Ao que nos parece, Maquiavel busca a etiologia da grandeza romana. Partindo dos estudos de tipologias comuns à sua época, por exemplo, o princípio da cidade, sua fundação, legislador etc.; Roma escaparia às explicações classificatórias, sobretudo tendo em vista a forma de governo mista, uma vez que sua forma não se deu por uma deliberação racional de um legislador, mas sim por causa de acontecimentos. Maquiavel se atenta especialmente aos que conduziram a instituir os tribunos da plebe, magistratura que deu ao povo um lugar. Então, até o capítulo 6, o florentino parece expor as razões que levaram Roma a instituir um governo com uma magistratura popular importante. A partir de então, do capítulo 7 até o 18, Maquiavel se dedicará a pensar a manutenção, (re)fundação e sobre a corrupção da República.

O capítulo 7 traz como tema a necessidade de instituições de acusações para que uma república possa se manter dentro das vias ordinárias, e o capítulo 8, é justamente o estudo da situação inversa, de uma cidade que não possua estas ordenações. Embora possamos compreendê-los dentro dos estudos de manutenção da república, o sétimo ainda pode ser considerado de transição, pois ele traz a continuidade da ordenação fundante e fundamento da república: os tribunos da plebe. Como vimos, a guarda da liberdade, em Roma, foi atribuída à plebe, na figura dos tribunos. Assim, os tribunos da plebe que, além de dar representação popular à plebe numa magistratura própria, foram responsáveis pela guarda da liberdade, acumulava ainda a autoridade de acusação da cidade, que, de certo modo, também tinha a finalidade de preservar a liberdade, como veremos.

Uma das faculdades da guarda da liberdade é a da denúncia. Atribuído aos tribunos da plebe, se refere à autoridade de poder acusar quem pecasse contra a liberdade. A acusação era feita perante o povo, magistrado ou conselhos de

cidadãos (D, I, 7, p. 33). O capítulo 7 do livro I trata sobre esta questão e o seguinte, do exemplo da falta de instituições desse tipo, formando uma complementariedade entre eles, pois tratam da acusação e da calúnia, que seria como o avesso da primeira. Evidentemente Roma mostra as qualidades da instituição de acusação nas mãos dos populares, e Florença é o contraexemplo, em ambos os capítulos. Trataremos os dois capítulos em conjunto.

Maquiavel defende a existência de um lugar ordinário para as acusações, pois é salutar para a conservação da liberdade de uma república – inclusive o título do capítulo está parafraseado aqui. Segundo o secretário florentino, dois efeitos úteis se podem observar de tais ordenações,

o primeiro é que os cidadãos, por *medo* de serem acusados, nada intentem contra o estado; e intentando são reprimidos de imediato e sem consideração. O outro é que se permite o desafogo daqueles *humores* que de algum modo cresçam nas cidades contra qualquer cidadão: e quando tais humores não têm como desafogar-se por modos ordinários, recorre-se a modos extraordinários, que levam toda a república à ruína. (D, I, 7, p. 33, grifos nossos).

O primeiro efeito é aquele intuitivamente esperado: que de algum modo refreie, controle, se evite os atos contra a liberdade sob ameaça de possíveis penalizações. Observamos que a paixão envolvida neste caso, para refreio, novamente é o medo. O medo parece sempre aparecer vinculado às *legge* e *ordini*, aparatos de controle contra principalmente os grandes, pois, lembremos, são os que mais possibilidades têm de usurpar a liberdade<sup>35</sup>. Afirmção que corrobora o argumento de Maquiavel de que a maldade humana não se encontra na plebe, nem está fora do âmbito político.

Na segunda parte do trecho notamos, como observa-se em destaque, a utilização do termo *humor(es)*. Anteriormente, vimos o uso: “em toda república há dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes” (D, I, 4, p. 22). Sem o enunciado de *O Príncipe*, podemos compreendê-lo no sentido de disposição. Duas disposições, a do povo e a dos grandes, sem nenhuma especificidade, até então. No entanto, o enunciado de *O Príncipe* desvela uma acepção mais precisa: a de

---

<sup>35</sup> Vimos que Maquiavel, na defesa de que a guarda da liberdade fique nas mãos dos populares, afirma que o povo é o que menos esperança tem de usurpar a liberdade. A partir disso, deduzimos que são aqueles que não são povo, ou seja, os grandes, que tem maior esperança – no caso também possibilidade, como vimos – de acabar com a liberdade.

grupos delineados por desejos que, no caso, são sinônimos de apetite<sup>36</sup>. Sem dúvida, como veremos com mais detalhes no segundo capítulo desta tese, as paixões podem ganhar o sentido de tendência, traço de caráter de um homem ou de uma coletividade. E neste caso, dos humores do povo e dos grandes apresentados no capítulo 4, parece que humores é sinônimo de desejos. Contudo, nesta citação referente aos efeitos de instituições acusatórias, na qual se faz referências aos humores que são *contra* alguns cidadãos, parece que o *desejo de não ser comandado* não cabe nesta designação. Parece, então, que saímos do campo de debate propriamente sobre o que fundamenta a cidade – a desunião entre os grandes e o povo devido ao embate dos dois desejos, paixões nomeadas uma em relação a outra – para trazer à tona as outras paixões que estão imbricadas à relação do povo e dos grandes.

Concordamos com a classificação dada por Gaille-Nikodimov (2004, p. 44), que sugere a existência de dois gêneros de paixão na análise maquiaveliana: as que demonstram relações entre os grandes e o povo, como o ódio e o medo; e aquelas associadas à natureza insaciável do desejo, no caso, a ambição e o desejo. Com efeito, observamos no texto sobre as acusações, que Maquiavel afirma a necessidade de ordenação que permita o “desafogo dos humores malignos” (D, I, 7, p. 36) para evitar as soluções por vias extraordinárias, ou seja, fora da ordem pública. Os exemplos de humores malignos são os seguintes: o primeiro, do povo em relação ao Coriolano, cuja paixão provocada foi a “ira”, devido à sua insolência e soberba: “Acontecimento [referente à acusação e julgamento de Coriolano] este sobre o qual se deve notar o que acima dissemos, a respeito da utilidade e da necessidade de as repúblicas, com suas leis, permitirem o *desafogo da ira* que o povo devota a um cidadão” (D, I, 7, p. 34, grifos nossos). O segundo exemplo é a inveja de Mânlio em relação a Camillo. Traz o exemplo Maquiavel:

Pois em se tratando da salvação de Roma, parecia-lhe que ele, Mânlio, por ter salvo o Capitólio, tinha tanto mérito quanto Camilo, e, quanto às outras glórias bélicas, não se achava inferior àquele. Desse modo, cheio de *inveja*, não podendo aquietar-se diante da glória do outro e vendo que não conseguia semear a discórdia entre os senadores, voltou-se para a plebe, semeando várias opiniões sinistras em seu meio. (D, I, 8, p. 37, grifo nosso)

---

<sup>36</sup> “Perché in ogni città si trovano questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da’ grandi e e’ grandi desiderano comandare e opprimere el popolo; e da questi dua appetiti diversi...” (MACHIARELLI, 2013, p. 106)

E um terceiro humor maligno, que deve ser evitado é o ódio, que surge da irritação que as situações caluniosas geram, ou das situações que não solucionadas por vias ordinárias. Uma vez que ira, inveja ou quaisquer outras paixões nascidas das relações não conseguem ser direcionadas para um lugar que dará vazão a elas e uma solução pelas vias ordinárias para os litígios, busca-se vias extraordinárias para castigar os caluniadores. Então, dar lugar às paixões malignas é salutar, é melhor do que deixá-las sem lugar e sem solução. Sob a pena de Maquiavel:

As acusações são feitas a magistrados, a povos, a conselhos; as calúnias são feitas nas praças e nos pontos de encontro. Usa-se mais a calúnia onde menos se usa a acusação e onde as cidades estão menos ordenadas para recebê-las. Por isso, um ordenador de uma república deverá ordenar que nela se possa acusar qualquer cidadão, sem medo ou receio algum; e feito e bem observado isso, deve-se punir severamente os caluniadores (D, I, 7, p. 38).

A ausência de um lugar que acolha e dê vazão às paixões que surgem da desunião interna somado ao ódio, pode ser extremamente danoso à cidade, como Maquiavel observa nos casos florentinos: “motivo por que de todos os lados surgia o *ódio*: deste se chegava à divisão, e da divisão às facções, das facções, à ruína” (D, I, 8, p. 39, grifo nosso). Ou seja, a ausência de um lugar para desafogo e solução das contendas, não as desfaz, somando escalonando as paixões que, como num sistema de forças, tem-se uma resultante que faz tender os resultados: “porque as calúnias irritam, e não castigam os cidadãos; e os irritados pensam em defender-se, odiando mais que temendo as coisas que deles se dizem” (D, I, 8, p. 39).

De fato, nestes capítulos, Maquiavel adentra e adensa as relações entre os humores, uma vez que não apenas os desejos de dominar e de não ser dominado existem, mas igualmente outras paixões, como a ira e o ódio, frutos das relações humanas (entre particulares e entre coletividades) são conteúdos que circulam nas cidades e produzem efeitos, inclusive políticos, mesmo quando as resoluções se dão de modo particular. Atentemos, então, que o florentino se preocupa em identificar do modelo romano o que fazer com os efeitos das relações, ou seja, o que fazer com as paixões produzidas do encontro entre os cidadãos, entre os cidadãos e os governantes, e entre o povo e os grandes. O secretário florentino não tem em seu horizonte de preocupação evitar as paixões, ao contrário, como elas não podem ser evitadas, que elas tenham um lugar para sua vazão. Alguns

defendem que ele almeja usar as paixões para produzir o melhor para a cidade. Nestes capítulos, não vemos exatamente isso ocorrer, não transforma ira, ódio ou inveja em bem comum. Sua preocupação é o que fazer com elas, uma vez que elas existem e, a depender de quais sejam e de como se desdobram em ações, podem produzir a ruína total da política da cidade. Assim, Maquiavel defende nestes dois capítulos que o desafogo dos humores malignos por meio das *ordini*, ou por vias ordinárias, garante sempre um desfecho dentro do âmbito da coisa pública, em oposição às possibilidades das soluções particulares, que levam à divisão facciosa da cidade. Diz o autor:

E, sobre ele [Coriolano], que todos considerem o mal que adviria à república romana, se ele tivesse sido morto tumultuariamente: porque daí decorreria ofensa entre particulares, ofensa que gera medo; medo que busca defesas; para a defesa arranham-se partidários; dos partidários nascem as facções das cidades; das facções, a sua ruína. (D, I, 7, p. 34).

Sobre tal ponto Bignotto (2005, p. 95) afirma que

Maquiavel abandona a ideia de justiça como aplicação na cidade dos “princípios éticos eternos”, para concebê-la como uma expressão possível do conflito de classes. Não é tanto contra a ética tradicional que ele lança seus ataques, mas contra a ideia de que uma regulação do conflito poderia anulá-lo [o conflito] completamente. Para ele, os conflitos devem expressar-se através dos mecanismos legais, sob a pena de destruírem o tecido social. É, pois, em um regime de leis que pensa Maquiavel quando nos fala das repúblicas, e não em uma constituição ideal abstrata, incapaz de mostrar suas próprias contradições.

Na defesa da institucionalização dos conflitos entre grandes e povo, os capítulos 7 e 8, sobre acusações e calúnias, respectivamente, andam juntos, porque um mostra as vias ordinárias, vias legais, que são mais salutares, e o outro, as vias particulares<sup>37</sup>. A garantia de que os humores malignos tenham vazão institucional e de que os litígios, também tenham algum tipo de resposta, é salutar porque tende a garantir a própria liberdade da cidade. Podemos nos questionar o que litígios particulares podem ter a ver com a continuidade ou o fim do regime republicano? Maquiavel pondera sobre os efeitos da ausência de vias ordinárias, descrevendo uma espécie de cadeia de desdobramentos das ofensas, que

---

<sup>37</sup> Lembrando que a diferença entre “é que as calúnias não precisam de testemunhas nem de nenhuma outra confrontação para serem provadas, de tal modo que todos podem ser caluniados por todos; mas não podem ser acusados, visto que as acusações precisam de confrontações verdadeiras e de circunstâncias que mostrem a sua verdade.” (D, I, 8, p. 38)

perpassa pelo medo e reações aos eventos primeiros e subsequentes. Em seu exame, ele afirma que além da guerra civil circunscrita às facções internas, no caso de uma das partes precisar de algum tipo de reforço, a ajuda às potências estrangeiras é sempre uma possibilidade, o que, por sua vez, pode significar também a subjugação da cidade como um todo, pela perda de sua independência. Escreve Maquiavel:

Porque, se um cidadão é punido ordinariamente, ainda que de modo injusto, segue-se pouca ou nenhuma desordem na república; pois a execução não é feita com forças privadas e forças estrangeiras, que são as que arruinam a vida livre, mas sim com forças e ordens públicas, dentro de seus próprios termos, não se ultrapassando o limite além do qual se arruína uma república. (D, I, 7, p. 34)

Assim, é de suma importância a existência de ordenações que acolham os litígios gerados pelas paixões, pois elas simplesmente estão postas e circulam pela e na cidade, unindo e dividindo os cidadãos. A manutenção da liberdade, então, perpassa pelas ordenações, pelos modos públicos de lidar com os conflitos, e pela vazão dos humores malignos. Talvez o que possamos compreender daqui é uma proposta maquiaveliana do que Boquet e Nagy (2008) denominam gestão das emoções. Aqui, não se pergunta sobre se deve-se produzir medo, ódio ou amor – ao menos, não ainda. Preocupa-se com a vazão, uma certa destinação dos humores malignos. Tampouco, pensa-se como extirpá-los ou evitá-los. Afirma Bignotto (2005, p. 87):

as leis visam regular os conflitos, longe de se contentarem em aprisionar a irracionalidade dos desejos humanos em uma camisa de força que impediria sua manifestação, criam o espaço no qual eles adquirem uma nova forma de racionalidade.

Mais do que uma questão sobre tornar a irracionalidade racional – neste momento não nos cabe debater a questão da racionalidade ou irracionalidade dos desejos – tomamos as paixões como um dado das relações humanas, que permeiam as relações políticas.

Uma última observação ainda é preciso ser feita sobre esta dupla de capítulos. Que estas instituições, assim como as leis, garantem, ou mesmo impedem a dominação dos grandes, observa Gaille-Nikodimov (2004, p. 56), colocando os cidadãos numa condição de igualdade. Com efeito, Maquiavel assevera:

um ordenador de uma república deverá ordenar que nela se possa acusar qualquer cidadão, sem medo ou receio algum; e, feito e bem observado isso, deve punir severamente os caluniadores, e estes não podem queixar-se ao serem punidos (D, I, 8, p. 38).

Os casos que o florentino traz são os de Roma e Florença. Esta última, desprovida de uma boa instituição desse tipo, que protegesse a plebe contra a ambição dos poderosos, sofreu ao longo dos tempos com as calúnias (D, I, 8, p. 39), e ainda que tentem salvar esta cidade com o exemplo da acusação de Piero Soderini, Maquiavel rejeita este caso, afirmando que os grandes julgaram a favor dos grandes que acusaram o gonfaloneiro (D, I, 7, p. 35).

Assim, estas ordenações são garantidoras da liberdade quando, ao mesmo tempo, asseguram a igualdade dos cidadãos para fazer acusações, e servem de vazão das paixões que, ao mesmo tempo, produzem e são produzidas pelas relações conflituosas entre os grandes e o povo.

Por causa dos capítulos 4 ao 8, podemos compreender que Maquiavel não defende a eliminação das paixões. Até porque são elas, especialmente o desejo de não de dominação, que possibilitam a liberdade. Podemos, então, compreender que as paixões estão sempre imbricadas na política, porque são produção humana, e, por isso, devem compor todo o campo de suas relações.

Se podemos compreender as leis e as ordenações como uma espécie de tradução das relações, concretizadas a partir de acordos que são sempre efêmeros, não podemos deixar de perceber que tal efemeridade está diretamente relacionada às paixões: ao movimento dos desejos, do ódio, da ira. É a esta dinâmica passional que, se olharmos mais cuidadosamente, talvez possamos entender o jogo de forças que exerce na política. Jogo em que os atores precisam sempre olhar e atentar. Assim, é por exemplo de enunciados de Maquiavel como este: “os irritados pensam em se defender, odiando mais que temendo as coisas...” (D, I, 8, p. 39), que é possível percebermos que medo e ódio podem coexistir. Contudo, um pode sobressair, como uma resultante de um jogo de forças, que na verdade, é muito mais complexo, pois envolve maior número de paixões, inclusive o cálculo daquelas que circulam do lado adversário ou inimigo. Logo, as paixões são elementos fundamentais que devem ser examinados para o cálculo político e não devem ser negligenciadas, como pretendemos demonstrar em nossa análise do pensamento de Maquiavel.



Maquiavel inicia o capítulo 9 afirmando que ainda não tratou suficientemente sobre os ordenadores de Roma, nem das ordenações referentes à religião e a milícia. E então, deste momento até o final do capítulo 18, estas temáticas estarão em pauta. Intitulado “De como é preciso estar só para se ordenar uma república nova ou para reformá-la inteiramente com ordenações diferentes das antigas”, o florentino vai tratar, então, sobre como ordenar uma república, ou como reformá-la.

Começa, ao trazer o início da história romana com Rômulo, pelo tema da ordenação de uma república nova. Maquiavel coloca em pauta a tarefa de ordenar uma república ou reino, vejamos:

é necessário que um homem só dite o modo, e que de sua mente dependa qualquer dessas ordenações. Por isso, um ordenador prudente, que tenha a intenção de querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não sua própria descendência, mas a pátria comum, deverá empenhar-se em exercer a autoridade sozinho; e nenhum sábio engenho repreenderá ninguém por alguma ação extraordinária que tenha cometido para ordenar um reino ou constituir uma república. (D, I, 9, p. 41).

Deste enunciado, duas observações podem ser retiradas: a primeira é que a tarefa de ordenar precisa ser levada a cabo por uma única pessoa. A outra, é que Maquiavel faz referência à ação extraordinária cometida para garantir a ordenação. O nome de Rômulo já condensa ambas as coisas: seu nome está envolvido a assassinatos para ficar só: o fratricídio de Remo e, segundo Maquiavel, o consentimento da morte de Tito Tácio Sabino<sup>38</sup>, com quem dividia o reinado. Contudo, Maquiavel defende que tais delitos precisam ser relevados: “Cumprido que, se o fato o acusa, o efeito o escuse; e quando o efeito for bom, como o de Rômulo, sempre o escusará: porque se deve repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para consertar” (D, I, 9, p. 41). A referência sobre repreender quem age de modo violento, se refere àqueles que querem se tornar tiranos e destruir a república, que, na opinião do secretário florentino, não é o caso de Rômulo. A favor do primeiro ordenador romano, tem-se a criação do senado, ato que testemunharia a ausência da intenção de tiranizar. Além disso, a manutenção do poder régio na figura dos cônsules após o fim da monarquia, atestaria que “todas as primeiras

---

<sup>38</sup> Diferente de Maquiavel, Lívio não afirma o envolvimento de Rômulo na morte do rei Tito Tácio, mas deixa nas entrelinhas a suspeita, já que acusa a falta de pesar pela morte do rei, e levanta duas hipóteses para tal comportamento, “ou porque não houvera lealdade na partilha do poder, ou porque não considerara injusto aquele crime” (LÍVIO, I, 14, p. 39).

ordenações daquela cidade foram mais conformes à vida civil e livre do que a uma absoluta e tirânica” (D, I, 9, p. 42). E apesar da defesa da fundação por um único homem, que acaba por ocupar o lugar de príncipe mesmo ordenando uma república, como veremos adiante, Maquiavel não faz a defesa da hereditariedade. Ao contrário, ele tece profundas críticas, uma vez que está pensando mais na ordenação de república do que de reino, e afirma: “Ainda que um só seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la” (D, I, 9, p. 42). Enunciado que dá o tom republicano, destituindo qualquer possibilidade de defesa de uma monarquia.

Voltemos, no entanto, para a questão da necessidade de modos extraordinários. Assunto chocante para mentes e sentimentos cristãos<sup>39</sup>, Maquiavel parece querer justificar tais modos, não quaisquer, e por isso a discriminação de seus efeitos se faz necessária para identificar aqueles benéficos para a vida civil, daqueles que tomam o caminho da tirania. Para tanto, cita um caso bíblico, Moisés, e faz breve referência à Licurgo e Sólon, três nomes incontestavelmente renomados. Como estudo de caso, escolhe, no entanto, um “não tão célebre”, mas que apresenta duas vantagens: além de resultar dois exemplos em um, pois é uma espécie de caso continuidade, trata-se de uma reordenação, a primeira apresentada. Ágidas, rei espartano, defendia que se retornasse às leis de Licurgo, pois verificava-se que a Lacedemônia estava distante da antiga *virtù*, tendo perdido também força e poder. Contudo, a reforma não foi levada a termo, pois, antes, Ágidas foi assassinado pelos Éforos. Cleômenes, seu sucessor, ao encontrar os escritos e lembranças do rei morto, foi suscitado pelo mesmo desejo, mas, decidiu agir de modo distinto. Diz Maquiavel:

percebeu que não podia fazer esse bem à sua pátria se não se tornasse única autoridade e parecendo-lhe, *devido à ambição dos homens, que não podia fazer o bem a muitos contra a vontade de poucos*, apanhada a ocasião conveniente, mandou matar todos os Éforos e quem quer que pudesse opor-se a ele; depois, reinstaurou [*rinnovò in tutto*] as leis de Licurgo (D, I, 9, p. 43, grifos nossos).

---

<sup>39</sup> Lefort vai afirmar que a linguagem de Maquiavel pode chocar o sentimento cristão, desde o momento em que não dissimula a necessidade da violência, porém é uma linguagem moral: a fronteira que separa o bem do mal está rigorosamente traçada.

É, então, no final do capítulo, que fica claro que Maquiavel não somente queria diferenciar as ações extraordinárias por seus efeitos. Da lição de Ágidas e Cleômenes, evidencia-se a dificuldade de instaurar uma república devido à ambição do senado. Por isso, então, a necessidade de escusar os fundadores de repúblicas e reinados compatíveis à vida civil, pois os modos extraordinários são ações que têm por objetivo se contraporem à ambição dos grandes e viabilizarem a vida civil.

Para finalizar nossa análise sobre o capítulo 9, queremos fazer mais duas observações. A primeira, é que neste capítulo, Maquiavel acaba apresentando dois exemplos diferentes: Rômulo que ordenou uma monarquia compatível à vida civil em Roma, por governar com um senado instaurado por ele, ou seja, por governar juntamente com os grandes que, supostamente, ainda não estavam corrompidos. Recaiam sobre seus ombros um fratricídio e um possível regicídio, necessários, de acordo com Maquiavel, para que pudesse ordenar sozinho. No caso da renovação das leis de Licurgo em Esparta, os modos extraordinários usados por Cleômenes foi justamente para eliminar os senadores. Aqui, os modos extraordinários não se justificam para a garantia de um único homem como reordenador, mas para assegurar que a magistratura corrompida não impedisse o retorno à vida livre. Por isso, em um caso a monarquia figura como compatível à vida civil por dividir o governo com o senado, e no outro caso, os senadores corrompidos necessitavam ser suprimidos.

Por último, gostaríamos de deixar indicado um debate que começa a se delinear neste capítulo. O incômodo gerado às mentes e sentimentos cristãos<sup>40</sup> deve-se ao fato da defesa dos modos extraordinários, que nos casos tratados, nada mais são do que assassinatos. Mas, tal incômodo, não é “só” por isso. A perturbação é gerada porque supostamente os príncipes bons, que dispõem a cidade para a vida livre, são os mesmos que cometem crimes contra a vida. A dificuldade de conciliar a ideia de bondade para a vida civil com assassinatos, tende a ser inaceitável, pois tal grau de violência parece se associar muito mais a um tirano, que a um ordenador ou rei bom. Maquiavel não esmiuça tal temática que, indubitavelmente, encontra-se no subterrâneo deste capítulo. Mas não se furta a

---

<sup>40</sup> Expressão emprestada de Lefort, como vimos anteriormente.

argumentar e justificar a necessidade da eliminação ou diminuição de agentes corruptos para a possibilidade da vida livre. Mais adiante, retomaremos esta questão.

O capítulo seguinte, o 10, tem o título que poderia ser a conclusão do anterior: “Assim como são louváveis os fundadores de uma república ou de um reino, são vituperáveis os fundadores de uma tirania”. Como deixamos indicado, parece que nas camadas subterrâneas do capítulo anterior, o tema da violência para a ordenação dos regimes compatíveis ao *vivere libero* se assemelhando à tirania já operava, ainda que não de modo explícito, e era a causa da perturbação do leitor. Aqui, Maquiavel, parece que vai tentar diferenciar os agentes, a partir do louvor aos fundadores de regimes compatíveis à liberdade, daqueles que fundam uma tirania. Com tal título, Maquiavel estabelece de vez o antagonismo entre tirania e regimes que podem levar à liberdade: monarquia e república.

O secretário florentino inicia o capítulo dividindo os homens em duas grandes categorias: os bons e louváveis *versus* os vituperáveis e maus. Há uma escala da primeira categoria, na qual os homens são avaliados a partir da qualidade de seus feitos, de modo que no primeiro escalão estão os homens que foram líderes e fundadores de religião, seguidos pelos fundadores de repúblicas e reino, depois os comandantes de exércitos, seguidos pelos homens de letras e por último, todos os homens que podem receber louvores pela sua arte e atividade. Na outra categoria, encontram-se todos que destruíram religiões, reinos e repúblicas, que são inimigos da *virtù*, ímpios, violentos, ignorantes, incapazes, ociosos e covardes. Tal divisão é tão contundente que, observa Lefort (1972, p. 489), escapa ao conflito de opinião, pois, afirma Maquiavel, “ninguém nunca será tão louco ou tão sábio, tão malvado ou tão bom, que, sendo encarregado da escolha dos dois tipos de homens, não louve o que deve ser louvado e não censure o que deve ser censurado” (D, I, 10, p. 44). Ou seja, a diferença é explícita e todas as pessoas, sãs ou insanas, más ou boas, conseguem identificá-los e escolher os louváveis e virtuosos. No entanto, em seguida, Maquiavel escreve:

“depois, quase todos, enganados por um falso bem e por uma falsa glória, deixam-se levar, voluntária ou involuntariamente, pelos passos daqueles que merecem mais censura que louvores; e, embora possam criar uma república ou um reino, para sua perpétua glória, voltam-se para a tirania, sem perceberem quanta fama, quanta glória, quanta honra, segurança, tranquilidade, com

satisfação de ânimo, perdem com essa decisão, e em quanta infâmia, vitupério, censura, perigo e inquietação incorrem” (D, I, 10, p. 44).

Este “depois”, que inicia o trecho, é sinônimo do tempo futuro. Passado um tempo, os homens são enganados por um falso bem e uma falsa glória e acabam apoiando a ascensão de um tirano, mesmo tendo, antes, apoiado um governo que garantia o *vivere civile*. Assim, a afirmação mostra que, nesta transição de regimes, os traços do bem e da glória se ligam à tirania e não à república ou monarquia, pois são falsos, estão ligados ao engano, à fraude. A segunda parte do trecho supracitado, indica que o fundador pode escolher entre, de um lado, a fama, a glória, a honra, a segurança, tranquilidade e satisfação de ânimo; e, do outro lado, a infâmia, vitupério, censura, perigo e inquietação, todo o oposto de um regime republicano ou monárquico. Estas paixões, são associadas e identificadas nos diferentes tipos de governo, sendo que aquelas valorizadas e desejadas, são vividas nos governos não-tirânicos. Como Maquiavel toca na questão do apoio popular, pois “quase todos (...) deixam-se levar”, parece que o tipo de regime não está nas mãos apenas do príncipe ou fundador da tirania.

Segundo os termos da comparação proposta, afirma ser preferível Cipião a César, claramente preferindo um governante pró *vivere libero*, à um tirano. Apesar de considerar César o primeiro tirano de Roma<sup>41</sup> (D, I, 37, p. 115), Maquiavel aqui ainda não o rotula contundentemente, mas, ao compará-lo à Catilina, o julga corrupto e golpista, contra o regime de liberdade. Para firmar sua posição, Maquiavel ainda diz preferir os nomes de Agesilau, Timoleonte e Díon – rei de Esparta e libertadores de Siracusa –, ao de três tiranos<sup>42</sup>, e sustenta que os três primeiros tiveram tanta autoridade quanto estes, com a vantagem da segurança promovida.

Mas, a partir deste ponto, Maquiavel abre uma via argumentativa estranha. Deixa os exemplos diretamente vinculados aos regimes de liberdade (libertadores de tiranias e governantes romanos e espartanos), para se dedicar ao exame dos

---

<sup>41</sup> César foi nomeado cônsul vitalício, um cargo que não existia naquela república. Legalmente, o primeiro imperador foi Augusto.

<sup>42</sup> Segundo Maquiavel: Nábis, Faláris e Dionísio (D, I, 10, p. 45)

imperadores romanos, cujo caminho a eles foi aberto por César, a quem acaba de tecer profundas críticas. Afirma nosso autor:

E aquele que se tornou príncipe nalguma república deve considerar que, depois de Roma tornar-se Império, mais mereceram louvores os imperadores que viveram de acordo com as leis e como príncipes bons, do que aqueles que viveram de modo oposto (D, I, 10, p. 46).

Parece, então, dedicar tal análise aos príncipes de alguma república, para persuadi-los a manterem um governo bom, a partir dos exemplos dos bons imperadores romanos. Como linha de continuidade do tema iniciado, Maquiavel mantém a segurança e glória, atreladas aos bons príncipes. Afirma, então, que cabe a cada um deles decidir o que será instituído: “o caminho da glória ou da condenação, da segurança ou do medo” (D, I, 10, p. 46). Nesta argumentação, surge a oposição entre segurança e medo, e a partir disso, Maquiavel faz um deslocamento na argumentação. Se antes, falar da segurança de um governo de Cipião ou de um príncipe a favor da liberdade significava falar da segurança gerada por esta forma de governo para todos ou quase todos, a partir daqui se falará da segurança do príncipe. O caminho da segurança de si, depende de sua escolha de como governará. Maquiavel apresenta estatística da morte dos imperadores romanos, vinculando a maior parte dos assassinatos aos imperadores maus, bem como a conclusão de que os príncipes bons, num geral, não foram imperadores por herança. Por fim, deixa uma pergunta ao príncipe, que considere em qual época, entre Nerva e Marco Aurélio, gostaria de ter nascido e gostaria de governar. Afirma:

Porque, nos tempos governados pelos bons, verá um príncipe seguro em meio a seus cidadãos seguros<sup>43</sup>, o mundo cheio de paz e de justiça; verá o Senado com a sua autoridade, os magistrados com suas honras; verá os cidadãos ricos gozar de suas riquezas; a nobreza e a *virtù* exaltadas: verá paz e bem; e, por outro lado, verá a extinção do rancor, da licença, da corrupção e da ambição: verá os tempos de ouro, em que cada um pode ter e defender a opinião que quiser. (D, I, 10, p. 47).

---

<sup>43</sup> Já vimos aqui nos *Discorsi* um indício de que o povo só se encontra seguro diante dos grandes, quando mediado por um terceiro (termo de Lefort, ver LEFORT, 1972, P. 473), o qual pode ser um tirano, como os Tarquínios que fazia os grandes agirem com humanidade em relação à plebe, ou uma instituição, como os tribunos da plebe. Ainda temos que considerar, que em *O Príncipe*, capítulo 9, Maquiavel afirma que é mais seguro para o príncipe chegar e manter-se no principado com o apoio popular que dos grandes. Contudo, cumpre-nos deixar brevemente indicado, que nesta ocasião do capítulo 10 do livro I dos *Discorsi*, Maquiavel afirma “cidadãos”, o que supomos a segurança de todos os cidadãos, sem divisão.

Nos parece, no mínimo, curiosa esta passagem, uma vez que até então, Maquiavel afirmara a desunião existente em todas as cidades, pela presença excessiva da ambição dos grandes, a disputa dos cargos e das honras, de tal modo, que esta é a verdade efetiva do mundo, no qual a paz e a concórdia não encontram lugar. Por que Maquiavel tece estas palavras inflamadas, num discurso tão veemente que quase nos esquecemos, como assinala Lefort (1972, p. 491) que ele deveria tratar sobre repúblicas e não sobre príncipes, e que estranhamente a idade de ouro é o tempo no qual o povo está submetido. A explicação dada por Lefort é que, neste momento, Maquiavel restitui a imagem do bom Estado, cuja concórdia e harmonia são realizadas por sábios governantes, para os olhos daqueles que ficaram chocados com a apresentação anterior (*Ibidem*, p. 491). A interpretação lefortiana é no mínimo razoável quando lembramos que o secretário florentino se volta, às vezes, a capturar seus interlocutores contemporâneos, dos quais uma parte eram aristocratas que defendiam o regime principesco, ou um republicanismo aristocrático, tal como Veneza.

Maquiavel, ainda desenha o quadro oposto cheio de discórdia, guerra civil, Roma em chamas, o capitólio destruído, os templos devastados, as cerimônias corrompidas etc. A pintura quase escatológica, ao contrário da anterior, remete à devastação, tristeza, ruína e morte associadas aos tempos dos tiranos, que são devedores de César (D, I, 10, p. 47 e 48). Do desenho dos dois modos, o secretário florentino termina chamando novamente o príncipe para ponderar sua escolha. Diz Maquiavel:

E o príncipe que realmente buscar a glória mundana deverá desejar ter nas mãos uma cidade corrompida, não para destruí-la de todo, como César, mas para reordená-la, como Rômulo. E, realmente, os céus não podem dar aos homens maior ocasião de glória, nem os homens podem desejar glória maior. *E, se, para bem ordenar uma cidade, houvesse necessidade de depor um principado, mereceria alguma desculpa quem não a ordenasse para não cair de tal posição, mas, em sendo possível manter o principado e ordená-la, não merece desculpa alguma quem não o faça.* (D, I, 10, p. 48, grifos nossos).

Parece então, que todo o discurso sobre a era de ouro, cheia de paz, harmonia, amor, segurança e glória era uma grande ironia de nosso autor, que desenhava uma composição dos governos que não existem, aos moldes do que em *O Príncipe* havia dito, no qual “Muitos imaginaram repúblicas e principados que

jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade” (P, XV, p. 75). Mas esta ironia não é sem lugar. Ensina Pocock (2014, p. 140 ss), que a monarquia era o regime perfeito, considerada uma repetição humana da ordem hierárquica existente no céu e que, portanto, reproduziria a ordem divina, sendo, então, atemporal. Este era, em linhas bem gerais, o modo de pensar até princípios do século XV sobre a monarquia, quando, com Bruni e Salutati, os florentinos começam a pensar de modo diferente. Maquiavel, em sua descrição da época de ouro, parece descrever tal governo perfeito, de um príncipe perfeito. César e muitos dos imperadores romanos, para uma certa tradição florentina centenária, na qual se inclui Dante, representavam a restauração da ordem do eterno (*Ibidem*, p. 139), do atemporal, da perfeição. Por sua vez, a glória mundana, que supostamente nada tem a ver com os céus ou com as divindades, sai completamente da ordem cosmológica, ganha temporalidade, historicidade e secularização. O sarcasmo é desvelado ao colocar a primazia da ação na glória mundana, corroborada pelas opções de escolhas possíveis a serem feitas por aqueles que a desejam: ou seguir César, ou reordenar como Rômulo. Aqui Maquiavel também parece romper com a tradição republicana florentina que resgatou a imagem de Bruto da profundidade do inferno de Dante. Ao considerar César o primeiro tirano de Roma, fazendo antagonismo com Rômulo, um rei, que aparece pela primeira vez neste capítulo, Maquiavel sai do registro da antiguidade, que trouxera no capítulo 2, sobre os regimes bons e maus e suas destinações num ciclo. Maquiavel dá outro sentido às duas escolhas possíveis, uma vez que é sempre um príncipe quem imprimirá, por meio da violência, as novas (ou renovadas) ordenações: ou se constitui uma tirania, ou se estabelece a ordenação de um governo principesco compatível com a liberdade.

É preciso enfatizar que um dos elementos que nutre o debate sobre a escolha dos dois diferentes tipos de governo são as paixões. A oposição que Maquiavel faz, tirania ou regime compatível com a liberdade, tem em seu fundamento o medo e o sentimento de segurança - ou ausência de medo. Ao longo de todo o capítulo, Maquiavel marca que os tiranos morreram quase todos assassinados, sua vida sempre estava insegura. Em contrapartida, os príncipes e imperadores que morreram de morte natural, que foram bons, viviam com mais segurança, porque o povo também se sentia seguro, como vimos, “príncipe seguro



em meio a seus cidadãos seguros”, e um governante não precisa imprimir o medo e terror para ter autoridade: “e os outros (reis) não tiveram em sua pátria menos autoridade do que tiveram Dionísio e Faláris, mas veriam que lá houve muito mais segurança [nos regimes compatíveis com a liberdade]”. Então, se a segurança é o elemento persuasivo usado por Maquiavel para convencer os príncipes a não elegerem a tirania, vemos aqui que a segurança particular do príncipe está diretamente relacionada com o sentimento de segurança gerado num regime compatível com a vida livre. E, por outro lado, a insegurança do príncipe é gerada por um governo que imprime o medo e o terror. Ora, se aceitamos que a segurança, o medo e o terror são produzidos pelas ordenações outorgadas pelos fundadores, e que, portanto, é possível escolher quais paixões marcarão o governo, tem-se que, como efeito, a vida dos cidadãos, dos súditos e inclusive do príncipe são permeadas e, de certo modo, determinadas por estas paixões. Com isso, observamos que determinadas afecções, associadas aos regimes políticos, abrem possibilidades específicas (e diferentes) de existência humana. Assim, esta reflexão é especialmente importante porque trata de paixões que caracterizam regimes políticos e que abrem determinadas possibilidades de vida – pensando aqui no miúdo, na particularidade das pessoas submetidas às ordenações – e de vida política. O que, nos parece que comprova que formas de governos determinados fundam e se fundamentam em paixões específicas, abrindo, a partir disso, certas possibilidades de existência humana.

É preciso, no entanto, atentar ao fato de que as relações de poder são complexas, como estamos vendo, produzem e são produzidas por diferentes paixões. Se o príncipe pode escolher que tipo de ordenações prefere estabelecer – aquelas que dão segurança ao povo, ou medo – não podemos deixar de lembrar o capítulo anterior. Se tudo começa pelo medo, uma vez que o ordenador, governando só e com poderes extraordinários é violento no momento da fundação, esta cicatriz também fica guardada no tecido social, ainda que, depois, o regime seja de liberdade e que a segurança dê o tom para o *vivere civile*. Esse aspecto ainda não foi tratado e desenvolveremos, no próximo capítulo da tese, o porquê disso.

Por fim, outro comentário acerca do último trecho longo supracitado: ainda é possível pensar numa camada a mais de interpretação, neste caso, menos teórica.

Podemos conjecturar que Maquiavel tenha um destinatário para tal reflexão, exortando a consideração por um regime republicano. A dedicatória dos *Discorsi*, oferecida aos amigos e companheiros republicanos do grupo de estudos dos *Orti Oricellari*, os jovens aristocratas Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai, poderiam ser os possíveis destinatários, uma vez que o próprio secretário afirma: “Motivo por que eu, para não incorrer nesse erro [de dedicar sua obra a um príncipe], não escolhi os que são príncipes, mas os que, por suas infinitas boas qualidades, mereciam sê-lo” (D, Dedicatória, p. 4). Contudo, nenhum deles estava como príncipe. Sem resposta objetiva para nossa própria questão, vale apenas lembrar que no momento da escrita desta obra<sup>44</sup>, tínhamos os Medici no domínio de Florença e também no Papado. Possivelmente, é um incentivo para que usem o seu governo em Florença não para tyrannizar, mas para reordená-la uma república. Maquiavel teve a oportunidade de formalizar esta sugestão na proposta constitucional apresentada ao Papa Leão X e ao Cardeal Giulio de Medici, hoje conhecida como *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii*<sup>45</sup>, que possui alguns trechos que se assemelham ao supracitado<sup>46</sup>.

Os capítulos subsequentes, do 11 ao 15, conformam um grande bloco que traz como tema central a religião. Vamos perpassá-los juntos. Eles aparecem após os capítulos que Maquiavel trata sobre a (re)ordenação da cidade: o nono, que traz Rômulo e Cleômenes como exemplos históricos, acabam por afirmar duas necessidades: a de um príncipe para (re)ordenar a cidade, e a segunda, a necessidade de fazer uso de modos extraordinários. O capítulo 10, por sua vez,

---

<sup>44</sup> Mesmo sem saber ao certo o ano ou período que Maquiavel se dedicou à escrita dos *Discorsi*, é sabido que foi durante seu exílio, ou seja, alguma data coincidente com o governo Medici, pós 1512.

<sup>45</sup> A tradução em português pode ser encontrada como *Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici*.

<sup>46</sup> Parece-nos que, na ausência da autoridade de Vossa Santidade e considerada toda essa ordenação [apresentada por Maquiavel] apenas como uma república, a ela não falte coisa alguma, conforme o que se disse e se mostrou longamente acima. Mas, se se consideram presentes Vossa Santidade e o eminentíssimo cardeal, ela é uma monarquia (...). Eu creio que a maior honra que os homens possam ter seja aquela que voluntariamente lhes é dada por sua pátria e creio que o maior bem que se possa fazer e aquele que mais agrada a Deus seja aquele que se faz para sua pátria. Além disso, nenhum homem é tão louvado em alguma ação sua quanto aqueles que, com leis e com instituições, reformam repúblicas e reinos. Estes são, depois daqueles que fundaram religiões, os primeiros louvados. (...) Os céus não dão, portanto, graça maior a um homem nem podem mostrar via mais gloriosa que essa. Dentre as tantas felicidades que Deus concedeu à casa e à pessoa de Vossa Santidade, a maior é esta: dar-lhe o poder e a matéria para se fazer imortal (Discurso, 25, 26 e 27, p. 75 e 76).

trata da escolha da ordenação: ou de uma tirania ou de um regime compatível com a liberdade (monarquia ou república), cada qual associada a uma paixão, o medo e o sentimento de segurança, respectivamente, que são como traços específicos de cada regime.

O capítulo 11 vem, então, desta sequência de debate e delineia a religião romana como uma instituição necessária para a manutenção do *vivero libero* naquela cidade. Maquiavel, ao apresentar Numa Pompílio como ordenador, acaba por vincular religião e civilidade, de modo que a religião romana passa ser uma espécie de instituição que promove a manutenção da liberdade. Escreve o autor florentino:

os céus julgando que as ordenações de Rômulo não bastavam a tanto império, inspiraram no peito do Senado romano a eleição de Numa Pompílio como sucessor de Rômulo, para que as coisas que Rômulo deixara sem fazer fossem ordenadas por Numa; este, encontrando um povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião como coisa de todo necessária para se manter uma cidade [*civiltà*], e a constituiu de tal modo que por vários séculos nunca houve tanto temor a Deus quanto naquela república (D, I, 11, p. 48 e 49).

Assim, Numa é apresentado como um segundo ordenador, que conduzira um povo ainda selvagem à obediência das leis civis. Para introduzir novas ordenações, o rei finge ter intimidades com uma Ninfa, ou seja, com uma mulher que faz a interface entre o sagrado e o profano, sendo, assim, veículo do encontro de Numa com o sagrado. As leis e ordenações propostas por ele, portanto, teriam um estreito vínculo com o sagrado, o que engendra a obediência em respeito à autoridade dos deuses, que como nos lembra Gaille-Nikodimov (2004, p. 94), é de um gênero particular, já que a autoridade divina “aumenta” a lei, no sentido de dar a ela mais peso, mais valor, mesmo que elas não fossem ditadas ou impostas, mas, aconselhadas, como que leis humanas “aprovadas” pelos deuses.

Temos, então, a associação imaginária que Numa fez entre lei e aprovação dos deuses. Além da lei ter ganho mais “peso” com esta associação, que seria uma espécie de valoração e valorização a partir da autoridade divina, tem-se um outro fator que vincula religião à obediência civil: o medo dos deuses. A não obediência, a ofensa aos deuses e a quebra dos juramentos, eram motivos de temor da ira dos deuses. Podemos entender, como explica Gaille-Nikodimov (2004, p. 94), que a religião romana funciona como um vetor de obediência através do juramento e que,

por isso, é um elemento indispensável à manutenção da liberdade. Afirma Maquiavel: os “cidadãos temiam muito mais violar o juramento que as leis, porquanto estimavam mais o poder de Deus que o dos homens” (D, I, 11, 49). Mas é preciso ainda compreender que a religião cria obrigações mais fortes do que as próprias leis, tendo, portanto, mais eficácia. Deste modo, o juramento foi instrumento de governo na cidade e de comando no campo de batalha.

Para demonstrar como o juramento era mais forte do que as ordenações, Maquiavel traz o exemplo da acusação à Mânlio Torquato, feita pelo tribuno da plebe Marcos Pompônio, mas retirada pelo mesmo após ter sido coagido a jurar que não a levaria adiante (D, I, 11, p. 49). No caso do campo de batalha, “a religião servia para comandar os exércitos e infundir ânimo na plebe” (D, I, 11, p. 50), suscitando coragem nos soldados, também vemos o uso do juramento para manter a coesão dos soldados, mesmo em momentos muito difíceis. É o que mostra o exemplo de Cipião, que obrigou os soldados que queriam desertar, jurarem [aos deuses], para não abandonarem seus postos após a derrota de Canas (D, I, 11, p. 49). Os exemplos são relevantes porque, um diz respeito à manutenção da *virtù* militar e, portanto, à manutenção da defesa de Roma em um momento adverso. O outro, é sobre a acusação de um tribuno da plebe contra a soberba e os excessos de um nobre<sup>47</sup>; sabemos da importância da acusação pelos tribunos, pois entra no âmbito da guarda da liberdade, o que nos demonstra que o juramento e o temor aos deuses, de fato, eram mais fortes do que as leis e ordenações. Conclui Maquiavel:

E assim, aqueles cidadãos que não eram retidos na Itália pelo *amor à pátria e por suas leis*, foram ali retidos por um juramento que foram obrigados a fazer; e aquele tribuno deixou de lado o *ódio* que sentia pelo pai [Torquato], a injúria que lhe fizera o filho e a sua *honra*, para cumprir o juramento jeito, o que adveio tão-somente daquela religião que Numa introduzira naquela cidade (D, I, 11, p. 49 e 50, grifos nossos).

Assim, vemos que o medo religioso é mais forte não apenas que as leis e as ordenações mais caras à liberdade, mas também em relação a outras paixões: o amor à pátria, o ódio gerado pela injúria que Pompônio sofreu, e que a honra tão

---

<sup>47</sup> Ver em Lívio, VII, 4 e 5, p. 78 a 80.

prezada pelos romanos. A vinculação da religião à obediência às leis, por meio ao medo aos deuses, portanto, é imprescindível para a manutenção da liberdade.

Mas, além de tudo que fora demonstrado, há outra vantagem da religião para a manutenção da liberdade, é a perspectiva temporal da preservação da república.

E, assim como a observância do culto divino é razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é razão de sua ruína. Pois onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou que seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião. E como os príncipes têm vida curta, o reino só poderá desaparecer logo, ao desaparecer a *virtù* dele. Motivo por que os reinos que dependem apenas da *virtù* de um homem são pouco duradouros, pois a *virtù* desaparece com a vida desse homem; e raras vezes ocorre ser ela renovada com a sucessão (D, I, 11, p. 51).

Assim, Numa merece louvor por sua inteligência em vincular leis e ordenações à religião, garantindo a obediência civil não somente por sua *virtù*, que teria a mesma duração de seu tempo de vida. A grandeza de Roma, a obediência às leis e a preservação da vida livre, tem sua garantia no decorrer do tempo por meio da religião. Afirma Maquiavel:

A salvação de uma república ou dum reino, portanto, não está em ter um príncipe que governe com prudência enquanto vive, mas em ter um que ordene tudo de tal modo que, morto embora, tudo se mantenha (D, I, 11, p. 54).

Mais uma vez, Maquiavel demonstra a força do medo, desta vez não mais no momento de (re)ordenar ou (re)fundar uma cidade corrompida, mas nas coisas ordinárias, pela instituição que garantirá a obediência às leis, a coesão militar e defesa da cidade. A religião, não sendo exatamente uma ordenação civil, embora, introduzida por Numa (D, I, 11, p. 51), foi associado à obediência das leis e ordenações, suscitando a necessidade, nos cidadãos, de se submeterem às leis. Tal vinculação mostra ao mesmo tempo o limite das instituições civis para a manutenção dos costumes para uma vida civil; o limite da *virtù* de um único homem; e a necessidade de uma instituição que esteja fora das ordenações civis para moldar e imprimir um *ethos* que garanta a própria liberdade. Neste sentido, podemos, desde já, suspeitar, que um bloco de capítulos sobre a religião, ao tratar sobre a manutenção da república, nos leva a pensar como se capilariza os modos para a garantia da obediência civil, bem como a transforma em costume. Assim, não podemos deixar de perceber a importância do medo, que está no fundamento

do juramento e da relação com os deuses, um dos catalisadores dos modos e manutenção de um *ethos* da e para a liberdade.

Intitulado “Da grande importância de ter em conta a religião, e de como a Itália está arruinada por ter falhado nisso, graças à Igreja romana”, o capítulo 12, é iniciado com a seguinte afirmação:

Os príncipes ou as repúblicas que queiram manter-se incorruptos devem, acima de tudo, manter incorruptas as cerimônias de sua religião e venerá-las sempre; porque não pode haver maior indício da ruína de um estado do que o desprezo pelo culto divino (D, I, 12, p. 52).

Se no capítulo anterior Maquiavel tratou de explicar a ligação entre religião pagã e obediência civil, neste, o secretário florentino parece pretender associar a fraqueza e corrupção da religião (devido a causas diversas: desprezo, uso indevido da instituição religiosa) com a corrupção e ruína da cidade.

É bem verdade, também, que o capítulo parece uma grande e profunda crítica maquiaveliana à Igreja, não apenas sobre a corrupção interna à igreja (“pelos maus exemplos daquela corte, a Itália perdeu toda devoção e toda religião, o que acarreta infinitos inconvenientes e infinitas desordens” (D, I, 12, p. 54)) que levou os italianos a se tornarem sem religião (no sentido de crença) e maus; mas também sobre os efeitos de suas disputas e seu domínio temporal, que fez a Itália dividida. Não entraremos nos meandros desta crítica – e isso não significa que estamos desprezando o sentido crítico e um possível diálogo com os interlocutores políticos de seu tempo, os próprios Médici que dominavam Roma e Florença –, mas a tomaremos como mais um exemplo histórico maquiaveliano, que compõe e ilustra o pensamento político que desenvolve.

Assim, entendemos que o florentino, neste capítulo, propõe uma relação direta entre corrupção da religião e do estado. A relação inversa também seria verdadeira, qual seja, fundamentos preservados da religião e estado não-corrompido, uma vez que, como vimos, ao associar religião à obediência civil, a religião mesma está vinculada à manutenção da república. O exemplo para a relação entre religião e estado não-corrompidos, é a religião romana pagã, e a relação inversa, de corrupção, é a religião romana cristã. Assim, o estudo de caso neste momento é Roma em diferentes tempos.

Segundo Maquiavel, os fundamentos da religião pagã eram as respostas dos oráculos e a seita dos adivinhos e arúspices. Isso porque os romanos tinham a crença de “que o mesmo Deus que podia predizer um bom ou mal futuro podia também concedê-lo” (D, I, 12, p. 53). Contudo, os poderosos da cidade começaram a manipular as respostas para controlar a plebe. Como resultado da descoberta, os homens descrentes na religião, ficaram mais propensos a perturbar as boas ordens. Por isso, Maquiavel vai defender que “Os príncipes duma república ou dum reino, portanto, devem conservar os fundamentos da religião que professam; e, feito isso, ser-lhes-à mais fácil manter religiosa e, por conseguinte, boa e unida uma república” (D, I, 12, p. 53). O contrário disso, é a corrupção do uso religioso, que dentre os inconvenientes e desordens, estão a descrença religiosa, a maldade e a divisão, localizados no exemplo da Itália de seu tempo.

A passagem da crença para a descrença na religião, faz com que se perca o medo, elo passional fundamental do vínculo religião-lei estabelecido nos primórdios, por Numa. Da obediência civil, vai-se para a perturbação da ordem. E passa-se a ter maldade, onde tinha bondade e divisão, onde havia união. É importante atentar para estes termos: bondade e união. Começamos pelo último, pois nos parece um tanto estranho, uma vez que a cidade de Maquiavel não é *una*, o que leva ao fato da divisão entre os humores ser um fato universal, verdade de todas as cidades. União aqui faz oposição à divisão, no caso do exemplo, divisão da Itália, que não tem suas cidades unidas em um único estado. Não se trata, ao que tudo indica, da defesa da união entre grandes e povo, humores de desejos opostos e irreconciliáveis. Trata-se de uma união no sentido de uma coesão mínima sob o mesmo governo, do mesmo modo como poderia ser a Itália, sob um príncipe. Embora Maquiavel não use este termo, coesão da cidade e religião são duas ideias que já circulavam juntas acerca de Roma. Políbio (1998), por exemplo, afirma que Roma deve sua coesão àquilo que se critica em outros povos, a superstição. Logo, podemos entender que união ou coesão (termo usado por nós e por Políbio), neste caso romano, não se trata de sinônimo de tranquilidade ou harmonia, uma vez que ambos os autores reconhecem Roma como uma cidade tumultuária.

Além disso, queremos comparar o exemplo do capítulo anterior, o caso do tribuno que retirou a acusação contra Torquato e um comentário feito por Maquiavel aqui neste capítulo. Lá, Pompônio, tribuno da plebe, usou da instituição para se

opor e direcionar o ódio gerado pela insolência e ofensa de Torquato por vias legais, cumprindo os ritos institucionais. E ao ser coagido a retirar a acusação, o tribuno não busca a solução por vias extraordinárias. Ou seja, na época em que a religião operava para a manutenção da obediência civil, obediência não era sinônimo de submissão, e união, não significava harmonia civil, pois os conflitos intemos permaneciam efervescentes e os litígios e disputas ocorriam via instituições. Este exemplo é bom porque mostra que os tumultos não colocam em questão a expressão institucional da desunião. Portanto, a referência à *união*, não necessariamente faz desaparecer a divisão entre os humores, uma vez que, tratando-se de uma cidade livre, não se está fazendo a defesa da erradicação das leis e ordenações que acolhem e dão vazão a essa desunião primordial.

Quando, no entanto, se descobre as fraudes da nobreza, que utilizou a religião em causa própria, rompeu-se, como dissemos acima, o vínculo religião-lei. Afirma Maquiavel: “os homens se tornaram incrédulos e propensos a perturbar todas as boas ordens” (D, I, 12, p. 53), o que parece significar, que estão propensos a sair das boas ordens, uma vez que estas já não se apresentam seguras e honestas. Descrença e divisão, pois sairão dos termos institucionais. Por este motivo, os príncipes devem conservar a religiosidade, para manterem boa e unidade sua república (D, I, 12, p. 53).

A bondade parece se definir em contraposição aos costumes corrompidos e depravados da religião cristã, que tornam os homens descrentes. Diz o secretário de Florença:

E quem quisesse fazer experiência para ver a verdade com mais clareza, precisaria ter poder suficiente para mandar a corte romana, com a autoridade que tem na Itália, estabelecer sede nas terras dos suíços, único povo que hoje vive segundo os costumes antigos tanto no que se refere à religião quanto às ordenações militares: veria que em pouco tempos maus costumes de tal corte causariam mais desordem naquelas terras do que qualquer outro acontecimento que em qualquer tempo pudesse ali ocorrer. (D, I, 12, p. 56)

A questão da bondade reaparecerá mais adiante, no capítulo 55, do livro I, quando Maquiavel discutirá sobre algumas condições para que exista a república. Retomaremos na nossa tese, mais adiante.



Os capítulos seguintes, o 13 e o 14, tratam de exemplos sobre temas já dados: de que a nobreza servia-se da religião para conseguir o que pretendia: tanto nas questões militares, infundindo ânimo e esperança nos soldados para um combate (D, I, 13, p. 57; 14, p. 59 e 60), quanto para incutir medo ou terror na plebe e conseguir o que ambicionava, por exemplo, os cargos da magistratura ou retardar a proposição de uma lei de origem plebeia (D, I, 13, p. 57 e 58).

Contudo, é preciso que olhemos com mais acuidade o capítulo 13, cujo início do título do capítulo 13 revela o que acabamos de afirmar: “De como os romanos utilizavam a religião (...)”. Lefort (1972, p. 492), no entanto, atenta para uma substituição importante: no corpo do primeiro parágrafo, ao invés de falar dos romanos, Maquiavel se refere aos nobres, o que evidencia que quem se serve da religião são os grandes. O florentino se serve de três exemplos, dos quais dois são de uso da nobreza para conseguir mais poder, desfavorecendo a plebe: o primeiro caso, diz respeito a ocasião na qual a nobreza utilizou-se da religião para restringir a eleição dos tribunos à classe dos nobres, uma vez que eles tinham poder consular e anteriormente tinham ficado nas mãos da plebe, com exceção de um tribuno. O outro caso no qual a nobreza se utiliza da religião foi para temporizar a lei Terentila, em diferentes ocasiões. Este exemplo mostra que os tribunos se davam conta do uso da religião para manipular a plebe e desorientá-la, no sentido que faziam a plebe seguir os cônsules e não os tribunos, uma vez que seguiam as previsões religiosas.

A paixão mobilizada é sempre o medo e o terror, uma espécie de medo muito mais intenso. E o povo acabava sendo levado por medo e terror frente à ira dos deuses. Tomando como fato que a nobreza usava a religião com astúcia, o que se revela não é a ingenuidade do povo, mas sua submissão (LEFORT, 1972, p. 492). Então, depois de toda a defesa que Maquiavel faz da religião como elemento fundamental para a manutenção da república, por causa da sua associação com a obediência civil e os costumes para a liberdade, este capítulo apresenta o uso da religião pelos nobres. A eficácia política do uso religioso não é posta em questão, apesar da revelação do seu uso para a fraude e engano da plebe. Difícil considerar como um processo de corrupção que se instaurou posteriormente com a decadência da república, uma vez que, todos os exemplos, desde as leis instituídas por Numa por conselho da Ninfa, já se escancarava o uso pelo engano, ou

mobilizando o imaginário do povo romano. O que talvez diferencie aqueles tempos de Numa e os primórdios da república é que a nobreza não a utilizava para concentrar poder e destituir a plebe de suas magistraturas, até porque, à época dos reis, não havia magistratura popular. Ao que tudo indica, então, a religião passou a ser usada como instrumento dos nobres na disputa de cargos e poder com a plebe. Efeito colateral? Ou instrumento de poder e persuasão da nobreza para equilibrar o poder com os tribunos da plebe? Questão posta, mas não resolvida por Maquiavel. O que podemos, para finalizar, ainda assinalar, é sempre o uso do medo pelos nobres e governantes, desde a fundação, na reordenação e nas disputas ordinárias de poder.

Já os capítulos 14 e 15 tratam de uma mesma guerra, dos romanos, sob o comando de Papírio, contra os samnitas. O tema, de ambos, é o efeito do uso da religião no combate. O capítulo 14, conta sobre o procedimento do uso da consulta de auspícios para levar a cabo ações em Roma: eleição consular, início de algum empreendimento, campanha militar, batalhas. Contudo, nem sempre o que era contado ao povo, correspondia exatamente ao que os auspícios teriam revelado. Diz nosso autor:

quando a razão lhes mostrava que uma coisa devia ser feita, mesmo que os auspícios fossem contrários, faziam-na de qualquer maneira, mas apresentando-a com termos e modos hábeis para não darem a impressão de que a faziam desprezando a religião (D, I, 14, p. 60).

Mais uma vez, a astúcia da nobreza romana! E isso foi o que fez o cônsul Papírio, que juntamente com alguns pulários, sustentou que Roma sairia vitoriosa da batalha contra os samnitas, infundindo coragem e esperança os combatentes. E assim ocorreu. O capítulo 15, por sua vez, mostra o lado dos samnitas, que também eram muito tementes aos deuses e seguiam a mesma religião de Roma. Sabendo da fraqueza de seu exército frente ao de Roma, os comandantes realizaram seus rituais antes do combate, também para engendrar coragem e esperança nos soldados. Contudo, foi relatado no capítulo anterior, os romanos venceram. Logo, os samnitas falharam e perderam a guerra.

Com essa revelação sobre a perda dos samnitas, observa Lefort (1972, p. 493) que a hipótese da origem da superioridade militar romana ser fundamentada na sua religiosidade, torna-se duvidosa, uma vez que seus adversários

compartilhavam da mesma religião e que a observação de seus rituais não lhes evitou o fracasso. Lembrando que Maquiavel havia afirmado:

Considerando tudo, portanto, concluo que a religião introduzida por Numa foi uma das principais razões da felicidade daquela cidade, pois ensejou boas ordenações; as boas ordenações trazem boa fortuna; e da boa fortuna nasceram os bons êxitos das empresas (D, I, 11, p. 51).

O que vemos, portanto, é que ao longo dos capítulos, Maquiavel faz uma desconstrução paulatina e incisiva da explicação da grandeza de Roma tendo como causa a religião. O que fez Roma vencer os samnitas, então? O próprio secretário florentino deixa registrado: “E, travando o combatem, os samnitas foram vencidos, porque a *virtù* romana e o temor que eles sentiam pelas derrotas passadas venceram qualquer obstinação que pudessem ter ganho em virtude da religião e do juramento feito” (D, I, 15, p. 63 e 64).

Os três últimos capítulos do chamado “Tratado sobre as Repúblicas” começam a tratar sobre as possibilidades da vida livre, ou seja, sobre as possibilidades de reformar ou não um estado, e para tanto, pode até parecer paradoxal, Maquiavel se lança ao estudo da corrupção, uma vez que uma cidade corrompida não consegue sustentar um regime de liberdade.

O capítulo 16 começa tratando acerca da dificuldade de um povo acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe, conservar a liberdade no caso de algum acontecimento libertá-la. A possibilidade existe, desde que a matéria não esteja corrompida (D, I, 16, p. 65) e o caso bem-sucedido é Roma. Isso nos faz lembrar o capítulo 2, que tratava das cidades felizes, mais ou menos infelizes e das infelizes. A república feliz é aquela como Esparta, que teve um Licurgo; é em certo grau infeliz, aquelas que, não encontrando ordenador prudente, precisou se reordenar por si mesma segundo os acontecimentos, como ocorreu com Roma. E no outro extremo, infelizes, são aquelas que se encontram afastadas da ordem, de tal modo, que não é possível ser conduzida para um regime de liberdade (D, I, 2, p. 13). É somente neste momento que conseguimos entender que a impossibilidade de um regime de liberdade está diretamente associada ao seu grau de corrupção.

Logo, a possibilidade para se fundar e conservar um regime de liberdade depende do baixo grau de corrupção da matéria. A esta primeira dificuldade, se soma outra: o fato de que “o estado que se torna livre angaria partidários inimigos

e não partidários amigos” (D, I, 16, p. 65). Os partidários inimigos são aqueles que, insatisfeitos e descontentes com o novo governo, por terem perdidos suas vantagens, tentam restaurar a tirania.

Por outro lado, a ausência de partidários amigos se dá, porque as relações num governo de liberdade não passam por um sistema de privilégios e favores, de modo que a concessão de honrarias e prêmios se dá por razões honestas e determinadas, sem que nada deva obrigações a outrem. Além disso, raramente se reconhece a utilidade comum proveniente da vida livre: “e essa utilidade consiste em poder cada um gozar livremente e sem temor das coisas que tem, em não duvidar da honra das mulheres e dos filhos, em não temer por si mesmo; porque ninguém jamais confessará obrigações para com alguém que não o ofenda” (D, I, 16, p. 65), ou seja, vive-se com a sensação de segurança.

Assim, o novo governo de liberdade, diante de partidários inimigos e sem amigos, tem a necessidade de evitar desordens e remediar inconvenientes. Para tanto, a sugestão de Maquiavel é a seguinte: “não existe remédio mais poderoso, mais válido, mais seguro e mais necessário que matar os filhos de Bruto” (D, I, 16, p. 66).

Algo que nos chama atenção é o fato de Maquiavel se referir à ação de eliminação dos filhos de Bruto, mas não falar sobre o Bruto, quem sentenciou os próprios filhos na recém proclamada república romana. Junio Bruto é o nobre que destituiu os Tarquínios e instaurou o regime de liberdade em Roma. Por que Maquiavel fala de Rômulo e Numa como ordenadores de Roma, mas não de Bruto, que justamente acaba destitui a monarquia e instaura o regime dos cônsules? Talvez porque Bruto não tenha governado sozinho, uma vez que foi nomeado cônsul junto com Colatino (LÍVIO, II, 60, p. 102). Ou ainda, porque Maquiavel considere que a república efetivamente não tenha iniciado neste momento preciso, uma vez que já declarou que os cônsules só substituíram o poder régio (D, I, 2, 18), tendo a era republicana iniciado *de fato* com a instauração dos tribunos da plebe (D, I, 2 e 3). Enfim, conseguimos apenas levantar hipóteses. De todo modo, a referência à Bruto que conseguiu manter a república eliminando os inimigos, está registrada como feito de suma importância, uma vez que nem em seus filhos o cônsul podia confiar, uma vez que eram partidários do retorno da tirania.

Em seguida, Maquiavel parece deslocar seu discurso: deixa de tratar sobre uma república, para falar para e sobre príncipes acerca da manutenção do governo novo. Por que ele fala para príncipes? Segundo a letra do autor “visto que falo aqui de um principado e ali de uma república, para não precisar retornar a este assunto quero dizer algumas palavras” (D, I, 16, p. 66 e 67). Mas parece-nos que a resposta é outra. Como ele mesmo já teorizou no capítulo 9, para reordenar ou reformar um estado é preciso que um homem o faça só. Naquele momento, os exemplos, foram Rômulo, primeiro rei de Roma, 440 anos antes de Bruto. O outro foi Cleômenes, que matou os Éforos para implementar a reforma do rei Ágidas, que fora morto antes pelos mesmos Éforos, numa Esparta que precisava retornar às leis de Licurgo, ou seja, aos seus princípios. Aqui, no 16, o exemplo é Clearco, de Heracleia. Ao propor um tirano como exemplo, Lefort interpreta que Maquiavel sugere que em toda mudança de governo, um príncipe terá que enfrentar os partidários inimigos, sem contar com ninguém, uma vez que não tem partidários amigos. Este homem, portanto, seria uma espécie de tirano (LEFORT, 1972, p. 495).

Lefort observa, que se desvela, então, que uma tirania, um principado ou uma república, possuem modos semelhantes no seu início. Por isso, faz sentido tal associação com modos extraordinários que causam terror e medo, como no caso dos governos tirânicos, cuja violência é excessiva e, muitas vezes, os modos são extraordinários. Porque para mudar de governo é necessária uma energia excessiva. Observa Lefort, que uma consequência importante disso é que “o conceito de tirania já não designa mais um gênero, fechado sobre si, distinto da monarquia ou da república; o poder parece suscetível de se definir em cada regime em função das respostas dadas à questão que compõem para ele as condições de seu advento” (*Ibidem*, p. 495). Logo, Maquiavel estaria desfazendo dos conceitos que ele mesmo havia construído ao longo dos capítulos: a oposição entre tirania, monarquia e república (o que havíamos chamado de regimes compatíveis com a liberdade) já não existe. Levando esta afirmação ao paroxismo, temos que admitir que não existe essência distinta entre o regime republicano e o de dominação (*Ibidem*, p. 496).

Tratando, então, sobre príncipes que fazem mudanças de governo, Maquiavel sugere que sempre é melhor que se tenha o povo como amigo –

temática já tratada em *O Príncipe*<sup>48</sup>. Para tanto, propõe um exame sobre o que o povo deseja. O povo deseja duas coisas: vingar-se dos que lhe acarretaram a servidão e recobrar a liberdade. O primeiro desejo concatena com a necessidade do príncipe de eliminar os filhos de Bruto. Contudo, tratando-se de um tirano, evidentemente não é possível satisfazer completamente o segundo desejo. Então, faz outro exame, sobre quais as razões que fazem os homens desejarem a liberdade. A resposta é que uma pequena parte deseja a liberdade para comandar, e a grande maioria, deseja a liberdade para viver em segurança (D, I, 16, p. 67). Eliminando os inimigos, contemplando com honrarias aqueles que desejam comandar e dando segurança à imensa maioria, o príncipe também adquire segurança.

O capítulo termina afirmando que após a eliminação dos filhos de Bruto e a extinção dos Tarquínios, o povo romano não estando corrompido, recuperou e conservou sua liberdade. Mas, isso não ocorre se o povo está corrompido, nem mesmo em Roma, como ele observa já no capítulo 17, usando como grande exemplo, que se depois da expulsão dos Tarquínios foi possível ganhar e manter a liberdade, após a extinção de todos os céares, já não foi possível manter, na verdade, nem mesmo dar princípio de novo à liberdade (D, I, 17, p. 70). Tal afirmação é importante porque retira do príncipe ordenador a decisão definitiva de qual tipo de governo instaurar. Ao examinar Roma nos seus diferentes tempos, e perceber a questão da ausência ou presença da corrupção, fica-nos a questão sobre o que exatamente a corrupção se refere.

Maquiavel apresenta também um exemplo contemporâneo, o de Milão, que comprova que não basta a eliminação do tirano, pois mesmo desejando a liberdade, corrupta, não soube mantê-la. No caso de Roma, a eliminação dos reis corruptos, com a cidade ainda sã, fez com que os tumultos não apenas a prejudicassem, mas favorecessem a liberdade. Onde há corrupção, é necessário um homem que com sua *virtù*, não apenas dite boas ordenações, mas que com extrema força modifique a matéria, tornando-a boa. Porque é necessário um povo com *virtù* para sustentar as boas ordenações. E esse é outro aspecto da

---

<sup>48</sup> Em P, IX, Maquiavel defende que sempre é melhor que um príncipe suba ao poder tendo ao lado o povo, não os grandes.

dificuldade, porque mesmo usando-se da força, o tempo de um rei na maior parte das vezes é insuficiente para modificar os costumes. E finalmente ele expõe a razão da corrupção e pouca aptidão para a vida livre: a desigualdade (D, I, 17, p. 71). Afirma que para se estabelecer a igualdade é necessário usar de meios extremos. Maquiavel, aqui, não diz o que entende por igualdade ou desigualdade, mas, em momento oportuno trataremos sobre esta questão.

No último capítulo do suposto “Tratado sobre as Repúblicas”, Maquiavel leva às últimas consequências a questão da corrupção, examinando como talvez seja possível, ainda que lhe pareça improvável, ordenar ou reordenar uma república de uma cidade completamente corrompida. O caso, novamente é Roma. Trata, então, de afirmar que embora as leis variem, as ordenações (em termos institucionais) raramente variam. E esse é um problema porque as ordenações para uma cidade livre não funcionam para uma corrupta (D, I, 18, p. 75). Um dos exemplos traz a eleição do consulado. Inicialmente, pleiteavam tal magistrado aqueles que se sentiam dignos de ocupá-la, depois, pleiteavam, aqueles que tinham poder. E, primeiro, o povo elegia aqueles que tinham mais *virtù*, contudo, com o passar do tempo, passaram a eleger aqueles que tinham mais popularidade, e depois, os que tinham mais poder. Neste novo contexto, os homens bons e virtuosos tinham medo de tentar tal magistratura, diante dos homens poderosos. De modo semelhante, ocorreu com a instituição de proposição de novas leis: os homens bons passaram a ter medo de fazer propostas para o bem da cidade, o que levou à proposição de leis que davam mais poder aos poderosos.

A análise do secretário florentino sugere que a causa de tal corrupção da matéria em Roma, teria sido engendrada de uma questão de relações externas. Maquiavel afirma que o sentimento de segurança sobre sua liberdade, no sentido de independência, e a fraqueza dos inimigos que não infligiam medo nos romanos, acarretou que já não eram necessários homens de *virtù* para vencerem guerras. A partir deste momento, outros critérios começaram a ser usados, corrompendo a própria ordenação do consulado e alterando as relações entre os cidadãos. É importante atentar para a questão do sentimento de segurança e a ausência de medo, que acabam por retirar o plano da necessidade por causa da falta de confrontos.

Para se reordenar uma cidade muito corrompida, seria necessário que um homem prudente e virtuoso conseguisse visualizar a corrupção para fazer as mudanças de ordenação tão logo tenha se dado conta, podendo fazê-la aos poucos ou de uma vez. Acontecimento improvável este do homem virtuoso. Primeiro porque é difícil compreender que já está em processo de corrupção, depois, é raro convencer os homens da necessidade de modificar as ordenações, uma vez que preferem ficar no que estão acostumados. Por outro lado, reordenar de uma vez exige modos extraordinários. E, aqui, voltamos uma vez mais à necessidade de um homem virtuoso que se disponha a ser príncipe, para usar das armas e da violência, com boas finalidades. Maquiavel admite que é raro que alguém bom se disponha a esse papel porque, geralmente, não está de acordo com os meios necessários a serem usados. Por outro lado, um príncipe com pendor tirânico raramente pensa em conceder a liberdade para a cidade. Rômulo e Cleômenes retornam à cena, pois são exemplos de príncipes que usaram de meios extraordinários com a finalidade de (re)ordenação para a liberdade.

Assim, finalizamos esta última parte que também pode ser compreendida sobre as dificuldades enfrentadas para se ordenar uma república. O capítulo 16 tratou sobre as inimizades internas e a ausência de amigos, no qual o príncipe encontra-se sozinho. O 17, foi acerca da corrupção da matéria, e também da necessidade de um príncipe para ordenar ou reordenar uma cidade no caminho da liberdade. E por último, a relação existente entre as relações externas e as questões internas, temática que traz à tona a questão da necessidade e da *virtù* ligadas.



## CAPÍTULO 2 – SOBRE AS PAIXÕES NO PENSAMENTO REPUBLICANO DE MAQUIAVEL

Quem quer ver se uma paz é duradoura ou segura, deve entre outras coisas examinar quem fica com ela *descontente* e o que pode nascer desse *descontentamento*. (MACHIAVELLI, 1999, p.276<sup>49</sup>, tradução e grifos nossos).

Tratar sobre as paixões em Maquiavel é um desafio. O primeiro motivo é o fato do florentino não ter escrito tratados com esse objeto de pesquisa, o que, evidentemente, torna tal tarefa mais árdua. Mas há outro problema, mais de fundo e profundo. Este fundo é a racionalidade ocidental que buscou se distanciar de quaisquer coisas que supostamente não sejam racionais a partir da modernidade. Tal concepção de muitos autores, inclusive de Albert Hirschman, defende que a modernidade é marcada não apenas pela recusa das lógicas e princípios irracionais – incluindo a regência das paixões sobre as ações humanas – mas pela superação delas<sup>50</sup>.

Em seu reconhecido livro *As paixões e os interesses* (1997), Hirschman defende a tese que a origem da modernidade política e econômica está na substituição de paixões incontroláveis por interesses razoáveis. As paixões consideradas imorais na Idade Média e na era clássica - avareza, egoísmo, amor-próprio - foram transformadas, segundo o autor, na força motriz da ação social tendente ao bem comum, dando assim origem à modernidade. Racionalizado na teoria econômica desde Adam Smith em diante, o interesse desempenharia um papel único e soberano na explicação da ação social, de tal modo que a noção de interesse racionalizaria os desejos e as paixões, neutralizando a força irracional e, por vezes, destrutiva, destas.

Maquiavel é considerado, por Hirschman, uma figura muito importante, pois seria o precursor desta tendência, uma vez que para dar claras orientações aos príncipes, ele tende a rejeitar os regimes políticos idealizados e a buscar a “verdade

---

<sup>49</sup> Carta de Maquiavel a Francesco Vettori, datada de 10 de agosto de 1513.

<sup>50</sup> Indubitavelmente, essa busca pela racionalidade não é linear, nem tampouco controversa. Senão, não teríamos Nietzsche na filosofia, nem Freud na psicanálise, por exemplo, caso a racionalidade calculista, moderna e iluminista tivesse vencido sem contradições.

efetiva das coisas” (HIRSCHMAN, 2002, p. 32). Assim, Maquiavel foi identificado à origem de duas doutrinas que confluiriam no futuro para racionalizar de vez a política, extinguindo desta esfera, e também da econômica, a influência da irracionalidade das paixões. Tais doutrinas em questão, são as seguintes: a da paixão compensatória e a dos interesses – ou razão de estado<sup>51</sup> (HIRSCHMAN, 2002, p. 54 e 62).

Hirschman (*Ibidem*, p. 55), ao defender que a linguagem dos interesses substitui uma lógica passional – a qual, portanto, entrará em declínio até a extinção, na modernidade, da irracionalidade –, acaba por colocar Maquiavel como fundador da ciência de governo, pois inaugura um novo modo de pensar.

Deste modo, Hirschman acaba por nos mostrar que antes da modernidade – e Maquiavel estaria na dobradiça deste tempo – as paixões permeavam as questões políticas. E é exatamente o que podemos verificar no texto dos *Discorsi*, obra tão marcada pelas paixões. O novo modo de pensar indicado, que é o cálculo racional próprio da razão de estado, estaria no berço de sua ciência, de modo que os homens ainda não seriam guiados pelos interesses e sim pelas paixões – apesar de que pensar as paixões compensatórias talvez fosse um método para tornar sua irracionalidade racional, segundo o economista.

Hirschman nos dá o ensejo de trazer de volta, então, no próprio Maquiavel, as paixões no centro de seu pensamento político, uma vez que sua obra tem como uma das principais premissas o enunciado da cidade dividida pelo efeito de duas paixões: o desejo de dominar e desejo de não ser dominado, que definem os humores da cidade (P, IX, p. 45) e pela afirmação de que a liberdade é efeito da desunião destes humores (D, I, 4, p. 22), uma vez que ambos os desejos não podem ser satisfeitos. Logo vemos, portanto, que existem paixões no fundamento da cidade,

Nosso intuito neste capítulo é entender o que são as paixões para Maquiavel.

---

<sup>51</sup> Não nos caberá neste trabalho nos deter a falar sobre interesse e razão de estado, dado, principalmente, que este debate se dá a partir da obra *O Príncipe*, e que não pretende se debruçar nas questões republicanas.

## 2.1. Os usos de passione(i) nos Discorsi

Embora haja muitas menções a diferentes paixões nos escritos maquiavelianos, uma das maiores dificuldades a ser enfrentada nesta tese, como já dissemos, é a ausência de definições sobre elas. Não havendo, portanto, tratados escritos do próprio Maquiavel, nem definições objetivas sobre os termos, nos deparamos com o desafio de tentar compreender o termo *paixão*, e seu plural, nos *Discorsi*.

Em seu artigo *Machiavelli's Passions*, Faini defende que as paixões de um homem devem ser compreendidas para se fazer um julgamento para além das aparências, um julgamento que se sente os atores políticos que estão à nossa frente. Estas “paixões de um homem” são seu caráter, suas fantasias, sua maneira de proceder ou sua natureza. Em outras palavras, é o traço fundamental que caracteriza cada homem, o qual molda suas ações e domina sua mente (FAINI, 2017, p. 207). Chamaremos este traço de tendência.

Partiremos, então, de uma possível acepção dada por Faini, do próprio texto Maquiaveliano e de um artifício. Os termos *paixão* ou *paixões* são mais raros de serem encontrados nos *Discorsi* e como não temos mais definições para além de *tendência*, como ponto de partida usaremos uma formulação genérica que possa nos aproximar da definição de *pathos* dos Antigos com termos contemporâneo. Lacerda (2013, p. 11) afirma que “as paixões são investigadas como componentes da natureza humana ou como contrárias a essa natureza, e envolve uma gama imensa daquilo que hoje chamamos “sentimentos”: raiva, inveja, alegria, medo, tristeza, esperança, ciúme etc.”. Confirmamos essa “tradução” com Auerbach que afirma que *pathos* e *passions* (usados na Antiguidade) correspondem melhor ao que designaríamos por “sentimento” ou sensação do que ao que qualificamos como “paixão”. (AUERBACH, 1998 (1941), p.52 *apud* MOREAU, 2008, p. 7).

Nos *Discorsi*, *paixão* ou seu plural aparecem apenas onze vezes: duas no Livro I, três vezes no Livro II e seis, no livro III. Avaliaremos estas ocorrências, para tentar entender como o florentino as utiliza e mapear suas acepções, inclusive para pensar se podemos usar do modo como temos feito acima.

A primeira vez que *passioni* aparece no livro republicano é no capítulo 37 do livro I, importante capítulo que trata sobre o início da corrupção em Roma. O termo encontra-se logo na abertura:

Há uma sentença dos escritores antigos, segundo a qual os homens costumam afligir-se no mal e enfadar-se no bem, nascendo dessas duas *paixões* os mesmos efeitos. Porque sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição; e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem 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 da fortuna deles: porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra. Tudo isso *eu disse* porque a plebe romana não se contentou em obter garantias contra os nobres com a instituição dos tribunos, *desejo* ao qual foi forçada por necessidade; pois ela, tão logo obteve isso, começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônio com a nobreza, como coisa mais valiosa para os homens. Daí surgiu a doença que gerou o conflito da lei agrária, que acabou por ser a causa da destruição da república<sup>52</sup>. (D, I, 37, p. 112 e 113, grifos nossos).

Foquemos na acepção do termo. No primeiro momento, *paixões* parece se aproximar do que hoje entendemos por sentimento, emoções, sensação, algum tipo de estado afetivo e emocional mobilizado por uma determinada vivência<sup>53</sup>. É certo que essa definição que estamos dando no momento é pouco, ou mesmo nada precisa, pois estamos tentando nos esquivar de uma definição que seja cognitiva,

---

<sup>52</sup> *Egli è sentenza degli antichi scrittori, come gli uomini sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene; e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascano i medesimi effetti. Perché, qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione ; la quale è tanto potente ne' petti umani, che mai, qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è, perché la natura há creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne resulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro: perché, desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perder elo acquistato, si viene alle inimicizie ed ala guerra; dalla quale nasce lar ovina di quella província e la esaltazione di quell'altra. Questo discorso ho fato, perché ala Plebe romana non bastò assicurarsi de' nobili per la creazione de' Tribuni, al quale Desiderio fu costretta per necessità; che lei, súbito, ottenuto quello, cominciò a combattere per ambizione, e volere com la Nobiltà dividere gli onori e le sustanze, come cosa stimata più dagli uomini. Da questo nacque il morbo che partori la contenzione della Republica". (MACHIAVELLI, 1971, p. 95 e 96, grifo nosso).*

<sup>53</sup> Terceira acepção de *sensação* apresentada pelo dicionário *Oxford Language*, disponível em: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=sensa%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 30 set. 2023

biológica e/ou psicológica com sentidos contemporâneos dos termos<sup>54</sup>. Este uso aqui no plural, *paixões*, parece ter um sentido mais genérico de estado afetivo mobilizado por algo, algum acontecimento ou imagem ou fantasia.

Podemos verificar que tais estados afetivos no texto são apresentados por verbos, que fazem referência a estados afetivos no sentido interior, que ocorre interiormente ao corpo da pessoa. Mas, há que se perceber que eles são reflexivos, o que dá um sentido dinâmico à ação, mesmo sendo interior, contrapondo-se a um estado permanente. E, ao afirmar uma ação de si sobre si mesmo, expõe que a ação é executada e sofrida pelo sujeito: *afligir-se no mal [affliggersi nel male]* e *enfadar-se no bem [stuccarsi nel bene]*. Isso, em certa medida, já nos adianta uma informação importante: que, para Maquiavel, as paixões estão vinculadas às ações e reações no âmbito da política, de modo que agir e sofrer (ou padecer) movimentam uma dinâmica contínua e mutável na cidade, ainda que seja internamente a ela – em breve trataremos sobre estes dois aspectos. Observemos que Maquiavel, em sua análise, vincula as duas paixões em destaque: seus efeitos são semelhantes, qual seja, geram combates, ou ainda, são razões de combate, o que em outras palavras, as reações e ações levam a um conflito. Em outras palavras, o fluxo das paixões e das (re)ações que a geram e são geradas por elas, produzem conflitos. Das duas paixões mencionadas pelo secretário Florentino, a primeira, *afligir-se no mal* é associada ao combate por necessidade, o que, de certo modo, a liga à sobrevivência, causa do conflito. E “o tédio e a pouca satisfação”, sinônimos de “enfadar-se”, também geram combates<sup>55</sup>, embora a causa do conflito seja distinta da anterior, saindo da necessidade para a ambição. Em seguida, Maquiavel faz uma narrativa genérica e abstrata sobre a ambição humana, afirmando que ela é universal: “e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona” (D, I, 37, p. 113). A pouca satisfação vem da suposta natureza humana, uma vez que os homens podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, de modo que o desejo sempre é maior que o poder de adquirir. Tal é a razão do tédio e da pouca satisfação. E acrescenta que os homens

---

<sup>54</sup> Mais adiante veremos como contemporaneamente compreendermos as paixões ou as emoções.

<sup>55</sup> O que pode ser pouco intuitivo, ao menos para nós, leitores de Maquiavel no Brasil do século XXI.

são desejosos, em parte porque querem ter mais e porque temem perder o que já conquistaram<sup>56</sup>.

Atentemos também na forma do discurso, a qual estamos seguindo passo a passo: até este momento, Maquiavel revisita uma sentença dos sábios escritores antigos. Em seguida, ele sai do discurso dos sábios e apresenta sua contribuição: “Tudo isso *eu disse* porque...”. Do comentário abstrato e de autoridade (referindo-se aos sábios) que concerne genericamente “aos homens”, Maquiavel faz três saltos: particulariza o universal, pois trará um exemplo romano; da referência de “os homens”, entendido como cada um dos homens particulares, passa para uma coletividade específica: a plebe; e, por último, esta coletividade estando no âmbito público pode assumir um posicionamento político, de modo que suas ações, portanto, podem ser políticas. Neste movimento, podemos inferir que para Maquiavel é possível pensar o particular, no sentido de cada homem privado<sup>57</sup>, e o coletivo de modo similar, ou seja, no sentido de dar a uma coletividade uma especificidade. Por exemplo, se um homem pode ser ambicioso, uma coletividade também o pode ser, no sentido mesmo de ter a ambição como traço marcante, como uma tendência. É relevante esta observação porque a análise maquiaveliana muitas vezes tratará das paixões dos humores, de tal modo, então, que a paixão pode ser apresentada como sendo, portanto, de uma coletividade – alguns exemplos: os grandes desejam comandar e oprimir, a soberba dos grandes, o povo deseja não ser comandado –, e suas causas e efeitos também são coletivas. Na citação que estamos analisando, o florentino fala sobre a plebe: ela lutou primeiro por necessidade, depois, por ambição, da qual podemos entender que ela, a plebe no seu conjunto, tem ambição. Em um momento mais oportuno, nos debruçaremos sobre tal afirmação maquiaveliana que é muito polêmica, pois até este capítulo, a ambição parecia ser marca dos grandes (com exceção de um comentário do capítulo cinco). No entanto, no mesmo capítulo que apresenta a generalização de

---

<sup>56</sup> Este mesmo tema da ambição relacionado a querer mais e ao medo de perder o já conquistado, também é tratado em D, I, 6.

<sup>57</sup> Preferimos usar o termo “privado” e não “individual”, pois este último parece um tanto problemático, uma vez que no século XVI não existia a noção de indivíduo, embora, segundo Jacob Buckhardt, no seu livro *A cultura do Renascimento na Itália*, é no Renascimento Italiano que se começa a forjar a ideia do indivíduo moderno.

que “os homens são desejosos”, acaba também por afirmar que a plebe, lutara por ambição. Neste momento, o que nos interessa é que Maquiavel transita entre o universal e o particular na sua trama sobre a corrupção da cidade, colocando no centro a ambição, o desejo de possuir, o medo de perder. Paixões que estão, portanto, imbricadas umas às outras na própria trama política. Assim, o tédio e a pouca satisfação teriam como causa a ambição. Maquiavel parece usar o termo “desejosos” no lugar de “ambiciosos”, explicando, em seguida, a razão dos homens serem desejosos: porque sempre querem mais e porque temem perder o que conquistaram.

Aflição (efeito de afligir-se), tédio, pouca satisfação, ambição, desejo, medo de perder. Diferentes paixões imbricadas umas às outras, de modo que fazem parte de uma mesma trama que gerará conflitos e combates. Retomando, então, os combates podem ser efeito de duas paixões distintas: efeito da aflição, que está associada à necessidade; e do tédio e da pouca satisfação, vinculadas, por sua vez, à ambição, ao desejo de possuir e ao medo de perder. O que significa: 1. que paixões distintas podem ter efeitos semelhantes: no caso, o combate; 2. os efeitos de uma paixão pode ser outra(s) paixão(ões) e também ações que gerarão efeitos políticos e sociais concretos. Para finalizar, atentamos para a acepção ampla de *passioni*, pois aqui abarca uma diversidade de sentimentos, sensações e/ou emoções – pensando nas palavras de uso contemporâneo que podem se aproximar àquela; e à acepção de *tendência*.

Sigamos para a segunda aparição de paixões: “E, se ele [o povo] erra quando gosta de façanhas ou nas coisas que lhes pareçam úteis, como acima dissemos, muitas vezes também erram os príncipes nas suas próprias *paixões*, que são muito maiores que as dos povos”<sup>58</sup> (D, I, 58, p. 170, grifos nossos). Se tomarmos somente a parte em que aparece a palavra em questão, temos que os príncipes também erram nas suas próprias paixões. Parece que o sentido amplo do termo pode ser usado, uma vez que parece caber neste uso muitas paixões. Assim, os príncipes erram nos seus próprios desejos, ambições, aflições, medos etc. Contudo, se tomarmos o texto todo transcrito, a segunda parte é comparativa,

---

<sup>58</sup> D, I, 58: “E se nelle cose gagliarde, o che paiano utili, come di sopra si disse, egli erra; molte volte erra ancora un principe nelle sue proprie passioni, le quali sono molte più che quelle de’ popoli.” (MACHIAVELLI, 1971, p. 144, grifo nosso)

e contém a afirmação de que as paixões dos príncipes são muitos maiores do que as dos povos, formulação que parece circunscrever o sentido para *desejos*. Além disso, a contraposição príncipes (no plural) a povos (no plural), talvez possa ser reduzida à príncipe *versus* povo, o qual nos levaria a pensar que o príncipe tem muito mais o desejo de dominar do que o povo. Mas esses desejos maiores seriam desejo de dominar? O príncipe, que tem como objetivos principais a conquista e a manutenção do poder (BENEVENUTO, 2011, p. 89), possui o desejo de dominar, que é muito grande, como podemos comprovar em duas passagens dos *Discorsi*: “E esse *desejo de reinar* é tão grande, que não só entra no peito daquele a quem cabe o reino, mas também no daqueles a quem ele não cabe (...)” (D, III, 4, p. 316, grifos nossos) e

Portanto, o príncipe que quiser resguardar-se das conjurações deverá temer mais aqueles a quem satisfaz demais do que aqueles a quem injuriou demais. Porque a estes faltam possibilidades que para os outros sobejam; e a vontade dos dois é semelhante, porque *o desejo de dominar é tão grande quanto o desejo de vingança, ou ainda maior*. (D, III, 6, p. 325, grifos nossos).

Parece-nos, então, que no trecho em questão, é possível tomar paixões por desejos. Em uma acepção ampla, podemos pensar em desejos diversos, e se buscamos uma acepção mais estrita, que contemple que os desejos dos príncipes são maiores que dos povos, podemos considerar, pois, mais especificamente o desejo de dominar, como acabamos de ver.

Observemos o outro uso de *paixão*, agora no singular, feito pelo secretário florentino:

Também é alegado o conselho dado por Aníbal a Antíoco, quando aquele rei intentava travar guerra contra os romanos: ele mostra que os romanos só poderiam ser vencidos na Itália, porque ali alguém poderia tirar proveito das armas, das riquezas e de seus aliados [...]. Mas, quando os reinos são armados, como era o caso de Roma e como é o dos suíços, tem mais dificuldades para vencê-los quem mais se aproxima deles: porque tais corpos podem unir mais forças para resistir a um assalto do que para assaltar os outros. *E, nesse caso, não sou persuadido pela autoridade de Aníbal, porque era por paixão e interesse [útil] que ele dizia aquelas coisas a Antíoco*<sup>59</sup>. (D, II, 12, p. 219 e 222, grifos nossos).

---

<sup>59</sup> “Né mi muove in questo caso l'autorità d'Annibale, perchè la passione e l'utile suo gli faceva così dire a Antioco.” (MACHIAVELLI, 1971, p. 190, grifo nosso)



Aqui, novamente, parece que paixão pode denotar desejo, talvez especialmente desejo de dominar, uma vez que o contexto é o conselho do General cartaginês Aníbal Barca, que tinha o desejo de dominar e subjugar Roma – sabe-se que não somente pelo fim expansionista, mas também por vingança à derrota de seu pai, o General Amílcar, que perdera a região da Sicília para os romanos. Maquiavel coloca em questão o conselho do maior inimigo romano, não apenas por discordar dos argumentos da estratégia, mas porque parece-lhe que o que está mais em jogo no conselho de Aníbal é sua paixão e interesse [*utile*]. Neste caso, paixão talvez possa ser compreendida como desejo. Uma vez que Maquiavel não revela qual desejo, podemos apenas supor que parece ser um dos dois, ou ambos, qual sejam: o de comandar Roma e o de destruí-la por vingança. Assim, podemos afirmar que paixão aqui não parece ter a acepção ampla do primeiro uso, que contemplaria diversas paixões. Podemos restringi-la a desejo, ainda que não possamos concluir, como dissemos, se desejo de dominar ou de destruir. Um último comentário sobre esta análise da acepção deste uso: é que ela se aproxima do caso do uso anterior de *paixões* dos príncipes, que são maiores que as dos povos.

O próximo aparecimento de *paixão* ocorre no trecho seguinte, e parece ter uma acepção bem próxima da anterior, que tratava da paixão de Aníbal. Averiguemos:

Não menos nocivas que as irresoluções são as deliberações lentas e tardias, sobretudo as que devem ser tomadas em favor de algum aliado; porque com a lentidão não se ajuda ninguém e obtém-se prejuízo. Essas deliberações lentas provêm ou da falta de coragem e de forças, ou então da maldade daqueles que devem deliberar, *pois movidos pela paixão* de querer arruinar o estado ou de cumprir algum outro *desejo* seu, não permitem que se chegue a uma deliberação, e a impedem e atravancam<sup>60</sup>. (D, II, 15, tradução e grifos nossos).

Nesta última citação, claramente podemos ver a acepção de desejo, uma vez que ele utiliza este como sinônimo, podendo, portanto, ser intercambiados ou mesmo substituídos um pelo outro. E ainda que se trate de capítulos diferentes, parece que há um eco sobre a acepção tratada aqui e a anterior, aquela do desejo de Aníbal, a qual defendemos que poderíamos compreender como desejo de dominar Roma, ou de vê-la destruída, muito embora as situações pareçam

---

<sup>60</sup>“*mossi dalla passione propria di volere rovinare lo stato o adempiere qualche altro loro disiderio...*” (MACHIARELLI, 1971, p. 196, grifo nosso)

diferentes, pois parece tratar do desejo daqueles que estão no governo demorando a deliberar.

A quinta ocorrência de *passione* no texto aparece no singular – como nas duas anteriores –, é a última encontrada no livro II. Observemos:

Como exemplos devem bastar esse de Alexandre e mais o do ateniense Temístocles, que, obrigado ao exílio, fugiu para a Ásia e foi ter com Dario, prometendo-lhe tantas coisas se ele atacasse a Grécia, que Dario resolveu fazê-lo. Como depois não pudesse cumprir as promessas, seja por vergonha, seja por temor ao suplício, Temístocles envenenou-se. E, se esse erro foi cometido por Temístocles, homem excelente, deve-se estimar que erram muito mais aqueles que, por terem menor *virtù*, se deixam atrair mais pelo *desejo* e pela *paixão*<sup>61</sup> (D, II, 31, tradução e grifos nossos<sup>62</sup>).

Para analisar este trecho, começaremos por uma palavra que ainda não havia aparecido: *voglia*. Antes, no primeiro trecho analisado nesta seção, *desejo* foi usado como tradução de *desiderio*, um substantivo. E mesmo as derivações usadas no mesmo trecho, correspondiam à mesma raiz, como o caso do verbo *desiderare*. No caso da palavra *voglia*, cabem duas traduções, *vontade* ou *desejo*. Aparentemente pode ser um problema, uma vez que *vontade* parece carregar um sentido mais fraco do que *desejo*, talvez por ausentar o sentido impulsivo de desejo. Ou será que *vontade* e *desejo* podem ter o mesmo significado? O dicionário *Treccani* indica que se usa *voglia* para *vontade* ou disposição de fazer algo (*vontade* de estudar, de trabalhar); como segundo significado possível, o impulso de satisfazer um desejo ou uma necessidade (*vontade* de passear, de comer algo – um bom prato de espaguete!) e também no sentido do desejo sexual. Também dá como sinônimos *desiderio* e *volontá*<sup>63</sup>. Além disso, vimos que o uso de *voglia*,

---

<sup>61</sup> “E se questo error fu fatto da Temistocle, uommo eccellentissimo, si deve stimare che tanto più vi errino coloco che, per minori virtù, si lasceranno più tirare dalla voglia e dalla passione loro.” (MACHIAVELLI, 1971, p. 253, grifo nosso). Ver também MACHIAVELLI, 2015, p. 379.

<sup>62</sup> Traduzimos o trecho para manter no singular as traduções de *voglia* e *passione*, uma vez que a edição brasileira das Martins Fontes, que usamos, traz os termos no plural. Ver: D, II, 31, p. 297.

<sup>63</sup> Disponível em: [https://www.treccani.it/vocabolario/voglia\\_res-d5cac170-e967-11eb-94e0-00271042e8d9/](https://www.treccani.it/vocabolario/voglia_res-d5cac170-e967-11eb-94e0-00271042e8d9/). Acesso em: 10 out. 2023.

como vontade e desejo, era comum em Florença desde tempos anteriores, pois podemos encontrar os dois usos também nas obras de Dante Alighieri<sup>64</sup>.

Nos *Discorsi* encontramos algumas ocorrências de *voglia* que também podem ser traduzidas dos dois modos – vontade e desejo. Um exemplo relevante da acepção de desejo é o *voglia di possedere*<sup>65</sup> [“desejo de possuir” (D, I, 5, p. 26)], usado no importante debate sobre a guarda da liberdade, como veremos em momento mais oportuno. Além disso, levamos em consideração que a edição brasileira que utilizamos, a da Martins Fontes, também opta pela tradução por desejo, a qual, então, decidimos seguir.<sup>66</sup>

Assim, diferentemente dos exemplos anteriores, nos quais desejo cabia como sentido de *paixão*, aqui, supomos não ser o caso, pois o termo em análise aparece junto com *paixão*: “*dalla voglia e dalla passione*”. Logo, a sequência aditiva das palavras na frase, feita pela conjunção “e”, não parece ter o intuito explicativo, no sentido de esclarecer o uso do termo anterior, o que parece sugerir que possuam sentidos distintos uma da outra. Uma possibilidade, então, é compreender *passione* como emoção, sentimento, no sentido amplo. Dado que está no singular, supomos que Maquiavel está se referindo a uma *paixão* específica. Cólera? Ódio? Maquiavel não declara abertamente qual a *paixão* que dá o tom na ação de Temístocles ao incitar um ataque à sua cidade.

Contudo, devemos nos ater a um detalhe: o secretário florentino afirma que erros desse tipo ocorrem especialmente com aqueles que tem menor *virtù*, e que, por isso, se deixam levar mais pela *paixão* e pelo desejo. A informação imediata que tiramos é que as ações não estão sujeitas simplesmente às *paixões*, pois a

---

<sup>64</sup> Ver *voglia* com Dante Alighieri, disponível em: [https://www.treccani.it/enciclopedia/voglia\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/voglia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/). Acesso em: 10 out. 2023.

<sup>65</sup> MACHIAVELLI, 1971, p. 6.

<sup>66</sup> Segue outros exemplos de uso de *voglia*: “*Ed ancora vi è di più, che gli loro scorretti e ambiziosi portamenti accendano, ne’ petti di chi mon possiede, voglia di possedere [desejo de possuir]...*” (MACHIAVELLI, 1971, p. 6, grifo nosso); “*(...); parendogli, per l’ambizione degli uomini, non potere fare utile a molti contro alla voglia di pochi...*” (MACHIAVELLI, 1971, p. 36, grifos nossos): *voglia di pochi* pode ser traduzido por vontade ou desejo de poucos, tendo sido traduzido por “vontade de poucos” na edição que usamos (D, I, 9, p. 43); “*tanto ch’ei costrinse la plebe a giurare di non si partire dalla voglia del consolo*” (MACHIAVELLI, 1971, p. 49, grifo nosso), *voglia* aqui traduzido por vontade na edição que utilizamos, a qual estamos de acordo: “obrigou-a a jurar que não se afastaria da vontade do cônsul” (D, I, 13, p. 58, grifo nosso).

associação com a *virtù* parece colocá-la na mediação com as ações. De qualquer modo, isso nos acende um alerta para não cairmos em um lugar simples de que as paixões sozinhas determinam as ações. Pelo menos uma nova variável entra para complexificar: a *virtù*.

A sexta ocorrência de *passione* nos *Discorsi* está no livro III, quando Maquiavel trata sobre a (in)compatibilidade entre matéria e regime político, colocando em questão, a dificuldade de tyrannizar uma república cujo povo ainda não se corrompeu.

Porque um homem pode muito bem começar a corromper o povo de uma cidade com seus modos e seu mau comportamento, mas é impossível que a vida de um só homem baste para corrompê-la de tal maneira que ele mesmo colha os frutos; e, ainda que fosse possível fazê-lo por dilatado tempo, seria impossível o sucesso, em razão do modo como procedem os homens, que são impacientes e não conseguem adiar por longo tempo uma *paixão*<sup>67</sup>. Ademais, erram nas coisas que fazem, sobretudo nas que muito *desejam* (...) (D, III, 8, p. 350).

Trata-se aqui da paixão de um homem ambicioso, que tenta submeter a cidade à sua paixão. Fala-se de Mânlio Capitolino, que segundo Maquiavel pretendeu transformar Roma em uma tyrania. Sua falta de êxito se deu porque suas ações (tentativa de retirar a liberdade de Roma) não foram compatíveis com a bondade da matéria romana naquele momento específico, pois ainda não estava corrompida – ou seja, ainda desejava a liberdade. O trecho acima, então, afirma que um homem que muito deseja dominar, não aguardaria, se fosse possível, o tempo da matéria se tornar corrupta para acolhê-lo. Erra porque sua *paixão* não pode ser adiada por muito tempo. Se ele pretende se tornar tyrano da cidade, o que muito deseja é dominar, portanto. Assim, a acepção aqui é de *desejo*, especificamente o desejo de dominar. Observa-se também a explicitação do caráter impulsivo deste desejo ao revelar-nos que aqueles que possuem esta paixão, não conseguem segurá-la por muito tempo.

---

<sup>67</sup> “Perché un Uomo può bene cominciare con suoi modi e con suoi triste termini a corrompere uno popolo di una città, ma gli è impossibilita che l’avita d’uno basti a corromperla in modo che egli medesimo ne possa trarre frutto; e quando bene e’ fussi possibile, con lunghezza di tempo, che lo facesse, sarebbe impossibile, quanto al modo de procedere degli uomini, che sono impazienti, e non possono lungamente differire una loro passione. Apresso, s’ingannano nelle cose loro, ed in quele, massime, che desiderano assai; (...)” (MACHIAVELLI, 1971, p. 297, grifos nossos).

A sétima ocorrência de *passioni* se encontra no capítulo intitulado “Quem já tiver sido ofendido não deverá ser mandado para administração e governo de importância”<sup>68</sup>, que traz para a análise o caso de Cláudio Nero, cônsul romano que lutara duas vezes contra as tropas cartaginesas. A primeira vez venceu ao encurralar Asdrúbal<sup>69</sup> num lugar muito desvantajoso e perdeu no segundo enfrentamento com o mesmo comandante, por ter sido enganado por ele, fato que lhe causou muitas ofensas, grande desonra e desprezo da plebe e do senado. Uma terceira possibilidade de enfrentar Cartago surgiu durante seu consulado, de tal modo que

Mais tarde, quando se perguntou a Cláudio por que havia tomado decisão tão perigosa, pois que, sem que houvesse uma necessidade extrema, ele quase pusera em risco a liberdade de Roma, ele respondeu que o fizera porque sabia que, se tivesse sucesso, *reconquistaria a glória* que perdera na Espanha e, se não o tivesse, e tal decisão tivesse resultado desfavorável, sabia que *estaria vingado* daquela cidade e daqueles cidadãos que o haviam ofendido com tanta *ingratidão* e indiscrição. E se as *paixões despertadas por tais ofensas* tiveram tanta força num cidadão romano, nos tempos em que Roma ainda não estava corrompida, é de imaginar a força que teriam num cidadão de outra cidade que não tenha o feitio daquela<sup>70</sup>. (D, III, 17, p. 378, grifos nossos).

Em um primeiro momento, aqui, paixões parece possuir aquela primeira acepção, qual seja, a de estado afetivo. Acepção larga, que inclui muitas emoções, sensações e sentimentos na mesma categoria *paixões*. Se admitimos que há um encadeamento de paixões, faz ainda mais sentido o uso no plural, pois paixões foram despertadas. A perda da batalha gerou a ingratidão e ofensas dos cidadãos, que, por sua vez, lhe despertaram paixões que geraram o desejo de glória e de vingança. Além do engendramento operando, podemos observar as relações operando: o insucesso de Cláudio gera efeitos passionais nos cidadãos. Estes, ao reagir, afetam, por sua vez, Cláudio, que na primeira oportunidade, coloca a cidade

---

<sup>68</sup> D, III, 17, p. 377 e 378.

<sup>69</sup> Asdrúbal Barca, irmão de Aníbal Barca.

<sup>70</sup> Tendo selecionado o trecho em português mais longo, com o intuito de contextualizar o caso de Cláudio e as paixões envolvidas, trazemos aqui uma transcrição menor, porém mais direta de onde se encontra o termo *passions*: “E quando questi *passioni di tali offese* possono tanto in uno cittadino romano, e in quegli tempi che Roma ancora era incorrotta, si debbe pensare quanto ele possano in uno cittadino d’um’altra città che non sia fatta come era allora quella.” (MACHIAVELLI, 1971, p. 321, grifos nossos).

em xeque: vencer significa reconquistar sua honra e glória, perder, significaria vingar sua honra perdida pelas ofensas e ingratidão de Roma. A questão relacional aqui se evidencia. Retomaremos mais adiante nesta questão, que nos parece muito importante.

Deste uso da palavra *paixão*, pode-se apreendê-la como uma noção, ou seja, termo que abarca outros que possuem a semelhança de expressar sensações internas, aparentemente causadas por circunstâncias ou situações externas, mas que admitem também serem suscitadas por situações internas, como a imaginação ou “a suposição” (D, I, 4, p. 23), como o próprio Maquiavel admite. Além disso, asseveramos uma vez mais, a questão relacional que fica evidenciada.

O oitavo uso apresenta o termo no seu singular, vejamos:

E a pensar no modo como eles poderiam escapar à infâmia ou ao perigo, não vejo outro caminho senão o de tomar as coisas com moderação, não assumir nada como empresa própria, dar a opinião sem *paixão* e, sem *paixão*, defendê-la com modéstia<sup>71</sup> (...)” (D, III, 35, p. 428, grifos nossos).

Este uso recai no primeiro significado encontrado, aquele que diz respeito às emoções ou sentimentos em geral, pois não parece ter um significado específico. Aqui, a recomendação do secretário florentino a conselheiros de governantes, numa república ou principado, é que, especialmente em situações críticas e perigosas, se dê a opinião sem *paixão*. Maquiavel sugere a dissociação de opinião e *paixão*. Ora, Maquiavel não apenas estudou a arte retórica, como necessitou utilizá-la sistematicamente em sua função de segundo secretário florentino. A *ars rethorica* dita que são três as provas retóricas: *logos*, *ethos* e *páthos*. O que Maquiavel sugere, então, é que se suprima a prova passional, transmitindo a opinião sem o uso deste meio persuasivo. Isto significa que o orador, neste tipo específico de situação, não fará uso da arte para mobilizar as paixões, nem para manter, modificar, nem mesmo para suscitar qualquer disposição passional de seu ouvinte, no caso, o governante.

---

<sup>71</sup> *E pensando in che modo ei potessono fuggire o questa infamia o questo pericolo, non ci veggo altra via che pigliare le cose moderatamente, e non ne prendere alcuna per sua impresa, e dire la opinione sua sanza passione, e sanza passione com modéstia difenderla [...]”*(MACHIAVELLI, 1971, p. 364, grifos nossos)

As próximas duas ocorrências de *passione/passioni*, cada qual com um sentido diferente da outra, encontram-se no mesmo capítulo 43 do livro III. Vamos à primeira:

Os homens prudentes costumam dizer, não por acaso nem indevidamente, que quem quiser saber o que haverá de acontecer deverá considerar o que já aconteceu; porque todas as coisas do mundo, em todos os tempos, encontram correspondência nos tempos antigos. Isso ocorre porque, tendo sido feita pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas *paixões*, tais coisas só poderão, necessariamente, produzir os mesmos efeitos.<sup>72</sup> (D, III, 43, p. 445, grifo nosso).

Este trecho nos parece muito semelhante, em termos de forma, ao primeiro apresentado nesta seção. Em ambos, Maquiavel abre o capítulo evocando saberes supostamente de autoridades, sem, no entanto, nomeá-las especificamente: os sábios antigos, os homens prudentes. Em seguida, utiliza este saber universal para particularizá-lo, ou seja, para aplicar num caso particular, aqui, o da cidade de Florença, que tanto no presente como no passado cometeu os mesmos enganos em relação aos franceses e alemães. Para não cair em erros de avaliação, o secretário florentino revela o que lhe permite avaliar o passado para pensar o presente. São duas as premissas: as paixões que nunca mudam e os costumes que são mantidos por muito tempo. Veremos mais adiante como isso reaparece nos *Discorsi*.

Estritamente sobre o sentido do termo que estamos estudando, a palavra aparece no plural, *paixões*, e pode ser substituída pelos dois sentidos, o mais amplo, que engloba diversas paixões (medo, amor, ódio etc.) e também o mais estrito, de desejo. Supomos, no entanto, que seja o sentido mais amplo, pois nele está incluído também o sentido estrito, abarcando o(s) desejo(s) – de vários tipos –, a ambição, a cólera etc., que parecem mover as ações humanas. O que nos chama especialmente atenção neste uso do termo, é a universalização das paixões, as quais podemos encontrar em todos os homens e em todos os tempos.

O outro trecho deste mesmo capítulo é o seguinte:

---

<sup>72</sup> *Sogliono dire gli uomini prudenti, e non a caso né immeritamente, che chi vuole vedere quello che há a essere, consideri quello che è stato; perchè tutte le cose del mondo, in ogni tempo, hanno il proprio riscontro com gli antichi tempi. Il che nasce perchè, essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortischino il medesimo effeto.* (MACHIAVELLI, 1971, p. 378, grifo nosso).

De modo que, se Florença não tivesse sido obrigada pela necessidade ou vencida pela *paixão*, e se tivesse lido e conhecido os antigos costumes dos bárbaros, não teria sido enganada por eles nessa ocasião nem em outras, visto que eles sempre foram de um mesmo modo, e que em tudo e com todos tiveram os mesmos comportamentos<sup>73</sup>. (D, III, 43, p. 446, grifo nosso).

Mais uma vez o sentido de *passione* parece encoberto, uma vez que não estando no plural, não parece possuir o sentido largo. Não sabemos exatamente qual paixão, mas, supostamente, como fora feito em usos anteriores, a apresentação no singular parece estar mais associada a desejo, embora isso não seja uma regra, como também já pudemos observar. Como vimos no primeiro trecho desta seção, a necessidade ou a ambição suscitam outras paixões que deflagrarão, em algum momento, em ação. Nesta citação aparece *necessidade* e *paixão*. Seria *paixão*, aqui, sinônimo de ambição, aquela paixão que, como vimos no primeiro trecho desta seção (D, I, 37, p. 113), gera conflito, assim como a necessidade? “Se Florença não tivesse sido obrigada pela *necessidade* ou vencida pela *paixão*”. Para aumentar nossa dificuldade de compreensão do significado, soma-se a ausência de um complemento nominal: paixão de quem? De Florença? Ou seja, fora vencida pela própria paixão? Talvez vencida pela própria ambição? Ou paixão de outra cidade? O que, aparentemente faz mais sentido, ainda que não possamos descartar a primeira possibilidade, haja vista que verbos reflexivos haviam aparecido como os primeiros sinais de paixões (afligir-se e enfadar-se). Assim, sem ter absoluta certeza se se trata de ambição, nem tampouco se Florença fora vencida pela própria paixão ou de outrem, atentemos que este trecho nos mostrar a vulnerabilidade da cidade diante de uma paixão (novamente: da sua própria, de outra cidade, da de um homem, ou quem sabe, de todas estas?). Fica claro que não apenas humanos ficam vulneráveis diante de suas próprias paixões ou das de outrem. E se a acepção de paixão aqui for mesmo *ambição*, as cidades podem estar vulneráveis ao desejo de dominar de outras, ou memos de um homem. Mas, não apenas. Se ao invés de ambição, esta paixão tiver o sentido de ódio ou de cólera (e ambas não são sinônimo), a cidade pode ser vencida pelo desejo de destruir ou de dominar. Assim, *paixão* aqui (“vencida pela *paixão*”), sendo

---

<sup>73</sup> *In modo che, se Firenze non fosse stata o costretta dalla necessità o vinta dalla passione, ed avesse letti e conosciuti gli antichi costumi de' barbari, non sarebbe stata né questa né molte altre volte ingannata da loro; essendo loro stati sempre a un modo, ed avendo in ogni parte e con ognuno usati i medesimi termini* (MACHIAVELLI, 1971, p. 379, grifo nosso).



antecedida por “pela”, proposição associada com um artigo definido, supõe-se que tenha uma acepção precisa, uma paixão específica. Então, embora caiba ódio e cólera, nossa aposta é que a acepção seja a ambição. Tal aposta se dá pelo contexto do capítulo, que procura explicar os enganos e as derrotas florentinas, alegando que Florença não aprendera com as derrotas e as fraudes sofridas no passado. Os povos [*i popoli*] que enganaram Florença foram os franceses e os alemães, cujos reis e imperadores foram infiéis aos acordos com Florença, permanecendo na cidade que deveria entregar a Florença (no caso, Pisa) e embolsando a grande quantia sem entrar efetivamente a guerra. Maquiavel chega a falar em ganância [*avarizia*], que parece ter o mesmo sentido que ambição, ou seja, desejo de possuir.

E quem ler as coisas passadas da nossa cidade de Florença e considerar também as que ocorreram em tempos recentes, verá que os povos alemães e franceses são cheios de ganância, soberba, ferocidade e infidelidade, porque essas quatro coisas em diversos tempos muito prejudicaram nossa cidade. E, quanto à pouca fé, todos sabem quantas vezes se deu dinheiro ao rei Carlos VIII, que prometia devolver as fortalezas de Pisa e nunca as devolveu. E nisso aquele rei mostrou sua pouca fé e grande ganância<sup>74</sup>. (D, III, 43, p. 445 e 446).

Ainda cabe aqui uma observação importante. Maquiavel afirma: “De modo que, se Florença não tivesse sido obrigada pela necessidade ou vencida pela paixão”. Ao assegurar que Florença possui necessidades e paixões, o secretário florentino parece transpor a lógica humana para a lógica da cidade. Já havíamos sinalizado que ele fazia isso com o que denominamos *coletividades*, ou seja, os humores (o povo e os grandes, mas também grupos facciosos). Este modo de pensar não era alheio à sua época histórica: a ciência da época era marcada pela busca de relações de semelhanças e dessemelhanças – ou de correspondências (BURKE, 2010, p. 239), na qual a analogia, a busca de semelhanças entre coisas ou fatos distintos era usual (FOUCAULT, 1966, p. 34)<sup>75</sup>. Mas aqui, Maquiavel não parece fazer uma analogia. Ele afirma que uma certa lógica das paixões permeia

---

<sup>74</sup> “E chi leggerà le cose passate della nostra città di Firenze, e considererà quelle ancora che sono ne’ prossimi tempi occorse, troverà i popoli tedeschi e franciosi pieni di avarizia, di supervia, di ferocità e d’infidelità; perché tutte queste quattro cose in diversi tempi hanno offeso molto la mostra città. E quanto ala poca fede, ognuno as quante volte si dette danari a re Carlo VIII, ed elli prometteva render ele fortezze di Pisa, e nun mail e rendè. In che quel re mostro la poca fede e l’assai avarizia sua.” (MACHIAVELLI, 1971, p. 378).

<sup>75</sup> Para saber mais, ler o capítulo “A prosa do mundo” (FOUCAULT, 1966, p. 34 a 69).

as questões humanas: os homens, os humores políticos, as cidades. É como se os corpos, inclusive os mistos<sup>76</sup>, possuísem funcionamento semelhante, pois, uma vez que são feitos por homens, em última instância são humanos, ou seja, carregam os predicados humanos. É Maquiavel mesmo quem revela isso, relembremos: “tendo sido feita pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas *paixões*, tais coisas só poderão, necessariamente, produzir os mesmos efeitos”.

Esta transposição do funcionamento humano para as cidades – veja, Florença pode estar obrigada por necessidades ou vencida pela paixão –, parece nos colocar na dimensão da coletividade. As paixões também circulam no âmbito do que é coletivo, como já havíamos visto e apontado no primeiro trecho visto aqui, ao falar sobre a ambição no peito humano, sobre o agir por necessidade ou ambição e sobre a plebe (D, I, 37, p. 113). Também falou-se sobre o desejo da plebe, que surgira por necessidade, de obter garantias constitucionais; e que depois, começou a lutar por ambição. Neste trecho, analisado agora, ele não fala de uma parte da cidade, mas de Florença toda. Assim como um dos humores pode ser atravessado por paixões, uma cidade também (veremos o mesmo para famílias, ao apresentarmos o próximo uso de paixões). Se pode ser atravessada por paixões, pode ser levada à ação, pela necessidade ou pela ambição. Mas também pode sofrer a ação de outras cidades ou de homens. Nesse sentido, assim como o corpo humano, este corpo misto também pode agir ou sofrer ações.

Vamos, finalmente, ao último uso do termo nos *Discorsi*, o qual aparece no plural. Antes de apresentar a passagem, gostaríamos de adiantar que a acepção que nos parece mais adequada é aquela que vimos de tendência, uma tendência passional. Novamente veremos a ocorrência conjunta dos vocábulos *voglia* e *passioni*. Vejamos, então, esta última aparição do termo:

Parece que entre uma cidade e outra certos modos e instituições [*instituti*] diferem, criando homens mais duros ou mais efeminados; contudo, na mesma cidade, percebe-se que tal diferença está nas famílias, que diferem uma da outra. Isso pode ser visto em qualquer

---

<sup>76</sup> Maquiavel entende que repúblicas são corpos mistos. “E como estou falando de corpos mistos, como as repúblicas e as seitas” (D, III, 1, p. 305). O “Vocabulário de termos-chave de Maquiavel”, contido na edição dos *Discorsi* da Martins Fontes, afirma que “os estados (repúblicas ou principados) e as religiões são denominados por Maquiavel *corpi misti* (corpos mistos) em oposição aos *corpi simplici* (corpos simples) que são os indivíduos” (ARANOVICH, 2007, p. 458 e 459).

cidade, e na cidade de Roma encontram-se vários exemplos: porque se sabe que os Mânlios foram duros e obstinados; os Públicolas, homens benignos e amantes do povo; os Ápios, ambiciosos e inimigos da plebe; e, assim, muitas outras famílias, cada qual com qualidades diferentes das outras. Tais coisas não podem provir apenas do sangue, porque é mister que este varie por meio da diversidade dos casamentos; haverão, pois, de provir da educação, que difere de uma família para a outra. Porque é importante o fato de um jovem, desde tenra idade, ter ouvido falarem bem ou mal de uma coisa, pois isso só pode ficar nele gravado, para depois regular seu modo de proceder em todos os momentos de sua vida. *E se assim não fosse, seria impossível que todos os Ápios tivessem demonstrado a mesma vontade [voglia] e tivessem sido todos movidos pelas mesmas paixões [passioni], tal como Tito Lívio observa em muitos deles*<sup>77</sup> (D, III, 46, p. 450 e 451, grifos nossos).

Começamos discutindo sobre as acepções das palavras. Vemos, então, *voglia* e *passioni* aparecerem juntas novamente; *voglia* traduzida, desta vez, por *vontade*. De fato, parece que “desejo” cabe menos nessa passagem, uma vez que já estaria incluída na próxima, *passioni*, se compreendermos no sentido amplo. E ainda que o nosso debate central não seja sobre *voglia*, cumpre-nos ainda dizer que outro sentido parece caber neste caso, é *disposição*<sup>78</sup>: “E se assim não fosse, seria impossível que todos os Ápios tivessem demonstrado a mesma” *disposição*. Contudo, ainda queremos nos ater à segunda parte da oração: “e tivessem [os Ápios] sido todos movidos pelas mesmas *paixões* [*passioni*]”. Aqui, como dissemos no início, parece-nos que cabe a acepção ampla, como a noção que compreende todas as paixões. No entanto, se nos atermos aos Ápios mencionados por Maquiavel logo acima, vemos que podemos ter um sentido mais estrito do termo. Maquiavel assevera que os Ápios são ambiciosos e inimigos da plebe, o que nos faz associar imediatamente ao desejo dos grandes, que é dominar e oprimir o povo. Assim, a acepção de paixões aqui, pode ser ampla, se não tomarmos o caso dos Ápios como centro do discurso de Maquiavel, mas pode ser estrito, tendo, portanto, o sentido de *desejo de dominar*, caso coloquemos na centralidade da análise maquiaveliana o caso desta família específica.

---

<sup>77</sup> “*E se questo non fusse, sarebbe impossibile che tutti gli Appi avessero avuto la medesime voglia, e fossono stati dalle medesime passioni, come nota Tito Livio in molti loro.*” (MACHIARELLI, 1971, p. 383, grifo nosso)

<sup>78</sup> Disponível em: [https://www.treccani.it/vocabolario/voglia\\_res-d5cac170-e967-11eb-94e0-00271042e8d9/](https://www.treccani.it/vocabolario/voglia_res-d5cac170-e967-11eb-94e0-00271042e8d9/). Acesso em: 10 out. 2023.

Mais uma vez, então, os desejos encontram-se como sinônimo de paixões, podendo também não ser sinônimo, mas fazer parte da designação ampla. Assim, o uso de *paixão* ou *paixões* para substituir *desejo* pode ser uma sinédoque, que é uma figura de linguagem que substitui a parte pelo todo ou vice-versa. Sabendo que os desejos são móveis da ação humana<sup>79</sup> (MÉNISSIER, 2012, p. 17), incluindo os desejos nas paixões, fica-nos a pergunta se outras, ou quem sabe, todas as paixões são móveis. Como vimos no primeiro trecho apresentado, outras também parecem ser móveis, como o ódio, por exemplo, uma vez que engendra uma cadeia de paixões e impulsionam ações.

Ainda nesta passagem podemos observar que Maquiavel nos desvela que os comportamentos não são características naturais dos homens. E que qualidades humanas, tampouco podem ser consideradas naturais, ainda que observadas em certas famílias, coletividades, agrupamentos, cidades. Como *natural*, estamos chamando tudo aquilo que não fora determinado pelas relações humanas, mas pela natureza, como poderia ser uma determinação corpórea, no sentido de que a natureza do corpo determina: pessoas fleumáticas ou coléricas, cujos traços e comportamentos teriam sido designados pela mistura de humores; ou ainda, a determinação pela regência cósmica planetária; ou determinação divina; ou pela razão (natural). No caso, Maquiavel parece circunscrever o desenvolvimento das qualidades e de certas ações humanas a coisas que não são naturais: as instituições e a educação. Afirma: “Parece que entre uma cidade e outra certos modos e instituições [*instituti*] diferem, criando homens mais duros ou efeminados; contudo, na mesma cidade, percebe-se que tal diferença está nas famílias, que diferem uma da outra” (D, III, 46, p. 450).

Parece, então, que as instituições e a educação criam necessidades para os homens, o que, de certo modo, determinam seus modos de ser. No capítulo que abre os *Discorsi*, Maquiavel afirma: “devem-se criar ordenações para que as leis os obriguem [os homens] a tais necessidades” (D, I, 1, p. 10). Ao observar que as diferenças de modos de ser se encontram também em agrupamento menores na mesma cidade, o secretário florentino atribui à educação tais diferenças, uma vez

---

<sup>79</sup> Discutiremos esta questão em ocasião mais oportuna, mas podemos adiantar que Thierry Ménissier afirma em seu Vocabulário que “o desejo é um dos móveis mais potentes da ação humana”. (MÉNISSIER, 2012, p. 17).

que todos os homens estão submetidos às mesmas necessidades, ainda que sejam necessidades criadas por leis e instituições. E, por tanto, não são somente as paixões e as instituições que determinam o modo de ser e as ações humanas, mas também a educação, que acrescenta ao debate que a natureza humana não existe, pois deve-se aos costumes, perpetuados pela educação.

Logo, deste último uso de *passioni*, podemos ter como primeira conclusão importante que as paixões não são variáveis exclusivas na determinação das ações. Se elas impulsionam ações, existem instituições que podem freá-las<sup>80</sup>, como veremos mais adiante, e mais o papel da educação familiar, que de algum modo rege as ações por perpetuar costumes familiares.

Ainda temos que nos deter ao fato de que Maquiavel acaba por falar mais sobre uma família em específico, os Ápios, que eram ambiciosos e inimigos da plebe. Como vimos acima, a ambição está sempre no peito humano e precisa sempre de um agente externo para refreá-la: leis e instituições. Mas, ao que parece, nem sempre as *leggi e ordini* funcionam. No caso dos Ápios, por diversas vezes tentaram tornar-se tiranos em Roma. Parece que, neles, é difícil deter sua ambição ou o desejo de comandar (que está associado à ambição e à inimizade ao povo, como vimos acima), que são as paixões que designam os grandes. De fato, os Ápios são descritos estando entre os poucos (que são os grandes, contrapondo-os aos universais ou à plebe, composta por muitos cidadãos) e tendo a ambição e a insolência, também características dos grandes: “E quem ler o discurso contra ele feito por Públio Semprônio, tribuno da plebe, notará toda a insolência dos Ápios e toda a bondade e humanidade de infinitos cidadãos que desejavam obedecer às leis e aos auspícios da pátria” (D, III, 46, p. 451).

Assim, talvez possamos entender que a (pouca) disposição ou vontade (*voglia*) para obedecer às leis e as ordenações são aprendidas e passadas por costumes. Se a ambição é uma condição humana, a disposição de educá-la pode ser aprendida e passada por costume. Outra possível conclusão é que se famílias por séculos são do mesmo modo, ambiciosas, insolentes e inimigas da plebe, não é por Natureza. São determinadas pelas relações: ou familiares que perpetuam, ou sociais que não dão conta de lidar com elas. Maquiavel, portanto, sai do registro do

---

<sup>80</sup> Ver D, I, 3, p. 21.

natural para entender o problema político da dominação pela questão das relações que se dão internamente na cidade, e não apenas a partir da divisão originária, mas também na esfera do microcosmo da cidade: inter e entre famílias.

### 2.1.1 Os usos de *affezione*

Outro termo comumente usado para *páthos* no mundo latino é *affezione*. Maquiavel faz uso em apenas três trechos, dos quais dois possuem sentidos passionais. Vamos apresentá-los em seguida, mas ao invés de mostrá-los na ordem “cronológica” de aparecimento, faremos o inverso, da última aparição nos *Discorsi*, para a primeira.

No trecho que vamos apresentar a seguir, Maquiavel faz uma crítica às cidades italianas que não possuem exércitos ou milícias próprias, de modo que preferiram apostar na cavalaria a na infantaria, por uma questão de custo. A edição brasileira que estamos usando opta pela palavra *estima*, ao invés de *afeição*, a qual seria intuitivamente traduzida. Vejamos: “e, por ser isso mais fácil e dar-lhes mais reputação, transferiram toda a *estima* e a reputação da infantaria para a cavalaria, e cresceu tanto essa desordem que em qualquer grande exército a parte da infantaria era mínima.” (D, II, 18, p. 246, grifo nosso)<sup>81</sup>. Estamos de acordo que *estima* é uma boa tradução para este trecho. Atentemos, no entanto, que *affezione*, aqui, não parece carregar nenhum dos sentidos de *passione(i)* vistos até o momento, ou seja, nem o sentido de tendência, nem o sentido amplo, que seria a noção de algo como sentimento ou emoções no nosso tempo, nem o estrito, cujo sentido de *desejo* aparece. O sentido de *affezione* está mais para admiração do que exatamente para uma espécie de paixão, embora seja uma disposição que pode traduzir respeito, consideração, veneração.

O segundo trecho que contém *affezione* é o seguinte: “E é fácil entender donde provém nos povos essa *afeição* pela vida livre, porque a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio e riqueza, a não ser quando são

---

<sup>81</sup> “*E perché questo seguisse più facilmente, e per mantenersi più in riputazione, leva, levarono tutta l'affezione e la riputazione da'fanti, e ridussonla in quelli loro cavagli: e in tanto crebbono in questo disordine, che in qualunque grossissimo esercito era una minima parte di fanteria.*” (MACHIAVELLI, 1971, p. 211, grifo nosso)

livres”<sup>82</sup> (D, II, 2, p. 186, grifo nosso). Este uso poderia ser traduzido, como o anterior, por *estima*, mas *afeição* parece se aproximar de *amor*, termo considerado uma paixão. Mas cabe, justamente, também *paixão*, o que remeteria imediatamente a uma das traduções de *páthos* para a língua latina. Mas sendo *paixão*, em Maquiavel, desconfia-se que possa assumir o sentido de *desejo*, especialmente porque se fala em vida livre. Vida livre e desejo do povo para Maquiavel são termos que ressoam. Assim, podemos entender que *afeição* é de fato uma excelente tradução, tendo como sinônimos bastante possíveis neste contexto, *paixões* (do modo como vimos em algumas passagens de Maquiavel) e *desejo do povo*. Logo, como acepção de *paixão*, é estrita.

O próximo trecho é o seguinte:

Daquilo que acima tratamos, também se pode notar quanta diferença há entre um exército contente, que combate pela sua glória, e outro contrariado, que combate pela ambição alheia. Porque enquanto os exércitos romanos costumavam ser sempre vitoriosos na época dos cônsules, na dos decênviros eram sempre derrotados. Por esse exemplo é possível reconhecer, em parte, as razões da inutilidade dos soldados mercenários, que outro motivo [*cagioni*] não tem para se manterem firmes além do pouco de soldo que lhes é dado. Motivo este que não é nem pode ser bastante para mantê-los fiéis e amigos, capazes de morrer por ti. Porque nos exércitos onde não haja *afeição* para com aquele por quem se combate, *afeição* que faça os soldados tornar-se seus partidários, nunca poderá haver *virtù* suficiente para resistir a um inimigo um pouco virtuoso. E como esse *amor* e essa tenacidade [*gara/competição*] só podem nascer de teus súditos, se quiseres manter um estado, se quiseres manter uma república ou um reino, precisarás armar-te de teus súditos como fizeram todos os que tiraram grande proveito dos exércitos. *Os exércitos romanos, sob o comando dos Dez, tinham a mesma virtù, mas, como já não tinham a mesma disposição, não obtinham os costumeiros resultados.* No entanto, assim que a magistratura dos Dez foi extinta e eles começaram a combater como homens livres, voltou-lhes o antigo ânimo, e, por conseguinte, suas empresas passaram a ter o final feliz que lhes era costumeiro<sup>83</sup> (D, I, 43, p. 132, grifos nossos).

---

<sup>82</sup> “*E facil cosa è conoscere donde nasca ne’popoli questa affezione del vivero libero; perché si vede per esperienza, le cittadi non avere mai ampliato nè di dominio nè di ricchezza, se non mentre sono state in libertà.*”. (MACHIAVELLI, 1971, p. 159, grifo nosso).

<sup>83</sup> “*Perché in quegli eserciti che non é un’affezione verso di quello per chi e’ combattono, che gli faccia diventare suoi partigiani, non mai vi potrà essere tanta virtù che basti a resistere a uno nimico um poco virtuoso. E perché questo amore non può nascere, né questa gara, da altro che da sudditi tuoi [...]*” (MACHIAVELLI, 1971, p. 111, grifos nossos).

Neste trecho, que é todo um capítulo copiado, o próprio Maquiavel dá o sentido de afeição, qual seja, amor. O amor aqui é uma *paixão* muito forte, uma vez que ela dispõe o exército a lutar não apenas com toda a sua *virtù*, mas capaz de resistir com sua própria vida. No caso dos romanos, o amor pela liberdade lhes dá muito mais ânimo para a luta, e isso porque estamos falando de um dos exércitos mais virtuoso de todos os tempos. Por não amar aqueles que pretendiam usurpar-lhes a liberdade (neste caso, os decênviros), não os fazia lutar com todo o ânimo. O mesmo pode-se dizer da comparação com o exército mercenário: o amor move muito mais do que o dinheiro. Assim, a *virtù* parece ser potencializada pela afeição pela pátria, ou ao menos, homens com uma mesma *virtù* possuem mais ânimo para lutar por amor. Embora, no caso de Temístocles (D, II, 31, p. 297), seja o contrário, as paixões pareciam deixar mais vulneráveis os homens com pouca *virtù*. Neste último caso, a *virtù* parece mediar as paixões e ações; no primeiro caso, ela parece potencializar a *virtù*.

Ainda pode-se observar que além da acepção passional de afeição, Maquiavel acaba por vincular o amor à *fides*. Uma afirmação similar, encontra-se no capítulo sobre as conjurações: “A pouca lealdade ocorre facilmente, porque só podes comunicar-te com amigos fiéis, que arrisquem a vida por te amar, ou com homens descontentes com o príncipe.” (D, III, 6, p. 326). Logo, o amor e o medo parecem uma paixão crucial para a manutenção da *fides*.

É preciso notar também a seguinte passagem deste capítulo: “Porque nos exércitos onde não haja *afeição* para com aquele por quem se combate, *afeição* que faça os soldados tornar-se seus partidários”. Aqui, na leitura do capítulo que trata sobre a *virtù* do exército lutando para a república ou para aqueles que estão tentando usurpar a liberdade, podemos entender que os soldados, neste contexto, são partidários da república. Contudo, ser partidário, pode também representar ter um partido, e ter um partido significa ter uma amizade particular, saindo das relações públicas. Por isso é possível aplicar este esquema ao príncipe, pois não se luta pela pátria, mas pelo príncipe, caso se tenha amor por ele. Ou ainda, pode-se lutar por uma parte, ou seja, por um particular (o príncipe também pode ser considerado um particular), o que se configuraria como formação de facção especialmente se a luta estiver fora das vias ordinárias, ou seja de uma parte da cidade que não se remeta à divisão originária dos humores. Afirma Maquiavel no



debate que faz sobre a ditadura romana e César: “para conseguir ser ofensivo e apoderar-se de uma autoridade extraordinária, é preciso que o cidadão tenha muitas qualidades que nunca poderia ter numa república não corrompida, pois precisa ser riquíssimo e ter muitos adeptos e partidários (...)” (D, I, 34, p. 106 e 107). Podemos considerar, então, que o amor, está também na base do partidarismo e facciosismo, pois, dado que o amor, por ser fiel a seu objeto de amor, pode potencializar a luta a favor de um partidário, seja ele a república ou um particular.

## 2.2 Os fios etimológicos

Pensando que Maquiavel é um homem do Renascimento, não podemos perder de vista a linhagem etimológica e filosófica do termo em questão. Acreditamos que a busca etimológica pode nos ajudar a melhor compreender o uso de uma palavra, especificamente, o uso que Maquiavel faz de *paixão* e seu plural. Isso porque as palavras são vivas e buscar a raiz não é procurar objetos mortos, completamente destituídos de usos, no sentido de finalizados, definitivamente terminados. Segundo Bordelois (2007, p.18), as raízes, tanto de plantas quanto de palavras, são vivas. Podem estar ocultas, não obstante, guardam e ancoram significados que com o passar do tempo, com o vaivém dos usos e reusos, pequenas adaptações que cada falante cotidianamente produz no fluxo e refluxo das articulações das palavras, acaba por provocar mutações. Mutações que podem aprofundar sentidos, outras que podem mudar completamente seus rumos, por vezes até mesmo contraditórios. “As raízes das palavras não estão atrás no passado: estão no profundo do aqui e do agora. Se as palavras tivessem deixado suas raízes no passado, elas teriam secado e morrido. A etimologia, que consiste em rastrear as raízes, significa desenterrá-las, expô-las ao ar livre” (BORDELOIS, 2007, p. 18).

Nosso intuito, nesta seção, é procurar na etimologia e nas noções de paixões usadas por pensadores da Antiguidade, as acepções e sentidos dos termos *passio* e *affezione*, ambos derivados do latim *passio* e, antes, do grego *páthos*. Com isso, pretendemos nos aproximar melhor dos sentidos dados por Maquiavel, não ingenuamente, acreditando que o secretário florentino tenha simplesmente aplicado ao seu uso, um ou mais significados dos termos. Mas sabendo que nos

aproximando de sentidos que circulavam em sua época, no seu campo social e no seu campo de estudos, podemos nos aproximar mais de seus usos e das mudanças que ele opera.

Ao investigar quais eram os usos do termo no século XVI, o *Dizionario Etimologico Italiano* (1954, p. 2795) afirma que *passione* era passível das seguintes acepções: *travaglio* (que pode ter acepções físicas, tais como trabalho de parto ou o sofrimento da sede; e também espiritual, como angústia)<sup>84</sup>; compaixão ou piedade; a paixão de Cristo; a predicação da sexta-feira Santa (da Paixão); segunda parte do evangelho onde se expõe a paixão de Cristo; movimento da alma, incômodo, fastio, aborrecimento. No dicionário *etimo* on-line, temos os significados de sofrimento, dor, *travaglio* e forte comoção da alma que pode ser inclusive não dolorosa. Infelizmente este último dicionário não precisou as datas para fazermos uma comparação com o mesmo período. De qualquer modo, podemos desde já afirmar que Maquiavel não apresenta nenhum uso com referência cristã, remetendo-se, por exemplo, ao martírio ou sofrimento de Cristo. Já os “movimentos da alma” parecem trazer um significado que nos interessa.

A ideia de *movimento* cabe, pois tem a ver com os engendramentos, a cadeia de paixões que se desdobram, os efeitos dos desdobramentos em ações. Considerar, no entanto, “movimentos da alma” é mais complicado, uma vez que Maquiavel não fala em alma. Ele fala, no máximo, de modo abstrato e genérico, da natureza humana, sobre o que os sábios falam sobre os homens, mas não faz referência à alma nos *Discorsi*. E como já vimo, Maquiavel parece se distanciar da ideia de natureza, pois mesmo as paixões e tendências ou disposições humanas, não parecem provir de uma natureza, mas da educação e da necessidade imposta pelas leis e instituições, como vimo em (D, III, 46, p. 450 e 451). Sobre esta questão da alma, Markus Fischer (1997, p. 800) coincide conosco sobre o fato de Maquiavel se distanciar de uma ideia de alma, uma vez que haveria um esforço consciente de

---

<sup>84</sup> que pode ser compreendido como um trabalho penoso; um tormento físico, como o tormento da sede, e que pode ser também espiritual, como é o caso da angústia, ou com significado genérico: dar, receber, trazer aflição, dor, tormento; 2. que significa sofrimento localizado ou generalizado no organismo humano – como trabalho de parto ou mal-estar digestivo, ou mal-estar geral. Ver em: <https://www.treccani.it/vocabolario/travaglio1/>. Acesso em: 10 out. 2023.

banir a ideia de transcendente da vida política, ainda que este autor defenda que o florentino substitua esta ideia por de espírito [*animo*].

Puxemos, então, o fio etimológico do termo. *Passione*, assim como *paixão* na língua portuguesa (palavra que escolhemos para a tradução) vem do latim *passio*, que, por sua vez, é uma das traduções dadas do termo grego *páthos*. *Páthos* é um substantivo que corresponde ao verbo *páschein* (no infinito) - *páscho* (na primeira pessoa do singular) –, cujo sentido envolve a ideia de “ser afetado” por algo, “sofrer” algo (LACERDA, 2013, p. 11), padecer (AUERBACH, 1998 *apud* MOREAU, 2008, p. 7).

Das acepções da linguagem comum, de uso vulgar, passaremos para as paixões que aparecem nos pensadores antigos. De tantos antigos que influenciaram os homens da época do Renascimento na Itália e o próprio Maquiavel, um não pode passar despercebido: Marco Túlio Cícero. O pensador romano aparece na obra maquiaveliana, às vezes, citado diretamente, outras indiretamente. Para além disso, muito influenciou os homens com formação humanista em Florença, especialmente pela retórica (ARANOVICH, 2014, p. 62) e por sua filosofia moral.

Pelo lado dos gregos, dos vários que aparecem nos *Discorsi*, traremos um, cujas citações, apesar de serem indiretas nesta obra, são evidentes, e, depois, ele (re)aparece nas interpretações, inclusive de importantes comentadores, como Pocock. Contudo, devemos assinalar que Aristóteles é sempre um nome controverso nos estudos maquiavelianos, uma vez que se critica o seu uso, sob o argumento de que a formação maquiaveliana foi mais fortemente marcada pela leitura dos latinos. Mas, devemos nos basear também na improbabilidade de Maquiavel não ter lido Aristóteles. Sabe-se e se tem registrado inclusive na biografia de Maquiavel escrita por Gaille-Nikodimov (2008, p. 30) que Aristóteles, assim como outros gregos, como Platão, Plutarco, Políbio, Tucídides, eram autores acessíveis em latim ou no toscano. Com efeito, a tradução medieval do *corpus* aristotélico<sup>85</sup>, se deu entre os séculos IX ao XIV, e foi amplamente usada e difundida nos estudos filosóficos e teológicos (LINDO, 2021, p. 6). Dentre eles, estava *A*

---

<sup>85</sup> Este *corpus*, também conhecido como Aristóteles Latino, compreende mais de 2000 manuscritos (LINDO, 2021, p.6).

*Política*, traduzida por Guilherme de Moerbecke – há dúvidas sobre a data, mas provavelmente em 1260 (LINDO, 2021, p. 7; PINTO, 2022, p. 90) – que foi amplamente usada e difundida no tardo medievo. Tal obra ganhou importância no início do século XIV, de modo que “a autoridade da *Política* se impôs sobre as mais variadas interpretações da realidade política, sendo o tratado aristotélico retomado nos centros culturais mais importantes da Europa latina” (PINTO, 2022, P.88). No entanto, foi somente no século XV que surgiu uma nova tradução, a de Leonardo Bruni, que se difundiu amplamente pela Toscana nos séculos XV e XVI. Muito polêmica, contribuiu para fixar novos parâmetros de reflexão política (PINTO, 2022, p. 91), uma vez que traduziu termos políticos gregos para serem acessíveis aos eruditos médios<sup>86</sup>.

Cícero se preocupa com a melhor tradução latina para o termo grego *páthos*, dedicando-se a justificar sua escolha no livro III das *Discussões Tusculanas*<sup>87</sup>. Longe de querermos elaborar um debate sobre esta tradução, nossa finalidade é bem menor e se restringe exclusivamente na apresentação da tradução de Cícero para esta palavra, uma vez que ele é um dos pensadores antigos de grande relevância para o Renascimento<sup>88</sup>, desde a redescoberta de suas cartas perdidas por Petrarca, influenciando, inclusive, o debate político feito pelo autor a quem dedicamos esta tese. Pois bem, para Cícero a melhor palavra latina que expressa entre os romanos a tradução de *páthos* é *perturbatio*, que se diferencia em muito de outro termo que parece ser recorrente na época para sua tradução, *morbo*, cujo

---

<sup>86</sup> Segundo Pinto, Leonardo Bruni tinha um projeto político-pedagógico com a tradução de Aristóteles.

<sup>87</sup> A partir deste momento, nos referenciaremos a esta obra ciceroniana por *Tusculanas*.

<sup>88</sup> Os textos latinos circulavam na intelectualidade florentina desde pelo menos o século XIII. Cícero, em especial, está na formação florentina, como atesta o cronista e mercador Giovanni Villani (1991, *apud* ARANOVICH, 2014, p. 63), especialmente no que diz respeito à ligação da retórica e da política. Ver mais: ARANOVICH, 2014, p. 62 a 74.

Além disso, com o retorno da formação do *Studia humanitatis*, o estudo da antiguidade clássica, especialmente dos romanos, estava também no centro dos estudos em Florença. E mesmo aqueles que não eram preparados para os altos estudos, ou seja, para irem para as universidades, como foi o caso de Maquiavel, que recebera uma educação mediana (GAILLE, 2008, p. 38; LANDI, 2014, p. 20; RIDOLFI, 1999, p. 19 e 20) também podiam ser introduzidos no estudo do latim, tanto para leitura quanto para a produção de textos. Isso quer dizer que a leitura dos latinos era facilitada em Florença pela própria educação recebida.

sentido seria de enfermidade, doença (CÍCERO, 2014, p. 221<sup>89</sup>). Para Cícero, as paixões são movimento da alma, e por isso a recusa de uma acepção que a associe também ao corpo.

Apesar da recusa ciceroniana à tradução por *morbo*, o sentido de alguma afecção que atinge também, ou mesmo exclusivamente, o corpo, chega à época de Maquiavel, como vimos acima nas definições dos dicionários. Contudo, a acepção de comoção ou movimento da alma trazido por Cícero, também aparece nos dicionários, inclusive como definição possível no século XVI.

A tradução escolhida por Cícero, perturbação, é deliberadamente herdeira do estoicismo, revelada pelo próprio autor ao fazer menção a Zenão no momento de proferir sua definição: movimento da alma contrário à natureza e que se desvia da reta razão (Cícero, 2014, p. 313)<sup>90</sup>. Por este motivo, as perturbações devem ser evitadas (uma vez que a maioria delas, é voluntária) e, mais do que isso, extirpadas, pois não existem nas pessoas sãs. Cícero acaba por se contrapor à tradição peripatética, para qual as paixões são naturais e úteis, segundo suas próprias palavras (CÍCERO, 2014, p. 341<sup>91</sup>).

Com efeito, parece que os usos que Maquiavel faz das paixões não se aproximam à concepção de Cícero, ao menos da concepção defendida nas *Tusculanas*. Para começar, sobre o que vimos acima, Maquiavel opta pelo termo *passione*, e em nenhum momento refere-se à perturbação da alma, doença da alma, até porque as pouquíssimas menções que o secretário florentino faz ao termo em suas obras, nenhuma ocorre nos *Discorsi*<sup>92</sup>. Já o sentido de doença corpórea reverbera no pensamento secretário florentino. *Morbo*, termo recusado por Cícero, é usado para se referir às doenças epidêmicas, também denominadas *pestes*: “São livres os edificadores das cidades quando alguns povos, quer sob o domínio de um príncipe, quer por si mesmos, são obrigados a abandonar a terra natal e a buscar

---

<sup>89</sup> *Tusculanas*, livro III, [IV]

<sup>90</sup> *Tusculanas*, livro IV, [VI]

<sup>91</sup> *Tusculanas*, livro IV, [XIX]

<sup>92</sup> Três vezes ao total, de acordo com Fischer (1997, p. 799)

novos locais, seja por doença [*morbo*], por fome ou por guerra” (D, I, 1, p. 9)<sup>93</sup>. Também reverbera porque usa para as coisas da cidade a metáfora médica, de modo que “doenças” acometem o corpo político e poderão levar a república à ruína<sup>94</sup>. Antes de seguir, talvez seja importante deixar anotado que não utiliza apenas *morbo*, mas também *malatia* e *male*.

Temos de tomar nota, somente um uso de doença [*morbo*] que está diretamente associada a uma paixão, a qual poderia arruinar a república, qual seja, a ambição: “pois ela [a plebe romana], tão logo obteve isso, começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônios com a nobreza, como coisa mais valiosa para os homens. Daí surgiu a *doença [morbo]* que gerou o conflito da lei agrária...” (D, I, 37, p. 113, grifos nossos). De saída fica difícil de entender se a doença é a ambição ou se é a luta derivada da ambição. De qualquer modo, parece que temos a questão da ambição enraizada no problema da corrupção e como doença do corpo político.

Apesar do comentário depreciativo sobre a ambição, que está associado a um tipo de desejo, o de possuir – ou, como vimos acima, pode ter sido engendrado pelo medo de perder – para o secretário florentino não é todo desejo, nem mesmo outras paixões, que é considerado negativo ou “mal” para a república. Aqui damos mais um passo para nos distanciarmos ainda mais da acepção de Cícero, pois, se a ambição está diretamente associada à ruína romana, não há esta mesma associação às outras paixões como um todo, ou seja, não é uma regra que todas as paixões são negativas e viciosas, para usar uma terminologia ciceroniana mais adequada para se referir às paixões. Assim, estas, para o secretário florentino, não são necessariamente doenças, nem estão necessariamente vinculadas a elas. Ao contrário, fazem parte de uma dinâmica que mesmo algumas paixões que parecem criticadas pelo secretário florentino, podem ter um lugar, por vezes relevante, na dinâmica passional da cidade. Isso ocorre com a própria ambição, a qual muitas vezes tem a ver com o desejo de possuir, que imprime uma dinâmica política tanto nas relações internas da cidade, como nas suas relações externas, por exemplo,

---

<sup>93</sup> Ver também D, I, 38, p. 172, para o qual a tradução brasileira usou “peste”. Ver D, I, 38, p. 172.

<sup>94</sup> Ver D, I, 37, p. 113 e D, I, 49, p. 455.

impelindo a ser uma cidade expansionista ou estar indefesa frente às possíveis invasões de vizinhos (D, I, 6).

Desse modo, não parece ser um pressuposto, para Maquiavel, a valoração negativa das paixões. Ao contrário, podemos observar uma valoração positiva na dinâmica de dois desejos quando operam juntos sem sobreposições: o desejo de dominar e o desejo de não ser dominado. Estas duas paixões, motor do político, podem estabelecer uma dinâmica que produza a liberdade. Mas tal valoração não é universalmente positiva para o secretário florentino. O desejo de não ser dominado, que é o desejo do povo, próprio da liberdade, nem sempre é benéfico, pois em excesso, pode ser um dos motivos da perda da própria liberdade (D, I, 40). Ou seja, o movimento dado pelas paixões nem sempre tem os mesmos efeitos, e, por isso, tampouco podem ser previamente valorados como bons ou maus. Assim, paixões como o medo, o desejo de vingança, o ódio, tampouco possuem um valor próprio no sentido de serem, *a priori*, positivos ou negativos, bons ou maus. São os seus efeitos que podem ser avaliados. Assim, no caso do medo, ele parece ser bom para regular a ambição e a soberba dos grandes em relação à plebe: “Assim, faltando os Tarquínios, que com o *medo* refreavam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios me vida” (D, I, 3, p. 21, grifo nosso). No entanto, podemos encontrar nos *Discorsi* outro efeito do medo, a ruína:

E no curso desses acontecimentos os homens procuram vencer o *medo* fazendo *medo* aos outros; e esquivam-se da injúria lançando-a sobre o outro; como se fosse necessário ofender ou ser ofendido. (...) Porque, chegando-se ao ponto de cidadãos e magistrados terem *medo* de ofender tais cidadãos (aqueles ambiciosos que procuram a amizade dos magistrados para não serem ofendidos por estes) e seus amigos, pouco demorará para que estes os façam julgar e ofender ao seu modo (D, 47, p. 137).

Logo, estes exemplos mostram como uma paixão não é boa ou má por si mesma, pois seus efeitos podem ser diversos, favorecendo ou desfavorecendo um regime político, dependendo do modo como são usadas e dos desdobramentos das reações a partir delas e direcionadas a elas. Neste sentido, Maquiavel parece estar longe da concepção de Cícero, para quem as paixões são doenças da alma, associadas necessariamente aos vícios e sofrimentos. Por este motivo, por serem doenças, elas não podem produzir bons efeitos, pois não são naturais, uma vez

que são contrárias à reta razão. De acordo com Ménissier (2012, p. 43), “Maquiavel se opõe à tradição filosófica oriunda de Platão, de Cícero, de santo Agostinho e de são Tomás, que fazia das paixões um elemento perturbador da vida política, que a razão devia superar”.

Busquemos algo sobre as paixões em Aristóteles, outro autor da antiguidade clássica relevante para os humanistas e muito divulgado na Toscana. Embora nosso objetivo aqui não seja tratar ponto-a-ponto sobre a doutrina passional aristotélica, faremos como fizemos com Cícero, apresentaremos alguns aspectos sobre as paixões que possam nos ajudar a compreender nuances dos sentidos em Maquiavel.

Cícero afirma que os peripatéticos possuem uma concepção de “paixão” oposta a apresentada e defendida nas *Tusculanas*. Apesar das diferenças marcantes em relação ao que diz respeito a ser ou não natural (apontadas por Cícero), Besnier (2008, p. 39) defende que existem traços importantes que permitem afirmar que a doutrina aristotélica e as de sua posteridade helenística possuíram uma experiência culturalmente delimitada comum<sup>95</sup> (BESNIER, 2008, p. 39). E talvez, também, por isso vários autores apontam para a ideia de sofrer, ser afetado por algo, sempre se encontrarem nos Antigos (LACERDA, 2013, p. 11; AUERBACH, 1998, p. 51 a 81 *apud* MOREAU, 2008, p. 7), corroborando os dicionários etimológicos.

Vamos colocar, então, no centro da nossa análise a noção de movimento com a acepção de “paixão” equivalente a sofrer, ser afetado, padecer. Pois, ser afetado por algo revela a condição de quem sofre a ação por algo ou alguém, pois ser afetado é efeito de alguma ação. Besnier (2008, p. 41) afirma que *pathos* tem em Aristóteles um papel muito geral, que vincula paciente e agente numa relação que pode ser considerada uma categoria:

---

<sup>95</sup> Para Besnier, compõem a configuração que permitiria que reconheçêssemos a doutrina aristotélica e as helenísticas como tendo uma experiência cultural comum: “as listas de paixões que se superpõem muito amplamente, mesmo se a posição da crença ou do juízo, concorrente à tendência ou ao desejo não é definida do mesmo modo, sempre ocorre tal relação, parecendo pois como natural a uns e outros encarar a paixão como comportando um aspecto de crença e de juízo, enfim, existe uma relação com a virtude que, embora não lhe faça oposição direta (esse é antes o papel do vício), lhe faz ilustrar as consequências extremas (e dificilmente evitáveis) para a felicidade decorrentes da privação da virtude” (BESNIER, 2008, p. 40 e 41).



O vocabulário que consideramos como devendo (genericamente) servir para designar as paixões (*pathos, pathema*) tem no Estagirita um papel muito geral, visando todas as determinações que resultam, para um paciente, de sua entrada em relação como um agente; ele é sem dúvida pertinente, primeiro em todo o domínio das coisas naturais e da mobilidade que lhe é própria, mas também em todo o domínio das coisas que são produzidas ou modificadas segundo a arte; assim a relação agente/paciente é uma categoria (BESNIER, 2008, p. 41).

Lebrun (2009, p. 13), assim como Besnier, afirma que padecer e agir são conceitos inseparáveis e que, além disso, designam potências diferentes. Lebrun explica, por comparação entre os termos, as diferenças das duas potências. A potência do agente é, ter encerrado em si, o poder de mover ou mudar, de tal modo que a ação é a atualização desta potência. O paciente, por sua vez, é aquele que tem a causa de sua modificação em outra coisa que não ele mesmo. Deste modo, “a potência que caracteriza o paciente não é um poder-operar, mas um poder-tornar-se, isto é, a suscetibilidade que fará com que nele ocorra uma forma nova. Em termos aristotélicos, deve ser lançada à conta da matéria”. Deste modo, pode-se entender que o padecer consiste em ser movido, pois opera no paciente que é um ser mutável, caracterizado pelo movimento; e o agente, à medida que sua atividade é imprimir uma forma, ele não é em essência mutável (LEBRUN, 2009, p. 13 e 14).

Movimento e mudança são noções, portanto, intrinsecamente ligadas à ação e paixão, uma vez que remetem à categoria agente/paciente. Lebrun nos esclarece:

Portanto, não existe paixão, no sentido mais amplo, senão onde houver mobilidade, imperfeição ontológica. Se assim for, a paixão é um dado do mundo sublunar e da existência humana. Devemos contar com as paixões. Devemos até aprender a tirar proveito delas (LEBRUN, 2009, p. 13)

É neste ponto que podemos observar a divergência com Cícero e os estoicos que o autor latino mobiliza nas *Tusculanas* (dentre eles, Zenão e Crisipo). As paixões são naturais e são produtoras de movimento. Um homem não escolhe as paixões, nos explica Lebrun, e por isso, o homem não é responsável por elas, mas somente pelo modo como faz com que elas se submetam à sua ação. (LEBRUN, 2009, p. 14)<sup>96</sup>. Maquiavel não faz este tipo de debate moral. As paixões parecem

---

<sup>96</sup> Este ponto em específico se relaciona com a questão da virtude para Aristóteles.

estar lá, simplesmente, porque as coisas são feitas por homens, como afirma no livro III (D, III, 43, p. 445). São dados com os quais precisam lidar na política, que é uma coisa humana. Mas, como já vimos, há uma produção e mobilização das paixões na própria política, o que nos faz levar em conta, que elas surgem das relações que as provocam, materialmente ou pela imaginação, compondo ou desdobrando-se em outras ou em ações.

Para Aristóteles, paixões e ações supõem mecanismos parecidos, segundo Besnier (2008, p. 44 e 45), supondo que a mudança consiste (quando há o quadro completo) em uma estimulação por um objeto ou circunstância exterior – que intervém como motor imóvel – o qual estimula uma faculdade desiderativa (*orexis*) – desejo –, que estimula segundo uma de suas potências (o “desejo” se diversifica em tendências com respeito a uma ampla gama de objetos). A excitação do desejo corresponderia, assim, a informação da faculdade desiderativa, que pode também comportar uma possibilidade de deliberação nos animais dotados de *logos* (deliberação para confirmar, bloquear ou infletir o efeito espontâneo da atualização do desejo)<sup>97</sup>. Quanto ao movimento ou a ação, sua determinação é o fato de uma conjunção do intelecto e do desejo, na qual “o desejo delimita a orientação geral (inclusive a maneira como se reage a uma dada situação) e o intelecto dá a informação sobre as circunstâncias em que se encontra, eventualmente sobre a maneira de compreender como essas circunstâncias podem ser interpretadas com relação às disposições fundamentais do desejo” (BESNIER, 2008, p. 45).

Neste mecanismo mostrado por Besnier – e que aqui estamos explorando de modo conciso, nosso especial interesse é sobre como se dá o quadro completo da categoria agente/paciente, ação/paixão. Pode-se admitir, então, que o desencadeamento de uma ação pode ser representado como uma sequência causal, em que existe uma causa imóvel (um objeto exterior ou um produto da *fantasia* a partir de resíduos de sensações passadas), que é substituída por um motor movido (a faculdade deliberativa). Em suma, então, a reação a uma informação do ambiente acaba sendo uma cadeia de movimentos, pois pode ser equiparada a uma sequência de relações agente/paciente, de modo que tenhamos em cada ponto da sequência um *pathos* ao mesmo tempo que uma ação

---

<sup>97</sup> Este mecanismo de excitação passional se encontra no *De Anima*, III, capítulos IX e X., segundo Besnier (2008).

(BESNIER, 2008, p. 58 e 59) e essa ideia, parece ressoar bastante em Maquiavel, pois um movimento que gera paixão, pode-se desdobrar numa cadeia de paixões e ações. Como vemos nas menções que Maquiavel fez de Temístocles (D, II, 31, p. 378) e de Claudio (D, III, 17, p 378).

Parece-nos que há muito mais ressonância de Maquiavel com Aristóteles do que com Cícero e os estoicos (ao menos, nas *Tusculanas*). A começar, então, do fato das paixões não serem consideradas doenças ou perturbações que abrem a vida para os vícios, distanciando os homens da reta razão. As paixões são dados do mundo sublunar, aquilo que é afetado, do sujeito (assujeitado/paciente) que possui a potência da mudança. A mudança provocada não necessariamente pela coisa mesma, pelo sujeito ou pela própria matéria, mas por algo de fora, uma coisa ou circunstância. Ao que nos parece, em Maquiavel, Roma é o grande “modelo” de Maquiavel não porque ela nasce perfeita, mas porque se (per)faz. E perfazer-se só é possível porque possui a potência da mudança. E, talvez, indo longe demais para este momento, prometendo que veremos com detalhes adiante, as circunstâncias que nascem para ela perfazer-se perfeita, não está nela mesma, mas no embate dos seus humores, conflitos enraizados e provocados por paixões.

### 2.3 Os sentidos das paixões em Maquiavel

Afirma Hochner em seu artigo *Machiavelli: love and the economy of emotions* (2014),

Se o amor é entendido hoje como um sentimento de afeto [*affection*] individual e interior, ou apego a alguém, o amor político, ao contrário, deve ser visto como um afeto social e coletivo agindo como uma força motivadora e estimuladora da consciência política. É possível valorizar a liberdade, cuidar do próprio país, venerar um antepassado ou um Deus, amar uma figura vitoriosa do passado, ou um príncipe carismático do presente, assim como amar instituições como o Senado. Mas o amor em um contexto político não pode ser um sentimento pessoal, uma paixão privada ou exclusiva, deve ser um desejo comum e compartilhado. E ainda assim não significa que todos amam as mesmas coisas das mesmas maneiras, mas estabelece a necessidade dos desejos na arena social<sup>98</sup> (HOCHNER, 2014, p; 124, tradução nossa).

---

<sup>98</sup> “If love is understood today as an individual and inner feeling of affection, or attachment for someone else, political love, on the contrary, is to be seen as a social and collective affect acting as a force motivating and stimulating political consciousness. One can cherish liberty, care for one’s country, venerate an ancestor or a God, love a victorious figure of the past, or a charismatic prince of the present, as well as love institutions such as the Senate. But love in a political context cannot

Hochner trata sobre o amor, mas podemos, neste trecho, tomá-lo como um estudo de caso para compreender algo maior, ou seja, como um caso do qual, de sua análise, podemos compreender casos de categorias semelhantes. Em outras palavras, ao tomar o que Hochner escreve sobre o amor em Maquiavel, podemos tomá-lo para pensar e compreender o que significam as outras paixões, ou, mais genericamente ou em sentido amplo, a noção de paixão em Maquiavel, especialmente nos *Discorsi*. Pois bem, a autora, no trecho citado, parte do modo como se compreende o amor hoje, para depois tentar se aproximar ao modo como esta noção opera em Maquiavel. O amor, tal como o concebemos hoje, seria um afeto individual e interior. Possivelmente Hochner entende que é *individual* ou *exclusiva* porque supostamente é sentido por uma pessoa exclusivamente; *privado* ou *interior* porque é entendido, contemporaneamente, como sendo um evento do âmbito interno do corpo fisiológico<sup>99</sup> e, portanto, opondo-se ao externo ou público, tanto no sentido de não ser necessariamente publicizado, como tampouco de pertencer ao âmbito da coisa pública. Neste sentido, a compreensão de Hochner parece coadunar com a de William James, nome importante para a psicologia estadunidense e a tradição anglo-saxã, especialmente nos estudos das emoções. Desde fez a questão “o que é uma emoção?” em um dos seus primeiros ensaios, o que se perpetuou desde 1884 “é que a emoção é algum tipo de distúrbio fisiológico, causado por alguma percepção desagradável ou perturbadora (pensamento ou memória), que é sentida de uma forma mais ou menos distinta. Assim, desde então, o foco na emoção<sup>100</sup> é direcionado ao organismo individual, sua fisiologia e sentimentos, afirma Solomon (2008, p. 189).

---

be a personal feeling, a private or exclusive passion, it must be a shared and common desire. And yet it does not mean that everybody loves the same things in the same ways, but it stipulates the necessity of desires in the social arena” (HOCHNER, *Machiavelli: love and the economy of emotions*, 2014, p. 124).

<sup>99</sup> Aristóteles também dá uma definição física às paixões, que envolve o seu conhecimento físico e médico. Ver mais em BESNIER, 2008, p. 43 e 44.

<sup>100</sup> Contemporaneamente existe uma disputa sobre o que são as emoções (termo usado pela autora, e que não é nossa preferência). A ideia de que as emoções são privadas e internas, reforçam suas análises a partir das reações fisiológicas, bioquímicas e comportamentais, distanciando-se das questões sociais e históricas (se não excluem estes elementos, os diminuem ao máximo, especialmente a circunscrição histórica). Este modo mais biológico de compreensão das emoções tem forte influência de Charles Darwin, cujo marco é seu livro *A expressão das emoções nos homens e nos animais*, de 1872. Assim, a defesa de que as emoções humanas são aquisições evolutivas e que, por isso, podemos observar sempre as mesmas em todos os indivíduos da espécie e em qualquer tempo. A lista fechada de emoções estudada por Darwin foi modificada ao longo do

Em seguida, Hochner afirma que devemos deslocar nosso entendimento para compreender o amor em Maquiavel, passando de uma percepção das emoções do âmbito privado para o público, de um sentimento privado para um que seja comum e compartilhado, ainda que nem sempre são sentidos do mesmo modo. Logo, não pode ser uma emoção pessoal no sentido de privado e exclusivo. Deve ser uma emoção comum, compartilhada. Sem dúvida, neste trecho Hochner tenta mostrar que as emoções para Maquiavel precisam ser pensadas de um modo coletivo. Mas ainda faltam outros elementos para compreender as paixões nos *Discorsi*.

Para começar, a afirmação acima, de Hochner, é de seu texto *Machiavelli: love and the economy of emotions*, nos dá o ensejo para abrir o debate sobre o uso e significado dos termos paixão e emoção. O uso do termo emoção é bastante generalizado, mesmo nos textos dedicados aos estudos renascentistas, medievais e antigos, cujos autores, originalmente, usam termos como paixões, afetos, afeição, apetites. Segundo Rosenwein, “emoção” é, atualmente, o termo mais difundido entre os anglo-saxões. “‘Emoção’ é o termo de escolha no mundo anglófono hoje, mas nem sempre foi assim, e Thomas Dixon mostrou claramente que palavras como paixão, afeto e sentimento, cada uma com um significado ligeiramente diferente, foram usadas até o século XIX” (ROSENWEIN, 2008, p. 93 e 94). Contudo, não é apenas no mundo anglo-saxão que encontramos o termo emoção para traduzir *pathos* ou *passio*. Há também especialistas francófonos que usam *émotion*, embora seja mais fácil de encontrar o uso de *passion*, mesmo para pensar as paixões na política no contemporâneo, como fez Pierre Ansart, um dos autores

---

tempo e hoje, a lista mais conhecida é proposta por Paul Ekman, psicólogo que estuda as expressões emocionais corporais e internamente estudando os padrões do sistema nervoso central. Ekman propõe uma lista fechada de emoções, que como em Darwin, é fixa também em relação ao tempo, ou seja, são as mesmas desde o passado, no momento presente e seguirão as mesmas no futuro e em relação ao espaço. Talvez, esta seja uma das poucas aproximações, senão a única, que podemos fazer de Ekman com Maquiavel, qual seja, esta universalidade das paixões, que existe em todos os tempos e sempre do mesmo modo. As emoções expressas facialmente, para Ekman, são: surpresa, medo, raiva, nojo, tristeza e alegria (EKMAN e FRIESEN, 1971, p. 124 a 129 *apud* ROSENWEIN, 2008, p. 95). Contudo, sua lista é ligeiramente maior, pois inclui aquelas que são refletidas por padrões particulares do sistema nervoso autônomo. São elas: amusement, anger, awe, contempt, contentment, disgust, embarrassment, excitement, fear, guilt, interest, pride in achievement, relief, sadness, satisfaction, sensory pleasure and shame. (EKMAN, 1994, p. 18 *apud* ROSENWEIN, 2008, p. 94 e 95).

Ver mais em Ekman, P. “All emotions are basic”, in: *The Nature of emotion: fundamental questions*.

do século XX que volta a se preocupar com as paixões na política, com o livro *Le gestion des passions politiques* (1983). Usando *émotion*, Maurice Sartre defende que a palavra se aproxima bastante de *pathos*, muito embora, ele não deixe de atentar ao fato de que as *pathé* são sofridas pelos indivíduos, enquanto o termo *émotion* derive do latim *movere*: mover, agitar (SARTRE, 2018, p. 22). Devemos também atentar ao fato de que estes autores recém citados são de distintas áreas do conhecimento, desde a história, passando pela sociologia política, e da filosofia, se acrescentamos aí Bernard Besnier e Pierre-François Moreau, o que nos mostra que as paixões (ou emoções) voltam para o âmbito do debate político, por meio de distintas áreas do conhecimento.<sup>101</sup>.

Apesar do uso frequente de “emoção” para traduzir os gregos, romanos, medievais e renascentista, tal escolha nos parece, no mínimo, complicada. A defesa para o uso passaria por uma suposta neutralidade moral da palavra e o afastamento da referência à movimento da alma. Por outro lado, seria uma palavra bastante moderna, que estaria em consonância com a razão e com as manifestações corporais, o que segundo Nagy, seu uso permitira unificar as pesquisas que incluem origem, manifestações, as significações sociais e culturais do movimento emotivo (NAGY, 2016, p. 134).

O primeiro ponto, para começar a problematizar o uso do termo “emoção” é a questão do anacronismo do termo. Segundo Thomasset e Vigarello (2016, p. 125), “a palavra emoção ainda não era forjado no universo medieval”<sup>102</sup>. Com efeito, o uso de *movere* para designar algo de cunho afetivo não ocorreu antes do século XVI, expõe Vial-Logeay (2016, p. 65). Nagy (2016, p. 133), no entanto, defende que já no século XV é possível encontrar o uso com referência às ações

---

<sup>101</sup> Devemos atentar que na década dos 1990 começam-se estudos sobre as emoções em distintas áreas: história cultural, economia, sociologia, negócios, estudos literários. Hochner (2015, P. 123) interpreta que tal onda deve-se à crescente legitimidade dada às emoções pelas neurociências e estudos cognitivos e do cérebro. No entanto, ao nosso ver, se as ciências se sentem legitimadas a estudar as emoções por causa da validação científica advinda das áreas elencadas por Hochner, outras áreas são motivadas por estes estudos desde a primeira metade do século XX, como é o caso da História Cultural, iniciada por Fabien Lebre no final da década de 30, passando pela psicanálise, por exemplo. No entanto, temos de mencionar que mesmo a História Cultural, juntamente com outras áreas, teve uma onda iniciada no final da década de 90, especialmente com os estudos das emoções no Medievo.

<sup>102</sup> Thomasset e Vigarello escrevem sobre a evolução do conceito “emoção” para expressar afetos, a partir de estudos de textos franceses, em “Esmouvoir”, “esmouvement”: Archéologie médiévale du mot “émotion”, in: *Histoire des émotions*, Paris: Seuil, 2016.

(ao menos aparentemente) mais passionais: “É somente no século XV que o vocábulo francês aparece, para designar primeiramente a comoção popular, a revolta ou a insurreição, um bom século antes da *emotion* inglesa, quando foi reputado o aparecimento na tradução de Montaigne no século XV.” Com isto, podemos fazer a mesma crítica à escolha dos anglo-saxões por *emotion*.

Nagy (2016, p. 134) afirma que da Alta Idade Média à virada dos séculos XII-XIII, o termo *paixão* foi muito pouco utilizado para designar a emoção como fenômeno afetivo na literatura cristã, que foi muito mais permeada por tratados sobre vícios e virtudes. Encontra-se, no entanto, muito mais o uso das palavras *affectus* ou *affectio* para nomear as emoções na antropologia monástica, tendendo a ser um termo neutro ou positivo. Já no século XII, ainda segundo Nagy (*ibidem*, p. 135), com a redescoberta de textos médicos e com a emergência de um novo interesse pela natureza, temos o uso de *affectus* e *affetio* designando o movimento afetivo de forma fluida, englobando aí o movimento involuntário do *primus motus*, e o movimento voluntário consentido pela razão. Mas isso muda no século XIII, voltando ao uso a palavra *paixão*.

A difusão da noção “paixão da alma”, ligada à tematização das faculdades da alma no contexto das discussões universitárias sobre a psicologia humana, permite escolher dentre as questões suspensas no século precedente, entre tendências naturalistas e exigências ascéticas. Após um período de concorrência com *affectus*, é o termo “paixão” que confirma a existência de um sujeito passional (apaixonado), simultaneamente sujeito às paixões e à tragédia da Paixão (BOUREAU *apud* NAGY, 2016, p. 135).

Outro problema da palavra “emoção” está no plano conceitual, na própria noção do termo. *Pathos*, como vimos, está diretamente relacionado à ideia de passividade, uma vez que está associado ao termo paciente, que é aquele quem sofre ou padece uma ação. Maurice Sartre reconhece esse argumento, mas insiste no uso de *émotion* devido à definição de *pathos* encontrada no livro da *Ética* de Aristóteles – “a emoção afeta os indivíduos por um movimento” (*Ética*, II, 4, 1106, 4-5 *apud* SARTRE, 2016, p. 18). De fato, a ideia de movimento está todo o tempo vinculada ao *pathos* como também pudemos ver, acima, com Lebrun (2009, p. 13) e Besnier (2008, p. 41). Mais do que vinculada, elas estão tão imbricadas, que podem ser consideradas, juntas, de modo que agente/paciente seria uma categoria. Apesar de pertencer a uma categoria, estas duas potências, ação-paixão, são distintas. Afirma, como também já vimos, que a potência do agente é o

poder do movimento, do promover o movimento, a mudança. A potência do paciente, ao contrário, é sofrer a mudança, por meio do movimento promovido. É preciso dizer que entender ação-paixão operando sempre juntas, focaliza a análise na dinâmica, retirando da busca de causas da ação, o que permite pensar aí um corpo que age e que sofre.

Nos casos que vimos em Maquiavel, parece que algum acontecimento, que conflui um jogo próprio de paixões, deve ocorrer para gerar uma parte das paixões e depois, ao fim de uma cadeia, uma ou mais ações. Podemos trazer um exemplo já citado neste capítulo, o de Cláudio, que sofreu injúria e ingratidão dos romanos por ter perdido uma batalha contra Cartago (D, III, 17, p. 378). Este, muito ofendido, na primeira oportunidade desejou retomar sua honra ou vingar a ingratidão e injúria de seus concidadãos. Aqui, a injúria e ingratidão sofridas por Cláudio, gerou a paixão que fez com que agisse desse modo.

Para trazer um exemplo novo, podemos mencionar o modo como ocorrem a formação de facções, no qual Maquiavel parece muito explícito e, de certo modo, didático no passo a passo. “Motivo por que de todos os lados surgia o ódio: deste se chegava à divisão, e da divisão às facções; das facções à ruína” (D, I, 8, p. 39). Esta citação é do capítulo referente às calúnias, o qual defende que a exposição das desavenças entre o povo e os grandes na forma de calúnia, deve ser evitada. O capítulo anterior tratava sobre as acusações, a qual deve ser incentivada. Ambos perpassam, portanto, por uma temática comum que é a necessidade de dar desafogo institucional aos humores malignos que nascem nos homens (D, I, 7, p. 36<sup>103</sup>), quais sejam, a ira (D, I, 7, p. 34<sup>104</sup>) e o ódio, como acabamos de ver (D, I, 8, p. 39<sup>105</sup>).

Também quando se dedica ao tema das conjurações, ele afirma que são três as razões (aqui, razões no sentido de causas) de conspiração contra um príncipe:

---

<sup>103</sup> Maquiavel trata do exemplo florentino, da ambição dos poderosos contra Piero Soderini, e da investida daqueles contra a república adentrando na cidade com o exército espanhol para destituir Soderini e a república. “Assim, conclui-se que, sempre que forem chamadas forças estrangeiras por uma facção de homens que vivam nalguma cidade, por não haver, dentro de seus limites, uma ordenação que permita desafogar os humores malignos que nascem nos homens, sem o emprego de modos extraordinário”.

<sup>104</sup> Este exemplo trata do desafogo da ira popular contra Coriolano, inimigo do povo.

<sup>105</sup> Citado acima no mesmo parágrafo.



uma, é o fato dele ser odiado pelo povo [*universale*] (D, III, 6, p. 320) por efeito das injúrias do príncipe contra ele – injúrias que podem ser coletivas ou particulares –, as quais normalmente são ofensas contra o sangue, contra o patrimônio e a honra (D, III, 6, p. 321). Outra razão é o desejo de libertar a pátria ocupada pelo príncipe (D, III, 6, p. 322); e uma terceira, que não aparece na lista inicial, mas claramente faz parte do rol de razões e, mais, parece ser considerada a razão mais provável das conspirações, é a cupidez de poder dos grandes, o desejo de dominar:

Portanto, o príncipe que quiser resguardar-se das conjurações deverá temer mais aqueles a quem satisfaz demais do que aqueles que a quem injuriou demais. Porque a estes faltam possibilidades que para os outros sobejam; e a vontade dos dois é semelhante, porque o desejo de dominar é tão grande quanto o de vingança, ou ainda maior (D, III, 6, p. 325).

A primeira razão, o ódio ao príncipe, nos mostra que um homem, um povo, ou os grandes, ao sofrer injúria reagem – nos casos trazidos – com ira ou ódio. Compreendemos, então, que as paixões surgem ao serem afetados, ao sofrerem algo, no caso, uma injúria. Das paixões delibera-se as ações: conjurações, assassinatos etc. Até aqui parece termos um modelo parecido com o de Aristóteles: uma pessoa ou circunstância ou acontecimento afeta um homem, no sentido de lhe ter causado algo (aqui, injúrias). Este homem, portanto, é afetado, ou padece algo e é quem sente a paixão: a ira, o ódio. A partir disso, desencadeiam outras paixões ou ações. Portanto, as paixões nascem de algo, parecendo serem provocadas.

Disto, temos uma coisa muito importante que parece se desvelar destes exemplos: a questão relacional das paixões, no sentido de que é necessário ter algo que afete para que haja reação e desencadeie outras paixões e eventualmente ações, ou a necessidade de contê-las<sup>106</sup>. No início desta seção, mostramos que Hochner havia feito a diferenciação entre o modo como entendemos hoje as emoções, de uma perspectiva individual, e o modo de Maquiavel, cujas emoções seriam coletivas, de acordo com Hochner. Para ela, então, são dois modos diferentes: o individual e o coletivo. Faltava tratar do aspecto da relação, pois o ódio, o medo, o desejo de liberdade, o desprezo não estão dentro das pessoas, simplesmente. Ninguém se encoleriza intencionalmente. Ninguém tem medo sem

---

<sup>106</sup> Como no caso da soberba dos grandes contida pelo medo inicialmente imposto pela possibilidade do retorno dos Tarquínios e depois pelos tribunos da plebe (D, I, 3, p. 20 e 21). Debateremos a respeito da contenção das ações via paixões em momento mais oportuno.

ameaça. Sofre-se uma afecção, padece-se, pois algo afetou. A afecção vem de fora. Ou se não vem de fora, vem de uma suposição ou uma imagem interior feita a partir de algo que se viu, soube, escutou, também de fora. Cláudio tomou a atitude de colocar Roma em perigo por desejar reconquistar sua honra e glória ou sentir-se vingado (desejo de vingança) com a queda da cidade, não porque era um homem mau, ou cruel. A razão da ação de Cláudio são as ofensas e a ingratidão que sofreu de sua cidade. Mas, há também o caso da ausência de estímulo externo: por exemplo, enfadar-se no mal, entendiarse. Isso tem a ver com a ambição e o medo dos grandes.

Até aqui parece que o esquema funciona melhor se pensarmos ação-paixão-ação. Mas vamos complexificar um pouco. O evento sobre Coriolano, que numa crise romana de alimentos, queria castigar a plebe não lhe dando comida, faz Maquiavel refletir sobre a cadeia das paixões e acontecimentos de respostas a partir destes:

E, para corroborar essa opinião com exemplos, entre os antigos basta-me esse de Coriolano; e, sobre ele, que todos considerem o mal que adviria à república romana, se ele tivesse sido morto tumultuariamente [por vias extraordinárias]: porque daí decorreria ofensa entre particulares; ofensa que gera medo; medo que busca defesas; para a defesa arranjam-se partidários; dos partidários nascem as facções nas cidades; das facções, a sua ruína (D, I, 7, p. 34).

Percebe-se daí o encadeamento das ofensas iniciais. Maquiavel usa este modelo em outras ocasiões (por exemplo, como vimos acima no D, I, 8), mas também para tratar sobre a ruína da república romana. Deste fato, já supomos que Maquiavel está tentando encontrar repetições, inclusive para fazer cálculos políticos. Assim, ele nos faz perceber que enraizadas às ações e reações, sempre encontramos paixões. Tendo em conta que algo desperta ou produz as paixões e que estas, num encadeamento, pode terminar numa ação política, as paixões não são necessariamente apenas efeito, podendo ganhar valor de agente – daquele que produz movimento, daquele que pratica a ação – ao produzir novas ações e paixões. Sendo assim, as paixões também podem ter o valor de agentes. Disto, temos duas considerações a serem feitas.

A primeira, é um retorno à reflexão sobre o melhor termo para *passio*. A reflexão acima nos faz lembrar o que Besnier (2008, p. 41) dizia da categoria agente/paciente, que ao juntar as duas potências, também podemos unir a

referência ação/paixão, impossíveis de serem consideradas sozinhas. A categoria agente/paciente está vinculada pelo movimento que, inclusive, pode tornar o próprio paciente um agente, o que, então, faz deflagrar uma cadeia de ações e paixões gerando mais movimento. Deste modo, até poderíamos consentir e fazer o uso do termo “emoção”, justificado por Maurice Sartre pelo movimento, mas seguiremos com a preferência do uso de *paixão*, uma vez que o primeiro não é utilizado pelo secretário florentino, e é completamente anacrônico,

A segunda consideração que ainda precisamos fazer é que as paixões não podem ser consideradas individuais ou particulares. São coletivas, como vimos com Hochner, porque são compartilhadas. Mas não apenas por isso. São coletivas porque são produzidas na vida civil, na vida da cidade. O outro afeta, altera, produz um movimento passional, mais ou menos como funciona o esquema aristotélico. Na cidade, são os humores, as facções, as famílias e os cidadãos que são afetados e se afetam mútua e constantemente. “Ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente” (D, I, 4, p. 22). Skinner (2009, p. 202) afirma que esses tumultos são a expressão de uma intensa participação política e da mais alta *virtù* cívica, como se toda esta mobilização das paixões estivesse calculada e os tumultos nas ruas previstos. Parece ficar claro como o *vivere civile* e a experiência política produzem e mobilizam paixões, cujos efeitos, em Roma, foram os tumultos e as leis para a liberdade. De modo que humores, plebe, senado, cidadãos, facções possuem a capacidade de afetar e de serem afetados, amplificando o esquema ação-paixão-ação para um jogo de paixões, pois tudo e todos estão juntos neste campo.

Mas, precisamos dar mais um passo. Ao afirmar que as paixões são coletivas porque produzidas na vida civil e que há uma porção de agentes/pacientes coletivos neste campo onde se produz o jogo político: os humores, as facções, podemos também pensar essas coletividades de dois outros modos. O primeiro, sobre as coletividades internas. Como vimos, os dois grupos existentes em todas as cidades, os humores, e as facções são, ambas, espécies de agrupamentos efeitos das paixões (amizade, inimizade, desejos). Há, também, aqueles grupos formados pelo sangue, que são as famílias, que também, às vezes, são marcadas por traços passionais que dão a tendência, a característica da

família, como a ambição dos Ápios (D, III, 46, p. 450 e 451), traspassada pelas gerações por meio da educação. Existe, porém, outro tipo de coletividades que extrapolam as divisões internas, como o caso dos povos e as próprias cidades ou estados – Florença e da França (exemplos que aparecem em D, III, 43, p. 445 e 446) e que possuem traços e características próprios, como os franceses e alemães que são cheios de ganância e soberba (D, I, 43, p. 445). Disto, vemos que as paixões podem apresentar-se como coletivas, sendo uma tendência, ou traço de caráter não apenas de um homem como interpretou Faini (2017, p. 207), pois é possível tratá-las como uma tendência ou traço de caráter de um coletivo: um povo, um humor, uma facção. Mas, as paixões não são apenas traços de um coletivo, ou seja, não tem apenas esta acepção. Por exemplo, quando Maquiavel traz a história de Cláudio Nero, ele afirma, como vimos, que o povo foi ofensivo porque a paixão mobilizada na perda da batalha contra Asdrúbal, foi a ingratidão do povo (D, III, 17, p. 378) e nem sempre os romanos eram ingratos com seus cônsules e generais. Assim, paixões também significam o modo como o povo, ou a coletividade em questão, foi afetado.

Nos usos do termo *paixão* ou do seu plural, Maquiavel apresentava as paixões de homens como Cláudio e Temístocles, falou das paixões de príncipes e tiranos, ou seja, de pessoas privadas, ainda que quando se fale de Cláudio, fala-se do homem público, do cidadão, do cônsul. E Maquiavel também fala do povo, enquanto humor, e dos povos, como conjunto de cidadãos de um estado. Assim, concordamos com Hochner, que elas são compartilhadas. E que o secretário florentino toma as coletividades como categorias de análise, como é o caso dos humores: do povo que deseja não ser dominado, dos grandes que desejam dominar e oprimir. Sobre esta questão, discordamos de Fischer (1997, p. 808), que defende que os indivíduos são as unidades de análise de Maquiavel. Fischer afirma que Maquiavel demonstra que manter a coletividade e a cooperação é sempre difícil. Por um lado, porque nas ações coletivas, os indivíduos vivem o “dilema do prisioneiro”, no qual temendo serem abandonados pelos outros, o temor é mais forte do que o desejo das vantagens da cooperação<sup>107</sup>, citando uma passagem dos

---

<sup>107</sup> Fischer faz referência a uma passagem de D, I, 57. Vamos expor aqui a passagem de acordo com a edição brasileira: “Porque a multidão é audaz ao falar, muitas vezes, contra as deliberações do seu príncipe; depois, quando vê a punição de frente, como não confiam uns nos outros, correm todos a obedecer” (D, I, 57, p. 165).

*Discorsi*, mas que fala sobre os súditos em relação ao príncipe. Por outro, talvez para trazer um argumento que concerne ao republicanismo, Fischer assevera porque nem fundar uma república é possível em coletividade, por causa das diversas opiniões entre eles (FISCHER, 1997, p. 808), cita um período incompleto, que transcreveremos de acordo com a edição brasileira: “muitos não são capazes de ordenar uma coisa, por não conhecerem bem que há nela, devido às diferentes opiniões que têm entre si” (D, I, 9, p. 42). O que Fischer não mostra, pois está exposto no mesmo parágrafo é a afirmação de que “ainda que um só seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la” (D, I, 9, p. 42). Estes muitos, no exemplo que apresenta seguindo o parágrafo, é o senado. Mas sabemos que na República, de acordo com o capítulo 5 do livro I, é o povo quem tem a guarda da liberdade (D, I, 5, p. 25 e 26), cujo critério de análise são as paixões.

Assim, as paixões são compartilhadas por coletividades, inclusive cidades. Se Florença foi enganada, ou seja, sofreu uma ação, tem o outro lado desvelado por Maquiavel: ela agiu de modo que se permitiu ser enganada, pois há uma história, um saber histórico que pode ser acessado para não se repetir o engano. Isso coloca em perspectiva a passividade daquele que sofreu a ação. Essa observação coloca em questão a dupla de termos ação-paixão, pois a não ação de Florença significou a ausência de força ou tensão no jogo de poder entre os estados. De qualquer modo, isso marca que o jogo das paixões entre cidadãos ou homens privados, coletividades ou cidades formam uma espécie de jogo de forças onde todos agem movidos, mobilizados ou mobilizando paixões.

O último uso de *passioni* de Maquiavel, afirma que entre uma cidade e outra, homens são criados mais duros ou efeminados pelas instituições e que na mesma cidade, percebe-se tais diferenças nas famílias (D, III, 46, p. 450). Esta afirmação nos coloca em pauta que instituições e educação familiar fazem parte do jogo das paixões, uma vez que, de algum modo elas fabricam, mobilizam ou dão vazão às paixões. No caso da família, Maquiavel afirma a perpetuação de um modo de ser, movido por determinadas paixões, à educação: “e se assim não fosse, seria impossível que todos os Ápios tivessem demonstrado a mesma vontade e tivessem sido todos movidos pelas mesmas paixões”. A perpetuação de um modo de ser

passional, à exemplo da ambição dos Ápios, não se dá pelo sangue, mas pela educação. Temos, então, mais elementos no jogo das paixões: a família e a educação. De modo que a configuração do jogo das paixões perpassa diversos âmbitos: o familiar, o cívico no sentido institucional, o humoral, o partidário (isso porque não falamos do religioso, nem do militar). Âmbitos que estão ligados ao *ethos*, como veremos em capítulo oportuno, a conjugação de *ethos* e paixões. Tudo que estabelece e participa do jogo das paixões passa a afetar e ser afetado por todos os outros, de modo que a configuração das forças geradas pelas paixões resulta em algo: novas paixões, ações, instituições, diferentes relações, bondade, corrupção, ruína. É como se as relações operassem no nível molecular<sup>108</sup>, nas relações passionais, que se concretizam, ou são traduzidas no plano das instituições e das leis, que se dobram, influenciando novamente nas relações, regendo, regulando ou escoando as paixões.

Ainda sobre as paixões e a educação familiar, vemos Maquiavel excluir a possibilidade das paixões serem naturais, pois afirma a criação e a sua perpetuação no seio familiar pela educação. Assim, os Ápios não seriam ambiciosos por natureza, mas por educação. Disso, uma pergunta se desdobra: é o sujeito ou a coletividade que deseja dominar ou o desejo de dominar atravessa o sujeito e a coletividade, como resultado de um jogo de forças? Essa pergunta, não podemos respondê-la agora. Devemos seguir os capítulos seguintes.

Assim, não podemos afirmar que as paixões são elementos extrapolíticos. Se elas são produzidas e mobilizadas pelas próprias vivências políticas num modo de viver *civile*, como e por que podemos afirmar que as paixões não pertencem a este âmbito? Deste modo, para nós, não é possível pensar as paixões como um elemento fora da política. Elas estão imbricadas alinhavando os acontecimentos políticos.

## 2.4 As paixões e as coisas do mundo

Os homens prudentes costumam dizer, não por acaso nem indevidamente, que quem quiser saber o que haverá de acontecer deverá considerar o que já aconteceu; porque todas as coisas do mundo, em todos

---

<sup>108</sup> Termo emprestado de Merleau-Ponty, trazido do texto *Nota sobre Maquiavel*.

os tempos, encontram correspondência nos tempos antigos. Isso ocorre porque, tendo sido feita pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas paixões, tais coisas só poderão, necessariamente, produzir os mesmos efeitos (D, III, 43, p. 445).

Este trecho foi apresentado na seção que trabalhamos os usos e as acepções do termo *paixão* em Maquiavel, o qual se refere ao nono uso |Trazemo-lo novamente por sua relevância. Na primeira parte, Maquiavel afirma que quem quiser prever ou calcular o futuro, deve olhar para o passado, o que parece indicar uma prescrição metodológica, apontando a história<sup>109</sup> como elemento que permite a relação entre presente e passado. Com efeito, tal enunciado é corroborado em seguida, ao afirmar que as coisas do mundo possuem correspondência com os antigos. Sobre “as coisas do mundo”, não é a primeira vez que Maquiavel usa tal expressão. O secretário florentino faz referência às “coisas do mundo” desde as primeiras linhas dos *Discorsi*, na dedicatória a Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai<sup>110</sup>: “porque nele [no livro] expressei tudo o que sei e aprendi em longa prática e contínuas lições das coisas do mundo” (D, Dedicatória, p. 3). A longa prática, provavelmente faz referência aos anos que o florentino passou na Segunda Chancelaria da República florentina, entre demandas da política interna e missões diplomáticas<sup>111</sup>. Experiências que, certamente, o suscitaram a pensar sobre a dinâmica da política.

Esta época de Maquiavel na Chancelaria florentina, a virada do século XVI, de acordo com Gaille-Nikodimov *et al* (2006, p. 10), parece ter posto em xeque o pensamento político italiano, demandando novos modos de interpretar o mundo para analisar e propor respostas políticas adequadas às novidades<sup>112</sup>. É em

---

<sup>109</sup> Sobre a importância e o papel da história para o pensamento político maquiaveliano, ver *História e política em Maquiavel*, de Patrícia Aranovich.

<sup>110</sup> Os jardins Oricellari, da família Rucellai, abrigava encontros com um grupo de pessoas que tinha como aspiração a renovação política. Cosimo Rucellai é quem encabeça esta reunião, das quais participam Zanobi Buondelmonti e Maquiavel. (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 128 e 129). Encontros de cunho republicano, Maquiavel frequentou os *Orti* nos anos de 1516 e 1517 (INGLESE, 2015, p. 29).

<sup>111</sup> Ver mais em Guarini (1990, p. 22).

<sup>112</sup> Um dos momentos-chaves no teste de novidade para o pensamento político italiano foi a virada do século XVI. As guerras na Itália que enfraqueceram as instituições civis, obrigaram os atores e pensadores políticos, filósofos e historiadores a observar seu presente para determinar se os instrumentos de governo dos homens e as categorias de pensamento à sua disposição eram

Florença que podemos encontrar os primeiros desenvolvimentos de um “pensamento da novidade”, referindo-se aos acontecimentos inéditos e imprevisíveis que ocorriam concretamente na península italiana sob ataque de potências estrangeiras. Imprevisibilidade e ineditismos que, de acordo com Gaille-Nikodimov *et al.* (2006), implicam em uma ruptura com o passado concreto<sup>113</sup> e demandava respostas políticas rápidas, de preferência sem erros, pois Florença estava em risco.

De acordo com Rivière (2018), as respostas de Maquiavel diante da realidade, assim como de Guicciardini e de Vettori, consistiram em superar a confusão causada por um substrato misto de conhecimentos, por um lado herdados dos antigos e, por outro, de paradigmas locais<sup>114</sup>, que não eram mais úteis por não estarem adaptados às novas condições dos tempos. Para Rivière (2018, p. 13),

---

adequados à situação. O teste da novidade revela-se, então, indissolavelmente prático e teórico. (GAILLE-NIKODIMOV; GIRARD; REMAUD, 2006, p. 10).

Sobre novidades em Florença e na península itálica podemos observar Viroli, que relata a mudança do tipo de guerra e o quanto isso afetou as cidades italianas, inclusive Florença, que muda de forma de governo com a entrada do rei francês Carlos VIII: “Junto com Carlos VIII entraram na Itália, como escreveu Francesco Guicciardini, ‘uma labareda e uma peste’, que iriam modificar regimes políticos e formas de governo, e alterar profundamente os equilíbrios entre os Estados italianos. [...] Ademais, na eventualidade de uma guerra, o procedimento era de tal forma lento e o uso das artilharias tão ineficaz, que tomar um castelo de assalto podia levar um verão inteiro. [...] As guerras se tornaram mais violentas, e o assalto às cidades passou a ser uma questão de dias ou até mesmo de poucas horas, graças ao emprego mais eficaz das artilharias”. (VIROLI, 2002, p. 37-38). Com efeito, a “labareda” a que se referiu Guicciardini é a introdução das armas de fogo. De acordo com Giddens, no século XV houve primeiramente o desenvolvimento do arco inglês com lança, que juntamente com o uso do estribo de ferro, foram mudanças importantes na tecnologia militar porque ajudaram a dissolver as técnicas feudais de batalha. Contudo, a lança foi gradualmente substituída por armamentos que utilizavam a pólvora, “certamente uma das mais significativas mudanças tecnológicas da história da humanidade” (GIDDENS, 2008, p. 130-132).

<sup>113</sup> “Em 1494, para Maquiavel e Guicciardini e de maneira diferente para Savonarola, o novo no sentido do sem precedentes entraria literalmente na história. A Itália foi, então, atravessada e posta abaixo por Carlos VIII e seus homens. O exército do invasor possuía equipamentos até então desconhecidos, que amplificavam os meios de morte. Os príncipes e governos italianos não podiam mais considerar que jogavam entre eles a dominação territorial: uma ‘grande parte do mundo’ estava agora participando de seu jogo. O inédito, imprevisto e imprevisível torna-se um elemento de reflexão política e a prática do governo. No capítulo XXIV do Príncipe, Maquiavel denuncia a imprudência dos príncipes italianos, enquanto no capítulo XXV compara a Fortuna a um rio devastador e a virtude ao negócio de construir diques e abrigos. De agora em diante, a ação política deve reagir no momento à aceleração dos acontecimentos.” (GAILLE-NIKODIMOV, GIRARD; REMAUD, 2006).

<sup>114</sup> Florença tinha critérios próprios de análises para objetos e eventos externos, os quais eram baseados em documentos familiares de florentinos e manuais pedagógicos que davam as linhas de comportamentos individuais, como por exemplo, orientações políticas e considerações para as tomadas de decisão. Ver mais em Rivière, 2018, p. 11.



então, eles estavam na junção entre uma memória cristalizada do passado, um presente desprovido de ganchos lógicos facilmente apreendidos e um futuro de difícil leitura. Isso significaria a necessidade de inventar as ferramentas mentais necessárias para compreender este novo ambiente. Assim, Rivière tende a defender que um modo completamente novo de pensar surgiu com estes três florentinos. Apesar disso, o próprio Rivière, em alguns momentos parece suavizar tal informação em seu texto, admitindo que o modo novo não substituíra o anterior, pois se combinava com ele, fazendo uma nova síntese (*Ibidem*, p. 11). Com efeito, de acordo com Zancarini (2010), a *experiência* tende, àquela época, a se tornar um método necessário e, inclusive, reivindicado como tal, de abordagem da realidade. É o que, segundo ele, Maquiavel proporia com a expressão *verità effettuale de la cosa*. Nos alerta Zancarini, no entanto, que essa abordagem pragmática não significou o abandono dos conhecimentos da tradição e de suas formações. É deste modo que ele explica a reivindicação de Maquiavel do método da verdade efetiva das coisas combinando com este, o conhecimento trazido pela antiguidade. Logo, como recurso de análise, ainda se usa o passado da antiguidade clássica para se compreender o presente, colocando-os em relação, pela imitação, ainda que apropriada para cada situação (GAILLE-NICODIMO *et al.*, 2006).

Mas ainda que estes autores não admitam uma ruptura radical, ainda não encontramos resposta para compreender tal inflexão. Se a busca da verdade efetiva das coisas é, para Zancarini, colocar os dados de realidade como objeto de análise, e para Rivière, por sua vez, é a *experiência* que recusa os paradigmas florentinos que ofereciam o suporte para a produção do pensamento, ainda assim, estas respostas não deslindam o que são as coisas do mundo. Dito de outro modo, estes autores colocam em evidência que Maquiavel põe no centro de seu método as experiências e a realidade vistas e vividas, o que parece ser corroborado com a referências às longas práticas e lições das coisas do mundo da Dedicatória. Mas o que são as coisas do mundo? Como são pensadas? Se há uma ruptura com os humanistas anteriores por reivindicar a verdade efetiva das coisas, e tais coisas são as coisas do mundo, o que se recusa? Como se delimita o que é do mundo?

Maquiavel ao afirmar escrever sobre as coisas do mundo parece delimitar o que lhe interessa, excluindo, portanto, todos os assuntos e temas que não são mundanos. Assim, pensando o que lhe estaria em oposição, podemos colocar na

lista tudo o que transcende a experiência no mundo, ou seja, o que transcende a experiência sensível. Assim, nos parece que o que está ligado à metafísica é recusado para pensar tais experiências. Tal posicionamento político, o consagrou como um pensador realista<sup>115</sup>, especialmente por causa de seu famoso enunciado localizado em *O Príncipe*, sobre a *verità effettuale*, que parece ecoado nas “coisas do mundo” que estão nos *Discorsi* e que também foi trazido acima pelos autores com quem estamos debatendo. Então, vamos a ele:

Porém, sendo meu intento escrever uma coisa útil para quem a escuta, parece-me mais conveniente seguir a *verdade efetiva da coisa* do que a imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver que aquele que abandona o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se (P, XV, p. 75, grifos nossos).

Se Maquiavel recusa em *O Príncipe* tudo o que estaria no horizonte do normativo, para se pensar a partir da experiência, da realidade dada, já temos de fato que as coisas do mundo estão postas. É preciso, ainda, contudo, considerar que Maquiavel critica aqueles que imaginaram repúblicas e principados, autores, cujas propostas continham fundamentos metafísicos. Com efeito, de acordo com Bignotto (1991, p. 139), é preciso reconhecer que Maquiavel se dedicou a atacar todos os pressupostos metafísicos que comandavam as análises políticas de muitos dos humanistas, porém, não podemos deduzir que do abandono da ideia de uma comunidade ideal, possamos passar para uma comunidade real com contornos transparentes. Sem dúvida, tal observação nos parece pertinente, especialmente se considerarmos que as experiências do mundo eram novas, no sentido de que era difícil fazê-las caber no modo de análise costumeiramente feito pelos florentinos, como vimos até aqui.

O que vemos, então, na citação que abre esta seção, é um método para a compreensão das coisas do mundo com o intuito de lograr prever o que está por vir, o futuro. O método é examinar o que já aconteceu e comparar com o presente. O pressuposto parece se pautar na afirmação de que todas as coisas do mundo encontram correspondência nos antigos. Isso seria possível porque a

---

<sup>115</sup> Um autor que teria fundado, com este capítulo, o realismo moderno (GILBERT, 1938, p. 171).

correspondência ocorre, sempre, independentemente dos tempos históricos. Esse modo de pensar muito próprio do Renascimento parece nos remeter à lógica das analogias, um dos tipos de similitudes: “o seu poder [da analogia] é imenso porque as similitudes de que trata não são as similitudes visíveis e maciças das próprias coisas; basta-lhe que sejam as semelhanças mais sutis das relações” nos revela Foucault (1966, p. 39). Mas, o que Maquiavel distancia-se da lógica naturalista e cosmológica das semelhanças. Recusa o naturalismo próprio do modo de pensar as semelhanças e similitudes, para jogar sua pesquisa para o âmbito da historicidade mesmo quando afirma que apesar da diferença temporal, algo deve se manter em todos os tempos para que seja possível compreender o presente (qualquer presente) a partir de experiências do passado (antiguidade clássica). A experiência que vincula o pensamento maquiaveliano à realidade, distancia nosso autor do pensamento natural do espelhamento e similitudes. Seu realismo pauta-se nas coisas humanas: afirma que o que assemelha tudo nas coisas do mundo é o fato de todas elas terem sido feitas, no passado e no presente, por homens e que estes têm e sempre terão as mesmas paixões. São, portanto, as paixões os elementos humanos invariáveis que vinculam as experiências do passado e do presente. São elas, as paixões que permitem, atente-se, a transitar entre as experiências antigas e as atuais. Porque as paixões sempre estão e os acidentes decorrentes delas – ou seja, as coisas do mundo –, frequentemente também<sup>116</sup>.

A análise das paixões em Maquiavel, para Faini, se dá na tentativa de compreensão das ações dos homens políticos, dos governantes de uma república, de reis e príncipes. Sugere, como vimos, que o secretário florentino entenderia que as paixões seriam como o caráter, um traço fundamental que definiria uma maneira de proceder de um homem (FAINI, 2017, p. 207). Com efeito, uma carta de Maquiavel a Vettori<sup>117</sup> demonstra esta acepção de paixão, ou das qualidades que têm como base as paixões, como *tendência*<sup>118</sup>, inclusive como também pudemos ver, que ocorre em alguns casos nos *Discorsi*. Faini, portanto, percebe a aplicação do reconhecimento das paixões nos atores políticos como método. Devemos,

---

<sup>116</sup> Parafraseado de Lefort, 1972, p. 516, com algumas diferenças: o que há de semelhança

<sup>117</sup> Carta de 10 de agosto de 1513.

<sup>118</sup> Termo nosso, não de Faini.

contudo, objetar que somente este seja o papel das paixões no pensamento político maquiaveliano. Ele é aplicado, por exemplo, como veremos, como critério para julgar com quem deve ficar a guarda da liberdade. Discriminar quais são as paixões dos grandes e a do povo, é apenas uma etapa do processo. É preciso, pois, reconhecer as paixões como premissa do método. As paixões são o elemento que permitem observar e efetuar as correspondências dos tempos, pois elas estão sempre. Se Maquiavel se utiliza da observação das paixões dos homens para compreender e pensar quais são as ações que os atores políticos farão, isso não passa também de descobrir uma tendência, como o próprio Faini reconhece:

Conhecer as paixões dos governantes do povo, acredita Maquiavel, é a maneira de conhecer o estado do mundo. Podemos não ser capazes de prever cursos específicos de ação, uma vez que saibamos quais paixões animam um determinado governante, mas estaremos entre os poucos que vão além das aparências e alcançam a verdade efetiva da questão (FAINI, 2017, p. 207).

Faini, porém, nada fala do povo ou de outros atores que disputam coisas com o príncipe no campo político. Não menciona que diante das ações dos governantes, está o povo, que suscitado, reage, do mesmo modo que o movimento e dinâmica das paixões. E não mencionando o povo, nem outros grupos presentes na cidade que são vulneráveis às paixões suscitadas pelas ações dos governantes, Faini não responde o que são estas coisas do mundo, uma vez que Maquiavel só identificaria os traços passionais predominantes dos governantes, com o objetivo de antecipar suas ações, ainda que isso não seja de todo possível<sup>119</sup>. A verdade efetiva das coisas parece ter sido esboçada pela primeira vez no documento *Do modo de tratar os povos rebelados do Valdichiana*, de 1503 (FAINI, 2017, p. 207). Afirma o secretário florentino:

Ouvi dizer que a história é mestra das nossas ações e, sobretudo, das ações dos príncipes, e o mundo foi sempre habitado por homens que sempre tiveram as mesmas paixões; e sempre houve quem serve e quem manda; quem serve de má vontade e quem serve de boa vontade, e quem se rebela e é reprimido. (VALDICHIANA, 2010, p. 46).

---

<sup>119</sup> Aqui vamos levantar apenas uma variável, a que vem do advento das relações pelas quais perpassam as paixões. Há, contudo, outras variáveis que influenciam no sucesso ou não-sucesso das ações políticas: os tempos que variam e a questão do *ethos*. Mais adiante, em momento oportuno, trataremos sobre.

A verdade efetiva está em dois fatos: o primeiro é que os homens sempre tiveram as mesmas paixões. O segundo, que no mundo há aqueles que mandam, aqueles que servem e os que se rebelam. Observa-se, então, que Maquiavel coloca os termos: paixões, pessoas que mandam, que servem ou se rebelam; contudo, não revela a relação entre elas, além da história que estava no centro da operação de similitude e imitação. Supomos que as coisas do mundo, portanto, estão intrinsecamente atreladas a tal relação ainda não exposta. Após dez anos, a partir de *O Príncipe* (1513), e principalmente nos *Discorsi*, tal relação é completamente desvelada. Um enunciado muito próximo ao que inicia esta seção repete o início do trecho das *Valdichianas*:

Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram. De tal modo que quem examinar com diligência as coisas passadas facilmente preverá as futuras, em qualquer república, prescrevendo os remédios que foram usados pelos antigos; ou, se não encontrar remédios já usados, pensará em novos, devido à semelhança dos acontecimentos (D, I, 39, p. 121).

Temos então, que os desejos e humores aparecem neste trecho confirmando a premissa apresentada em *O Príncipe* e no início dos *Discorsi*: sua universalidade, pois existem em todos os povos e cidades. No lugar das *paixões* – termo de acepção larga, pois é uma noção –, Maquiavel usa *desejos*, que são um gênero de paixão, associado à insaciabilidade, tal como a ambição (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 44). Desejos e humores, termos que carregam a imagem de fluidez e movimento, são, nos enunciados maquiavelianos, o que permanecem no tempo. É a presença dos desejos e dos humores que permitem fazer a relação presente-passado. Três coisas, que já vimos, não aparecem neste enunciado acima, mas que operam na elaboração do argumento: a razão dos humores, que são os desejos diversos<sup>120</sup>; em segundo lugar, o embate entre os humores, do qual nasce uma das formas de governo<sup>121</sup>; e por último, que todas as leis em favor da liberdade nascem da desunião deles (D, I, 4, p. 22). Somando-se à esta análise,

---

<sup>120</sup> “em todas as cidades, existem esses *dois humores diversos, que nascem da seguinte razão*: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo”. (P, IX, p. 45, grifos nossos)

<sup>121</sup> “desses dois apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença.

temos o título deste capítulo (D, I, 39), “Em povos diferentes frequentemente se observam os mesmos acidentes<sup>122</sup>”. Assim, título e enunciado parecem estar em sintonia e parecem, de certo modo, complementares. O enunciado afirma que os desejos e humores existem em todos os povos. E, no título, vemos a afirmação de que em povos diferentes ocorrem os mesmos acidentes. Ou seja, podemos entender que: em povos diferentes (na análise do capítulo, Florença e Roma), os quais possuem os mesmos humores e os mesmo desejos, se observam os mesmos acidentes. Maquiavel dá a entender que operando os mesmos desejos e humores, haverá a produção de acontecimentos semelhantes. Supomos, então, que estes acidentes são os efeitos da oposição entre os desejos, quais sejam, a inimizade, a relação conflituosa entre os grandes e o povo, cuja causa, fundamento ou razão, são os desejos, que nunca serão plenamente satisfeitos. Afirma Lefort,

o essencial, entendemos, não é a repetição dos acidentes – repetição, além do mais, aproximativa –, mas a lógica que subjaz [*soutien*<sup>123</sup>] e a deixa descobrir, uma vez conhecida a permanência dos desejos e dos humores. Os acidentes são frequentemente os mesmos; os desejos e os humores o são sempre. (LEFORT, 1972, p. 516, tradução minha, grifos do autor).

Considerando que a lógica da dinâmica dos humores e desejos subjazem os acidentes, eles estão não só na origem da cidade e do político. Estão também nos acidentes, pois estão no subterrâneo destes. Esta é a verdade efetiva das coisas, ou ao menos, o que subjaz as experiências que temos do mundo. Tentando explicitar ainda mais, emprestando um termo de Merleau-Ponty, usado no *Notas sobre Maquiavel*, os desejos e os humores agem na molecularidade dos acidentes ou acontecimentos, sendo causa deles, como vimos.

\*

---

<sup>122</sup> Tradução nossa. Em italiano: “*In diversi popoli si veggano spesso i medesimi accidenti*” (MACHIAVELLI, 1971, p. 105).

Na edição brasileira que utilizamos está traduzido do seguinte modo: “Em povos diferentes muitas vezes se observam os mesmos acontecimentos” (D, I, 39, p. 121)

<sup>123</sup> Verbo de muitos significados, *soutenir* tem como primeira acepção no *Le Petit Robert micro* (2013, p. 1358): “segurar por debaixo, servindo de suporte ou apoio” (tradução nossa), que parece razoável para a compreensão do uso de Lefort. Traduzimos com o verbo *subjazer*, acompanhando a tradução espanhola revisada pelo próprio Lefort (LEFORT, 2010, p. 330).

Neste capítulo, após investigar as acepções possíveis de paixão em Maquiavel, tentamos, por fim, apresentar as paixões como um dos pressupostos dos *Discorsi*, a partir do debate das coisas do mundo e da *verità effettuale*. Partindo do texto *Valdichiana*, passando pelo *Príncipe* e chegando nos *Discorsi*, vimos como o pensamento de Maquiavel modificou os termos de análise dos elementos e da causa fundante do político. Se no texto de 1503, ele tinha os que mandam, os que servem e os rebeldes, termos que parecem pertencer a uma tipologia das pessoas, modificam-se nos dois últimos textos. Passa-se para aqueles que desejam comandar e oprimir, e aqueles que desejam não ser comandados nem oprimidos. De tipologia de pessoas, passamos para a tipologia de humores, que representam coletividades. De uma tipologia estática, passamos para uma que tem como base os desejos, a paixão que produz movimento. O desejo, um tipo de paixão muito especial porque causa movimento, é fundamento dos humores da cidade, portanto, fundamento do político em Maquiavel.

Sobre o desejo, afirma Chauí (2006, p. 46, grifo da autora):

O desejo, sempre o soubemos, esteve enlaçado ao movimento. Entretanto, antigamente, o movimento era desejo: agora, o desejo é movimento. E o movimento já não é a *kinesis*, não é um processo, mas um estado do corpo; não é, em si mesmo qualitativo, mas uma propriedade mensurável dos corpos, isto é, uma grandeza. O movimento, agora, é aquele cujas leis foram trazidas por Galilei e Descartes, deslocamento no espaço, ou, como o define Hobbes, “acidente universal dos corpos [...] o contínuo abandono de um lugar e a aquisição de um outro”. Enquanto o movimento aristotélico e escolástico carecia de uma causa (eficiente, material, formal e final), o movimento moderno é a causa e se mantém a si mesmo indefinidamente em linha reta no espaço homogêneo que lhe oferece a geometria.

Se Hirschman via Maquiavel como pai da ciência do estado, por iniciar o movimento de subtrair as paixões da política no intuito de aprimorar um suposto cálculo racional, estamos na contramão dessa perspectiva. Diferentemente dos antigos, que identificavam a ira ou a cólera como sua paixão por excelência (BORDELOIS, 2007, p. 33; MOREAU, 2008, p. 13), e dos modernos, que a partir do século XVII colocam o amor ou a alegria como paixões fundamentais, pois delas, derivam outras, Maquiavel se encontra exatamente nesta dobra. Entre a Antiguidade, a Idade Média e a Modernidade, ele coloca o desejo no centro, a paixão que funda o político e imprime uma dinâmica própria no jogo de paixões. Este fundamento distancia Maquiavel de qualquer teoria que procura uma causa

exterior à própria coisa, pois não é maior, nem está destacado da própria coisa. Então, dois traços devem ser sobrelevados deste fundamento: ele é dinâmico, porque é relacional e conflitual; e plástico porque também se transforma com aquilo que é produzido.

No próximo capítulo, estudaremos como Maquiavel coloca as paixões no centro da análise da fundação do regime de liberdade e, depois, estudaremos como um jogo das paixões (que são paixões em relação e movimento constante, numa espécie de fluxo e refluxo que se faz, refaz, desfaz constantemente) está no fundamento do político, do regime republicano e do *vivere libero*.



### CAPÍTULO 3 – A FUNDAÇÃO E O FUNDAMENTO DA REPÚBLICA: O LUGAR DAS PAIXÕES

No capítulo anterior identificamos os usos que Maquiavel faz do termo “paixão” ao longo dos *Discorsi*, bem como tentamos compreender suas acepções, as paixões específicas que cabem nesta categoria e seus sentidos no pensamento político maquiaveliano a partir de dois autores com quem ele provavelmente manteve uma “conversa filosófica”<sup>124</sup> (CHAUÍ *apud* SANTIAGO, 2020)<sup>125</sup>.

Neste capítulo pretendemos demonstrar que certas paixões podem ser compreendidas como fundamento no pensamento político republicano de Maquiavel. Comumente as paixões são compreendidas nas teorias políticas como meios para atingir determinados fins: manutenção do príncipe ou do governante no poder (capítulos de *O Príncipe* mostram que as paixões podem ser usadas com este objetivo), o uso das paixões individuais para se atingir o bem comum na política (HIRSCHMAN, 2002), ou outros fins políticos (BOQUET; NAGY, 2010). Nosso intuito neste capítulo, contudo, não é mostrar este tipo de uso, que mesmo nos *Discorsi* é possível verificar, como, por exemplo, quando Maquiavel mostra que os nobres se valeram da religião para fomentar paixões com finalidades diversas: no caso de fins militares, normalmente o uso é feito para infundir coragem/ânimo na plebe ou evitar deserção; nos fins políticos, comumente o uso se dá para manipular os plebeus para que façam algo que contribua com a república<sup>126</sup> ou que favoreçam os nobres<sup>127</sup>. O objetivo deste capítulo é demonstrar como as paixões

---

<sup>124</sup> Duas observações precisam ser feitas. A primeira é acerca dos prováveis autores, referindo-nos a Cícero e a Aristóteles. Como já comentamos em outra circunstância, é difícil comprovar todas as obras às quais Maquiavel teve acesso. Contudo, é muito provável que algumas obras de Cícero e de Aristóteles, por suas traduções disponíveis em sua época, e por menções que o secretário florentino faz que parecem referir-se a estes autores.

<sup>125</sup> Aula do Prof. Dr. Homero Santiago (2020), na disciplina de História da Filosofia Moderna, USP. Referência à Marilena Chauí que defende que uma “conversa” com o filósofo estudado é o único meio de reencontrar terreno do sentido (tal defesa ocorre durante argumento que remonta a crítica que a filósofa faz a Guerault). Santiago ainda acrescenta outra referência desta metáfora: “Prosaica embora, a metáfora da “conversa” não é avessa a receber um conteúdo conceitual determinado, pelo qual aponta nitidamente a centralidade de um certo tipo de relação com a linguagem”.

<sup>126</sup> No caso de convencer o povo a fazer o alistamento para a guerra.

<sup>127</sup> É possível verificar estes usos no capítulo 1 desta tese, na apresentação do “tratado sobre as repúblicas”.

estão no fundamento do político e que um jogo de paixões é fundamento do regime republicano.

Para alcançar nosso objetivo, dividimos este capítulo em três partes. A primeira tem como finalidade mostrar como Maquiavel coloca as paixões no centro da sua discussão política. Para isso, o secretário florentino usa como fio condutor a busca pela etiologia da grandiosidade e perfeição romana. Veremos que ele faz uma série de deslocamentos históricos – sobre a fundação da república – e filosófico-político, para retirar o legislador/ordenador de cena e colocar os acontecimentos em seu lugar. A segunda parte do capítulo tem a finalidade de mostrar como podemos compreender os desejos dos grandes e do povo como fundamento do político. Lembrando que compreendemos os desejos como um tipo de paixão. E a terceira parte, por fim, tem o objetivo de demonstrar que um jogo das paixões é fundamento da república.

Quando falamos em fundamento, pensamos em dois sentidos: o primeiro é a compreensão como origem, razão, causa de algo. Em segundo lugar, entende-se fundamento no sentido de condições de possibilidade para um determinado modo de vida e regime político.

### **3.1 A fundação da república romana: o lugar dos ordenadores e do acontecimento**

Como vimos anteriormente, o “tratado sobre a república” dos *Discorsi* apresenta as premissas maquiavelianas sobre a república e coloca no centro do debate Roma como um modelo para se pensar este tipo de regime político. O caso romano é importante e imponente, um desafio de análise que transpassa milhares de anos, uma vez que foi a república que conquistou o maior império no período conhecido como a Antiguidade Clássica sem, no entanto, ter tido um legislador que lhe concedesse, de uma única vez, uma constituição racional, virtuosa, estável, duradoura e, portanto, perfeita, tal como supostamente espera-se encontrar em uma cidade que durou séculos e fez grande império.

Maquiavel inicia os *Discorsi*, como vimos, dando ênfase para a investigação sobre o nascimento das cidades: se fundadas por autóctone ou forasteiro, se de estatuto livre ou não-livre. A estratégia classificatória inicial parece tentar dar conta, *a priori*, de duas coisas: a primeira, investigar o lugar de Roma e, por isso, o método comparativo que paulatinamente evidencia semelhanças e diferenças que levam ao segundo motivo do uso da classificação; buscar as características de Roma que possam evidenciar uma justificativa para sua grandiosidade. A tipificação que nos interessa aqui é aquela que, associando duas variáveis, classifica: 1. segundo a ordenação recebida e, 2. a possibilidade de perfeição. Esta classificação propõe a existência de três tipos de cidades: as felizes, que são aquelas que tiveram uma constituição perfeita, outorgadas por um único homem e de uma única vez, tal como Esparta; as cidades completamente infelizes, que são o oposto da primeira, aquelas que receberam uma má legislação, de tal modo que estariam completamente fora do “caminho reto” e, portanto, sem nenhuma possibilidade de terem uma constituição que em algum momento, ainda que futuro, fomenta sua grandeza. Entre as duas categorias anteriores existe um terceiro tipo de cidade que corresponde àquelas que não tiveram a felicidade de ter um Licurgo, mas se reordenaram por si mesmas chegando à perfeição (D, I, 2, p. 13).

Devemos atentar ao fator que promove a reordenação das cidades que não são de todo felizes, aquelas que estão no meio do caminho entre as categorias extremas. Observemos as palavras do secretário florentino: “as outras que, se não tem ordenação perfeita, pelo menos têm um princípio bom, passível de melhorar, podem vir a tornar-se perfeitas graças a algum *acontecimento*” (D, I, 2, p. 13, grifo nosso). Roma faz parte desta categoria de cidade, pois, segundo o florentino, “Rômulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, ainda em conformidade com a vida livre” (D, I, 2, p. 18).

É a partir deste momento, então, que Maquiavel deposita nos acontecimentos o (per)fazer-se de Roma. Acontecimento, tradução de *accidente*, é um evento ocorrido circunstancialmente, inesperado e que é necessariamente disruptivo. Esta é uma primeira definição, para termos algum ponto de partida. É importante que se note que ao dar centralidade aos acontecimentos, Maquiavel desloca a causa da perfeição de Roma dos sábios legisladores – responsáveis pela mudança que deveria imprimir racionalidade e virtude na matéria, por meio da

forma de governo – para a ordem da contingência. Deste modo, ao depositar nos acontecimentos as mudanças ocorridas na matéria de Roma, Maquiavel parece deixar de dar importância aos ordenadores de estado, deixando-os completamente eclipsados nesta análise inicial. Além disso, ao prescindir da figura do legislador/ordenador, o florentino relega as teorias naturalistas e racionalistas para dar importância à história, à contingência e ao acaso. Antes de adentrar na questão dos acontecimentos, precisamos apontar que Maquiavel, em alguns capítulos da segunda metade do “tratado sobre as repúblicas”<sup>128</sup>, afirma que é preciso estar só para se ordenar uma república e dedica um estudo sobre as possibilidades de ordenação ou reordenação de uma cidade, colocando em questão, inclusive, a necessidade de um príncipe para a implementação de uma república.

Diante de uma possível ambiguidade argumentativa, vamos investigar o lugar que Maquiavel dá aos acontecimentos e ao ordenador no caso romano, uma vez que as duas noções estão associadas à fundação da república, pois ambas nos levarão a entender o lugar das paixões no pensamento republicano do secretário florentino. Assim, o intuito é partir da ideia de fundação da república, para chegar nos seus fundamentos. Iniciaremos pela questão dos ordenadores.

### 3.1.1 A liberdade em Roma e seus ordenadores

*Lucius Iunius Brutus*<sup>129</sup> foi o nobre responsável por livrar Roma da corrupta dinastia tarquínia e por destituir o regime monárquico daquela cidade. Ator político importante, é denominado pai da liberdade romana pelo próprio Maquiavel (D, III, 1, p. 311) e reconhecido como um dos homens mais sábios e prudentes daquela cidade (D, III, 2, p. 311). Contudo, nos causa certa estranheza o fato de que no “tratado sobre as repúblicas”, ao fazer menção aos ordenadores da liberdade romana, Maquiavel se refira aos primeiros reis<sup>130</sup> e não ao Brutus, uma vez que a

---

<sup>128</sup> D, I, 9, 16, 17 e 18.

<sup>129</sup> Em português, Lúcio Júnio Bruto. Contudo, usaremos *Brutus* para se referir a ele.

<sup>130</sup> Rômulo e Numa Pompílio, em D, I, 9 e 11, respectivamente.

pretensão do florentino é tratar sobre o regime republicano e não sobre o principesco.

É bem verdade, no entanto, que já no começo de seus *Discorsi*, o secretário florentino declara que Roma é uma cidade livre desde sua fundação (D, I, 1, p. 11), ainda que lhe tenha sido dada a forma monárquica<sup>131</sup>. Esta afirmação acaba por apresentar um conceito de liberdade que parece corresponder à independência, no sentido de não depender nem estar subjugado em relação a qualquer outro povo ou potência estrangeira. Logo de imediato, então, constatamos que ao falar de liberdade, Maquiavel não necessariamente está tratando do regime republicano: nem na sua acepção de regime não-monárquico, nem necessariamente no sentido de governo misto – referindo-se à tradição que utiliza no próprio *Discorsi*: como Políbio, Cícero, Aristóteles, Platão –, nem de ausência de interferência tal como inicialmente interpreta Skinner<sup>132</sup>. Mas, embora tal concepção pareça eximir-se das questões intestinas das cidades, ao afirmar que os reis romanos fizeram leis compatíveis com a liberdade (D, I, 2, p. 18<sup>133</sup>), o florentino parece deixar entrever

---

<sup>131</sup> “Seja qual for o modo considerado [se o edificador é Enéias ou Romulo, forasteiro ou autóctone, respectivamente], verá que Roma teve um princípio livre, sem depender de ninguém” (D, I, 1, p. 11).

<sup>132</sup> Segundo a interpretação inicial de Skinner, nos textos “Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty” (1983) e o *The Paradoxes of Political Liberty* (1984), a definição de liberdade de Maquiavel, é a ausência de interferência desnecessária, opondo a noção de liberdade à servidão e dependência (SKINNER, 1984, p. 245; 2004, p. 162 e 163). No *The idea of negative liberty* – texto da década de 90 republicado no *Visions of Politics* –, Skinner anuncia claramente que Maquiavel desde o início dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* direciona seu argumento no sentido romano da *libertas*, que está no coração do pensamento republicano (SKINNER, 2004, p.197), a definição de liberdade dada aqui não se difere consideravelmente dos textos anteriores, da década de 1980, e é entendida como “ausência de constrangimento, especialmente ausência de qualquer limitação ou obstrução imposta por outros agentes sobre sua capacidade de agir independentemente na busca de seus objetivos escolhidos” (SKINNER, 2004, p. 198, tradução nossa). Esse ponto de partida de Skinner para a compreensão do argumento maquiaveliano não muda ao longo de sua obra. Quase duas décadas depois, no *Liberdade antes do Liberalismo* (1998), Skinner admite que liberdade para os neorromanos, ao qual se inclui toda a tradição inglesa inspirada em Maquiavel, não é apenas ausência de interferência, mas ausência de dependência, pois viver numa condição de dependência é em si uma fonte e uma forma de constrangimento. (SKINNER, 1999, p. 71 e 72). Já no texto *A third concept of liberty* (2002), Skinner revisa sua interpretação de Maquiavel e entende que a liberdade negativa apresentada pelo florentino não corresponde simplesmente à ausência de interferência arbitrária, mas também à ausência de dominação.

<sup>133</sup> “Porque Rômulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, ainda em conformidade com a vida livre”.

que para além do assunto de independência externa, há um sentido interno, o qual possibilita pensar a liberdade de modo compatível com a existência de reis<sup>134</sup>.

Assim, Maquiavel parece se afastar da concepção de liberdade, ao menos parcialmente, atribuída por Lívio quando se refere a Roma pós governo dos reis. Vejamos como o historiador utiliza o termo “liberdade”: “o povo romano, livre a partir de então, sob o governo de magistrados eleitos anualmente e sob a autoridade de leis superiores à autoridade dos homens” (LÍVIO, II, 1, p. 105). O enunciado liviano parece conter uma ambiguidade. Ao afirmar “o povo romano, livre a partir de então”, possibilita compreender tanto que o povo se viu livre da tirania de Tarquínio Soberbo; como também pode-se compreender que “livre” corresponde ao novo regime político, a república, que substituiu a monarquia e que é explicada no restante da oração: o povo estava sob o governo de magistrados eleitos, não mais sob reis vitalícios, e sob o império das leis.

No caso da afirmação maquiaveliana de que leis compatíveis com a liberdade foram feitas por reis, nos leva a compreender que, neste caso, a liberdade não é tal como em Lívio, ou seja, necessariamente sinônimo de regime republicano. Isso é corroborado com o enunciado de que Brutus recuperou a liberdade romana (D, III, 2, p. 313<sup>135</sup>). O verbo *recuperar* [*ricuperare*] apresenta a ideia de que a liberdade existia anteriormente. O sentido de “vida livre”, então, parece estar associado diretamente com a libertação do último Tarquínio, tirano de Roma. Mas, outra camada interpretativa é possível desdobrar. Devemos considerar que a citação sobre a recuperação da liberdade por Brutus encontra-se no capítulo que Maquiavel introduz o tema do retorno aos princípios como uma necessidade que pode garantir a vida mais longa da cidade. Neste contexto, devolver a liberdade

---

<sup>134</sup> Há um estranhamento acerca do uso do termo de liberdade por Maquiavel, pois, ao partir da premissa de que o florentino faria um comentário aos textos de Tito Lívio, ao usar o termo liberdade, já de saída, o secretário se distancia do historiador. O romano usa o termo liberdade como governo de liberdade e sinônimo de república. Este sentido parece estar vinculado ao governo consular que estava submetido a leis: “o povo romano, livre a partir de então, (...) sob o governo de magistrados eleitos anualmente e sob a autoridade de leis superiores à autoridade dos homens” (LÍVIO, II, 1, p. 105). Maquiavel afirma que Bruto recuperou a liberdade de Roma (D, III, 2, p. 313): “*E poiché noi abbiamo parlato della prudenza di questo uomo per ricuperare la libertà a Roma*” (MACHIARELLI, 1971, p. 266, grifo nosso).

<sup>135</sup> “E vimos que falamos da prudência desse homem para *recuperar a liberdade a Roma*” (D, III, 2, p. 313, grifos nossos).

representa, portanto, a recondução ao princípio, onde a bondade, o vigor e prestígio iniciais são novamente fomentados ou renovados. A perda destas qualidades vincula-se diretamente ao processo de corrupção, de modo que podemos deduzir que ao afirmar a recuperação da liberdade romana, o florentino a denomina por oposição direta à corrupção. Vejamos nas palavras do próprio autor:

Para renová-los, como dissemos, é preciso fazê-los voltar aos seus princípios. Porque todos os princípios das seitas, das repúblicas e dos reinos hão de ter em si alguma bondade, pela qual retomem o prestígio e o vigor iniciais. E, *como com o passar do tempo, essa bondade se corrompe*, esse corpo haverá de necessariamente morrer, se nada ocorrer que o reconduza às condições iniciais [*la riduca al segno*] (D, III, 1, p. 305 e 306, grifos nossos).

Assim, parece que o estatuto que Maquiavel dá a Brutus é o de reordenador, no sentido mesmo de ter sido um homem virtuoso que aguardou e reconheceu a ocasião para fazer o que deveria ter sido feito<sup>136</sup>: salvar Roma da corrupção, devolvendo-lhe a vida livre, retornando ao princípio de bondade e vigor. Neste sentido, discordamos de Vatter. Ele faz a defesa de que Brutus não pode ser considerado um legislador-fundador, uma vez que ele não teve o objetivo de estabelecer uma instituição particular, mas somente acabar com uma forma política anterior. Esse feito, segundo Vatter, teria sido importante porque marcaria a ausência do princípio de governo (VATTER, 2000, p 89). A ação de Brutus se oporia, portanto, àquela típica da lógica do legislador-fundador, a qual impõe absoluta e irresistivelmente uma forma política (*Ibidem*, p. 107). Vatter leva tal interpretação ao paroxismo, de modo, então, que o desejo do povo – entendido pelo autor como desejo de não governo – não está relacionado a nenhum tipo de regime ou forma de governo. Nesse sentido, a liberdade política, em sua interpretação, não estaria ligada a nenhuma forma<sup>137</sup>.

É difícil, no entanto, sustentar a interpretação de Vatter. O próprio Maquiavel defende que Brutus teria tido a pretensão de derrubar o sistema monárquico em

---

<sup>136</sup>Ver D, III, 2: Maquiavel trata sobre a prudência de Brutus de simular loucura e estultícia, aguardando a ocasião para agir e destituir os reis, bem como de sua bondade, pois não desejou destituir seu tio e primos para ser mais um tirano de Roma.

<sup>137</sup> Discordamos de Vatter neste ponto que é central para a análise da obra Maquiaveliana. Temos o entendimento de que o desejo do povo, recusa total do desejo dos grandes, é fundamento não somente da liberdade, mas também da lei.

Roma, o que não poderia, então, ser compreendido como obra do acaso, como podemos comprovar nas palavras do próprio florentino: “em vista do seu modo de proceder é de crer que simulava [estultícia] também para ser menos observado e ter mais facilidade de combater os reis e libertar sua pátria tão logo lhe fosse dada a ocasião” (D, III, 2, p. 311). Além disso, Brutus pôs fim ao governo dos reis e não renunciou compor o primeiro consulado juntamente com Lúcio Tarquínio Colatino. Mas, entendemos que ele não foi apenas mais um reordenador como os outros, pois sua importância reside na destituição do regime monárquico.

Logo, entendemos que Brutus foi um reordenador de suma relevância porque rompeu com a sequência de reis tirânicos que estava contaminando a matéria romana, o que, com o passar dos anos, tenderia a aprofundar a corrupção. Com efeito, Maquiavel afirma em um capítulo que compõe o “tratado sobre as repúblicas”:

Julgo que era necessário que ou os reis desaparecessem em Roma, ou Roma em curtíssimo tempo se tornaria fraca e de nenhum valor; porque, considerando o grau de corrupção a que haviam chegado aqueles reis, a prosseguirem daquele modo por mais duas ou três sucessões, e se a corrupção que neles havia tivesse começado a espalhar-se pelos membros, uma vez que estes também estivessem corrompidos, teria sido impossível reformá-la (D, I, 17, p. 69).

Até este momento, podemos, então, compreender duas coisas que não estavam, até então, deslindadas. A primeira, era a aparente contradição inicial na apresentação dos reis como ordenadores a favor da liberdade. Esta questão foi, ao menos em parte, dirimida, uma vez que vimos que o termo liberdade pode assumir diferentes significados, inclusive o sentido oposto à corrupção (e não tão somente, nem exclusivamente a oposição à monarquia). A partir disto, podemos considerar Brutus um reordenador da liberdade romana, no sentido de fazê-la retornar aos seus princípios e evitar que a corrupção se disseminasse. Nos intriga ainda, contudo, o fato de que nos primeiros capítulos dos *Discorsi* a referência nominal aos ordenadores romanos finaliza nos reis.



### 3.1.2 A ausência de ordenador e a presença dos acontecimentos

Parece-nos um pouco raro o fato de Maquiavel não dedicar nenhuma atenção ao primeiro cônsul no “tratado sobre as repúblicas”, nem mesmo ao abordar sobre a transição para o regime republicano. Tal ausência estranha parece relevante. Nossa hipótese é que ela esteja ligada ao fato de que Maquiavel abdica de vez o lugar de comentador da *História de Roma* para, em vez disso, dialogar com o historiador romano, movimento que lhe permite prosseguir sua investigação com seus próprios termos, buscando suas próprias respostas sobre as razões da grandeza e perfeição de Roma<sup>138</sup>.

Constata-se, então, a tendência de não fazer menção nominal a Brutus como o pai da república no “tratado sobre as repúblicas”. Não podemos falar de uma ausência absoluta porque há a comparação do primeiro com o segundo Brutus, enfatizando seu papel de reordenador de Roma, pois lhe devolvera a liberdade (D, I, 17, p. 70)<sup>139</sup>. Mas a menção a ele enquanto homem político termina aí. Outras menções são expressões que contêm seu nome, sem no entanto reportar diretamente ao ator político: a mais explícita ocorre no capítulo no qual o florentino fala sobre a necessidade de eliminar os filhos de Brutus (D, I, 16<sup>140</sup>). Na modalidade indireta, constatamos que ao falar sobre a deposição e sobre os primeiros cônsules, trata-se evidentemente de referência a Brutus, mesmo que sem nomeá-lo. Assim, apesar de dedicar capítulos do “tratado” para falar de Rômulo e Numa, o secretário florentino opta por não destacar o nome daquele que libertou Roma da tirania tarquínia e que deu fim a era dos reis, mesmo tendo defendido que para ordenar ou reordenar uma cidade é necessário que um único homem realize tal

---

<sup>138</sup> Maquiavel parece mobilizar autores que procuram compreender e explicar a perfeição romana. Políbio é um deles. Como vimos no primeiro capítulo desta tese, logo no início dos *Discorsi*, Maquiavel sem mencionar diretamente o nome do historiador grego, o utiliza para tratar sobre as formas de governo. Ao nosso ver, assim como o autor antigo, o secretário florentino também se interessa em explicar a perfeição romana, fazendo um caminho muito próprio, distanciando-se da explicação polibiana, como vimos no primeiro capítulo desta tese.

<sup>139</sup> “e nos outros tempos não bastaram a autoridade e a severidade de Bruto, com todas as legiões orientais, para mantê-lo disposto a conservar a liberdade que, à semelhança do primeiro Bruto, este lhe devolvera” (D, I, 17, p. 70, grifos nossos).

<sup>140</sup> Ver também, embora esteja fora do “tratado sobre as repúblicas”: D, III, 1.

empreendimento (D, I, 9), independentemente de seu intuito, seja ordenar um principado, uma república ou uma tirania.

Ao evitar Brutus no início dos *Discorsi*, Maquiavel parece afastar, ao menos no que diz respeito ao “Tratado sobre as Repúblicas”, a figura do ordenador como causa da república romana, o que, por conseguinte, abre caminho para colocar em relevo os acontecimentos [*accidenti*]. Deste modo, as causas da república e de sua perfeição parecem, na construção argumentativa do florentino, mais identificadas aos acontecimentos do que aos ordenadores. Então, o fato de colocar mais em evidência os acontecimentos, em lugar de um virtuoso ordenador ou legislador, é o início de um deslocamento que Maquiavel faz em busca da etiologia da perfeição romana. Porque não se trata apenas de não colocar em cena a figura de um ordenador. Trata-se de abrir, a partir disso, a possibilidade de compreender o advento da república de outra perspectiva que não seja a determinação de uma forma imposta a uma matéria pela *virtù* de um homem. O florentino procura deixar claro isso, ao afirmar:

Porque algumas [cidades] receberam leis, em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez – como as leis que foram ditadas por Licurgo aos espartanos – e outras as receberam *ao acaso* e em várias vezes, segundo os *acontecimentos*, como ocorreu com Roma. [...] as outras que, se não têm ordenação perfeita, pelo menos têm um princípio bom, passível de melhorar, podem vir a tornar-se perfeitas graças a algum *acontecimento* (D, I, 2, pp. 12 e 13, grifo nosso).

A partir desta constatação, devemos atentar aos movimentos argumentativos de Maquiavel. O primeiro, então, diz respeito aos acontecimentos. Maquiavel, ao afirmar que a perfeição de Roma não se deu pela razão ou *virtù* humanas, distancia-se das tradições que afirmam que o melhor regime está de algum modo ligado à razão, à natureza, ou providência divina. Indo na contramão de toda uma tradição que pode ser remontada a Platão, deposita no *acaso* e nos *acontecimentos*, elementos comumente considerados irracionais, por isso, ligados a Fortuna, o devir da perfeição romana. Neste sentido, concordamos com Pocock (1975, p. 190) que afirma que um drástico experimento de secularização fora feito por Maquiavel, ao reconhecer que a virtude cívica e o *vivere civile* podem se

desenvolver na dimensão da contingência<sup>141</sup>. Maquiavel, neste sentido, segundo o comentador, consolida em seu pensamento a separação da política da ordem da natureza.

Também podemos conferir, a seguir, o modo como Maquiavel apresenta a mudança constitucional promovida pelo fim da monarquia (ou seja, por Brutus, porém sem introduzir seu nome, como já havíamos apontado), que não fora suficiente para efetivar uma república tal como nos termos da perfeição esperada de um regime misto, pressuposto construído pelos elogios tecidos a Licurgo e ao suposto sucesso de estabilidade e longevidade das cidades categorizadas como felizes. Vejamos:

aqueles que os depuseram [os reis], ao constituírem imediatamente dois cônsules para ficarem no lugar dos reis, na verdade depuseram em Roma o nome, mas não o poder régio: de tal forma que, como só tivesse cônsules e senado, aquela república vinha a ser mescla de duas qualidades das três acima citadas, ou seja, principado e *optimates*. Faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular: motivo por que tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo se descreverão, o povo sublevou-se contra ela (...) E assim criaram os tribunos da plebe (D, I, 2, pp. 18 e 19).

Diante de um discurso que reivindica o lugar da plebe, não podemos deixar de perceber que Maquiavel não aceita, neste trecho, a designação republicana para uma forma de governo que simplesmente não seja principesca. Para fazer tal recusa, o florentino se utiliza da matriz teórica dos governos mistos<sup>142</sup> para

---

<sup>141</sup>Pocock faz um estudo que procura revisar o lugar das formas de governo, sua associação com ideologias que defendem sua perfeição ligada com a atemporalidade, e a imperfeição aos aspectos mundanos e sua inserção na história. Ele afirma neste estudo que, “a república não era intemporal porque não refletia por mero ato de correspondência a ordem eterna da natureza; estava organizada de forma diferente e um espírito que aceitasse a república e a cidadania como realidades primordiais, poderia praticar implicitamente a separação do político da ordem natural” (POCOCK, 1975, p. 53, tradução nossa). E ainda: “Afirmar a república significava, portanto, romper com a continuidade eterna do universo hierárquico em uma infinidade de momentos particulares: os períodos da história nos quais as repúblicas haviam existido e que mereciam atenção, e os períodos em que não havia existido e que, conseqüentemente, não oferece argumentos de valor ou autoridade no presente (POCOCK, 1975, p. 54, tradução nossa).

<sup>142</sup> Lembremos, pois vimos no capítulo 1 desta tese, que no início dos *Discorsi* (D, I, 2), Maquiavel se dedica a falar da tradição republicana entendida, até então, como uma forma de governo, o governo misto, pois se configura como mistura de virtudes dos três regimes bons. Em sua argumentação, ele faz uso, nesse momento, de uma tradição que circulava no meio republicano

denunciar a ausência de uma instituição popular, já numa possível crítica àqueles que defendem o regime republicano tendo em vista uma forma de governo aristocrática, a qual não reserva lugar ao povo. A consequência desse argumento é de grande importância, pois, não existindo ordenação popular, a mistura institucional não é suficiente para reconhecer o novo governo como efetivamente republicano.

Assim, podemos notar, a partir do trecho acima citado, que o movimento de deslocamento de Maquiavel tem outras consequências. Não havendo governo misto, a deposição da monarquia deixa de ser o marco obrigatório para o início do novo regime<sup>143</sup>. É desse modo que Maquiavel parece conseguir levar o marco do início da república para a criação e instauração dos tribunos da plebe. Esse deslocamento do marco inaugural acaba por abrir um intervalo temporal entre a queda da monarquia e o início *de fato* da república com o estabelecimento dos tribunos. É dentro deste intervalo que Maquiavel busca identificar o acontecimento cujos desdobramentos teriam levado à criação da magistratura popular.

### 3.1.3 Sobre os acontecimentos

Deslocando, então, o marco de instauração efetivo da república, Maquiavel vê um novo momento de reordenação, neste caso, sem um ordenador que promovesse a mudança. A pergunta que fica, então, é: o que produziu tal reordenação? Paulatinamente, o secretário florentino desvela o acontecimento.

---

florentino de sua época. Contudo, Maquiavel não endossa essa concepção de república, cujo rompimento ocorre quando expõe sua concepção de cidade, constituída de humores e desejos.

<sup>143</sup> Neste ponto, novamente discordamos de Vatter. Embora ele não reconheça o governo posterior à queda dos reis como uma nova forma de governo – porque, como foi indicado anteriormente, Brutus não teria imprimido nenhuma nova forma –, este acontecimento é um grande marco para sua interpretação. Brutus teria dado vazão ao acaso e, por não imprimir uma nova forma de governo, ele destituiu os reis e não coloca nada nem ninguém em seu lugar. O acaso não pode servir de princípio, e o lugar do monarca foi deslocado para dar lugar a outro lugar, o lugar que depois de Brutus permanece desocupado e ele dará o nome de “lugar vazio” – cujo conceito é diferente do proposto por Lefort. Afirma Vatter: “A irrupção do acaso como fator político expressa, assim, uma nova situação histórica em que a lei não é mais soberana ou monárquica, em que ela não tem mais o controle exclusivo sobre a prática do governo e o exercício da dominação. Em uma palavra, depois de Brutus, a autoridade da lei não é tudo; se fosse, não haveria lugar para o acaso”. (VATTER, 2000, p. 92, tradução nossa).

Um primeiro indício que Maquiavel assinala sobre o acontecimento é o seguinte:

Embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os *acontecimentos* que nela surgiram, *devido à desunião que havia entre plebe e senado*, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso (D, I, 2, p. 18, grifos nossos)<sup>144</sup>.

O secretário florentino é claro neste trecho: os acontecimentos nascem da desunião entre plebe e senado. Em seguida, Maquiavel encontra um novo vestígio que remete à criação dos tribunos, e nos deixa entrever as ações da plebe e do senado que estão associadas à criação da magistratura que completa o que seria o arranjo do governo misto. São elas: as ações insolentes da nobreza e a reação revoltosa da plebe, como podemos verificar acima, no penúltimo trecho citado<sup>145</sup>.

Até aqui, sucintamente, temos os acontecimentos como razões da criação dos tribunos da plebe. Ao deslocar o marco inaugural da república para a criação dos tribunos, Maquiavel identifica que a criação de tal magistratura é efeito da desunião entre plebe e senado. Parece ficar indicado, a partir de então, que para se encontrar as causas da mudança de ordenação que configurou Roma efetivamente um regime republicano, deve-se observar o movimento produzido pela relação entre nobreza e plebe, uma vez que ao falar sobre desunião, entende-se uma situação na qual existem pelo menos duas partes. A indicação se dá colocando em relevo o comportamento da nobreza, o qual está pautado na insolência.

Assim, Maquiavel não coloca, no centro do debate da criação da república um homem, mas coletividades, as quais são partes da cidade – lembrando que aqui, partes não devem ser entendidas como algo parecido a partidos ou partidários facciosos, mas deve-se considerar as partes que existem em todas as cidades, como veremos com mais detalhes adiante. Além disso, o florentino é claro: afirma

---

<sup>144</sup> “*Ma vegnamo a Roma; la quale, nonostante che non avesse uno Licurgo che la ordinasse in modo, nel principio, che la potesse vivere lungo tempo libera, nondimeno furo tanto gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fato uno ordinatore, lo fece il caso*”. (MACHIAVELLI, 1971, p. 14, grifos nossos)

<sup>145</sup> Últimas linhas do penúltimo trecho citado. D, I, 2, p. 19.

que o motivo se relaciona com as ações da nobreza insolente e o povo que se sublevou contra ela, ou seja, a resposta que o povo dá à insolência dos nobres. Dizendo deste modo, pode parecer que o povo seja reativo, no sentido de ser aquele que padece, sujeito que sofre as ações de modo que, embora haja movimento naquele que sofre, tal movimento normalmente é considerado passivo porque fora produzido por algo ou alguém que não é o próprio sujeito, ou seja, algo externo. Atente-se para o fato de que a reação da plebe pode parecer, mas não tem nada de passiva: é uma sublevação; de tal modo que o que expressaria uma passividade, em certa medida, acaba por colocar em marcha uma espécie de protagonismo do povo. A ponderação aqui se refere ao fato de que não podemos perder de vista, nunca, a questão relacional.

Podemos, então, observar que o secretário florentino chama atenção aos fatos que se relacionam à transição para a república, colocando em evidência acontecimentos. Estes são entendidos como efeitos da relação conflituosa entre plebe e nobreza, que é bastante marcada por seu espectro passional, inclusive da nobreza, como podemos observar abaixo.

Quando os Tarquínios foram depostos, parecia haver em Roma enorme união entre a plebe e o senado; e parecia que os nobres haviam renunciado à soberba, que tinham disposições mais populares e podiam ser suportados por todos, mesmo os de ínfima condição. Permaneceu oculto esse engodo, e não foram vistas as suas razões, enquanto os Tarquínios viveram, pois a nobreza, por temê-los e por recear que a plebe maltratada se aproximasse deles, portava-se humanamente com esta: contudo, assim que os Tarquínios morreram, os nobres perderam o medo e começaram a cuspir sobre a plebe o veneno que haviam guardado no peito, ofendendo-a de todos os modos que podiam (D, I, 3, p. 20).

É assim, pois, que Maquiavel começa a indicar a razão da qual derivam os tribunos da plebe. O acontecimento desvelado é a morte dos Tarquínios, que se configura como um novo marco temporal. A importância dele está no fato de ser disruptivo no que se refere à relação da nobreza com a plebe e, por isso mesmo, é muito revelador sobre a natureza passional da nobreza e sobre a dinâmica relacional dada a partir do aspecto passional. Neste sentido, este novo marco talvez se imponha como mais importante do que a queda da monarquia, o que, por sua vez, explicaria a decisão do secretário florentino de prescindir do reordenador Brutus. É a partir deste acontecimento, portanto, que parece desencadear uma

mudança nas relações internas da cidade, que levará à necessidade da criação dos tribunos da plebe.

#### 3.1.4 O acontecimento e as paixões

Maquiavel coloca na impossibilidade de retorno dos Tarquínios ao poder o fator que provoca disrupção na relação entre plebe e nobreza, enfatizando principalmente a mudança de comportamento desta em relação ao povo. No argumento maquiaveliano, podemos identificar o seguinte esquema: enquanto existiam os Tarquínios (tanto na condição de reis, como na possibilidade de seu retorno com a reivindicação do trono), havia o medo que refreava a nobreza. O desaparecimento deles significou a ausência do medo. Tal argumento parece concentrar na figura daqueles reis o medo da nobreza. Esse, no entanto, é o argumento manifesto. Como fomos precavidos pela interpretação de Lefort, que nos alerta para possibilidades de outras camadas interpretativas latentes, perguntamo-nos se o medo da nobreza era medo exclusivo daquela família real, dos Tarquínios.

Se partimos exclusivamente do dado histórico, ou seja, do evento particular, parece que o medo era efetivamente dos Tarquínios, no sentido político. Isso quer dizer que um possível retorno significaria a ascensão novamente do tirano ou um herdeiro de sua família. Mais gravemente, esse retorno significaria a volta da monarquia que havia sido extinta com a expulsão do rei e seus filhos, os possíveis sucessores.

Podemos compreender que o medo do retorno da dinastia tarquínia coincide com o medo da perda do novo governo e do novo regime, bem como dos cargos e honrarias do novo arranjo político produzido sem os reis. E ainda tem um outro medo, explicitado pelo próprio secretário florentino, qual seja, o receio da nobreza de que a plebe se aproximasse daquela família. Tal aproximação significaria o alinhamento da plebe aos Tarquínios como partidário amigo<sup>146</sup>, apoiando seu retorno à cidade. Possibilidade explicada por Maquiavel em *O Príncipe*, “também o povo, quando percebe que não pode resistir aos grandes, confere reputação a

---

<sup>146</sup> Partidários são os amigos particulares, ou seja, das relações que saem ou extrapolam a coisa e as questões públicas (D, III, 22, p. 393).

alguém e o faz príncipe para ser defendido por sua autoridade” (P, IX, p. 45). Assim, existindo a possibilidade daquela dinastia ter apoio para retomar ao trono romano, provavelmente a nobreza apresentou-se ao povo com comportamentos humanos, para não fomentar tal aliança. Esta é uma primeira camada de análise do medo.

Porém, isso não é tudo, pois é preciso avaliar a situação do outro lado, ou seja, da perspectiva dos Tarquínios. Para isso, vamos rapidamente à outra obra, *O Príncipe*, onde Maquiavel afirma que “o principado provém do povo ou dos grandes, conforme a ocasião tenha uma ou outra dessas partes” (P. IX, p. 45). Assim, para os Tarquínios, possivelmente lhes era importante o apoio popular para recuperar o trono. Então, aqui deve-se transitar para uma camada que trata da relação do príncipe com os súditos, que devem ser reconquistados no caso romano. No “tratado sobre as repúblicas”, o florentino dedica algumas linhas para expor o que um príncipe que fora tirano deve fazer para reaver o apoio popular. Vejamos em sua letra:

O príncipe, portanto, que queira conquistar um povo que lhe seja inimigo – em se tratando de príncipes que se tenham tornado tiranos em sua pátria –, deve examinar primeiro o que o povo deseja; verá então que ele sempre deseja duas coisas: uma é vingar-se dos que lhe acarretam a servidão, e outra é recobrar a liberdade. O primeiro desejo pode ser satisfeito no todo; o segundo, em parte (D, I, 16, p. 67).

A partir destas palavras, podemos acessar uma outra camada de significado do medo dos nobres. Se a primeira, como vimos, dizia respeito ao medo do retorno da monarquia ou, precisamente, da tirania, cuja enunciação é feita em termos de formas de governo ou regime político; a segunda camada tem como registro, como recém dissemos, a relação príncipe-súdito. Aqui, o medo de que os Tarquínios retornem tendo como apoio a amizade do povo, poderia ser grave pelos seus efeitos, dado que possivelmente o rei efetuariam a vingança que o povo tanto deseja contra aqueles que lhe infringiram danos, ao ponto de aceitarem apoiar a volta de um ex-tirano. O que é preciso ser dito, então, é que o medo diz respeito a riscos graves: tanto de um lado quanto de outro. Risco de morte para a nobreza que traiu o ditador, e riscos sofridos pela plebe, que não podendo resistir aos grandes, poderia dar novamente reputação ao antigo tirano.



Sobre o perigo de extermínio dos partidários inimigos, ele é corroborado a partir de outro ponto, que não só o de satisfazer o desejo popular de vingança: o que diz respeito a segurança do príncipe e do novo governo. Afirma o florentino:

E quem ler as histórias antigas sempre saberá que, depois de uma mudança de estado, seja de república para tirania, seja de tirania para república, é necessária uma execução memorável contra os inimigos das condições presentes. E quem criar uma tirania e não matar Bruto, ou quem criar um estado livre e não matar os filhos de Bruto, mantém-se por pouco tempo (D, III, 3, p. 313).

Logo, é provável que a parte da nobreza que depôs ou apoiou a destituição dos Tarquínios, caso tal família retornasse, sofresse perseguição ou fosse fatalmente castigada. Somente por este motivo já se justificaria o medo, uma vez que diz respeito à condição limite de vida e morte.

É importante perceber aqui, então, duas camadas acerca do medo. No caso do medo do retorno dos Tarquínios, observamos uma que está no registro do governo e regime político, no caso específico, dizia respeito ao retorno da dinastia e da monarquia/tirania; a outra camada trata também sobre política, mas de outra perspectiva, qual seja, da relação entre o príncipe/tirano e seus súditos. Isso quer dizer que tratam do mesmo evento – possível retorno dos Tarquínios –, mas de perspectivas ou âmbitos diversos. Ainda é importante ressaltar que tudo isso foi desvelado a partir do parágrafo que Maquiavel apresenta a morte dos Tarquínios como acontecimento que muda as relações entre a nobreza e a plebe. E é a isso que iremos agora.

Uma vez que o medo em relação aos Tarquínios cessou, por causa da morte deles, afirma Maquiavel que houve uma mudança no comportamento da nobreza, a qual deixou de agir com humanidade e passou a ser extremamente insolente com a plebe. Afirma o florentino: “os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade” (D, I, 3, p. 20). É assim que o secretário florentino afirma que o que moldava o comportamento da nobreza era o medo à possibilidade do retorno da tirania Tarquínia. A ausência do medo, portanto, expõe as coisas como elas são: os nobres soberbos são extremamente insolentes com os plebeus.

Ainda sobre o trecho recém citado, vemos um deslocamento que Maquiavel faz da imagem dos nobres, tendo, então, “homens” como referência aos patrícios,

os quais normalmente são identificados como sábios e prudentes. Ocorre, como muito bem mostra Cardoso (2015, pp. 225 e 226), que Maquiavel identifica os nobres aos homens maus, àqueles que só fazem o bem por necessidade. Desse debate que desemboca na questão sobre o estado natural e a política, Lefort afirma que Maquiavel coloca no seio do estado político, e não fora dele, a prova da maldade natural do homem, “descobrimo-la no comportamento da classe dominante” (LEFORT, 1972, p. 472, tradução nossa). O que nos interessa neste momento, no entanto, é que esta maldade está identificada a uma paixão: a soberba ou insolência, especificamente ligada aos nobres, como já discutimos em outro momento desta tese. De tal modo que, pode ser considerada um traço característico deles<sup>147</sup>, pois suas ações, quando não refreadas, são incitadas, em certa medida, por esta paixão, uma vez que não tem o medo para se contrapor a ela.

Entretanto, o que mais nos interessa neste momento é enfatizar o que este acontecimento mostra, o motivo pelo qual é considerado um marco disruptivo. Ele mostra o que a ausência do medo engendra no comportamento da nobreza e, conseqüentemente, como isso afeta a dinâmica da relação nobreza-plebe. O medo criou uma dinâmica relacional que também tinha expressão na política. Sua ausência faz com que outras paixões sejam suscitadas e isso muda o jogo das paixões, rearranjando também as ações e o modo como as relações se dão, pois certamente outras paixões poderiam ser associadas aqui e que aparecerão depois, ao longo dos capítulos seguintes dos *Discorsi*, como é o caso do desejo de dominar e o desejo de manter (D, I, 5), pois é sempre um conjunto de paixões que em disputa, de certo modo parecem agenciar os comportamentos.

Com este acontecimento, fica desvelado que a mudança das paixões que movimentam e circulam na cidade, e que afetam os comportamentos e as relações (paixões que servem para conter comportamentos, como é o caso do medo, ou que podem ser extravasadas, como é o caso da soberba ou insolência), mudam não somente as próprias relações, mas o modo de ser dos cidadãos, mudam o modo

---

<sup>147</sup> No capítulo desta tese, afirmamos que é uma espécie de traço de caráter dos nobres porque ainda não vimos, neste capítulo, o uso que Maquiavel faz das categorias “grandes” e “povo”. Se considerarmos essas categorias, a soberba estaria mais vinculada aos grandes.

de (se) estar e de viver na cidade. O paroxismo desta relação alterada pela ausência do medo, levou à criação dos tribunos da plebe, que completa ou efetua, vez por todas, a mudança de regime político em Roma. Isso parece mostrar que as paixões, de certo modo, estão diretamente relacionadas aos regimes políticos instaurados naquela cidade.

A afirmação de Maquiavel de que é necessário providenciar algum recurso que, com o medo, refreie novamente os nobres e dê segurança a plebe, nos mostra que não é necessariamente um novo príncipe ou figura de autoridade que pode – e deve – exercer tal função. O secretário florentino assevera que uma instituição pode exercer o mesmo papel dos Tarquínios, como podemos observar: “Assim, faltando os Tarquínios, que com o medo refreiam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito” (D, I, 3, p. 21)

Assim, é evidente o uso de uma paixão na arena política. Logo, pode-se entender que este medo que refreia os nobres não necessariamente precisa ser engendrado pelas figuras de reis, particulares ou pessoas de autoridade, mas podem ser gerados por instituições. A inserção de uma ordenação popular para engendrar medo no jogo político é interessante: primeiro porque, se por um lado não causa estranheza, uma vez que, desde as primeiras páginas dos *Discorsi*, Maquiavel já havia indicado a associação entre lei e necessidade (D, I, 1, 11), o que diminui a surpresa de ocorrer o mesmo com uma *ordini*; por outro lado, aqui – é importante enfatizar – Maquiavel vincula claramente instituição com medo, e verificando mais detidamente, é uma instituição de caráter popular que produz tal paixão na nobreza com o intuito de refreá-la. E em segundo lugar porque a instituição, determinada por uma lei, inaugura efetivamente a república para Maquiavel. Aqui, claramente vemos o florentino utilizar politicamente uma paixão, uso no sentido de que ela é meio para atingir outros objetivos.

Lefort defende que ao apresentar que o poder pessoal de um príncipe faz aparentemente o mesmo que o poder anônimo de uma instituição, Maquiavel acaba por expor a inteligência do problema político, que não nasceria da apreciação do princípio de governo (monárquico ou tirânico, aristocrático ou oligárquico), mas do jogo de forças sociais que se organizam nele (LEFORT, 1972, p. 473). Estamos, sem dúvida, de acordo com Lefort, uma vez que estamos tentando apresentar

como Maquiavel mostra que a liberdade não nasce e não se mantém da imposição de uma forma de governo com suas leis e ordenações. Mas, temos duas ponderações a fazer. A primeira, é que Maquiavel explicita o medo como fator de contenção da nobreza, para conseguir manter a plebe em segurança. A segunda ponderação é derivada deste primeiro comentário: ao colocar em perspectiva o medo, Maquiavel parece nos convidar a colocar uma lupa para enxergar a minúcia das relações, ou ainda melhor, daquilo que Lefort chamou de jogo de forças sociais. Neste sentido, olhar e entender o jogo que se faz a partir das paixões e os arranjos que as relações tomam a partir delas, é olhar para a mesma coisa, contudo, de outra perspectiva, como se estas coisas estivessem no subterrâneo dos regimes políticos e relações, do mesmo modo que o magma quente depois de esfriar e formar a crosta terrestre, segue fluido e fluindo, causando movimento por debaixo dela.

### 3.1.5 O ponto de viragem: o acontecimento que levou à criação dos tribunos da plebe

Maquiavel identifica, na morte dos Tarquínios, o acontecimento que suscita a mudança no comportamento da nobreza frente à plebe, de modo que altera toda a dinâmica relacional destas coletividades. Atendo-se mais de perto à dinâmica, vemos que ela é regida por paixões, e por isso, identificar que o medo estava por detrás do refreio das ações insolentes da nobreza significa identificar o fator chave da mudança: o medo e a ausência dele. Este acontecimento então, permite-nos reduzir aquele intervalo temporal o qual foi mencionado anteriormente, entre a queda da monarquia e a criação dos tribunos da plebe. Entendendo que a morte dos Tarquínios gerou uma mudança mais substancial do que o fim dos tempos dos reis romanos, a ponto de ser considerado um acontecimento, seguiremos tentando compreender o modo como Maquiavel nos apresenta a criação dos tribunos, tentando buscar o acontecimento que depois de muitos tumultos e confusões, levou às últimas consequências os jogos das forças sociais, e considerando mais o subterrâneo, o jogo das paixões, produzindo a virada efetiva para a república e o *vivere libero*.

Assim, por todas as questões até aqui analisadas, entendemos que, para evitar que o povo se tornasse partidário dos Tarquínios, a nobreza tratou a plebe com humanidade. Mas depois, como vimos, cessada a ameaça tarquínia, a nobreza passa a ofender a plebe. A palavra “ofender” na língua italiana, do mesmo modo que no português (HOUAISS, 2010)<sup>148</sup>, tem o sentido de causar dano, tanto moral como físico segundo os dicionários *Parola Chiave* (2012, pp. 499 e 500) e *Treccani* (2023)<sup>149</sup>. Maquiavel, ao afirmar que os nobres passaram “a cuspir sobre a plebe o veneno que haviam guardado no peito” parece mostrar que toda a cólera guardada por eles, o que convida o leitor a sair do registro metafórico. Ainda assim, parece-nos que o modo como Maquiavel utiliza o verbo “ofender” não mostra a gravidade das ofensas, isto é, da violência concreta que desencadeou o acontecimento que levou à criação dos tribunos da plebe.

Para tentar compreender o sentido do “ofender-se”, é preciso lembrar que o secretário florentino vinha paulatinamente desvelando as razões da perfeição de Roma. Retomemos este fio. Primeiro, ele afirma que Roma não se torna perfeita pela *virtù* de um ordenador e que acontecimentos levaram-na à perfeição (D, I, 2, p. 13). Depois, evidencia as razões dos acontecimentos: a desunião entre plebe e senado (D, I, 2, p. 18). Especificamente sobre o acontecimento que se desdobrará na criação dos tribunos da plebe, o florentino afirma que: “tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo se descreverão, o povo sublevou-se contra ela; e assim, para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte” (D, I, 2, p. 19). A razão da insolência nos foi apresentada acima, qual seja, a ausência de medo na nobreza, ocasionada pela morte dos Tarquínios. Acontecimento totalmente disruptivo porque muda as relações internas de Roma: a nobreza torna-se insolente e o povo responde sublevando-se. Este último termo é o que nos leva a crer que as ofensas tinham gravidade. Para além disso, as afirmações contidas no último trecho citado, nos mostra que após muitas divergências tumultuosas criou-se a magistratura popular.

---

<sup>148</sup> Cf. Dicionário Houaiss (2010).

<sup>149</sup> Cf. <https://www.treccani.it/vocabolario/offendere>, Acesso em 10 out. 2023.

A partir desta retomada podemos supor que, após a morte dos Tarquínios, algum acontecimento grave gerou tumultos e a sublevação popular. Que acontecimento foi esse? Maquiavel não menciona o evento histórico e, por isso, iremos a Tito Lívio para investigar.

### 3.1.6 A escravidão por dívidas em Roma

Tito Lívio (II, 23 a 33, p. 136 a 152) narra em muitas páginas o acontecimento que levou à criação dos tribunos da plebe, qual seja, a revolta da plebe contra a escravidão por dívidas. A lei romana ditava que o devedor em total insolvência tornava-se propriedade de seus credores, os quais tinham direito absoluto sobre o corpo do devedor que se tornava escravo. Segundo Peixoto (1989, p. 136<sup>150</sup>), o credor passava a ter “o direito não só de vendê-lo como escravo, mas também de retalhar seu corpo em pedaços e dividi-lo”. Ainda vale ressaltar que o impacto da inadimplência não se abatia necessariamente sobre o devedor, pois no caso da impossibilidade de seu aprisionamento, seus filhos e netos poderiam ser detidos em seu lugar. Solução radical para a inadimplência, a perda da liberdade de um cidadão romano era o derradeiro efeito de uma situação demasiadamente precária a qual parte da plebe sofria. Em linhas gerais, famílias plebeias enfrentavam a perda de terras e bens por consequência das guerras, e a esse problema se somava a contração de dívidas, inclusive para honrar os pagamentos dos impostos. Tais situações geravam muita insegurança especialmente por estarem expostos à dominação e opressão de seus credores, os patrícios, como podemos verificar no seguinte trecho. Diz o historiador romano:

Os plebeus *consumiam-se no ódio* aos patrícios, sobretudo por causa da escravidão por dívida. *Indignados*, diziam que eram *aprisionados* e *oprimidos* em sua própria pátria e por seus próprios concidadãos, embora combatessem no exterior pela liberdade da república. A plebe era mais *protegida* na guerra do que na paz, mais livre entre inimigos do que entre seus próprios concidadãos (LÍVIO, II, 23, p. 136, grifos nossos).

Do trecho acima, podemos perceber que a historicidade do evento diz respeito à escravidão por dívidas. Mas o que estava em jogo para aquelas vidas, era a segurança. Sua ausência, gerada pelos nobres e pelas leis criadas pelo

---

<sup>150</sup> Nota de Rodapé número 19, comentado por Paulo Matos Peixoto.

senado, ou seja, também pelos nobres, era a razão do ódio, da indignação e da insegurança – de fato e sentida (o sentimento de insegurança) da plebe.

A situação de indigência acabou por aprofundar o conflito entre plebe e nobreza. Segundo Lívio, o acontecimento disparador foi o aparecimento de um ancião que escapara de seu credor. Ele chegou no Fórum com sinais recentes de tortura e maus tratos. Pálido, magro e com mal aspecto, o idoso foi reconhecido pela multidão como comandante de uma centúria. Sua aparência e feridas recentes de chibatadas suscitaram um tumulto no Fórum, que se amplificou, espalhando-se pela cidade. Nas palavras de Lívio: “Verdadeira multidão percorria as ruas, aos gritos, em direção ao Fórum” (LÍVIO, II, 23, p. 137)<sup>151</sup>.

Embora com medo pelos perigos que podem gerar uma multidão turbulenta, os cônsules e os senadores se viram forçados a se reunir para resolver a situação. Com o senado dividido entre atenuar a situação popular, solução defendida pelo cônsul Públio Servílio, ou, ao contrário, usar da violência para dissolvê-la, argumento capitalizado por Ápio Cláudio que tinha ao lado uma boa parte dos senadores, a questão não fora resolvida. Adiada diversas vezes devido às guerras, muito tempo se passou, apesar do retorno da tensão nos intervalos de paz. Foi com o discurso de renúncia do ditador Mânlio Valério que a revolta da plebe se intensificou, pois foi o que lhe dera a certeza de que estava sendo enganada pelos senadores, cuja maioria não tinha a menor intenção de solucionar, melhorar ou negociar a condição daqueles que estavam inseguros à beira de tornarem-se escravos.

Este discurso foi o catalisador para uma ação mais drástica da plebe. A revolta se intensificou a ponto dos cidadãos se retirarem para o Monte Sacro<sup>152</sup>. Segundo Tito Lívio, o ódio dos plebeus levava-os a conspirar o assassinato dos cônsules; e tendo seus cidadãos armados fora da cidade, o pavor se instalou entre os patrícios que ficaram em Roma. É esta situação, com o temor da possibilidade de invasão dos cidadãos-soldados contra o senado e consulado, que os incitou a negociar com a plebe (LÍVIO, II, 31 e 32, p. 147 - 149). O medo não era somente

---

<sup>151</sup> Trecho semelhante ao D, I, 4, p. 22.

<sup>152</sup> Ou Aventino, não se sabe ao certo.

de uma guerra civil, pois temiam que cônsules e senadores fossem efetivamente assassinados, ou que perdessem completamente o governo ou o poder.

O texto liviano nos permite entender a questão da ofensa por parte dos nobres romanos, uma vez que o secretário florentino menciona a sua gravidade, sem, no entanto, comentar se os danos causados eram apenas morais ou também físicos. Esta digressão, então, nos faz saber que as ofensas as quais Maquiavel faz referência diziam respeito à perda da liberdade e alienação do próprio corpo dos cidadãos romanos. Segundo o *Digesto* (I, V, 3, p. 58), os homens, em termos de direito em Roma, eram livres ou escravos. A opressão da nobreza foi levada, assim, às últimas consequências, destituindo do cidadão romano o estatuto político de cidadão e de homem livre<sup>153</sup>, tornando-o escravo<sup>154</sup>. Este dado é crucial para a compreensão do advento dos tribunos da plebe e da natureza do desejo que Maquiavel atribui ao povo: desejo de não ser dominado nem oprimido.

Assim, o que rompeu o modo de existência que perdurou até a morte dos Tarquínios foi a conjugação entre o medo e a soberba excessiva. Fica explícito como as relações humanas são agitadas pela expressão passional dos conflitos. A criação dos tribunos da plebe, a magistratura que mudará efetivamente o estatuto político romano é derivada destas relações e marcará um novo modo das relações e da política: recoloca o medo no jogo das forças ou no jogo das paixões, mas com um novo estatuto, como parte da legalidade das leis e ordenações, não mais da arbitrariedade ou benevolência de um homem. Vemos, então, que a mudança dos jogos de força políticos são alterados por paixões. O medo, o ódio, a soberba, o sentimento de segurança e insegurança imprimem um modo de se relacionar e de viver política e socialmente. As mudanças nos jogos de força alteram este estado,

---

<sup>153</sup> Skinner vai defender que o republicanismo de Maquiavel é neorromano, de modo que o conceito de liberdade do florentino estaria baseado no direito romano. Skinner se debruça de modo especial na investigação sobre o que diz a tradição legalista romana e constata no *Digesto* que o conceito de escravidão é inicialmente discutido sob a rubrica *De status hominis*, na qual é dada a distinção fundamental do direito das gentes: entre aqueles que são livres e aqueles que são escravos (SKINNER, 1999, p. 42). Desse modo, o conceito de liberdade seria determinado no *Digesto* por contraste com a condição de escravo, o qual é definida como o de alguém que contrariamente à natureza é tornado propriedade de alguém mais. Logo, a falta de liberdade pessoal significa estar todo o tempo *in potestate domini*, dentro do poder de seus senhores (*Ibidem*, p. 43).

<sup>154</sup> Ver também DIGESTO, I, V, 4, 1-3.



pois alteram também as paixões predominantes. Assim, o que vimos antes e depois da morte dos Tarquínios, e em seguida, com a instauração da república, são modos de relações sociais e políticas distintos, ou seja, modos de vida distintos, regimes políticos diversos.

### **3.2 Desunião e conflitos: os desejos na fundação**

Até o momento, acompanhamos a construção argumentativa de Maquiavel no início do Livro I dos *Discorsi* que cuidadosa e paulatinamente, mas de modo firme, apresenta uma etiologia sobre a grandeza e perfeição de Roma, atribuindo aos acontecimentos, o aperfeiçoamento de sua constituição. A razão dos acontecimentos também fora revelada: a desunião entre plebe e senado, pormenorizada com os detalhes passionais. O que vinha se desvelando no passo a passo, é escancarado no capítulo 4 do livro I.

As primeiras linhas do capítulo apresentam a seguinte declaração: “Não quero deixar de falar dos tumultos que houve em Roma desde a morte dos Tarquínios até a criação dos tribunos” (D, I, 4, p. 21). Esta frase curta parece ser muito simplória, mas não tem absolutamente nada de banal. Ao contrário, ela já anuncia o que há de mais polêmico em Maquiavel. Para começar, indica os dois eventos considerados acontecimentos para o florentino, comprovando nossa análise acerca do deslocamento do marco de fundação da república em Roma e, por conseguinte, dos acontecimentos que levaram a mudança de regime a termo. Também confirma, como já havíamos mostrado, que Maquiavel requeria atenção ao intervalo entre os acontecimentos assinalados, mas aqui, especialmente, desvela o que lhe interessa examinar neste período temporal determinado: os tumultos.

Assim, Maquiavel se posiciona contundente e polemicamente. Isso porque, apesar de gradativamente deixar entrever sua distância em relação às fortes teses da antiguidade – como o caso mesmo das teorias do governo misto –, o secretário florentino explicita a sua, qual seja, de que a desunião das partes da cidade é a

razão da liberdade romana. Ele é consciente de que é controvertida: “quero dizer algumas coisas contra a opinião de muitos, segundo a qual Roma foi uma república tumultuária” (D, I, 4, p. 21). Enfrentava os interlocutores da tradição florentina e seus contemporâneos, como o pensamento de Guicciardini, que sustentavam que Roma era uma república inerentemente desordenada (POCOCK, 1975, p. 195) e que, em concordância com o pensamento de Savonarola, tinham em Veneza, a Sereníssima, o modelo ideal de república, pois era uma cidade livre, estável e que tinha lugar para a concórdia civil (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 135)<sup>155</sup>. Pocock chegou a defender, no seu *The Machiavellian Moment*, que para melhor interpretar os *Discorsi*, deveríamos compreendê-lo como uma discordância sistemática do paradigma veneziano (1975, p. 186). Skinner, no entanto, discorda de Pocock e coloca no horizonte interpretativo que Maquiavel não apenas debate e discorda de seus contemporâneos, mas coloca em xeque o pensamento político florentino desenvolvido desde o século XIII:

Ele [Pocock] bem pode estar certo, mas parece subestimar o caráter radical do ataque de Maquiavel à ortodoxia então vigente. Conforme vimos, a convicção de que toda discórdia cívica deve ser proibida como facciosa, somada à crença de constituir a facção uma das mais graves ameaças à liberdade política, representa um dos principais temas da teoria política florentina desde o final do século XIII, quando Remigio, Latini, Compagni e, mais que todos, Dante denunciaram com o máximo vigor seus concidadãos por colocar em perigo as liberdades, ao se recusar a viver em paz. Insistir, assim, na espantosa sentença (para usarmos a fórmula de Maquiavel) de que ‘os tumultos merecem o maior louvor’ não resulta apenas em destoar da admiração então corrente pela constituição veneziana; implicava, também, pôr em questão uma das convicções mais arraigadas de toda a história do pensamento político florentino (SKINNER, 2003, p. 202).

Mas, se quisermos podemos constatar que Maquiavel discorda de autores também da antiguidade clássica, inclusive de alguns que o próprio florentino mobiliza em sua construção argumentativa, partindo dos gregos, os quais abominavam toda e qualquer manifestação da cidade dividida, pois a divisão

---

<sup>155</sup> “Tanto no pensamento de Savonarola quanto no de Guicciardini aparece o papel essencial desempenhado pelo modelo veneziano no seio do debate político florentino. Veneza, com efeito, tornou-se para Florença, a partir do século XV, o modelo da república ideal: ao mesmo tempo como cidade livre, no duplo sentido deste termo, e como lugar da *concórdia civil* e da estabilidade” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 135, tradução nossa).

sempre fora sinônimo de ruína<sup>156</sup>, inclusive para os próprios romanos, como Cícero e Tito Lívio.

Interessa-nos especialmente o rompimento maquiaveliano com Lívio, uma vez que nosso autor estabelece com o historiador uma conversa visível e importante, e cujos desdobramentos argumentativos parecem partir da própria história romana tal como contada por Lívio. Este defende que a discórdia prejudica o estado e a sociedade romana como um todo (MARQUES, 2007, p. 64), podendo entrar numa rota que pode levar a sua ruína. O que sempre a salva, a fortalece e garante sua integridade e a harmonia interna, para o historiador romano, é a união e a concórdia. Esta é particularmente importante na primeira década de Lívio por causa do estabelecimento das instituições e por conta da rivalidade entre patrícios e plebeus (*Ibidem*, p. 62). Maquiavel, ao contrário, afirma, como o já havia feito antes, que a liberdade e grandeza de Roma tem como causa a desunião entre plebe e senado<sup>157</sup>.

Lívio entende que o desfecho da criação dos tribunos da plebe se dá por causa da concórdia, onde a ideia de reconciliação entre plebe e senado toma o lugar da necessidade<sup>158</sup> frente à dissensão entre eles e das fortes divergências internas no senado. Ambas ameaçavam a cidade de desintegração. Podemos ver esta posição do historiador no discurso de renúncia do ditador Mânlio Valério:

Não vos agrado [senadores] porque busco a *concórdia*. [...] No que me diz respeito, não enganarei mais meus concidadãos, nem serei ditador em vão. A *república carecia desta ditadura por causa dos distúrbios interno* e das guerras externas. No exterior, a paz foi conseguida, mas *no interior lhe fazem oposição*. Prefiro ser testemunha *da sedição* como simples civil [privado] a sê-lo como ditador” (LÍVIO, II, 32, p. 149, grifos nossos).

---

<sup>156</sup> Segundo Nicole Loraux (2008, p. 24), “Desde Solón hasta Esquilo, *stásis* es una herida profunda en los flancos de la ciudad”.

<sup>157</sup> Há uma disputa interpretativa sobre se Maquiavel faz ou não uma ruptura com os antigos. Ver Ames (2009). Senellart (1996) debate especialmente a ruptura ou continuidade do debate de Maquiavel em relação à concórdia.

<sup>158</sup> Segundo Tito Lívio, a reconciliação se deu por intervenção de Menênio Agripa, a pedido do senado. Homem eloquente e estimado pelo povo por suas origens plebeias, sua missão era conseguir mudar a opinião do povo a favor de uma reconciliação, evitando uma guerra civil (LÍVIO, II, 32, p. 150).

Com efeito, a descrição liviana dos acontecimentos em Roma retrata o ódio, a possibilidade de conspiração, a revolta e a desobediência civil por parte da plebe; o temor dos senadores de que houvesse conjuração e assassinatos. Com uma parte da plebe retirada no monte Sacro, na cidade dominava o pavor: nos plebeus que ficaram, em relação à reação violenta dos patrícios, estes, por sua vez, temiam tanto os plebeus que ficaram quanto os retirados que podiam chegar marchando sobre a cidade, além das possibilidades de ameaças externas. Diante de tamanha tensão, afirma o historiador, que “restaria apenas a *esperança de concórdia* entre os cidadãos. A *reconciliação* era imprescindível ao estado, fosse por meios lícitos, fosse por meios ilícitos” (LÍVIO, II, 32, pp. 149 e 150, grifos nossos).

Maquiavel, partindo do mesmo evento, entende que foi a desunião que produziu, como resultado do embate, uma magistratura popular. O florentino não nega as manifestações hostis, chegando a descrevê-las de um modo muito próximo ao que escrevera Tito Lívio:

E se alguém dissesse: os modos eram extraordinários, quase ferozes, ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente (D, I, 4, p. 22).

Como a posição maquiaveliana se contrapõe a de Lívio e a de boa parte dos seus interlocutores, o florentino precisava argumentar que o que ocorrera em Roma, embora fosse meio assustador, não era uma sedição tal como afirmava o historiador romano. Ele tenta pautar, então, critérios para avaliação dos conflitos. Vejamos na letra do autor:

porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue. Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse dividida, se em tanto tempo, em razão de suas diferenças, não mandou para o exílio mais que oito ou dez cidadãos, matou pouquíssimos e não condenou muitos ao pagamento de multas. (...) porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública. E se alguém disse que os modos eram extraordinários, quase ferozes, ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumultos pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente (D, I, 4, p. 22).

A insistência do secretário em afirmar que quase não ocorreram exílios, mortes e violências em desfavor do bem comum durante o intervalo temporal entre os Tarquínios e os Gracos, coloca estas ocorrências como critérios<sup>159</sup> para avaliação dos tumultos neste período específico, no qual Roma ainda não tinha entrado na rota de corrupção sem retorno possível, segundo o próprio florentino<sup>160</sup>. Outros efeitos que também podem ser tomados como critérios avaliativos são as criações de leis e ordenações a favor da liberdade. Assim, o florentino já deixa claro que não é qualquer tumulto, rebelião ou sedição que se projeta a favor da liberdade, confirmando tal tese em capítulos posteriores quando, por exemplo, trata sobre o aparecimento das facções (D, I, 7, p. 34) e do perigo da guerra civil<sup>161</sup>. Afirma Maquiavel:

essa ausência de corrupção foi a razão de os infinitos tumultos ocorridos em Roma não terem prejudicado, mas ao contrário, favorecido a república, visto que a finalidade dos homens era boa. E pode-se concluir que, onde a matéria não é corrupta, os tumultos e outros escândalos não causam danos (D, I, 17, p. 70 e 71).

Outro recurso usado pelo secretário florentino foi o uso do termo *tumulto* que Gaille-Nikodimov (2004, p. 50) considera relativamente neutro, uma vez que Maquiavel ao longo de sua obra apresenta termos para graus variados da discórdia civil. Seu intuito, no quarto capítulo, e concordamos com a comentadora, é ir contra a percepção comum de que os tumultos e conflitos são fontes de temor e desprazer<sup>162</sup>. Sua observação parte do fato de que o florentino faz uso de termos

---

<sup>159</sup> Na *História de Florença*, Maquiavel utiliza estes mesmos critérios, mortes e exílios, para mostrar a corrupção das divisões que existiam em Florença. Nas palavras do florentino: “Em Florença, primeiro os nobres se dividiram entre si, e depois houve a divisão entre os nobres e o povo, e, por último, entre o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, tendo vencido, dividiu-se em duas, e de tais divisões tiveram origem tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias, como nunca ocorreu em nenhuma cidade de que se tenha memória” (HF, Proêmio, p. 8).

<sup>160</sup> O acontecimento que, para Maquiavel, marca a virada para a corrupção em Roma, a partir do qual seguiu seu declínio, foram as leis agrárias dos irmãos Gracos (D, I, 37).

<sup>161</sup> Assim, Maquiavel ao longo dos *Discorsi* também tratará dos conflitos que não foram salutares para a república, muitas vezes se referindo a eles como divisões, que, diferentes da desunião, não favoreceram a vida civil. Para o tema sobre os diferentes tipos de conflitos, ver: BOCK, 1990 e GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 41 a 60 (capítulo 2).

<sup>162</sup> A comentadora francesa afirma que com o uso destes termos, Maquiavel revelaria a gênese do julgamento comum, que é negativo, em relação ao conflito civil: “Maquiavel, ao explicitar a gênese do julgamento comum, negativo, em relação ao conflito civil – gênese que se assemelha ao processo que descreverá David Hume com a ajuda das noções de impressão e de ideia: as impressões resultantes da experiência marcam o espírito e destas impressões, vivazes e fortes, nascem inicialmente ideias, depois impressões de reflexão, tais como o desejo, a aversão. Aqui, o

que remetem a uma apreensão sensorial ou física do conflito: os gritos, os rumores, o distúrbio, a perturbação das coisas, o furor, a confusão, os tumultos. Com efeito, ele parece tentar deslocar esta primeira impressão trazida do texto liviano juntamente com a paixão fomentada por tal experiência, o medo, para uma análise das situações com base em outros critérios, aqueles apresentados logo acima. O deslocamento de uma aceção negativa dos tumultos se faz necessário, uma vez que o autor precisa sustentar sua premissa de que a liberdade nasce dos conflitos internos. Nas palavras do autor, o célebre enunciado:

Direi que quem condena os *tumultos* entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república *há dois humores diferentes*, o do povo e o dos grandes, e que *todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles*, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma (D, I, 4, p. 21 e 22, grifos nossos).<sup>163</sup>

Maquiavel lança, então, a partir do comentário sobre o caráter tumultuário romano, este enunciado que é um dos mais polêmicos e importantes de seu pensamento político. Para prosseguir, é importante atentar ao fato de que para chegar até tal enunciado, Maquiavel teve como fio condutor os “acontecimentos”, apresentados como causas da perfeição de Roma, já que esta cidade não tivera a mesma sorte que a Esparta de Licurgo. A pergunta que parece ter ecoado no texto de Maquiavel desde quando os acontecimentos aparecem no centro do processo romano é: o que os suscita? A resposta, como vimos, logo foi dada: a desunião entre a plebe e o senado/nobreza. Mas parece que o florentino não se contentou com tal conclusão e prosseguiu em busca da origem da desunião. E é assim que chegamos neste enunciado que relaciona *liberdade* com a *desunião* dos *humores*, como elementos novos para a análise.

---

tumulto, as correrias nas ruas, os distúrbios, as reuniões em lugares públicos engendram uma impressão de desprazer, fonte de temos” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 49 e 50).

<sup>163</sup> “*Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a’ romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a’ buoni effetti che quelli partorivano; e che e’ non considerino come e’ sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de’ grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma*” (MACHIAVELLI, 1971, p. 17).

### 3.2.1 Os desejos no centro da fundação

Para compreender com mais acuidade a questão dos humores e das paixões que aparecem no controverso enunciado maquiaveliano dos *Discorsi*, é necessário recorrer ao *O Príncipe*.

Pois em todas as cidades existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença (P, IX, p. 45)<sup>164</sup>.

Tal enunciado, embora pareça com o anteriormente citado, ele traz informações importantes para nossa análise que o outro não contém. Começamos com um ponto em comum entre as duas afirmações. Do mesmo modo que a afirmação contida em sua obra republicana, Maquiavel universaliza os humores em *O Príncipe*. Contudo, se nos *Discorsi* a afirmação de que “em toda república há dois humores diferentes” suscita dúvidas sobre a universalização de tal prescrição, visto que o termo “república” ali é ambíguo podendo significar cidade ou regime político – o que no caso específico de tal obra, serviriam as duas acepções –, em *O Príncipe* as dúvidas cessam com a afirmação de que “em todas as cidades” existem estes dois humores. Ao asseverar que destes respectivos apetites nascem um dos três efeitos (principado, liberdade ou licença), o que inclui regimes políticos ou formas de governo, a dúvida é completamente desfeita, validando, inclusive o uso deste enunciado para atender aquele.

A universalização de duas coletividades na cidade se configura também por não utilizar os termos sócio-históricos de denominação dos grupos internos às cidades. Assim, podemos verificar que Maquiavel neste momento que teoriza, deixa de usar plebe e patrícios/nobres/senado, termos que são específicos de um lugar e de uma época, no caso a Roma antiga, e passa a usar “grandes” e “povo” para denominar duas coletividades que compõem todas as cidades.

---

<sup>164</sup> “Perché in ogni città si truovono questi dua umori diversi : e nasci, da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da’ grandi e e’ grandi desiderano comandare e opprimere el popolo; e da questi dua appetite diversi nasce nelle città uno de’ ter effetti: o principato o libertà o licenza”. (MACHIAVELLI, 2013, p. 106)

Também é importante atentar ao fato de que a nomenclatura “povo” e “grandes” perfazem categorias que o florentino não pretendeu que necessariamente recobrisse toda a população de uma cidade, exclusivamente. Em *O Príncipe* mesmo, Maquiavel acaba por tratar de uma configuração diferente de cidade, específica da época dos imperadores romanos, os quais tinham que lidar com os grandes, o povo e os soldados<sup>165</sup>. Sabendo que Maquiavel considera a Roma dos tempos dos imperadores uma cidade já corrompida, longe de quaisquer resquícios de liberdade, podemos entender o humor dos soldados como uma facção. Do mesmo modo, na *História de Florença* quando anuncia que o Livro III tratará sobre as inimizades entre o povo e a plebe<sup>166</sup>, Maquiavel deixa indicado que se trata de trabalhar com outras divisões da cidade que não são as originais, no caso de tal livro, se refere às divisões internas do povo, ou seja, as facções populares. Benetti, que teve como objeto de estudo o povo, afirma acerca desta divisão: “é importante ter em vista que esta não é a dinâmica do conflito político na sua forma clássica do confronto entre os humores universais da cidade, mas do povo em suas divisões internas, do povo como facção” (BENETTI, 2021, p. 175). Logo, podemos concluir que os humores originários e universais, existentes em todas as cidades são os “grandes” e o “povo”. Os outros que eventualmente podem existir, são fruto de divisões internas, consideradas sempre facciosas e cujos conflitos nunca são salutares, pois carregam o significado de uma divisão cuja

---

<sup>165</sup> “é preciso notar que, enquanto nos demais principados basta lutar contra a ambição dos grandes e a insolência do povo, os imperadores romanos tinham uma terceira dificuldade: suportar a crueldade e a ganância dos soldados. Isso era tão difícil que se constituiu na razão da ruína de muitos, sendo difícil satisfazer simultaneamente os soldados e o povo (...). A maioria deles, sobretudo os novos que ascendiam ao principado, sentindo a dificuldade *desses dois humores diversos*, preferia satisfazer os soldados, julgando pouco importante injuriar o povo” (P, XIX, pp. 93 e 94, grifos nossos).

No original: “*E è prima da notare che, dove nelli Altri principati si há solo a contendere com la ambizione de’ grandi e insolenza de’ Populi, gli imperadori romani avevano una terza difficultà di avere a sopportare la crudeltà e avarizia de’ soldati. La quale cosa era sì difficile che la fu cagione della ruina di molti, sendo difficile satisfare a’ soldati e a’ populi (...) E e’ più di loro, maxime quegli che come uomini nuovi venivono al principato, conosciuta questa difficultà di questi dua diversi umori si volgevano a satisfare a’ soldati, stimando poco lo iniuriare el populo.*” (MACHIARELLI, 2013, p. 232, grifos nossos).

<sup>166</sup> “Da leitura do livro precedente tais coisas podem ser em parte claramente percebidas, porque mostrei o nascimento de Florença e o princípio de sua liberdade, com as razões das suas divisões e o modo como as divisões entre os nobres e o povo terminaram na tirania do duque de Atenas e na ruína da nobreza. Falta agora narrar as inimizades entre o povo e a plebe, bem como os vários acontecimentos que elas produziram” (HF, III, 1, p. 159).



causa é a corrupção. Logo, podemos compreender que os humores universais, aqueles que existem em todas as cidades, são dois, os grandes e o povo.

Tendo tudo isso em vista, intuitivamente os humores são associados a algum tipo de divisão social. Com efeito, encontramos esta designação, dentre outras, no mapeamento apresentado por Parel (1992, pp. 105 a 107) e Charbel (2010, pp. 35 e 36) acerca dos significados dos humores<sup>167</sup>. A primeira e segunda acepções apontadas por Parel são as que no momento nos interessam, são elas, desejos e apetites de um grupo social (primeira acepção) e os próprios grupos sociais (segunda acepção). Podemos verificar que no enunciado dos *Discorsi*, cabem as duas – “há dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes...”<sup>168</sup>. Tal formulação ou carrega mesmo essa ambiguidade; ou pode portar uma espécie de condensação de sentidos, o qual contemplaria os dois ao mesmo tempo; ou ainda faz o uso de humor e desejo como metonímias, ou seja, usando um dos termos pelo outro em uma substituição da causa pelo efeito ou vice-versa (desejo por humor ou vice-versa).

Tal relação de causa-efeito pode ser compreendida se voltarmos ao enunciado de *O Príncipe*, no qual Maquiavel apresenta uma premissa que não está explícita nos *Discorsi*, qual seja, a razão dos humores. Ele afirma que existem dois humores diversos “que nascem da seguinte razão [...]”. Razão compreendida aqui como causa, como origem, como razão de ser, ou ainda, aquilo que faz aparecer, que faz “nascer” – verbo, inclusive, usado pelo próprio Maquiavel na formulação do enunciado. Os dois humores existentes em todas as cidades têm, portanto, como causa, ou seja, como razão de ser os desejos de naturezas diversas. De modo que

---

<sup>167</sup> Sobre as acepções possíveis do termo humor(es) em Maquiavel: Parel afirma que são seis os significados possíveis. A primeira acepção afirma que pode significar desejos e apetites de um grupo social. A segunda designação faz *umori* coincidir com os próprios grupos sociais; um terceiro uso pode ser a descrição das atividades resultantes dos humores; além disso, pode referir-se à descrição dos conflitos entre estados; uma quinta possibilidade, é a descrição do que é bom e mau, do que é saúde e doença; e, por último, pode ser usado para classificar os regimes políticos. Ademais destes seis sentidos, Charbel (2010, pp. 35 e 36) acrescenta a essa lista outros, a saber: as inimizades – que no caso de ser entre os *grandi* e o *universale* são consideradas naturais a todas as cidades, diferentemente dos humores facciosos que não são salutares porque descaracterizam os estados naturais dos humores: — e os costumes ou inclinações das cidades que são consideradas por este pesquisador, características particulares de um corpo político.

<sup>168</sup> “*come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi*” (MACHIAVELLI, 1971, p. 17)

o que constitui e define os grupos sociais são estes desejos. Também é por este motivo que preferimos compreender os humores como coletividades e não grupos sociais, pois eles possuem uma identidade produzida pelos desejos, e cuja vinculação de seus membros se dá pelos próprios desejos, o de dominar ou o de não ser dominado. Se percebe, portanto, que esta definição não corresponde às divisões de estratos ou classes sociais definidas por critérios sócio-econômicos<sup>169</sup>. Entendemos, então, que a definição dos humores pelos desejos é mais profunda, pois ela não é dada pela concentração de riqueza, pelos interesses, pela divisão do trabalho ou qualquer outro critério sócio-econômico, material ou político. É por isso que é possível compreender, e precisamos dizê-lo, que os desejos são o fundamento dos humores, entendendo fundamento justamente como razão, como causa ou origem, ou ainda como razão de ser dos humores.

### 3.2.2 Os desejos

Temos, então, que Maquiavel mobiliza dois tipos de desejos para, não apenas caracterizar os humores, mas, antes, definir estas coletividades que compõem a cidade.

Atentemo-nos aos termos que aparecem para designar os humores. “Desejo” é proveniente da palavra latina *desiderium* que, por sua vez, deriva de *sidus*. Seu plural nos é mais conhecido e, por isso, nos remete mais facilmente à origem de seu significado: *sidera* que é conjunto de estrelas, constelações. As constelações, conta-nos Chauí, nos remete às tramas da astrologia e teologia astral, as quais consideravam que estes objetos celestes eram intermediários entre deus e o mundo material. Pela ligação existente entre nossa alma e estes entes etéreos, nosso destino estaria inscrito e escritos nas estrelas, de modo que *considerare* significa consultar o alto para nele encontrar o sentido e o guia de nossas vidas. Já no caso de *desiderare*, cujo prefixo de negação “des” recusa o

---

<sup>169</sup> Embora esta divisão dos humores não seja determinada por questões econômicas, ela não perpassa totalmente independente delas, como bem observa Gaille-Nikodimov (2004, p. 27), pois tal questão aparece, por exemplo, em D, I, 55, ao discutir a relação entre condições econômicas e os desejos e apetites, dando ênfase especialmente para a análise do sentimento de igualdade/desigualdade que perpassa tal questão.

sentido original da palavra, tornando-se seu contrário, que, significa estar destituído da referência do céu ou por abandoná-lo por deixar de olhá-lo, ou por ser abandonado por ele (CHAUÍ, 2011, p. 15)<sup>170</sup>.

Como sinônimo de desejo, Maquiavel usa “apetite”<sup>171</sup>. Com efeito, Chauí nos alerta para o fato de que nos filósofos clássicos a palavra que é traduzida para desejo não é *desiderium*, e sim *appetitus*, cuja referência não é o latim, mas dois vocábulos gregos: *oréxis* e *hormé* (CHAUÍ, 2011, p. 21). *Oréxis* é ação de tender algo para algo ou alguém, e tem parentesco com vocábulos que significam alongar-se com as mãos, estender-se, visar e procurar atingir alguém para feri-lo, lançar-se, expandir-se de alegria, aspirar (a verdade, a glória, a riqueza), puxar para si alguma coisa.

Parente de *oréktikos* (o que tem a propriedade de tender para alguma coisa e, por isso, a de excitar o desejo, a cobiça) e de *oréktos* (tendido, alongado, desejado), *oréxis* é tendência e tensão, excitação e expansão, oferenda e súplica, o agarrar ou atingir um alvo. (...) Por coincidir com a mobilidade interna, os estoicos definiram a *oréxis* como esforço natural de autoconservação dos seres, capaz, nos homens, de fazer-se consciente, e como aptidão racional para estar conforme a Natureza, desejando convir a ela e com ela (*Ibidem*, p. 21).

*Hormé*, por sua vez, é também assalto, ataque, impulso rumo a um fim, ímpeto violento das ondas e dos animais selvagens, elã instintivo. As palavras que lhe estão próximas por relações de derivação significam: empurrar fortemente, excitar, mover com violência e ardor, iniciar uma guerra, preparar-se para pôr-se em movimento, dentre outras. Afirma Chauí que *hormé* acaba por agregar ao desejo, as imagens da luta, do conflito e do combate, da veemência ardente, do incontrolável. Para os estoicos, diferentemente da *oréxis*, a *hormé* é instinto cego, oposto à vontade racional, capaz de violentá-la, colocando-a contra a Natureza e contra sua própria natureza (*Ibidem*, pp. 21 e 22).

Diferentemente de *oréxis*, na *hormé*, o impulso e a excitação parecem vir inteiramente de fora, encontrando nela, porém, tanto um poder ofensivo como uma inclinação que supõem a existência de algo na natureza desejante que o torna apto a receber o

---

<sup>170</sup> Como vimos ao longo deste capítulo, o tratamento que Maquiavel dá às formas de governo com a recuperação da anaciclose polibiana e prováveis referências ao Aristóteles, já nos conduz a perceber que o florentino tende a se desvincular das explicações naturalistas. Tampouco parece conter aspectos de uma preocupação cosmológica.

<sup>171</sup> “desses dois apetites opostos [...]”. (P, IX, p. 45)

movimento externo vindo do desejado, inclinando-se a ele, dando-lhe ímpeto e fazendo-o prosseguir rumo ao fim. *Essa relação com a exterioridade – do móvel e do fim –, determinada por algo presente na interioridade do movimento, institui a hormé como mescla de passividade e atividade, características do desejo em Platão e Aristóteles (Ibidem, p. 22, grifos nossos).*

Essa última característica indicada por Chauí sobre a *hormé*, que apresenta a mescla da passividade e atividade, parece ressoar com os desejos e o sentido de paixão em Maquiavel, o qual trabalhamos no capítulo anterior desta tese, e que também afirma a mesma proximidade.

O desejo de oprimir dos grandes parece ressoar um dos sentidos da *hormé* grega quando Maquiavel mostra a mudança comportamental dos nobres após a morte dos Tarquínios: o impulso hostil e aparentemente pouco racional dos grandes, que, tomados pela soberba (uma paixão), promovem a violência contra a plebe, ou ainda, tomados pela luxúria, violam mulheres. A interpretação lefortiana defende que nesta situação de grande hostilidade contra a plebe<sup>172</sup>, Maquiavel faz seu leitor encontrar no seio do estado político a prova da maldade do homem, descobrindo-a no comportamento da classe dominante (LEFORT, 1972, p. 472), ou seja, a irracionalidade estaria no comportamento dos patrícios. Segundo o filósofo francês, ao desvelar o comportamento violento da nobreza romana, ele tinha o intuito de começar a remover a camada ideológica que encobre o real com uma pintura que mostra as classes dominantes como *Aristoi* – “os melhores” em grego –, associando-os à excelência intelectual e moral, e cujas ações eram ligadas à performance daqueles que resguardam a lei, a ordem e a liberdade porque não possuiriam o impulso tumultuador, agressivo e baderneiro, supostamente próprio do povo. Considerando aqui o sentido da irracionalidade da *hormé*, Maquiavel, por meio do desmascaramento da nobreza romana, devolve à política a sua matriz mais humana: as paixões. Assim, estamos em consonância, de acordo com Cardoso (2015, p. 225), com Lefort, pois é ele quem lê Maquiavel invertendo a associação feita pelos antigos, atribuindo aos grandes a insaciabilidade dos apetites e das paixões, depositando neles um caráter passivo e passional, e não no humor

---

<sup>172</sup> D, I, 3. p. XX?

popular. Da *oréxis*, ressoa nos grandes a ideia de lançar-se, de estender, de visar alguém para feri-lo, a proximidade com a cobiça.

Do lado do povo, podemos perceber o aparecimento de um desejo que possui o sentido de autoconservação. O que seria o desejo de não ser dominado da plebe romana? A narrativa liviana nos mostrou que um sentimento intenso de insegurança assombrava o povo, pois efetivamente os cidadãos extremamente endividados podiam perder o estatuto de liberdade e concretamente não ter mais domínio nem mesmo sobre o próprio corpo por tornar-se escravo de algum concidadão. Este é o acontecimento ao qual tivemos acesso aos dados históricos por recorrer a Tito Lívio, lembrando que para o florentino, o marco histórico que o faz possível é a morte dos Tarquínios, no qual se desvela a soberba e a hostilidade da nobreza para com a plebe. Este sentido de autoconservação – que, como vimos em Lívio, corresponde a uma luta concreta pelo domínio do próprio corpo e vida. Tal reação do povo neste acontecimento nos remonta às origens do termo grego *oréxis*. Diferentemente da *hormé* impulsiva e irracional, guardaria algum tipo de racionalidade – como, segundo Chauí, postularam os estoicos.

Mas, esse movimento interno de preservação, que ocorre por padecer de injúrias e ofensas, se aproxima daquela acepção que remete à compreensão mais comum de “paixão”: a de padecer, sofrer. A acepção que revela que um objeto é alterado, padecido por um movimento exterior que lhe infringe algo ou um movimento. Devemos, contudo, lembrar que se, por um lado, existe, talvez, uma passividade por sofrer a opressão dos grandes, este sofrimento gera, no entanto, um desejo que suscita ação. Neste caso, é o desejo por não ser dominado. Tal desejo parece ser no caso de Maquiavel, a paixão por antonomásia, uma vez que, como vimos no capítulo anterior, há passividade, mas também atividade propulsora de movimento, em um esquema similar ao *modus operandi* da noção de paixão no pensamento do próprio florentino, estudo ao qual nos dedicamos no capítulo anterior.

Guardando diferenças que não cabem nesse momento, é curioso perceber que o desejo de não ser dominado possui ressonância com aspectos da cólera (ou da ira) da Antiguidade, que era considerada a paixão por antonomásia naquela época (BORDELOIS, 2007, pp. 33 e 31) e que, talvez por esse motivo, era a

considerada aquela que desempenhava um papel-chave para os filósofos antigos<sup>173</sup> (MOREAU, 2008, p. 13)<sup>174</sup>. Do mesmo modo que a ira ou a cólera, o desejo de não ser dominado acaba por ser a paixão que protege contra a ameaça de completa submissão ao inimigo<sup>175</sup>. Diferente de Aquiles que é tomado pela cólera, o portador do desejo de não ser dominado, responsável por instaurar ou guardar a liberdade no pensamento maquiaveliano não é um único homem – herói ou legislador –, mas uma coletividade que acaba por gerá-la (a liberdade) não somente para seu próprio grupo, mas extensivamente para todos os cidadãos da cidade, os grandes, inclusive. A partir desta ressonância apontada sobre as duas paixões, cumpre-nos reconhecer que Maquiavel coloca na centralidade de seu pensamento sobre a liberdade e a explicação sobre a grandeza e perfeição de Roma, o desejo de não ser dominado do povo. O florentino distancia-se, em um único movimento, do pensamento Antigo: primeiro, desloca da ira para o desejo de não ser dominado a paixão que ganha centralidade em seu pensamento; em segundo lugar porque tal desejo não é de um único homem, mas de uma coletividade que engendra o regime de liberdade e, para sustentá-lo, passa a ser o

---

<sup>173</sup> Por exemplo, para Aristóteles, segundo Nussbaum (2003, p. 130), a cólera se apresenta como uma motivação necessária para defender as coisas amadas, presumivelmente porque se considera a cólera como um reconhecimento de que o objeto danificado tem importância.

<sup>174</sup> Moreau afirma que na idade clássica (idade de Descartes, Hobbes, Espinosa, ou seja, o que denominamos idade Moderna) há um deslocamento da cólera para o amor ou a alegria como paixão mais importante. Nas palavras do francês: “A esse respeito é preciso notar que a cólera, que parecia desempenhar um papel-chave nos filósofos antigos (primeira na enumeração em Aristóteles, típica do *thymos* em Platão, objeto do debate entre estoicos e aristotélicos), parece relegada a partir de então a segundo plano; talvez devesse seu papel à sua forte visibilidade. A partir do momento em que se pensa em termos de engendramento, e como não é possível derivar todas as paixões da cólera, ela desaparece da lista das paixões fundamentais, em que ou o amor ou a alegria passam a ocupar a primeira posição”.(MOREAU, 2007, p. 13).

<sup>175</sup> “A *Ilíada* começa com a *menis* ou cólera\* de Aquiles – e a cólera é a paixão por antonomásia na tradição homérica. Mas se trata (e isto é crucial) de uma ira inspirada pelos deuses e cantada pelas Musas, a ira da vingança justa, que identifica e justifica o herói como tal, defensor não somente de sua própria vida individual, mas também da integridade e sobrevivência de seu grupo e de sua espécie. A ira, como proteção contra a ameaça de completa submissão ao inimigo, e a vingança, como reintegração da plenitude da liberdade própria ao herói, são o direito e o dever constitutivos do senhor nos relatos homéricos e legitimam o seu poder: assim se justifica a cólera que o leva à vingança e à destruição total do inimigo.” (BORDELOIS, 2007, pp. 33 e 34). \*Cólera é usada neste contexto por Bordelois como sinônimo de ira (2007, p. 33), embora a própria autora reconheça que as raízes etimológicas de ira e cólera são distintas, e que a cólera guarda um sentido político que a ira não tem.

responsável coletivo por guardá-lo<sup>176</sup>. A ação para a liberdade, para Maquiavel, não é só de um homem, portanto.

Este último deslocamento da centralidade de um herói para uma coletividade, precisamos enfatizar, é de suma importância de ser notado. Maquiavel deposita no povo a possibilidade e o resguardo da liberdade. E isso só é possível quando o povo não está corrompido, como pudemos acompanhar no estudo que feito pelo florentino sobre a possibilidade de (re)ordenação de uma república dependendo do grau de corrupção de sua matéria (D, I, 16, 17 e 18). A centralidade está no povo não somente porque ele é numeroso, ou porque o povo é moralmente bom. Ela ocorre porque, como acabamos de ver, é o povo quem porta a paixão ligada ao maior valor de todos os romanos: o desejo de não ser dominado nem oprimido. A paixão que protege da submissão absoluta.

Por fim, queremos sinalizar que apesar de termos apontado ressonâncias entre os desejos dos humores em Maquiavel com a *hormé* e a *oréxis*, devemos ter cautela, pois não é possível encontrar precisão absoluta nestas correspondências, o que, portanto, não nos permitiria identificar, em cada humor, os sentidos que correspondam estritamente a cada uma das palavras gregas. Ao contrário, o termo desejo parece carregar noções diversas, e por vezes ambíguas, de modo que parecem confluir as acepções provindas de ambos os termos gregos. Nas palavras da filósofa: “entre o ataque e a demanda, a atividade e a passividade, a necessidade e a falta, *appetitus* é appetite, avidez, agressão, paixão e desejo” (CHAUÍ, 2011, p. 22).

Tais acepções ambíguas concentradas em uma mesma palavra parecem encontrar explicação na observação de Chauí sobre a tradução de tais termos gregos para uma única palavra no latim: *appetitus*, o qual acaba por adquirir uma ambiguidade que é inexistente no idioma original, o que acaba sendo transposto a *desiderio*. A filósofa explica:

Tendência, impulso, tensão, inclinação, aspiração, ardor, expansão e agitação, *oréxis*, *hormé* e *appetitus*, indissociáveis das imagens de combate, conflito, privação, carência e posse, prendem o desejo num laço que jamais será desatado: o do movimento (CHAUÍ, 2011, p. 22).

---

<sup>176</sup> D, I, 5.

Desejos, conflitos e movimento, ideias que estão imbricadas umas às outras desde a Antiguidade, tanto em sua matriz grega como na latina, parecem encontrar ressonância nos humores maquiavelianos, conformando uma teia pela qual perpassa a problemática da desunião dos humores, diretamente relacionada com a fundação e os fundamentos da república romana.

A trajetória argumentativa que decidimos percorrer neste capítulo, teve e tem a pretensão de evidenciar esse deslocamento que tem muitas camadas, as quais estamos tentando deixá-las evidentes. A primeira que mostramos, e para onde acabamos de retornar percebendo as ressonâncias da cólera de Aquiles e do desejo do povo romano, evidencia que o perfazer da república não dependeu de um único homem, um legislador ou sábio, figura que representa a racionalidade, que deveria imprimir uma forma numa matéria. A ausência de Brutus e de um legislador nos argumentos sobre a fundação da república romana permite a Maquiavel fazer deslocamentos temporais e dos eventos relevantes que levaram Roma ao regime republicano, condensando tais argumentos nos “acontecimentos”, camada argumentativa que força a análise a tomar o caminho da historicidade e da contingência das relações e das ocasiões. Esta camada argumentativa coloca no centro da argumentação a desunião da plebe e do senado/patícios, uma vez que a discórdia seria a razão dos acontecimentos e, portanto, objeto de análise do secretário florentino. Ocorre, no entanto, que para explicar a origem da desunião entre plebe e senado, Maquiavel abriu outra camada de análise, a passional, a qual evidencia os desejos. É esta camada passional que acessa a *verità effettuale* do político, da liberdade e da grandiosidade de Roma.

Este percurso mostra que ao falar de tumultos, estamos em uma camada na superfície das coisas. Esta camada da concretude material revela a historicidade e as contingências que levam aos acontecimentos. Tais acontecimentos são ao acaso, no sentido de que nada os predeterminavam. A imagem desta camada mostra um movimento – o conflito entre plebe e senado – que, no entanto, ocorre em outra camada, a passional, como se fosse, em termos contemporâneos, em uma camada molecular<sup>177</sup> das relações. Com efeito, Maquiavel sempre afirma que

---

<sup>177</sup> Tal metáfora, que parece deslocar nossa análise do Renascimento para a ciência contemporânea, é uma expressão que foi usada por Merleau-Ponty (1991, p. 243) no texto *Notas*



os homens julgam as coisas pelo que veem, sem sentirem-na ou perceberem-na verdadeiramente, ou seja, os homens comuns se detêm na imagem vista. Nas palavras do autor: “Os homens, universalmente, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir. Todos veem aquilo que parece, mas poucos sentem [percebem<sup>178</sup>] o que és”<sup>179</sup> (P, XVIII, p. 87)<sup>180</sup>. Parece, então, que ele procura ir além da imagem dos tumultos e da desunião dos humores. Procurar ir para além da imagem significa procurar não apenas ver, mas perceber e sentir o que elas representam; em outras palavras, tentar perceber o que elas são. Podemos nos apoiar no último trecho supracitado, de Chauí, para esclarecer nosso argumento. A filósofa, primeiramente, lista alguns significados diretamente relacionados a *oréxis*, *hormé* e *appetitus*, os quais também servem, portanto, para desejo. São eles: tendência, impulso, tensão, inclinação, aspiração, expansão, agitação. Em seguida, ela faz um movimento evidenciando como esta camada passional é vista, indicando, *ipsis litteris*, as imagens indissociáveis a estes termos: combate, conflito, privação, carência e posse. Maquiavel, parece, então, ter feito o caminho inverso deste da filósofa: iniciou pelas imagens – a desunião, os tumultos, a gritaria – para chegar na camada molecular das relações, tornando manifestas as paixões que estão inextricavelmente associadas às ações dos homens e dos humores, como também estão na fundação e no fundamento da república romana. Neste sentido, a *verità effettuale della cosa* pode ser acessada ao tentar ver não apenas a aparência, a imagem exposta. Até então, a imagem dos tumultos, como sinalizamos, por despertar medo e pavor, o seu juízo era negativo. Maquiavel, como também vimos, tenta reverter tal opinião valendo-se de um termo neutro – tumulto – e apresentando critérios para avaliação dos conflitos – se causaram mortes e exílios. Após esta primeira etapa

---

sobre Maquiavel, que embora fale de outros processos, nos inspira na compreensão das paixões como fundamento.

<sup>178</sup> Especificamente para tal palavra, sugestão de tradução minha.

<sup>179</sup> “E li uomini in universalì iuducano più ali occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire\* a pochi; ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu sè” (MACHIAVELLI, 2013, p. 218). \**Sentire* foi traduzido para o italiano moderno como *percepire* (*Ibidem*, p. 219).

<sup>180</sup> Maquiavel volta a este tema nos *Discorsi*, por exemplo, no seguinte trecho que é menos específico do que o que estamos usando acima: “porque o comum dos homens [*universale*] se nutre tanto do que parece ser quanto do que é: aliás, muitas vezes se comovem mais com as coisas que parecem ser do que com as que são” (D, I, 25, p. 87).

argumentativa, ele finalmente apresenta o enunciado dos humores, o qual desvela que os conflitos são fomentados em uma outra camada de relação. Pois é nesta camada que estamos trabalhando nesta tese, não na camada da imagem, mas a do real.

### 3.2.3 Os desejos em relação: a origem do político

Vimos que Maquiavel revela em *O Príncipe* e nos *Discorsi* que há uma discórdia que ocorre em todas as cidades, qual seja, entre aqueles que desejam comandar e oprimir e aqueles que desejam não ser comandados nem oprimidos. Tal cisão ocorre porque tais desejos se contrapõem, se confrontam. Não é uma divisão que ocorre por diferentes interesses, nem divisões de classes ou estratos socioeconômicos dados pela carência ou necessidades materiais. Fala-se diretamente em desejos.

Estes desejos opostos trazem uma assimetria, de modo que não anulam um ao outro, o que permite, por sua vez, que ambos sejam afirmados conjuntamente. Este fato abriu a possibilidade para interpretações que defendem que o secretário florentino pretendeu uma teoria que fizesse a defesa da satisfação de ambos os humores, que embora opostos, conformariam um corpo político único e unido pela colaboração dos opostos. Baseados numa compreensão naturalista de Maquiavel, com influência da astrologia e da medicina antiga e renascentista, Anthony Parel e Charbel convergem neste entendimento, partindo da noção de saúde da medicina hipocrática<sup>181</sup>: “a saúde perfeita era pensada, por essa tradição [da medicina astrológica], como o equilíbrio entre os quatro humores, logo, como uma cooperação no organismo de humores opostos, não semelhantes” (CHARBEL, 2010, p. 32). Para Parel, a ideia mais importante da teoria política baseada na doutrina humoral é a noção de satisfação (1992, p. 102), de tal modo que “O teste para um bom regime maquiaveliano é saber se ele pode ou não proporcionar

---

<sup>181</sup> A doutrina humoral encontra-se no tratado *Da natureza do homem* de Hipócrates e serviu de base para a prática médica ocidental por quase dois milênios (CASTRO; LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p. 802; SIRAI, 1990, p. 104).

satisfação adequada aos seus grupos constituintes” (*Ibidem*, p. 109, tradução nossa).

Considerando, no entanto, que o desejo popular de não ser dominado nem oprimido é uma recusa de ser objeto de dominação do desejo dos grandes – tal como pudemos verificar na concretude histórica narrada por Tito Lívio, bem como, e mais importante, no enunciado maquiaveliano de *O Príncipe* –, é incompatível que se pense uma colaboração dos humores, especialmente porque tal recusa é a razão da desunião dos humores. Assim, o modelo compreendido por Parel no qual a liberdade “de um humor [é] perseguir os seus fins sem ser obstruído pelos fins dos outros humores” (PAREL, 1992, p. 124, tradução nossa)<sup>182</sup>, de modo que ambos os humores sejam satisfeitos e garantam a união dos opostos no corpo político, parece não dar conta da incompatibilidade dos humores.

Além disso, é possível verificar que os conflitos gerados pelos humores não têm como causa a disputa por um mesmo objeto. Este fato tem uma implicação importante no resultado dos conflitos: se no regime republicano eles geram leis para a liberdade, estas leis não são o meio termo ou a anuência sobre determinado interesse. Explica Bignotto:

Das duas forças principais que dividem a cidade, não podemos dizer que elas sejam o inverso simétrico uma da outra. O povo, não visando à mesma coisa que os grandes, não pode ser compreendido pela imagem do inimigo organizado num campo de batalha. Daí resulta que a liberdade não é um meio termo estático que satisfaz os desejos dos dois oponentes. Tal fim é absolutamente impossível de ser alcançado por dois adversários que não têm o mesmo objetivo (BIGNOTTO, 2005, p. 86).

Os desejos, portanto, sendo assimétricos, não conseguem chegar a um acordo, especialmente porque o objeto de desejo dos grandes é exatamente o que o povo não deseja, ou melhor, o que ele recusa em forma de desejo, a saber, não ser dominado nem oprimido. Deste modo, a interpretação que entende uma relação cooperativa e de satisfação dos humores, não nos parece de acordo com a noção de desunião entre os humores presentes no pensamento maquiaveliano, que é de

---

<sup>182</sup> A definição de liberdade que Parel interpreta em Maquiavel é muito próxima a do texto *The idea of negative liberty* (texto da década de 90), de Quentin Skinner, cuja definição é “ausência de constrangimento, especialmente ausência de qualquer limitação ou obstrução imposta por outros agentes sobre sua capacidade de agir independentemente na busca de seus objetivos escolhidos” (SKINNER, 2004, p. 198, tradução nossa).

uma república tumultuária, cujos desejos que subjazem os tumultos não podem ser plenamente satisfeitos, e cujas desavenças são insuperáveis.

Assim, podemos compreender que os dois desejos opostos dão origem aos humores na cidade, de modo que ela é constituída, portanto, pela oposição deles, cujos objetos incompatíveis geram uma relação conflituosa que é constitutiva. Segundo Lefort (1999, p. 166), Maquiavel ao evidenciar nos desejos a divisão social, e não numa divisão de fato – não reconhecendo nem mesmo a divisão que para Aristóteles é universal, a entre ricos e pobres –, ele acaba por revelar a cisão primordial que dá origem à toda sociedade política. Nas palavras do intérprete francês:

É então de uma oposição constitutiva do político que é preciso falar, e irreduzível à primeira vista, não de uma distinção de fato, pois aquilo que faz com que os grandes sejam grandes e que o povo seja o povo, não é que tenham por sua fortuna, por seus costumes, ou por sua função um estatuto distinto associado a interesses específicos e divergentes; e Maquiavel o diz sem rodeios, porque uns desejam comandar e oprimir e os outros não sê-lo. Sua experiência se determina apenas nesta relação essencial, no choque de dois “apetites”, por princípio igualmente “insaciáveis” (LEFORT, 1972, p. 382).

É preciso, a partir disso, destacar que Lefort vai entender que esse conflito primordial, denominado por Maquiavel como desunião dos humores, foi desvelado com o acontecimento da morte dos Tarquínios. Lefort (1999, p. 164) interpreta que a tirania Tarquínia impunha a necessidade aos nobres de dissimular sua ambição, aparentando haver igualdade nas relações com a plebe. A questão da aparência ou da imagem se mostra novamente aqui. Se muitas vezes a simulação e dissimulação são usadas como artifícios para exercer poder e coagir, aqui ela aparece no seu sentido invertido. Em outras palavras, a soberba e a ambição da nobreza estavam disfarçadas porque a nobreza estava coagida. Essa “realidade” criada (de humanidade dos nobres) que possui seus atores políticos (os Tarquínios, por exemplo), suas instituições e leis, acaba por encobrir a desunião primordial. Esta acaba sendo desvelada no momento em que a lógica política do regime anterior desmorona. Explica Lefort:

O político revela-se assim não no que se nomeia atividade política, mas nesse duplo movimento de aparição e de ocultação do modo de instituição da sociedade. Aparição, no sentido em que emerge à visibilidade o processo crítico por meio do qual a sociedade é ordenada e unificada, através de suas divisões; ocultação, no sentido em que um lugar da política (lugar onde se exerce a

competição entre os partidos e onde se forma e se renova a instância geral do poder) designa-se como particular, ao passo que se encontra dissimulado o princípio gerador da configuração de conjunto (LEFORT, 1991, p. 26).

Então, o modo como a disputa entre os humores é encaminhada e circunscrita nas instâncias de competição de poder, acaba por ocultar o conflito primordial que não se desfaz, mas continua operando como se estivesse no subterrâneo, ou, como num processo molecular. Logo, se a dinâmica conflitiva dos desejos congrega em si a análise dos desdobramentos políticos – as leis, as instituições e os regimes – estes desejos também são a fonte, a origem da dinâmica que constitui o político. Portanto, são o fundamento do político.

### **3.3 O jogo das paixões: fundamento do regime de liberdade**

Vimos que duas paixões – o desejo de dominar e oprimir e o desejo de não ser oprimido nem dominado – são fundamentos dos humores e que a relação entre elas performam uma dinâmica conflitiva que está na origem do político. Em ambos os casos, os desejos são entendidos como fundamentos no sentido de causa, de origem, de razão, razão de ser (de alguma coisa). Contudo, essa dinâmica sozinha ou isolada não responde como os regimes políticos se dão, lembrando que Maquiavel afirmou em *O Príncipe* que principado, liberdade e licença são efeitos destes mesmos dois apetites opostos.

A partir da afirmação de *O Príncipe*, então, podemos supor que a existência do desejo de não ser dominado nem oprimido não necessariamente garante o desenvolvimento de um regime de liberdade, uma vez que ele se encontra na desunião original. Ademais, podemos deixar esta camada passional para encontrar uma afirmação de Maquiavel que comprove o que dissemos. O florentino pondera que um homem bom e cheio de *virtù* pode tentar ordenar ou restaurar a liberdade em uma cidade. Porém, isso tampouco garante o estabelecimento do regime republicano, pois o êxito da liberdade depende do povo (D, I, 17, p. 70). Os exemplos mais significativos, afirma Maquiavel, vêm mesmo de Roma. Em suas palavras:

Mas não se vê exemplo mais forte que o de Roma, onde, expulsos os Tarquínios, logo *foi possível ganhar e manter a*

*liberdade, mas, morto César, morto Caio Calígula, morto Nero, extintos todos os césaes, nunca mais se pôde não só manter como também dar princípio à liberdade. E tanta diversidade de acontecimentos numa mesma cidade ocorreu apenas porque, nos tempos dos Tarquínios, o povo romano ainda não estava corrompido* (D, I, 17, p. 69 - 70, grifos nossos)

Tais palavras nos remetem ao cerne da questão: um regime republicano só se principia e se mantém pelo povo, ou seja, pelo desejo popular. Se, então, a existência do desejo de não ser dominado nem oprimido, supostamente existente em todas as cidades, não é suficiente para fazer e manter uma república, o que está em jogo? Como estamos trabalhando na camada passional da fundação da cidade, devemos nos perguntar: que outras paixões influenciam ou jogam para o estabelecimento de uma república – lembrando que este é o regime político de nosso estudo. Ao considerar que Maquiavel atribui ao povo “uma maior vontade de viver livre” (D, I, 5, p. 24), como, então, o regime republicano se faz?

### 3.3.1 A plasticidade dos desejos humorais

Primeiramente é preciso que atentemos ao fato de que o desejo de não ser dominado nem oprimido se expressa de diferentes modos, assim como o desejo de dominar e oprimir. Começemos a análise por este último. O desejo dos grandes é expresso em *O Príncipe* a partir de dois verbos: dominar e oprimir. No dicionário *Treccani* (2023), o vocábulo *dominare*<sup>183</sup> carrega as acepções de: ter o poder ou autoridade “de mestre” sobre um lugar ou pessoa(s), ser superior, prevalecer, ter submetido ou assujeitado, impor a própria vontade. Sua origem deriva de *dominus*, do latim tardio, que significava, “senhor” ou “patrão”. Com efeito, a etimologia mostra o sentido de possuir ou governar uma coisa ou pessoa sob sua autoridade<sup>184</sup>. Os verbos que lhe são muito próximos são *signoreggiare*, *predominare*, *controllare*<sup>185</sup>. Já *opprimere*, cuja origem é o latim, tem o sentido de impor fardos morais e físicos, também pode ter a acepção de algo pesado

---

<sup>183</sup> Disponível em: <https://www.treccani.it/vocabolario/dominare/>. Acesso em: 17 out. 2023.

<sup>184</sup> Disponível em: <http://etimo.it/?term=dominare&find=Cerca>. Acesso em: 17 out. 2023.

<sup>185</sup> Disponível em: <https://www.treccani.it/vocabolario/ricerca/dominare/>. Acesso em: 17 out. 2023.

(TRECCANI, 2023)<sup>186</sup>. Sua etimologia, contudo, é retomada pelo dicionário *Etimo* (2023): agravar com forças superiores e arbitrariedade aqueles que são inferiores<sup>187</sup>. Logo é possível se dar conta que estes sentidos, tanto de comandar como de oprimir, estão muito próximos ao tema da escravidão e da política.

Gaille-Nikodimov (2004, p. 43) observa que Maquiavel inclui numa mesma ideia as diferentes maneiras pelas quais os grandes saciam seu desejo, seja numa república ou num principado. Neste último regime, os grandes podem ser “nobres” no sentido mesmo de ter terras e súditos – um gentil-homem, como diz Maquiavel em determinado momento (D, I, 55) –, de tal maneira que há uma concentração de bens e poder, e no qual o povo é súdito do rei e dos nobres, ocupando posição subordinada ou de submissão. No caso de uma república, o desejo dos grandes investe nas magistraturas, pois é o único modo de dominar o povo e ocupar postos considerados superiores. E devemos enfatizar que a comentadora francesa observou e denominou de desejo de superioridade e sentimento de desigualdade nos grandes:

Numa república, o desejo de superioridade dos grandes se traduz por um desejo de investir as magistraturas (...) Nos dois casos [república e principado], trata-se de impor uma prevalência fundada sobre o sentimento de desigualdade dos grandes, prevalência que não repousa sobre o assentimento do povo, nem sobre uma competência reconhecida de todos. Neste sentido, quando Maquiavel diz que os grandes desejam a liberdade, ele entende por isso que os grandes desejam gozar de uma “liberdade de independência” que pode ser exercida unicamente pela dominação (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 43, tradução nossa)

Com efeito, o desejo dos grandes carrega em sua denominação a acepção de ser superior, e o desejo de oprimir, o sentido de agravar com arbitrariedade um inferior, carregando em si o desejo pela distinção ou sobreposição, desejo de superioridade, desejo de ser superior. A liberdade, então, é exercida exclusivamente como dominação, o que explica esse traço passional que denomina os grandes e que, a partir de suas ações que são fundadas em tais desejos, tenta impor um modo de ser, um modo de existência para a própria cidade.

---

<sup>186</sup> Disponível em: <https://www.treccani.it/vocabolario/opprimere/>. Acesso em: 17 out. 2023.

<sup>187</sup> Disponível em: <http://etimo.it/?term=opprimere&find=Cerca>. Acesso em: 17 out. 2023.

Compondo com o desejo de dominar e oprimir, que, segundo Maquiavel, também pode ser expresso como desejo ou esperança de usurpar a liberdade<sup>188</sup> (D, I, 5, p. 24), está associado aos grandes o desejo de manter, o qual acompanha o medo de perder o que já se tem conquistado (D, I, 5, p. 25 e 26). Tais paixões estão diretamente relacionadas à imagem da aristocracia como defensora do *status quo* contra a plebe, supostamente ambiciosa, que deseja conquistar o que não tem. O florentino, no entanto, torna manifesto que o medo de perder gera nos homens as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar (D, I, 3, p. 26), de modo que tal temor acompanha o desejo de adquirir. Para Lefort, no entanto, o desejo de manter o adquirido não é verdadeiro, no sentido de ser usado retoricamente para depositar no povo o desejo de adquirir que é próprio dos grandes:

A tese de inspiração aristocrática fica, pois, totalmente anulada, pois se revela que repousava sobre uma mentira, que o desejo dos Grandes não é o de conservar o adquirido, que ele é insaciável, que é desejo mesmo de adquirir – não sendo produto da indignação do povo, mas ao gozo sem freio da posse, do poder e do prestígio (LEFORT, 1972, p. 478, tradução nossa).

O desejo do povo possui diferentes interpretações. Vatter o interpreta como desejo de *no-rule*, o qual tendemos a traduzir como “desejo de não governo”. Segundo o autor, o “desejo de não ser dominado se refere ao desejo de ausência de divisão entre governantes e governados” (VATTER, 2000, p. 87, tradução nossa). Segundo o autor, com sua leitura de Maquiavel em certa medida influenciado por Arendt, a república seria uma modalidade de vida política na qual o governo das leis [*the rule of law*] se apoia no poder do povo, de modo que teria fim a dominação do homem sobre o homem, pois o desejo do povo seria a antítese da coerção. Em suas palavras, “o povo é poderoso quando abre espaços de não-governo, no qual nenhum membro manda e nenhum obedece porque todo o seu discurso e ação é movido pelo desejo de não ser dominado (VATTER, 2000, p. 87, tradução nossa).

Essa interpretação de Vatter radicaliza o desejo de não ser dominado, pois, em sua concepção, deixa de ser apenas uma recusa do lugar de dominado, para

---

<sup>188</sup> Afirmamos que os grandes têm o desejo de usurpar a liberdade, a partir do estudo que Maquiavel faz sobre qual humor é mais danoso à cidade. Nesta ocasião, o florentino afirma que o povo tem mesmo esperança de usurpar a liberdade do que os grandes (D, I, 5, p. 24).



ser recusa do lugar da dominação dado pelas relações dominante-dominado. “O desejo de liberdade do povo é idêntico ao desejo de suspensão das relações de dominação, ou seja, de interrupção das relações de comando e obediência” (VATTER, 2000, p. 94, tradução nossa). Tal radicalidade tem por consequência última também questionar o império das leis. Este questionamento é fundado em sua interpretação de que a ação de Brutus, que se opõe à lógica do legislador-fundador, marca a ausência de princípio de governo (*Ibidem*, p. 89). “Governo”, lembra Vatter, vem do termo grego *archein* que tem duplo sentido, qual seja, o de fundamento e o de governar. Assim, a ação revolucionária de Brutus – e depois a dos tribunos da plebe – promove uma descontinuidade não apenas ao estabelecimento de uma nova forma de governo, mas também ao sistema de autoridade, entendido como o sistema administrativo e legal do governo<sup>189</sup>. Segundo Vatter,

o “lugar do monarca”, ocupado primeiro pela violência, e depois pela lei, foi deslocado para dar lugar a outro “lugar” que permanece, depois de Brutus, desocupado. Visto que, no sistema de autoridade, a lei ocupa o “lugar do monarca” antes do advento de Brutus, a ação de Brutus questiona diretamente a ideia de que o império das leis é o único princípio da vida política (VATTER, 2000, pp. 91 e 92, tradução nossa)<sup>190</sup>.

A interpretação de Vatter, no entanto, nos suscita questões. Se o desejo de não-governo reivindica um lugar de rompimento dessa lógica, como podemos explicar: primeiro, o surgimento de leis em favor da liberdade; e, depois, o desejo da plebe de disputar cargos e honrarias? Como poderíamos explicar também que certas leis e magistraturas são importantes para o povo, no sentido mais básico, inclusive, de lhe garantir segurança? Sobre tal questão, apesar de não falar sobre

---

<sup>189</sup> Esta é entendida por Vatter como “‘continuidade ininterrupta’ da extensão da fundação, que se daria pela administração da vida política, por meio da linha ininterrupta prevista pelo senado e pela nobreza (VATTER, 2000, p. 91). Vatter ainda afirma, trazendo Arendt, que “a liberdade política emerge e sobrevive apenas na medida em que é possível romper com o que Arendt chama de “coincidência de autoridade, tradição e religião, [pois] todos os três surgem simultaneamente do ato da fundação, que constitui uma compreensão fundacional da política, isto é, uma compreensão da política voltada para o estabelecimento de um sistema estável e integral de dominação legal” (VATTER, 2000, p. 91, tradução nossa).

<sup>190</sup> A radicalização seria justamente a quebra da lógica e da dominação. A interpretação da quebra da lógica do lugar da lei leva à principal crítica de Vatter a Lefort, pois o francês entende que o desejo popular não é apenas o fundamento da liberdade, mas também fundamento da lei. (VATTER, 2000, p. 94) – nota de rodapé 45.

produção de leis, ele afirma que a “Liberdade política depende de inscrever o antagonismo entre práticas de governo e práticas de não governo na forma legal e política” (*Ibidem*, p. 94, tradução nossa). Então, como podemos compreender, a partir da interpretação de Vatter, a produção de leis a favor da liberdade?<sup>191</sup>

Outro modo de interpretar o desejo do povo é compreendê-lo como recusa da opressão dos grandes, mas não nos termos de Vatter. Essa recusa total da opressão pelo povo é entendida por Lefort como negatividade pura e, por isso, indeterminação do desejo popular (LEFORT, 1972, p. 477; 1999, p. 145). Afirma Lefort (1972, p. 384) que reduzindo-se, em última análise, à recusa do comando e da opressão, não comportaríamos nenhuma definição em termos positivos. Existe um debate que parte exatamente deste ponto da exegese lefortiana, sobre a indeterminação do desejo popular. Considerando-o negatividade pura, fica em aberto a seguinte questão muito bem exposta por Cardoso: como compreender a operação deste humor popular e seu papel fundamental na produção de uma ordem política positiva? (CARDOSO, 2015, p. 227). Em outras palavras, a questão trata sobre a possibilidade da negatividade pura do desejo popular produzir *ordini e legge*, uma vez que para a matriz<sup>192</sup> lefortiana constitui o fundamento da ordem

---

<sup>191</sup> Nossa discordância com Vatter remonta ao seu princípio de análise, ou seja, começa por Brutus. Para ele, Brutus é o homem que faz Roma escapar da lógica de governo e do sistema de autoridade, pautada na relação mando-obediência, no momento que livra aquela cidade dos reis. Nossa interpretação, diferentemente, parte justamente da ressignificação histórica que Maquiavel faz: a compreensão de Brutus foi um reordenador, devolvendo-lhe a liberdade no sentido de livrá-la da tirania dos Tarquínios e fazendo com que aquela cidade fizesse o retorno ao princípio e, assim, evitando a disseminação da corrupção dos reis na matéria. Se o marco da instalação do regime *de fato* é a instauração dos tribunos da plebe, cujo acontecimento que está na sua causa foi a retirada da plebe ao monte Aventino, temos o desejo popular, recusa da opressão que sofria, como causa do regime de liberdade em Roma. Então, discordamos de Vatter sobre o fato de Brutus inaugurar o lugar vazio, no qual há recusa total da opressão, recusando-se qualquer forma de governo e autoridade. Acreditamos e estamos defendendo que é o desejo popular que dá o salto para a liberdade, que impulsiona e dá os princípios para o regime republicano.

<sup>192</sup> Queremos aqui retomar o modo como Bignotto (2013, p. 10) entende “matriz” para trabalhar o republicanismo: “Nesse sentido, devemos conservar do termo matriz a significação original presente na palavra latina *matriz*, associada à fêmea, que dá origem à vida. Ora, assim como a vida de um novo ser exige a existência de vida antes dele, o caráter inovador de uma matriz não implica o desconhecimento daquilo que lhe deu origem, e nem do fato de que não é possível falar dos desenvolvimentos posteriores sem levar em conta a herança recebida e o entrelaçamento de seus elementos essenciais com outros oriundos de outras matrizes conceituais”.

política<sup>193</sup>. Traremos as interpretações de dois comentadores brasileiros acerca desta questão.

Cardoso, para respondê-la, parte da premissa (originada na interpretação lefortinana) de que o desejo popular é o fundamento da lei e da liberdade. Para ele, o povo sempre se afirma em termos de universais, que é o mesmo que dizer em termos políticos. Sua oposição é direcionada à dominação dos grandes, cuja lógica é a do particular (desejo de ter); por isso, ao se contrapor, o povo produz direitos, universais políticos. Nas palavras do autor:

Ora, concebida sua atividade sob a figura da contradição relativamente aos fatos da dominação, pensada como negação da particularidade opressiva dos interesses dos grandes, o surgimento das leis se esclarece inteiramente. As leis se produzem quando a manifestação do desejo de “um” ou de “alguns”, contrariando aos “muitos”, provoca, em oposição à particularidade destes interesses, o surgimento de uma proposição universal (“todos”/“ninguém”), que se revela capaz de aglutinar forças suficientes para sustentar seu vigor e eficácia política (CARDOSO, 2015, p. 244).

Adverse, diferentemente de Cardoso e, de certo modo, diminuindo a radicalidade da asserção lefortiana, defende que “a negatividade do desejo não vai sem uma abertura para a positividade e, por isso, Maquiavel pode afirmar que o povo deseja a segurança” (ADVERSE, 2018, p. 92). A primeira resposta que este autor dá para a questão é datada de 2007. Ele afirma que o desejo do povo sempre envolve um “princípio de ação” (ADVERSE, 2007, p. 37), podendo observá-lo no encontro do desejo popular com o *ethos* da liberdade. Seu argumento afirma que, sendo o guardião da liberdade, é necessário que o povo deseje participar do exercício das magistraturas, o que o coloca diretamente na arena política em rivalidade com os grandes.

Nessa determinação de seu desejo originariamente negativo, ele rivaliza com os grandes. Mas, na medida em que se trata mesmo de uma determinação, ela é sempre posterior à indeterminação originária. Nesse sentido, o desejo do povo continua sendo o de não ser oprimido e é ele que deve subordinar o desejo positivado” (ADVERSE, 2007, p. 46).

---

<sup>193</sup> Cardoso (2015, p. 228) afirma: “não é tarefa fácil balizar este caminho do surgimento das leis quando se concede a uma ‘negatividade pura’ o lugar do fundamento da ordem política”.

Um segundo modo de responder à questão, no texto *Lefort e Maquiavel: Ontologia e História*, de 2018, vem da associação entre necessidade, história e desejo popular. Nas palavras do comentador:

[...] a necessidade, apontando a gênese *no tempo* do desejo do povo, explicita sua natureza e as condições de seu aparecimento. Por conseguinte, explicita também seu caráter contingente, mostrando que pode aparecer ou não se configurar (ADVERSE, 2018, p. 91).

O cerne do argumento de Adverse, exposto aqui de modo extremamente sucinto (o que infelizmente faz perder grande parte do argumento), concentra-se em dois pontos. O primeiro, é o vínculo entre o caráter relacional dos humores e a necessidade, pois o desejo dos grandes, por serem expressos com grande violência, gera a necessidade de resposta. É deste modo que o humor popular precisaria ser ativado pelo desejo daqueles. O segundo ponto se refere ao caráter contingencial, o que explica a modificação do desejo do povo ao longo do tempo, podendo inclusive desaparecer (ADVERSE, 2018, p. 91). É isso que explica como este desejo pode produzir coisas diversas:

essa oposição fundamental não pode ser descolada do plano histórico em que ela se realiza de diferentes formas. E é por isso que Maquiavel poderá, sem cair em contradição, atribuir ao povo romano a qualidade de guardião da liberdade e, como vemos no citado capítulo 37, a de apoiador da tirania. No primeiro caso, o desejo de liberdade ganha efetividade historicamente circunstanciado; no segundo, ele desaparecera para ceder lugar à ambição [...] e que, ao não encontrar oponentes, desmantela as estruturas da vida cívica. (ADVERSE, 2018, p. 93).

Em uma linha próxima da interpretação de Adverse, considerando na sua interpretação o plano histórico, Gaille-Nikodimov compreende que ambos os desejos se realizam de modos diferentes (como já pudemos perceber acima, no estudo do desejo dos grandes). O desejo popular é compreendido como uma reação ao desejo de dominar: não ser dominado nem oprimido (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 43). Contudo, do mesmo modo que o apetite dos grandes a depender do plano contingencial, ele pode ser traduzido de diferentes modos.

Estamos de acordo com o caráter contingente da expressão do desejo popular, uma vez que os diferentes tempos exigem, de fato, modos diversos de expressar a recusa do desejo dos grandes. Alinhamo-nos também com as interpretações que defendem que o desejo do povo, embora originariamente

negativo, sofre a necessidade de positivação, embora, considerando a observação de Adverse, o desejo de não ser oprimido sempre subordina o desejo positivado.

Tendo isso dito, seguiremos com Gaille-Nikodimov no estudo dos diferentes modos de tradução do desejo de dominar e oprimir dos grandes, sem deixar, contudo, de expandir a análise. Maquiavel, no capítulo em que expõe os humores dos grandes e do povo, parece corroborar a interpretação dos modos diversos de expressão do desejo popular, uma vez que afirma: “os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo” (D, I, 4, p. 23)<sup>194</sup>, o que supõe desejos positivados que tendem a liberdade ou corroboram com o *vivere libero*.

Com efeito, o próprio Maquiavel nem sempre vincula o desejo popular à recusa da opressão como negatividade pura do desejo. Além do desejo de viver livre, que vimos acima, o secretário florentino também fala sobre o desejo de segurança:

*Mas, quanto ao outro desejo popular, que é reaver a liberdade, não podendo o príncipe satisfazê-lo, deverá examinar quais são as razões que fazem tais homens desejar a liberdade; e descobrirá que uma pequena parte deles deseja ser livre para comandar, mas todos os outros, que são infinitos, desejam a liberdade para viverem com segurança* (D, I, 16, p. 67, grifos nossos).

Gaille-Nikodimov (2004, p. 43 - 44) rastreia o sentimento de segurança na obra do florentino, o qual seria mais bem explicado em *O Príncipe*<sup>195</sup> e remontaria a ideia de levar uma vida sem temer os crimes privados e as exigências do governo, uma vida na qual é possível exercer tranquilamente seu ofício e ser assegurado de suas posses. Por causa disso, a comentadora entende que o desejo por segurança é a tradução do desejo popular no principado, pois remete à necessidade de proteção em relação ao outro humor<sup>196</sup>. Com efeito, no próprio *Discorsi*, como

---

<sup>194</sup> Também se levamos em conta o fato histórico de onde parte Maquiavel, certamente foi o que ocorreu em Roma, com a recusa da opressão extrema ocasionada pela escravidão por dívidas pela plebe.

<sup>195</sup> P, VII e XXI.

<sup>196</sup> A comentadora francesa se baseia no seguinte trecho de *O Príncipe*: “o povo, quando percebe que não pode resistir aos grandes, confere reputação a alguém e o faz príncipe, para ser defendido por sua autoridade (P, IX, p. 45).

podemos ver na citação imediatamente acima, Maquiavel afirma que um príncipe que queira seguir com o principado não pode devolver a liberdade a um povo e deve ter ciência que uma grande parte dos homens deseja viver com segurança, e deve assegurar-lhe isso para que ele também, o príncipe, possa viver seguro (D, I, 16, p. 67 - 68<sup>197</sup>).

Parece-nos, no entanto, que por se tratar de um desejo básico, ligado ao desejo do povo de não ser dominado nem oprimido, ele aparece também em uma república. Tal como a afirmação contida em *O príncipe*, a de que o povo confere reputação a um príncipe para dar-lhe segurança, os Tribunos da Plebe possuem esta mesma função, como afirma o secretário florentino: “chegou-se à criação dos tribunos, *para segurança da plebe*” (D, I, 3, p. 21, grifos nossos). Desse modo, podemos entender que, assim como um governante, uma instituição pode promover o sentimento de segurança. Com efeito, Maquiavel nos *Discorsi* sem dar o nome de “segurança”, acaba por relacionar este sentimento com o modo de vida gerado pela liberdade:

Há uma utilidade comum proveniente da vida livre que ninguém reconhece enquanto a possui, e essa utilidade consiste em poder cada um gozar livremente e sem temor das coisas que tem, em não duvidar da honra das mulheres e dos filhos, em não temer por si mesmo (D, I, 16, p. 65)<sup>198</sup>.

Logo, esta ausência do medo em relação às arbitrariedades dos grandes sobre suas posses e de não conseguir proteger-se a si e a família não apenas reverbera, mas parece engendrar ou coincidir com o sentimento de segurança encontrado em *O Príncipe*, trazido por Gaille-Nikodimov e expresso logo acima.

---

<sup>197</sup> “Os outros, aos quais basta viver em segurança, é fácil satisfazer, criando ordenações e leis que contemplem tanto o poder do príncipe quanto a segurança de todos [*universale*]. E sempre que assim se fizer, se o povo vir que, por nenhum acontecimento, tais leis serão violadas, o príncipe em breve começará a viver seguro e contente.” (D, I, 16, p. 68)

<sup>198</sup> Outra afirmação que se assemelha a esta é a seguinte: “Porque são grandes os proveitos colhidos pelas cidades e províncias que vivem livres em todos os lugares, como acima dissemos, por serem mais numerosos os povos, já que são mais livres e mais desejáveis os matrimônios, visto que cada um, de bom grado, tem a prole que acredita poder sustentar, sem temer ser despojado de seu patrimônio; ademais, todos sabem muito bem que não só nasceram livres, e não escravos (...) as riquezas multiplicam-se mais, tanto as produzidas pela agricultura quanto as produzidas pelos ofícios [*arti*]. (...) O contrário de todas estas coisas é o que se vê nas cidades que vivem em servidão” (D, II, 2, p. 191)

Surge, a partir disso, a seguinte pergunta: se tanto um principado quanto uma instituição do regime republicano podem satisfazer minimamente este desejo popular que é básico, quase primitivo, qual a diferença no modo de satisfazê-los? Em um principado, há a evitação de que o desejo do povo se confronte diretamente com o desejo dos grandes, basta lembrar do modo humano como a nobreza tratava a plebe com os Tarquínios. No caso de uma república, a instituição que faz a função de promover segurança à plebe não a exime do confronto com os grandes. Ao contrário, as *ordini* em uma república não corrompida tendem a dar vazão aos humores, circunscrevem institucionalmente o confronto, as disputas e suas soluções, como no caso dos tribunos como guarda da liberdade e as instituições com responsabilidades jurídicas, que chamam o povo para a responsabilidade dos julgamentos (D, I, 5 e 7).

O desejo popular, na república, é positivado de outro modo: pelo desejo de participação nas coisas públicas. De acordo com Gaille-Nikodimov (2004, p. 44) seria participação nos dois sentidos do termo: tomar parte em e ter característica comum. Diferentemente dos grandes que querem investir nas magistraturas como meio para satisfazer seu desejo de comandar e, assim, assegurar sua superioridade sobre o povo; o povo deseja dividi-la com os grandes, com a finalidade de que não possam dominar. Contudo, tal participação no processo de deliberação e nas tarefas públicas da cidade repousa, ainda segundo a comentadora francesa, em uma qualidade, qual seja, a capacidade de governar com os grandes. É preciso, então, que o povo se imponha como parte da cidade capaz de governar.

É também possível constatar que essa tradução do desejo popular em investir nas magistraturas, pode ter outro objetivo, diferente do de governar “com” os grandes. Ele pode se radicalizar e assumir o objetivo de impedir que os grandes ocupem espaços de poder. Neste caso, diferente do referenciado logo acima, o povo não deseja dividir o poder com os grandes, o que, certamente, acabará por não realizar uma república. Maquiavel apresenta como exemplo Florença, tratando sobre isso em *História de Florença*<sup>199</sup>. Outra constatação da tradução de um desejo

---

<sup>199</sup> [...] porque as inimizades havidas em Roma, no princípio, entre o povo e os nobres eram definidas por disputas, enquanto as de Florença o eram por combates; as de Roma terminavam com leis, enquanto as de Florença terminavam com o exílio e com a morte de muitos cidadãos; as de Roma

popular corrompido pode ser observado no capítulo 37 do livro I dos *Discorsi*, quando Maquiavel dá a entender que a plebe romana teria deixado de lutar por necessidade para lutar por ambição, com o intuito de dividir cargos e patrimônios com a nobreza (D, I, 37, p. 113)<sup>200</sup>.

Examinando, então, os modos como os apetites do povo e dos grandes podem se apresentar, descobrimos a plasticidade deles. O que fizemos aqui foi algo como uma breve cartografia do modo como o desejo de cada humor se apresenta, no sentido de não apenas mapeá-los, mas mostrar como se positivam a depender do regime político e da contingência, aspecto que traz a perspectiva da história. Essa plasticidade tem a ver, lembremos, com uma das características marcantes do desejo, que é o movimento. Por isso, tal cartografia não é incompatível com a interpretação da exegese lefortiana, cuja compreensão é a de que o desejo popular é sempre recusa da opressão e cuja positividade é sempre uma certa reação a um certo modo de opressão ou tentativa de fazê-lo dos grandes. Contudo, não podemos perder de vista que o desejo dos grandes também possui uma plasticidade, embora pareça mais reduzida do que a do desejo popular, que pode inclusive, como vimos, desejar concorrer às magistraturas.

A plasticidade dos desejos de ambos inclui ainda uma gradação de intensidade dos desejos. Quando excessivos, podem representar perigo aos próprios humores, como ocorreu em Roma com os excessos dos desejos do povo e dos grandes que instituíram o Decenvirato (D, I, 40) quase levando ao fim o regime de liberdade. O apoio ao trabalho dos decênviros também teve por finalidade o desejo de retirar a magistratura do humor adversário. No caso, a plebe, por causa do excesso do desejo de liberdade, desejou excluir o consulado para que os nobres não mais tivessem lugar no governo; do mesmo modo, a nobreza

---

sempre aumentaram a *virtù* militar, enquanto as de Florença a extinguiram totalmente; em Roma a igualdade entre os cidadãos levou a grandíssima desigualdade, enquanto em Florença, da desigualdade, chegou-se a uma admirável igualdade. *Tal diversidade de efeitos só pode ser causada pelos diferentes fins que os dois povos tinham em mira: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras ao lado dos nobres, enquanto o de Florença combatia para ficar sozinho no governo, sem a participação dos nobres* (HF, III, 1, p. 157, grifos nossos).

<sup>200</sup> “Porque a plebe romana não se contentou em obter garantias contra os nobres com instituição dos tribunais, desejo ao qual foi forçada por necessidade; pois ela, tão logo obteve isso, começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônio com a nobreza” (D, I, 37, p. 113)



desejou o fim dos tribunos da plebe. Esse movimento excessivo de ambos os desejos, cuja intensidade levou à radicalidade de cada um deles expressa no desejo de exclusão da outra parte, levou Roma a entregar o governo romano a Ápio Cláudio. Nas palavras de Maquiavel:

Nota-se em primeiro lugar que em Roma se incorreu no inconveniente de criar uma tirania pelas mesmas razões por que nasce a maior parte das tiranias nas cidades: *pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar*. E quando não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade, mas alguma das partes se põe a favorecer alguém, logo surge a tirania<sup>201</sup>. (D, I, 40, p. 127, grifos nossos)

Esse trecho nos mostra de modo objetivo um efeito político possível do excesso de desejo de liberdade ou do desejo de comandar, qual seja, o apoio à tirania. A radicalização dos desejos pode ser, portanto, perigosa, haja vista as consequências deste exemplo histórico. A incapacidade de acordar alguma lei que seja a favor da liberdade, mostra a necessidade do reconhecimento da existência e da inclusão do humor adversário. O efeito concreto mostrado aqui foi o risco da tirania, mas pode ser também o engendramento da licença, como no caso de Florença<sup>202</sup>.

Muito se discute sobre a “derrapagem do desejo” popular, termo usado por Cardoso (2015, p. 232) para fazer referência à mudança de natureza do desejo do povo, quando ele se equipara ao desejo dos grandes ou quando o excesso de desejo de liberdade produz a tirania. Mas, nosso objetivo aqui se restringe a mostrar a plasticidade do desejo, pois nosso estudo busca identificar as paixões e as positivamente que possam levar à liberdade, deixando de tratar, no momento, o debate de como ocorre a tal derrapagem.

---

<sup>201</sup> “*Notasi adunque, per questo testo, in prima, essere nato in Roma questo inconveniente di creare questa tirannide per quelle medesime cagioni che nascono la maggior parte delle tirannidi nelle città: e questo è da troppo desiderio del popolo, d’essere libero, e da troppo desiderio de’ nobili, di comandare. E quando e’ non convengano a fare una legge in favore della libertà, ma gettasi qualcuna delle parti a favorire uno, allora è che subito la tirannide surge*”. (MACHIAVELLI, 1971, p. 107).

<sup>202</sup> HF, III, 1, p. 157. A citação pode ser conferida na nota do rodapé anterior.

### 3.3.2 Paixões associadas aos desejos do povo e dos grandes

O movimento dos desejos, do mesmo modo que o das outras paixões, está em um fluxo e refluxo constante de engendramento de paixões e ações, numa espécie de rede que as liga intrinsecamente umas às outras e às ações que concretizam leis, rupturas e criação, ascensão de regimes políticos. Assim, é possível notar outras paixões associadas aos desejos dos humores, tendo elas, portanto, implicações políticas. Gaille-Nikodimov (2004, p. 44 - 45) defende que podemos encontrar dois gêneros de paixões em Maquiavel, e ambos são causas secundárias do conflito civil ou de sua intensificação. Um primeiro gênero tem as paixões associadas à natureza insaciável do desejo, no qual se enquadram a ambição, comumente de poder, e os desejos<sup>203</sup> especialmente de glória, riquezas, honrarias. Demonstraremos com um enunciado que traz as consequências políticas da ambição:

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, surge o tédio e a pouca satisfação com o que se possui. Daí nasce a variação da fortuna deles: porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra. (D, I, 37, p. 113).

A ambição está diretamente vinculada com o desejo de adquirir, o desejo de conquistar, o desejo de possuir, o desejo de manter. Eles se retroalimentam, porque quem possui bens ou honrarias, quer mantê-los. Mas ao jogo destes desejos (que, lembremos, são um tipo de paixão), se associa outra paixão: medo de perdê-los, o que gera, por sua vez, mais desejo de conquistar, explicitado pelo próprio florentino (D, I, 5, p. 25 - 26). Esta dinâmica está diretamente relacionada à corrupção, uma vez que os conflitos que ocorrem por causa desta dinâmica é gerado por aqueles que mais possuem. Como o escopo desse capítulo é se ater sobre as paixões que estão no fundamento de uma república, e não na sua dissolução, não nos debruçaremos no momento sobre esta dinâmica.

---

<sup>203</sup> Exemplo: “visto que os apetites humanos são insaciáveis, porque, tendo os homens sido dotados pela natureza do poder e da vontade de desejar todas as coisas e pela fortuna de poder conseguir poucas, o resultado é o contínuo descontentamento nas mentes humanas e o fastio das coisas possuídas” (D, II, Proêmio, p. 180).

O outro gênero indicado por Gaille-Nikodimov abarca as paixões que demonstram relações entre os grandes e o povo: o ódio, a indignação, a cólera, o desejo de vingança, o medo, dentre outras. Como dissemos acima, elas podem ser fontes secundárias do conflito civil ou intensificá-los. Segundo Maquiavel, nas repúblicas “há mais vida, mais ódio, mais desejo de vingança” (P, V, p. 24), uma vez que os embates entre grandes e povo se dão diretamente, ainda que por vias ordinárias, sem um príncipe como intermediador e “anteparo”, as paixões são mais manifestas e a dinâmica de produção e aprofundamento das paixões se intensificam.

O ódio, por sua vez, é uma paixão cujo impulso tende à ruptura. Por isso, a importância de que exista meios ordinários para sua vazão. Ele joga um papel preponderante no que se refere à divisão da cidade, ou seja, para a formação de facções<sup>204</sup>, como podemos comprovar a seguir:

De um diziam que havia roubado o dinheiro público; de outro, que não vencera uma empresa por ter sido corrompido, e que aquele outro, por ambição, cometera este ou aquele inconveniente. Motivo por que de todos os lados surgia o ódio: deste se chegava à divisão, e da divisão às facções; das facções, à ruína. (D, I, 8, p. 39)

O ódio, a cólera e outros “humores malignos” devem ter, numa república, lugar próprio para desafogo sem que seja por meios extraordinário, pois quando isso não é possível, o extravasamento por meios particulares é muito danoso<sup>205</sup>. Além disso, é muito comum que o desprezo e o desejo de vingança lhe estejam associados<sup>206</sup>, aprofundando os conflitos. Ódio e desprezo são paixões que estão associadas à ruína e a ruptura da ordem.

---

<sup>204</sup> Outro exemplo que demonstra que o ódio aprofunda as diferenças: “Creio que é de grande prudência abster-se de ameaçar ou injuriar com palavras, porque nada disso diminui as forças do inimigo, mas a ameaça o torna mais cauteloso, e a injúria o faz ter mais *ódio* de ti e procurar o melhor meio de te prejudicar. Isso se vê pelo exemplo dos veientes, de que falamos no capítulo anterior: à injúria da guerra contra os romanos, eles somaram o opróbrio das palavras, coisas de que todo comandante prudente deve afastar seus soldados, pois elas inflamam e acendem o desejo de vingança no inimigo” (D, II, 26, p. 280)

<sup>205</sup> Ver D, I, 7, p. 36

<sup>206</sup> Exemplo de desprezo: “E, assim como a observância do culto divino é razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é razão de sua ruína”. (D, I, 11, p. 51)

O medo ou temor, sendo ambas as palavras usadas indiferentemente, é uma paixão importante. Vimos como os Tarquínios e os tribunos da plebe refreiam a ambição dos grandes com o medo. Esse exemplo, mostra uma paixão agindo sobre outra com o propósito de atingir um objetivo. No caso dos Tarquínios e dos tribunos, já vimos, é para garantir a segurança da plebe. Pode ser observado também o uso da contenção pelo medo para evitar o esfacelamento do tecido social em momentos críticos (por exemplo, impedir a deserção nas guerras)<sup>207</sup>, além do uso pelos nobres para manipular a plebe<sup>208</sup> para se favorecerem, ao impedir o acesso da plebe a uma magistratura (D, I, 13, p. 56).

Mas, nem sempre o medo provoca passividade e submissão, observa Gaille-Nikodimov (2004, p. 45). Com efeito, pode ser fonte de ação, como o próprio Maquiavel indica: “os homens procuram vencer o medo fazendo medo aos outros; esquivam-se da injúria lançando-a sobre o outro; como se fosse necessário ofender ou ser ofendido” (D, I, 46, p. 137). Partindo de uma concepção que o medo gera ação, Mansuy defende que esta paixão está na ontologia do político, uma vez que estaria na origem dos desejos do povo e dos grandes. Afirma o autor: “Na origem, há o medo (...). É o medo que engendra dois sentimentos e, conseqüentemente, dois efeitos políticos de ordem diferente (...), mas, esta divisão contém na origem uma certa unidade” (MANSUY, 2016, p. 582, tradução nossa).

O medo é a paixão que frequentemente está presente nos primórdios de uma fundação<sup>209</sup>, uma vez que quase sempre uma nova ordenação advém por meios extraordinários. O medo, por ter, como vimos, na maioria das vezes um efeito de contenção, é entendido como a paixão que força o restabelecimento da bondade inicial, contendo o processo de corrupção dos homens e assegurando que os inimigos do novo governo não tentará restaurar a ordem anterior. No caso de uma refundação, no qual o propósito é “voltar aos princípios”, isso pode ocorrer por meio das próprias instituições punitivas legais, ainda que precisem “ser extraordinárias e

---

<sup>207</sup> Exemplo militar, cf. D, I, 14.

<sup>208</sup> Cf. D, I, 13.

<sup>209</sup> Às vezes, ocorre pacificamente, sem derramamento de sangue e exílios, como pode-se ver em D, III, 7.

notáveis” ou acontecimentos que surjam ao longo do tempo. Vejamos nas palavras do secretário florentino:

Eram coisas extraordinárias e notáveis, que, sempre que ocorriam, faziam os homens retornar às condições iniciais [*segno*], mas, quando elas começaram a ser mais raras, começaram também a dar mais ensejo à corrupção dos homens, e a imposição das leis começou a ocorrer em meio a maiores perigos e tumultos. (...) passado esse tempo, os homens começam a mudar os costumes e a transgredir as leis; e se nada surgir que lhes traga a punição à memória e renove o medo em seus espíritos, logo se acumularão tantos delinquentes, que já não será possível puni-los sem perigo (D, III, 1, p. 308 - 309).

Embora o medo seja necessário para a contenção da corrupção, o que dá condições do retorno aos princípios e a refundação da liberdade, ele está mais identificado aos governos de príncipes, especialmente os tirânicos. O *vivere civile*, ao contrário, experimenta a sensação de uma vida segura, como vimos acima. Neste sentido, podemos dizer que ao regime do medo, é o sentimento de segurança que se lhe opõe. Isso pode ser confirmado ao considerar que um príncipe, quando tem o povo por amigo, deve garantir sua segurança (D, I, 16, p. 67) e quando Maquiavel, ao defender um regime que não seja tirânico, afirma: “E, se a história deles [dos imperadores romanos] fosse bem examinada, serviria de grande ensinamento a qualquer príncipe, mostrando-lhe o caminho da glória ou da condenação, da segurança ou do medo” (D, I, 10, p. 46). Glória e segurança andam juntas – neste caso, em um principado com certa conformidade com a liberdade – de um lado; do outro, a condenação e o medo especialmente na tirania. Mas, como vimos, é preferencialmente no *vivere libero* que se pode gozar livremente e sem temor das coisas que se tem, pois não se teme acerca da própria existência, da família e dos bens (D, I, 16, p. 65). Logo, parece que Maquiavel opõe dois modos de viver que estão associados aos regimes diversos, o que nos suscita pensar que o arranjo das paixões em um determinado regime político, pode ser entendido como uma das variáveis que determina os modos de existir dos cidadãos e dos súditos.

Entendido como um “afeto da espera” fundado em um não-desejo (LABATE, 2019, p. 477), o medo “tem uma temporalidade aberta para o futuro” e pelo menos

um objeto percebido como ameaça<sup>210</sup>. Por isso, responde às questões de autopreservação e é associada à sensação de incerteza e instabilidade. A ausência do medo, em Maquiavel, representa a diminuição da incerteza sobre si, sobre as próprias posses e seus familiares, o que parece se aproximar do sentimento de segurança, pois se refere a poder viver sem a sombra de que algo danoso possa afetar as condições de vida ou a própria existência. O contrário disso é quando existe o medo, que em regimes tirânicos pode ser uma constante, sentido como perene, o que evidentemente afeta as relações, as ações dos homens e o modo de se estar e viver na cidade, ou seja, na camada passional, afeta o jogo das paixões. Por exemplo, ao falar da Roma já corrompida, o secretário florentino afirma que homens virtuosos se abstinham de pleitear cargos ou propor leis por medo e, por isso, os poderosos passaram a dominar as lides públicas, fazendo aqueles recuarem. (D, I, 18, p. 73 - 74). Logo, o sentimento de segurança parece ser de suma importância para se viver livremente e sem medo, pois, no caso de Roma, foi a expressão da garantia de que todos os homens virtuosos, populares ou não, pudessem participar das coisas públicas no regime republicano, refreando o desejo dos grandes. Logo, talvez possamos entender que a ausência de medo, que, por conseguinte, gera o sentimento de segurança, seja imprescindível na república para garantir que homens virtuosos se impliquem nas coisas públicas, observando que a segurança não é somente para o povo, pois recai em todos os cidadãos no que diz respeito à possibilidade de participação na arena pública. Logo, a ausência do medo, ou a segurança da participação popular na coisa pública é a concretização do desejo de não ser oprimido nem comandado, que refreia os grandes e garante a todos os homens e não somente ao povo, a segurança e a possibilidade de participação nas coisas públicas.

É preciso lembrar, no entanto, que não pode haver ausência total de medo. Primeiro, porque de tempos em tempos, é necessário que algo faça voltar aos princípios, ou a memória de acontecimentos passados ou a ocorrência de um novo acontecimento que seja extraordinário e cruel. Em segundo lugar porque é necessário que haja uma sombra de medo para refrear as ambições dos grandes,

---

<sup>210</sup> A definição de Labate é bastante próxima a de Aristóteles, na *Retórica*: “Definimos o medo como uma forma de padecimento ou perturbação gerada pela representação de um mal vindouro de caráter destrutivo ou penoso” (1382a21)

traduzido ou concretizado nas relações e ações que fazem a corrupção na cidade. Contudo, é preciso atentar que o temor não pode ser perene ao ponto de inviabilizar que grandes e povo se enfrentem na arena pública.

Então, podemos entender que o desejo de segurança por parte do povo é a recusa da tirania, regime que se impõe com violência, operando sempre pelas vias extraordinárias. O desejo de segurança, neste sentido, recusa o regime sob o qual prepondera o medo (D, I, 10, p. 44), podendo ser entendido como um modo de posituação do desejo de não ser oprimido. É neste sentido que dar segurança à plebe, ou seja, fazer predominar tal sentimento, raramente (para não ser contundente no “nunca”) ocorre em uma tirania, sendo valorizado e buscado em um principado que tenha princípios de liberdade e especialmente em uma república.

Em uma república, quando opera como refreio da ambição e soberba dos nobres por meio das instituições, o medo acaba por ser um meio para alcançar um objetivo, qual seja, a governabilidade de um regime republicano, no sentido de fazer com que seja possível o modo de governar com o povo. Outro exemplo do uso do medo como “meio” é sua produção para a refundação e o retorno ao princípio. Mas, se considerarmos que o desejo de segurança é recusa da opressão – uma das expressões do desejo de não ser comandado nem oprimido –, e que as ações produzidas por tal desejo fundam uma condição de segurança na cidade, o sentimento de segurança também é aí criado, neste jogo em que o medo incide mais nos grandes. Indubitavelmente, como vimos, o sentimento de segurança é importante como condição de participação do povo nos magistrados e assuntos públicos, mas não é só isso. Ele é um dos fundamentos de um modo de existir da cidade, o *vivere libero*.

Assim, começamos a ver como um jogo de paixões propicia a vida livre e a república como regime político. Falar de desejo e sentimento de segurança só faz sentido quando contraposto ao medo. A dinâmica medo-segurança parece ser a seguinte: a manutenção da ausência de medo nos populares propicia sua participação política, ao mesmo tempo que o medo, por meio de leis, instituições e participação popular, refreia a ambição dos grandes para que os dois humores possam se expressar na *res publica*. O medo não desaparece completamente

mesmo em um regime no qual a segurança paira para e entre os cidadãos. O medo, enquanto está investido predominantemente nos grandes, garante a segurança da plebe. Quando, ao contrário, o sentimento de segurança paira sobre os grandes, as ameaças da opressão geram medo e insegurança na plebe. Há um jogo das paixões, cuja incidência ou predomínio de uma paixão sobre uma ou outra parte da cidade produz relações distintas entre os humores. Além disso, se o regime de liberdade parece ter o sentimento de segurança vivo, isso não quer dizer que o medo desapareceu, pois ele está mais presente em outra parte da cidade, coagindo os nobres, o que favorece a existência da própria república, pois garante a participação de homens virtuosos. No fluxo e refluxo do medo e do desejo e sentimento de segurança, é preciso que um acontecimento extraordinário reavive mais fortemente o medo em todos. Neste sentido, como já vimos, o medo garante a perpetuação de um governo ou regime político, mudando o jogo das paixões para beneficiar uma república ou um príncipe, um governo para o *vivere libero* ou um regime principesco (de um príncipe ou tirano).

Vemos, então, paixões em fluxo e refluxo, modificando(-se), determinando(-se) e redefinindo a si mesmas e também os conflitos e, por conseguinte, as ordens das coisas nas diferentes camadas das relações políticas. O desejo popular de não ser oprimido, por exemplo, se positiva em desejo por segurança, que quando se impõe, gera o sentimento de segurança. Desejos positivados e não positivados, as paixões que lhe são derivadas e associadas conformam um jogo de paixões, pois já não podem ser entendidas somente como expressões ou traduções das ações e dos padecimentos frutos das relações. Elas mesmas interferem nas relações, de modo que podem ser compreendidas como agentes de transformação por meio das quais, em um jogo, as relações políticas ocorrem onde governos e regimes se estabelecem. Funcionam como agentes porque perpassam as relações e influenciam-nas. Como vimos, sentir segurança põe em ação o cidadão virtuoso que deseja concorrer às magistraturas, por exemplo, garantindo o refreio aos nobres e a sua não opressão. Por isso, elas também criam realidade: modos de vida e regimes políticos. Mas, nada é estável no modelo maquiaveliano. Por isso, é preciso atentar para um fluxo e refluxo, pois assim como as paixões movimentam-se e incidem movimento umas nas outras, outras tantas são criadas, modificadas e/ou desfeitas, de modo que, ao mesmo tempo que paixões são postas, elas



mesmas impõem e modificam o mesmo jogo (que não é mais o mesmo) que a (re)criou, pois o constante movimento e alteração, modifica a dinâmica, podendo alterá-la substancialmente, influenciando nas relações, no modo de existir e nos regimes políticos.

Tendo isso em consideração, podemos verificar que o sentimento de segurança joga um papel ambíguo nas repúblicas. Se por um lado, como vimos, ele é importante para que homens virtuosos possam desejar e se lançar à participação nas coisas públicas, por outro, se considerarmos a sensação e o sentimento de segurança no que se refere às questões externas, ela pode ser perniciosa ao regime de liberdade. Lembrando que não devemos considerar uma paixão sozinha, por si, a dinâmica medo-segurança relaciona os acontecimentos externos ao comportamento e ações internas dos homens nas coisas públicas. Vimos que Maquiavel entende como indício de corrupção a entrega das magistraturas a homens poderosos e não virtuosos. Isso, segundo o secretário florentino, não ocorreu subitamente. Acompanhemos o processo que ele desvela:

porque os romanos, depois de terem dominado a África e a Ásia e imposto obediência a quase toda a Grécia, *tornaram-se seguros* da liberdade que tinham, e não lhes parecia que houvesse inimigos capazes de causar-lhes *medo*. A segurança deles e a fraqueza dos inimigos fizeram que o povo romano, ao conceder o consulado, já não mais tivesse consideração pela *virtù*, mas sim pela popularidade, guiando a tal cargo aqueles que mais soubessem lidar com os homens, e não os que mais soubessem vencer os inimigos; depois, [...] decaíram mais e passaram a conceder o cargo aos que tivessem mais poder; assim, os bons por defeito de tal ordenação, ficaram de todo excluídos. (D, I, 18, p. 74, grifos nossos)

Vemos nesta situação das relações exteriores a dinâmica do medo e ausência de medo (sentimento de segurança) também operando. Segundo Maquiavel, o modo como Roma foi ordenada favorecia seu desempenho expansionista. E este modo foi muito diferente daquele que ocorrera em Esparta e Veneza, uma vez que, estas cidades ou se fecharam para os estrangeiros – mantendo uma plebe pequena, ou não empregaram a plebe na guerra (D, I, 6, p. 29). O contrário ocorreu em Roma. Assim, o que fez o estado romano forte e grandioso é o que também gerou o “inconveniente” dos tumultos: uma plebe numerosa, forte e armada (D, I, 6, p. 29). O desejo popular de não ser dominado nem oprimido tinha sua expressão interna, os tumultos e a recusa da opressão

positivada de diferentes modos; e também externa, o desejo de não ser dominado empregado nas guerras. Pois, as relações externas mostram que “são duas as razões pelas quais se trava guerra contra uma república: uma é querer assenhorear-se dela; outra é ter medo de ser dominado por ela” (D, I, 6, p. 31). Assim, os desejos que performam a dinâmica conflituosa que fundamenta o político, são os mesmos que operam nas relações externas. Logo, podemos compreender que o ímpeto expansionista está mais ligado ao desejo de oprimir, comandar e conquistar dos grandes, que, se estava reduzido internamente ao desejo de acesso às magistraturas, pôde ser diversificado e, de certo modo, aprofundado com o investimento em distintos objetos nas relações externas. Mas, não deixa de estar associado ao desejo de não ser oprimido, assujeitado, comandado. Assim, relações externas, tal como podemos deduzir do trecho supracitado, também configuram uma dinâmica na qual paixões operam em movimento constante: o desejo de oprimir e de não ser oprimido, o medo de ser assenhoreado, a segurança de ser mais forte porque os inimigos são fracos ou inexistentes. É preciso, no entanto, ter a percepção de que esta dinâmica externa não está separada da interna, pois são os mesmos homens com seus desejos que vivem as duas dinâmicas. De modo que o que ocorre interna ou externamente, ressoa na dinâmica como um todo. Entendemos que foi por isso que o sentimento de segurança nas relações externas desestabilizou a dinâmica interna romana.

A consequência da supressão do medo nas relações externas se assemelha àquela do caso da nobreza com a morte dos Tarquínios. Sem medo que refreie a ambição, hostilidade e soberba dos grandes, estas paixões voltam a se expressar. Neste caso, volta a se expressar internamente. Parece, então, que o desejo dos grandes, sendo parcialmente vedado internamente enquanto não havia corrupção, encontrava vazão nas relações externas: de conquista, dominação e opressão dos povos. Inexistindo tal possibilidade e associado à ausência de medo de perda do estado e de ser subjogado, o jogo que sustentava o *vivere libero* nas relações internas mudou completamente.

Assim, parece-nos que a dinâmica conflitiva dos humores, ou seja, dos desejos de dominar e oprimir e do de não ser oprimido nem dominado, tem expressão interna e externa. Isso mostra que há uma configuração institucional que favorece uma certa diversidade de possibilidades de vazão dos desejos e por esse

motivo, o que acontece nas relações externas afeta internamente. Wolin, em seu livro *Politics and Vision*, afirmou que “se a instabilidade internacional era apenas a extensão das pressões que perturbavam a política interna, também era verdade que o conflito e a agressividade entre Estados, tal como o conflito salutar entre as facções nacionais, poderiam ter um efeito benéfico” (WOLIN, 2004, p. 197, tradução nossa). Embora Wolin tenha se equivocado ao interpretar os humores das cidades como facções, parece que acerta ao pensar numa dinâmica que não está restrita ao âmbito interno. Ele propõe uma economia da violência (2004, p. 197 – 200), o que no momento não é o que nos interessa. Contudo, o uso do termo “economia” nos pareceu interessante. Ele nos faz pensar em uma possível economia das paixões, pois as ausências, os excessos, os deslocamentos das paixões, interna e externamente, parecem afetar diretamente as diferentes camadas das relações políticas: desde as relações entre humores na lide pública, como nos regimes políticos e nas relações exteriores. Parece-nos, portanto, mais uma vez, que a camada passional é reveladora da dinâmica do político e da produção da política, sendo um de seus fundamentos.

Voltando ainda à questão inicial desta seção, que é: uma vez que o desejo de não ser dominado nem oprimido não é condição suficiente para se estabelecer uma república, o que a produz?

Maquiavel assevera no “tratado sobre as repúblicas” que no caso de corrupção da matéria, uma cidade só pode suportar o regime republicano “pela *virtù* de um homem que ainda esteja vivo, e *não por virtù do povo* [dello universale] a dar sustentação a boas ordenações” (D, I, 17, p. 71, grifos nossos). Dessa afirmação, entendemos que quando o povo está totalmente corrompido, não existe a possibilidade de instaurar um regime republicano. A razão da impossibilidade está no fato do povo não conseguir sustentar boas ordenações, podendo ocorrer, no máximo, no caso de um regime compatível com a liberdade por *virtù* do príncipe, o governo em forma de principado. Assim, entende-se que o povo corrompido não tem *virtù* para dar princípio, nem para manter a liberdade (*Ibidem*, p. 71).

Mas, que outra condição ou paixão poderia existir que desse condições ao regime de liberdade? É ainda no estudo sobre a corrupção que o secretário florentino desvela o motivo, a condição da cidade corrupta que obstaculiza o

desenvolvimento do regime republicano. Verifiquemos em suas palavras: “Porque tal corrupção e pouca aptidão à vida livre provém de uma *desigualdade* existente na cidade” (D, I, 17, p. 71, grifo nosso). Se a desigualdade é a razão para a pouca aptidão à vida livre, compreendemos que o contrário, a igualdade é a razão da aptidão para o *vivere libero*. Que igualdade e desigualdade são estas?

Maquiavel em nenhum momento afirma o que são estas igualdade e desigualdade, nem remete alguma natureza a elas. É possível, no entanto, identificar alguns exemplos de desigualdade, ainda que a palavra não seja explicitada. Por exemplo, no último capítulo do “tratado sobre as repúblicas”, o secretário florentino afirma que o acesso aos magistrados e à criação de leis estava corrompido porque os cidadãos virtuosos já não conseguiam pleitear os cargos, por medo dos poderosos que desejavam ocupá-los. Nesta condição de corrupção as leis não conseguiam garantir a igualdade de acesso aos cargos, o que segundo Pocock (1975, p. 209), nestes termos, configura-se uma corrupção moral, ou seja, relacionada aos costumes. Partindo do enunciado que afirma a igualdade como precondição de uma verdadeira república, e pautando-se ainda no *Discurso sobre as formas de governo de Florença* e em trechos da *História de Florença*, Bock (1990, p. 189, tradução nossa) defende que a igualdade em Maquiavel “não é econômica nem social, mas legal e política, que significa igualdade perante a lei e igualdade de acesso às magistraturas; nos termos dos *Discorsi*, não é uma ‘*equalità di sustaze*’ nem ‘*della roba*’, mas ‘*equalità di grado*’ ou ‘*de’ onori*’”<sup>211</sup>.

Mas, também é possível entender que Maquiavel expõe indícios que a igualdade e desigualdade podem estar associadas com a distribuição de riquezas, por exemplo, no célebre capítulo que trata sobre a corrupção romana, como podemos observar a seguir: “E, como as repúblicas bem-ordenadas devem manter rico o público e pobres os cidadãos, forçoso é que na cidade de Roma houvesse algum defeito nessa lei [agrária]” (D, I, 37, p. 113). Também é possível perceber a desigualdade operando a favor da corrupção a partir da extrema riqueza de alguns: “para ser ofensivo e apoderar-se de uma autoridade extraordinária, é preciso que o cidadão tenha muitas qualidades que nunca poderia ter numa república não

---

<sup>211</sup> Bock aqui faz referência a D, I, 6 e 37.

corrompida, pois precisa ser riquíssimo e ter muitos adeptos e partidários” (D, I, 34, p. 106 - 107).

Na disputa interpretativa, Nelson, que critica Bock e Pocock, defende que Maquiavel estaria convencido de que a acumulação de riqueza produziu a corrupção, a qual seria o completo abandono do bem público (2006, p. 76). O ponto central de sua tese é que a desigualdade seria produzida pelos homens ricos que adquiriram reputação por meios privados, pois,

(...) uma situação em que alguns homens são dependentes de outros homens, em vez de ser do Estado. Numa república não corrupta (sem desigualdade), o Estado é o único patrono e fonte incontestável de benefícios; nas repúblicas corruptas, pelo contrário, indivíduos dependem do clientelismo de determinados *grandi*, e já não veem seus bens como vinculados ao bem comum (NELSON, 2006, p. 82, tradução nossa)

Nelson (2006, p. 83), que defende que o dinheiro é o grande motor da *riputazione* privada em Maquiavel, nos aponta que a questão da grande acumulação de riquezas sinaliza uma corrupção nas relações, pois a desigualdade econômica estaria diretamente relacionada às relações clientelistas (*Ibidem*, p. 85)<sup>212</sup>.

A questão da desigualdade/igualdade econômica ainda faz eco com a questão da pobreza. Maquiavel assevera que Roma não tinha nenhuma ordenação que produzisse a pobreza em seus cidadãos e que isso abria as portas para que quaisquer cidadãos, ricos e pobres, tivessem acesso às magistraturas.

e não é de crer que alguma ordenação maior produzisse esse efeito, mas cabe ver que, por motivo de pobreza, ninguém tinha barrado o caminho a nenhum posto e honraria, e que a *virtù* era encontrada em *qualquer casa onde a pobreza habitasse*. Esse *modo de vida* fazia que as *riquezas não fossem desejadas*. (D, III, 25, p. 399).

O trecho nos mostra que o secretário florentino apresenta que na Roma republicana, não corrupta, o acesso aos cargos públicos não tinha como critério a riqueza, o que corrobora aquela afirmação que se encontra no “tratado sobre as repúblicas” que diz que os cargos eram pleiteados por cidadãos cheios de *virtù* e,

---

<sup>212</sup> Um dos exemplos que Nelson traz como figura de *riputazione* é o Cosimo de Medici, da *História de Florença* (HF, IV, 27, pp. 265 e 266).

nos outros tempos (de corrupção), eram os homens influentes e poderosos que se ocupavam de tais cargos, obstaculizando-os para aqueles que não tinham poder. No entanto, a afirmação supracitada, Maquiavel nos dá uma nova informação sobre a pobreza. Ele enfatiza que a *virtù* era encontrada onde a pobreza habitasse, ou seja, pode-se entender que o florentino sugere que a pobreza é menos uma questão em si mesma do que um hábito de viver pobremente (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 99). Com efeito, a frase seguinte corrobora tal interpretação, pois ele fala em “modo de vida”. A questão do *ethos* aqui está posta, e segundo Gaille-Nikodimov (*Ibidem*, p. 99), parece que o hábito de viver pobremente cria uma firmeza de espírito essencial para a manutenção da liberdade. Devemos lembrar, no entanto, o debate que fizemos acima. Cada um dos humores, com seus desejos – o de comandar e o de não ser comandado –, acabam lutando por diferentes modos de vida. O resultado do conflito, com a criação de leis e ordenações, concretiza o resultado do jogo de forças destes desejos, influenciados por outras paixões que lhe estão associadas, geradas e geradoras do conflito. Este modo de existência, o de viver pobremente, parece coadunar com um regime de liberdade, pois não desejar riquezas significa não desejar diferenciação: no sentido da separação entre os homens de sentir-se/ser superior em relação aos outros; e, no sentido de gerar e concretizar desigualdades. Maquiavel cita Lívio, concordando com ele sobre a nomeação de Lúcio Quincio Cincinato para o cargo de ditador, decisão não vinculada à riqueza, uma vez que sua propriedade era pequena. Afirma o secretário florentino: “Que ouçam isto aqueles que honram a riqueza acima de qualquer outra coisa humana e acham que não pode haver honra nem virtude onde não houver opulência” (LÍVIO, III, 26 *apud* D, III, 25, p. 399). Aqui, temos um indício de que a pobreza fomenta um sentimento de igualdade entre os cidadãos, uma vez que se contrapõe ao sentimento de superioridade próprio dos grandes que sempre desejam comandar e oprimir.

Além disso, e deixamos por último, existe o trecho do capítulo no qual Maquiavel afirma que onde existe igualdade, não se pode criar um principado; e onde existe desigualdade, não se pode criar uma república (D, I, 55). Neste capítulo em questão, Maquiavel apresenta os alemães como exemplos de povos não corruptos em sua época, e afirma que a ausência de corrupção – a bondade – provém de duas coisas. A primeira vem de uma questão relativa ao costume, a um

certo isolamento ou relações de pouca proximidade com os vizinhos, o que evitava que desejassem as coisas alheias: “se contentaram em passar com os bens, em viver dos alimentos e em vestir as lãs que lhes são dados por sua terra; por isso, foi eliminada a razão de quaisquer relações e, assim, o motivo de corrupção” (D, I, 55, p. 160). Tal afirmação ecoa àquela sobre a pobreza do capítulo da nomeação de Cincinato a ditador. Em seguida, ele afirma que

A outra razão é que as repúblicas nas quais se manteve a vida política e incorrupta não suportam que nenhum de seus cidadãos se apresente *nem viva* como gentil-homem; aliás, *mantêm a igualdade entre seus cidadãos*, sendo grandes *inimigos dos senhores* e gentis-homens que existem naquela província (D, I, 55, p. 161, grifos nossos)

Por *gentiluomini*, Maquiavel entende aqueles que vivem ociosos, sem o trabalho necessário à sua subsistência porque são ricos o suficiente para viverem das rendas de suas posses. Estes são perniciosos, mas, afirma o florentino, são ainda mais aqueles que, além da fortuna, possuem castelos e súditos. Ou seja, a posse de riquezas em si já parece ser perniciosa, pois como vimos até aqui, ela pode fomentar relações clientelistas. Possuir castelos e súditos, contudo, significa já estar acostumado a ocupar um lugar de superioridade frente aos outros e, além disso, há a concretização do desejo de comandar e oprimir na relação senhor-súdito, que é propriamente uma relação de dominação. Os gentis-homens funcionam como a representação dos grandes e, portanto, são eles que terão desejo de usurpar a liberdade, uma vez que sua ambição em conjunto com seu costume, de ser senhor, não são compatíveis com um regime republicano. Mesmo os que não possuam castelos e súditos, a riqueza em si fomenta a ambição, como se pode comprovar no debate que Maquiavel faz sobre quem deve ficar com a guarda da liberdade:

muito se discutiu sobre quem seria mais ambicioso, se aquele que quer manter ou se aquele que quer conquistar (...) o medo de perder [o que possuem] gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo do outro. (D, I, 5, p. 26)

Assim, a riqueza daqueles que possuem posses, gera neles um desejo mais vivo de possuir. É preciso, no entanto, retomar o trecho no qual Maquiavel afirma

que as repúblicas são incompatíveis com gentis-homens. Naquele trecho, o florentino afirma que “as repúblicas (...) não suportam que nenhum de seus cidadãos se *apresente nem viva* como gentil-homem”. Este “nem viva”, novamente faz referência a um modo de viver, um costume, um modo de vida. E o modo de vida republicano, que tem na igualdade um dos seus princípios, é mais compatível com um “viver pobremente”, que significa, por sua vez, ter o desejo de possuir e conquistar menos vivo, menos incitado. O desejo de conquistar está diretamente relacionado ao desejo de comandar e possuir. Eles andam juntos, se retroalimentam e, também, podem ser compreendidos como quase sinônimos. Então, a desigualdade está associada ao desejo dos grandes, que é de comandar e oprimir, que é de ter o sentimento e o desejo de superioridade. Enquanto a igualdade, ao contrário, é identificada ao desejo do povo, o desejo de não ser dominado nem oprimido. Aliás, o próprio desejo de não ser dominado nem oprimido promove um sentimento que não é o de superioridade. A ausência do desejo de não ser desigual ou o desejo de superioridade, parece ser a igualdade.

Maquiavel afirma:

e todo aquele que quiser criar um reino ou um principado onde houver bastante igualdade só poderá fazê-lo extraíndo dessa igualdade muitos que tenham ânimo ambicioso e inquieto, tornando-os gentis-homens *de fato, e não de nome*, dando-lhes castelos e possessões, além de *favores em bens e homens*, por meio deles mantenham seu poder” (D, I, 55, p. 162, grifos nossos).

Logo, para se fazer um gentil-homem de fato, não basta dar-lhe o título. É preciso fomentar nele a ambição dando-lhe posses e súditos, para que se aviva a ambição e o desejo de comandar e oprimir e, assim, fomentar um novo costume, que será próprio ao costume de um reino. Em outros termos, é preciso que se fomente a desigualdade nos bens, nas relações e nas paixões.

Assim, a igualdade e a desigualdade em Maquiavel, podem ser entendidas em diferentes camadas: a camada concreta, a que diz respeito à materialidade da vida e que, portanto, pode receber adjetivos: (des)igualdade social, (des)igualdade econômica. Elas podem ser também *vista* na camada dos costumes, como um modo de vida. A palavra “vista” está grifada porque justamente podemos *ver* o modo de vida, este fenômeno da imagem. É por isso que Maquiavel afirma que é



preciso fazer um gentil-homem *de fato*, pois para produzi-lo é preciso que deseje a desigualdade, que deseje comandar e oprimir efetivamente, que isto não seja uma imagem, mas seja *de fato*. E podemos entender a igualdade e desigualdade como sentimentos que perpassam e perfazem todas as relações na cidade, que produzem e são (re)produzidas por ações e determinadas paixões.

Logo, também comprovamos que por detrás dos modos de vida e de tudo que está concretizado, existe uma camada passional, na qual podemos fazer a leitura de um sentimento de igualdade ou de desigualdade que é fomentado por cada um dos desejos humorais, associados às outras tantas paixões que fomentam, intensificam e aprofundam, estes sentimentos.

Assim, para terminar, quando perguntamos, no início desta sessão, o que estabelece uma república, uma vez que o desejo de não ser dominado nem oprimido não é condição suficiente, podemos lembrar das palavras do nosso próprio autor: “quem quiser criar uma república onde houver muitos gentis-homens não poderá fazê-los sem antes eliminar todos” (D, I, 55, p. 162). Isso porque só é possível uma república onde o sentimento de igualdade é predominante, para dar estofamento ao tecido sobre o qual toda a organização política e social se dará. Este sentimento e desejo de igualdade deve predominar, uma vez que ele é recusa do desejo de desigualdade, ou seja, é recusa do desejo de comandar e oprimir dos gentis-homens. Mas, não somente ele entra neste jogo jogado pelos desejos de comandar e oprimir e de não ser comandado nem oprimido. Como os homens estão na vida e em relação, todo tipo de paixão permeia os homens. Medo, ódio, ambição, desejo de vingança, sentimento de (in)segurança, sentimento de (des)igualdade. O modo como estas paixões estão no jogo começam a definir as possibilidades dos modos de vida e dos regimes políticos. Temos, no entanto, que considerar que este não é um modelo estático. Não é possível pensar em um arranjo de paixões, pois elas podem existir no principado, na tirania, na república, na licença. Por isso se fala em jogo, pois todos os elementos que performam nele mudam constantemente a conformação dada, uma vez que paixões, ações, atores e coletividades políticas atualizam continuamente um jogo de forças que é jogado e mudado todo o tempo. Neste jogo, as paixões e as ações engendram e são engendradas incessantemente, de modo que absolutamente nada do que é concretizado no resultado fugaz do jogo de forças é perene. Nem poderia ser, uma vez que isso que

é criado, as leis, as ordenações, os costumes, influenciam este mesmo jogo, podendo ou não alterar a configuração deste jogo a depender das paixões que estão postas.

### 3.3.3 Palavras finais

Evidentemente, os tipos de homens (grandes ou povo), sua quantidade (lembramos que Roma se tornou grandiosa por causa da plebe, por sua força e seu número, em quantidade e em relação com o outro humor<sup>213</sup>), as relações externas, a história e suas contingências, não são irrelevantes. Mas, no que se refere às relações passionais, Maquiavel deixa entrever que a república depende do desejo do povo e das paixões associadas a este humor. Desse modo, um homem virtuoso até pode impor um regime republicano, mas este, durará apenas seu tempo de vida, como afirma o florentino:

Porque se percebe, como há pouco disse, que uma cidade que entrou em decadência, por corrupção da matéria, se porventura for soerguida [num regime de liberdade], só poderá sê-lo pela *virtù* dum homem que ainda esteja vivo (...) e assim que aquele morre, a cidade retorna ao seu hábito antigo. (D, I, 17, p. 71)

O trecho desvela que uma forma não pode ser simplesmente imposta a uma matéria. Os regimes políticos não são outorgados por uma legislação ou conjunto de instituições. Maquiavel mostra que a pretensão racional de impor a uma matéria um determinado regime político não existe sem luta ou consentimento dos atores políticos e coletividades que compõem as cidades. Sua análise do caso romano mostra que um regime político é resultado de um jogo de forças, cujas paixões jogam nas camadas moleculares das relações.

As paixões jogam, perpassam, criam e investem em diferentes instâncias da vida, representadas aqui pelas camadas de nossas análises, que assim como as instituições, são produzidas ao mesmo tempo que produzem o *modo* destas instâncias, ligadas aos costumes, aos modos de vida. Assim pudemos falar em paixões como o sentimento e desejo de igualdade e de segurança que produzem condições para uma república. É condição para que aconteça porque ela pode não

---

<sup>213</sup> Ver D, I, 5.

ocorrer mesmo existindo estas condições. Logo, ainda que tenhamos condições que são boas para uma república, nada garante que haverá regime de liberdade. Isso porque não podemos perder de vista que o próprio Maquiavel apresenta Roma como um modelo que não pode sê-lo, uma vez que ela se (per)fez grandiosa e perfeita por causa do acaso e de acontecimentos, noções usadas por Maquiavel que enfatizam o indeterminado, o que não está previsto. Assim, podemos entender que as instituições e leis romanas foram improvisadas sob o efeito dos acontecimentos produzidos pelas discórdias entre os humores, nos lembra Lefort (1999, p. 154).

Para finalizar, recordemos a questão do início desta parte do capítulo, que era o que estabelece uma república, uma vez que o desejo de não ser dominado nem oprimido não é condição suficiente. Para respondê-la percorremos paixões que estão no seu princípio, usando os dois sentidos desta palavra. No princípio, no sentido de estar na fundação da república e, também, no seu fundamento. Se os desejos dos humores estão no fundamento de todas as cidades, pois sua relação conflitiva é fundamento do próprio político, o estabelecimento de um determinado regime político implica a predominância de certas paixões – como a igualdade ou desigualdade, o medo ou o sentimento de segurança –, a atuação de certas paixões agindo e coagindo mais sobre um dos humores, sentimentos de igualdade ou desigualdade prevalecendo nos modos de vida. Cada uma destas paixões, e tantas outras que não tratamos nesta tese, ao mesmo tempo que produzem, são produzidas por outras, além de estarem imbricadas nas ações dos homens e dos humores, sempre inextricavelmente relacionadas aos modos de vida e aos regimes políticos. É, portanto, o jogo das paixões e o modo como estas são consteladas, ou seja, dispostas numa disputa que constante e incessantemente faz, se refaz, se desfaz, num fluxo e refluxo de impulsos, ações, apetites e reações que os regimes políticos e os modos de vida se (per)fazem quando analisamos esta camada passional das relações.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese teve a pretensão de demonstrar que as paixões são fundamento do político. Logo, não tratamos acerca da produção ou mobilização das paixões como meio de se atingir um objetivo (BOQUET; NAGY, 2010; MOREAU, 2008, p. 11). Este tipo de uso, bastante comum na política é também observado em textos antigos:

[as paixões] se inserem em uma estratégia mais vasta com o intuito de ordenar (Platão), persuadir (retórica aristotélica), emocionar (Horácio) ou curar (paradigma estoico). (...) [a paixão] representa antes um alvo ou um meio de atingir um alvo (MOREAU, 2008, p. 11).

Nos textos de Maquiavel, encontramos usos deste tipo relatado acima. Paixões que são engendradas e incitadas para usos diversos, como por exemplo, no uso militar e no político, inclusive manejadas pela nobreza romana para que haja deliberação da plebe lhes favorecendo. Nosso intuito, no entanto, foi trabalhar com as paixões que estão no fundamento do político e da república, entendida como governo da liberdade e das leis. Assim, estamos afirmando que Maquiavel não faz o uso exclusivo das paixões como uma utilidade para fins diversos, uso exclusivo como cálculo e manipulação política. Mas, defendemos que ele encontra nas paixões um dos fundamentos das relações, dos modos de vida e dos regimes políticos<sup>214</sup>.

Os desejos de comandar e oprimir juntamente com seu oposto, o desejo de não ser comandado nem oprimido, produzem uma dinâmica conflitiva existente em todas as cidades. Esta dinâmica passional se apresenta descoberta com a obliteração do modo como estavam arranjadas as paixões, traduzidas nas relações, nas instituições e no lugar ocupado pelo tirano (Tarquínio Soberbo) com suas interfaces com os humores. O desaparecimento do tirano e da possibilidade de seu retorno desfaz o modo como a vida estava ordenada – no sentido político e social – com seus modos próprios de estabelecer e manter relações, de coagir, de dar vazão às paixões, de se proteger. Este regime das paixões desfeito faz emergir,

---

<sup>214</sup> Este modo de usar as paixões colocaria o secretário florentino na dobradiça dos tempos, pois segundo Pierre-François Moreau, são os modernos, a partir do século XVII, que deixam de usá-las como um instrumento, para tratar de “ajuizar sobre a natureza de uma força” (MOREAU, 2008, p. 17).

de modo cru, a soberba e a hostilidade própria daqueles que desejam oprimir e comandar.

É assim que o conflito humoral volta a aparecer. A cena política original retorna com a dissolução de um regime e de seu modo que estabelecia como os humores e atores políticos se relacionavam entre si, para voltar a aparecer os desejos de comandar e oprimir e sua recusa, em forma de negatividade. É esta dinâmica que estava oculta que Claude Lefort entende por político – e que voltará a ser ocultada com o estabelecimento de um regime político. É deste modo que Maquiavel mostra a razão, a causa, a origem das relações e dos regimes políticos. Na raiz das leis, da arquitetura institucional que parece dar forma aos regimes políticos, do modo como os cidadãos e súditos sentem que podem ou não podem viver e se relacionar, está a dinâmica conflitiva de dois desejos. Isso nos mostra que os desejos, sempre em conflito, são razão do político e, também, do modo como as coisas se estabelecem nas cidades. Razão aqui entendida como causa, ou mais que isso, como fundamento.

No caso da república, a paixão central é sem dúvida o desejo do povo que é recusa da opressão dos grandes. É por ter uma natureza negativa, que se revela plástica, o que proporciona a possibilidade de assumir distintos objetos de recusa da opressão que “positivam” o desejo, podendo serem expressos, por exemplo, como desejo de segurança ou, como Cardoso (2015, p. 244) afirma, desejo de universais – para contrapor-se ao que é relativo ao particular. Contudo, o desejo do povo sozinho, ainda que bastante vivo, não garante, em seu conflito com o desejo dos grandes, a produção de um regime republicano.

Nosso objetivo, a partir desta constatação, foi buscar entender que outras paixões estão diretamente vinculadas ao regime de liberdade. Há paixões específicas associadas aos humores e outras que perpassam todo o tempo o corpo político.

Algumas paixões configuram-se como condição necessária para a república, como é o caso do sentimento de igualdade, que é recusa do sentimento e desejo de superioridade, paixões diretamente associadas ao desejo dos grandes de comandar e oprimir; assim como também o desejo de segurança – bastante básico

ou primitivo, pois de algum modo se vincula ao medo – que é recusa da opressão. Mas, ainda que tenhamos um conjunto de paixões que favoreçam um *ethos* republicano, a existência delas não é garantia de que haverá a produção deste regime. Isso porque não basta ter um arranjo de paixões perfazendo as condições necessárias. Quando se fala de arranjo, falamos de um modelo estático. Mas como estamos vendo, nada em Maquiavel é estático, ao contrário, a questão das paixões deve ser pensada como um jogo, no qual cada uma delas influencia as outras paixões já existentes, às quais, por sua vez, provocam e são provocadas por (re)ações que, por conseguinte, retornam e incidem sobre as paixões que seguem no jogo e naquelas recém fomentadas. Devemos lembrar que se as leis, os regimes políticos e suas instituições são efeitos do jogo das paixões, ao mesmo tempo estas coisas criadas, influenciam neste mesmo jogo, pois elas mesmas engendram paixões e/ou alteram a vazão dada a elas. A denominação “jogo” aqui se distancia da acepção de competição, mas é escolhida por causa do movimento incessante do fluir e refluir das paixões que a todo instante pode modificar a ordem estabelecida. Assim, não apenas as paixões tidas como características próprias da república estão neste jogo, mas compõe com elas as paixões que são antípodas ao regime republicano e ao *vivere libero* (a ambição, o desejo de oprimir, o desejo de superioridade, o desejo de conquistar, são exemplos).

É preciso dizer que dessa dinâmica, desse jogo de paixões o resultado se converte ou se concretiza em leis e instituições que, de certo modo, enraízam e capilarizam um regime político, forçando pela necessidade e pelo *ethos* um modo de ser. Das paixões que são condições de possibilidade para uma república, elas se firmam também nos costumes, na educação, nas relações. “E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*, porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar” (D, I, 4, p. 22, grifos nossos). Este trecho é importante: mostra-nos como os tumultos, que são efeitos da disputa entre os desejos dos humores, na perspectiva da camada passional é fundamento das boas leis e da boa educação.

Os modos de ser que são também modos de vida, são expressões das paixões de um determinado jogo. Como vimos, o modo de vida associado ao desejo do povo tem os sentimentos de igualdade e segurança operando nas diversas

camadas das relações e nos diversos âmbitos da vida, ou seja, nas coisas públicas e nas particulares. Estes sentimentos que são frutos da recusa da opressão se concretizam em um modo de vida expressa também em *formas* de vida. Temos, então, as paixões afetando e sendo afetadas, produzindo e sendo produzidas por um modo de ser /modo de vida e uma forma de vida, *ethos* e regime político. Assim, certas paixões especificamente associadas a determinados modos de vida, ganham expressões em formas de vida específicas, podendo ser compreendidas também como formas políticas. Isso ocorre porque as paixões criam uma certa *disposição* a um tipo específico de experiência. Sem dúvida, se tomarmos os desejos dos humores, cada um tende a realizar-se, cada qual cria disposições para concretizar-se criando realidades distintas um do outro. É interessante notar o vocabulário usado aqui: paixões, desejos dos humores, disposições, movimento. Este conjunto de conceitos e noções, com efeito, reverberam entre si e se entrelaçam abrindo um campo possível de relações.

Considerando que vida é movimento e ação, um modo de vida é um modo de existência que se abre por e para determinados tipos de ações pautados e incitados por determinadas paixões. É por isso que não é possível criar uma república onde há muitos gentis-homens, com suas ações, seus costumes e relações enraizados no sentimento de desigualdade e nos desejos de oprimir e de comandar cristalizados, por exemplo, em relações clientelistas e principados. A igualdade se faz necessária na república para resguardar a liberdade não só como valor, mas na concretude das ações que abrem as possibilidades de legislar leis a favor da liberdade e ações que sustentam a participação do povo e dos grandes nas coisas públicas.

Este modo de ser republicano tem em determinadas paixões – especificamente nos desejos e sentimentos de igualdade e segurança – as condições necessárias para que a república se realize. São fundamento neste sentido, de condição necessária para algo. Sendo condição necessária, funcionam como meio. “Meio” não no sentido de metade ou de caminho. É meio de meio ambiente, de ambiência, de circunstância. É aquilo que permeia, perpassa, traspassa e perfaz todas as instâncias da vida daquela cidade. É assim que o sentimento de igualdade cria uma certa ambiência propícia para o regime de liberdade. Se configura como condição necessária porque é “meio”, ambiência para

que realize a república. Condição necessária e meio no sentido de ser disposição que aumenta a possibilidade de um modo de vida, um modo de ser e de agir. Porque um modo de ser abre as possibilidades, ou seja, cria disposições para determinadas ações específicas que concretizam modos e formas específicas. É deste modo que entendemos que cada modo de ser abre um certo domínio de experiências, um campo possível de relações.

Talvez seja por este motivo, que no capítulo 6 do livro I dos *Discorsi*, ao fazer a análise se Roma poderia ter sido uma república menos tumultuária, Maquiavel afirma que se retirasse as razões pelas quais existiram tumultos – plebe numerosa e empregada na guerra –, Roma não teria sido grandiosa nem teria feito um vasto império, pois teria se tornado fraca. Logo, tudo o que Roma foi, o império que se tornou, tudo está articulado a um modo de ser que remete à disputa originária entre os humores do povo e dos grandes, com o humor do povo tendo se colocado intensamente neste caso. Disputa que é insistência e permanência do desejo de não ser comandado nem oprimido, de recusa do desejo de opressão. É neste sentido que as paixões são fundamento. Pois o movimento que elas produzem com o seu jogo, com o fluxo e refluxo que causam e pelos quais são causadas, concretizam realidades.

Devemos lembrar, no entanto, que um regime político (uma realidade), ou uma forma política estabelecida a partir da dinâmica de certas paixões que causam disposições para realizá-la, fomentam ações que tendem a fazê-las resistir e se afirmar no tempo. As leis e instituições estabelecem a possibilidade de reprodução de um modo de vida, (re)produzindo e fazendo fluir continuamente as paixões hegemônicas que assumem estas mesmas possibilidades de vida. Mas, a vida é movimento. Como afirma Maquiavel, “como todas as coisas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo” (D, I, 6, p. 32), o modo de vida criado pela república, criou um estado tal de sentimento de segurança que associado a ausência de medo da contingência das relações externas, transformou o jogo de paixões, modificando deste modo todo o conjunto das possibilidades de existência, levando-a do auge, para a ruína. Assim, a corrupção se instaurou e avançou. Com tudo em movimento, inclusive as paixões, o jogo alterado modifica também as disposições e os modos de vidas concretizados a partir delas.



A abertura para a possibilidade da república, no caso romano, ocorreu por razão do forte desejo de não ser dominado nem oprimido do povo, aprofundado na e pela reação frente a escalada de hostilidade da nobreza. O significado de tal reação, como vimos, é a recusa da opressão, rejeição total de um modo de existência que, romanos que eram, não poderiam aceitar nem se sujeitar. Tal abertura para o modo de vida republicano se deu pelos acontecimentos – não nos esqueçamos, que Maquiavel afirma que a causa dos acontecimentos era a disputa entre plebe e senado. O acontecimento, então, não é apenas ruptura, disrupção de caminhos, de experiências. É a abertura para o novo. É a abertura para disposições que não estavam postas no e pelo jogo das paixões. Sendo abertura do novo é origem de novos modos. Assim, o jogo das paixões está na fundação e sua nova dinâmica, no fundamento do novo regime.

Assim, vemos que o fundamento, em Maquiavel, é secularizado, o que permite que busque a *verità effettuale* das coisas. Logo, não é possível pensar um fundamento do político e das repúblicas como um fundamento imutável, absoluto e transcendente. Não é transcendente porque não há nada para além ou fora das relações. Não é imutável porque, ao contrário, é dinâmico, pois depende de um jogo. As expressões do fundamento são plásticas justamente porque ele não é imutável. Ele pode se transformar a qualquer momento. É, contudo, fundamento porque está na origem, na abertura, no princípio. É razão de ser dos modos de vida e da forma política.

Logo, sendo abertura do novo, princípio de e para novos modos, o jogo das paixões está na fundação e é fundamento. Por isso, é possível a afirmação maquiaveliana de que há repúblicas que se dão pelos acontecimentos. Na abertura para um novo modo de vida e uma nova forma política, estão, por tanto, as paixões. Roma foi, para Maquiavel, o caso exemplar para este tipo de estudo, uma vez que a dinâmica que funda o político e dá fundamento a um regime republicano é desvelada. E porque na disrupção, é possível ver o início, a princípio de um novo modo de ser. Logo, para Maquiavel, na origem do novo, em sua fundação e como fundamento estão os desejos, os humores, as novas disposições. Disposições para agir, para (per)passar nas relações, para (per)durar no tempo, para (per)correr e ampliar fronteiras, (per)fazer domínios. É assim, pois, que Roma se (per)fez perfeita.

## REFERÊNCIAS

ADVERSE, H. **Maquiavel, a república e o desejo de liberdade**. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 33-52, 2007.

ADVERSE, H. **Maquiavel: política e retórica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ADVERSE, H. Lefort e Maquiavel: Ontologia e História. **Discurso**, v. 48, n. 1, p. 85-96, 29 jun. 2018.

AMES, José Luiz. Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. In: **Kriterion**. Belo Horizonte, vol. 50, n.º 119, Jun/2009.

ANSART, P. **A gestão das paixões políticas**. Trad. Jacy Seixas. Curitiba: Editora UFPR, 2019.

ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Antonio Capello Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: VEGAS, 1998.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Livro II. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ARANOVICH, P. F. **História e política em Maquiavel**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ARANOVICH, P. F. Maquiavel, Retórica e Política. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 1(24), 62-74, 2014.

BATTISTI, C.; ALESSIO, G. **Dizionario etimologico italiano**. Firenze: G. Barbera, 1954.

BAUSI, F. **I Discorsi di Niccolò Machiavelli: Genesi e structure**. Firenze: Sansoni, 1985.

BENETTI, F. J. **O conceito de povo nos escritos de Maquiavel**. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, Paraná, 2021.

BENEVENUTO, F. Maquiavel e a Tradição Republicana. **Prometheus - Journal of Philosophy**. v. 11 n. 30, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.52052/issn.21765960.pro.v11i30.11695>. Acesso em: 23 abr. 2020.

BENEVENUTO, F. **A virtù do governante: circunstâncias e ações para a conquista e a manutenção do poder no pensamento de Maquiavel**. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

BESNIER, B. Aristóteles e as paixões. In: BESNIER, B.; MOREAU, P. F.; RENAULT, L. **As paixões antigas e medievais**: teorias críticas das paixões. São Paulo, Ed. Loyola, 2008.

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

BIGNOTTO, N. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Loyola, 2005

BIGNOTTO, N. **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOCK, Gisela. Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. In: BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. **Machiavelli and republicanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BOQUET, D; NAGY, P. **Le sujet des émotions au Moyen Âge**. Paris: Beauchesne éditeur, 2008.

BORDELOIS, I. **Etimologia das paixões**. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Odisséia Editorial, 2007.

BUCKHARDT, J. **A cultura do Renascimento na Itália**: um ensaio. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CARDOSO, S. **Maquiavelianas**. São Paulo: Editora 34, 2022.

CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a divisão civil e suas interpretações. **Discurso**, [S. l.], v. 45, n. 2, p. 207-248, 2015.

CORPUS IURIS CIVILIS. **Digesto**: Livro I. Equipe responsável: coord. e trad. Edilson Alkmim Cunha; Antonio Augusto Catão Alves [et al]. Brasília: TRF1, ESMAF, 2010.

CASTRO, F.S.; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, corpo e a antiga civilização grega: as primeiras observações do funcionamento cerebral e das atividades mentais. **Psicologia: reflexão e crítica**, v. 24, n. 4, p. 798-809, 2011.

CHAUÍ, M. "Laços do desejo". In: NOVAES, A. (Org.). **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CHAUÍ, M. **Desejo, paixão e ação na ética em Espinosa**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

CHABOD, F. **Escritos sobre Maquiavelo**. Trad. Rodrigo Ruza. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

CHARBEL, Felipe. **Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini**. São Paulo: Editora UNICAMP, 2010.

CÍCERO, M. T. **Discussões Tuscianas**. Trad. Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

CUTINELLI-RÈNDINA, E. **Chiesa e religione in Machiavelli**. Pisa-Roma: Istituto Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

DARWIN, C. **The expression of the emoticons in man and animals**. London: John Murray, 1872.

DOMINARE. **Treccani**: vocabolario online. Disponível em: <https://www.treccani.it/vocabolario/dominare/>. Acesso em: 3 ago. 2023.

DOMINARE. **Treccani**: risultati trovati per. Disponível em: <https://www.treccani.it/vocabolario/ricerca/dominare/>. Acesso em: 3 ago. 2023.

EKMAN, P.; FRIESEN, W. V. Constants across cultures in the face and emotion. **Journal of Personality and Social Psychology**. v. 17, n. 2, p. 124–129, 1971. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/h0030377>. Acesso em: 13 mar. 2020.

EKMAN, P. All emotions are basic. In: EKMAN, P.; DAVIDSON, R. J. **The Nature of emotion**: fundamental questions. New York: Oxford, 1994.

FAINI, M. Machiavelli's passions. **Intellectual History Review**. v. 27, n. 2, p. 203-221, 2017. doi:10.1080/17496977.2017.1295533.

FERREIRA, C. C.; BENEVENUTO, F. Markus Fischer: uma psicologia política em Maquiavel?. **Figura: Studies on the Classical Tradition**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 107 - 138, 2019. ISSN: 23174625.

FISCHER, Markus. Machiavelli's political psychology. **The review of politics**. Cambridge University Press, v. 59, n. 4, p. 789-829, 1997.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Trad. António Ramos Rosa. Portugal: Portugalia Editora, Martins Fontes, 1966.

GAILLE-NIKODIMOV, M. **Conflit civil et liberté**: La politique machiavélienne entre historie et medicine. Paris: Honoré Champion, 2004.

GAILLE-NIKODIMOV, M. **Maquiavel**. Coimbra: Edições 70, 2008.

GARIN, E. **Machiavel entre politique et histoire**. Paris: Allia, 2006.

GILBERT, F. The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi [Review of The Discourses of Niccolo Machiavelli, by L. J. Walker]. **Journal of the History of Ideas**, v. 14, n. 1, p. 136–156, 1953. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2707500>. Acesso em: 5 jun. 2020.

GIDDENS, A. **O estado-nação e a violência**. Trad. Beatriz Guimarães. São Paulo: EDUSP, 2008.

GUARINI, E. F. Machiavelli and the crisis of the Italian republics. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Org.). **Machiavelli and republicanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

INGLESE, G. I tempi di Machiavelli. In: MACHIAVELLI, N. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. Milano: BUR Classici, 2015.

HIRSCHMAN, AI. **As paixões e os interesses**. Trad. Luiz Guilherme Chaves e Regina Bhering. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HOCHNER, N. Machiavelli: Love and the economy of emotions. **Italian Culture**. v. 32, n. 2, p. 122-137, 2014. doi:10.1179/0161462214Z.00000000028.

HEXTER, J. H. Seyssel, Machiavelli and Polybius VI: the Mistery of the missing Translation. In **Studies in the Renaissance**, 3, 1956 [p. 75-96]

LACERDA, T. **As paixões**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LARIVAILLE, P. **La pensée politique de Machiavel, Les Discours sur la Première Décade de Tite-Live**. Nancy: Presses universitaires de Nancy (PUN), 1982.

LAVATE, S. Peur. In: ORIGGI, G. **Passions sociales**. Paris: PUF, 2019.

LEBRUN, G. O conceito de paixão. In: NOVAES, A. (Org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

LEFORT, C. La verità effettuale. In: LEFORT, C. **Desafios da escrita política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEFORT, C. A questão da democracia. In: LEFORT, C. **Pensando o político**. Trad.: Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEFORT, C. **Le travail de l'ouvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972.

LINDO, L. A. As traduções latinas antimedievais da obra de Aristóteles: o caso Leonardo Bruni. **TradTerm**. v. 39, p. 5-20, 2021. doi: 10.11606/issn.2317-9511.v39p5-20. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/181958>. Acesso em: 4 nov. 2019.

LÍVIO, Tito. **História de Roma – volume II**. Trad. Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Editora Paumape, 1989.

LORAUX, N. **La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas**. Trad. Sara Vassalo. Madrid: Katz - Conocimiento, 2008.

MACHIAVELLI, N. **Il principe**. Trad. Carmine Donzelli. Roma: Biblioteca Donzelli, 2013.

MACHIAVELLI, N. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. Curia di Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1971.

MACHIAVELLI, N. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. Milano: BUR Classici, 2015.

MACHIAVELLI, N. **Opere**: Volume II. Cura di Corrado Vivanti. Torino: Einaudi, 1999.

MANSUY, D. Machiavel et la rhétorique des humeurs. **Kriterion: Revista de Filosofia**. v. 57, n. 134, p. 565-586, 2016.

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

MAQUIAVEL, N. **História de Florença**. Tradução de Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

MAQUIAVEL, N. Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici. Tradução de Gabriel Pancera. In: ADVERSE, Helton (Org.). **Maquiavel**: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MAQUIAVEL, N. **Política e Gestão Florentina**. (Série Ciências Sociais na Administração, Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Administração, FGV-EAESP). Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: FSJ, 2010.

MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MARQUES, J. B. **Tradição e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito**. 2008. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/T.8.2008.tde-03062008-153929.

MARTINS, J. A. **Os fundamentos da República e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. doi:10.11606/T.8.2007.tde-07042008-104136. Acesso em: 2023-10-23.

MÉNISSIER, T. **Vocabulário de Maquiavel**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. Notas sobre Maquiavel. In: MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 237-252.

MOMIGLIANO, A. Polybius' Reappearance in Western Europe. In: GABA, E. **Polybe**. EntDicoretiens sur l'Antiquité classique, Tome XX. Genève: Olivier Reverdin, 1973.

MOREAU, P. As paixões: continuidades e viravoltas. In: BESNIER, B.; MOREAU, PF; RENAULT, L. **As paixões antigas e medievais**: teorias críticas das paixões. São Paulo, Ed. Loyola, 2008.

NAGY, P. L'émotion au Moyen Âge: un âge de raison. In : VIGARELLO, G. **Histoire des émotions**. Volume 1: De l'Antiquité aux Lumières. Paris: SEUIL, 2016.

NELSON, Eric. **The Greek tradition in Republican Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

NUSSBAUM, Martha C. **La terapia del deseo**. Barcelona: Paidós, 2003  
OFENDER. **Dicionário Houaiss**. Disponível em:  
[https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol\\_www/v6-1/html/index.php#1](https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#1).  
Acesso em: 3 ago. 2023.

OPRÌMERE. **Treccani**: vocabolario online. Disponível em:  
<https://www.treccani.it/vocabolario/opprimere/>. Acesso em: 3 ago. 2023.

OPRÌMERE. **Dizionario etimologico online**. Disponível em:  
<http://etimo.it/?term=opprimere&find=Cerca>. Acesso em: 3 ago. 2023.  
PAREL, Anthony. **The Machiavellian cosmos**. New Haven, London: Yale University Press, 1992.

PEIXOTO, P. M. Comentários. LÍVIO, Tito. **História de Roma – volume II**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Editora Paumape, 1989.

PINTO, F. M. Leonardo Bruni e seu projeto político de tradução. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 15, n. 2, p. 79–95, 2022. doi: 10.22228/rf.v15i2.1228. Disponível em:  
<https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/1228>. Acesso em: 9 nov. 2021.

POCOCK, J. G. A. **The Machiavellian Moment**. Princeton: Princeton University Press, 1975.

POLÍBIO. **Histórias**. Trad. Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: EdUNB, 1998.

PRICE, R. Self Love, “Egoism” and Ambizione in Machiavelli’s Thought. **History of Political Thought**, v. 9, n. 2, p. 237-261, 1988. Disponível em:  
<http://www.jstor.org/stable/44797108>. Acesso em: 5 fev. 2020.

RIVIÈRE, J. L'épreuve de la nouveauté: Regards croisés sur la France, l'Allemagne et l'Espagne. **L'expérience de l'autre**. Les premières missions diplomatiques de Machiavel, Vetorri et Guicciardini. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2018.

ROSENWEIN, B. H. Emotions words. In: NAGY, P.; BOQUET, D. **Le sujet des émotions au Moyen Âge**. Paris: Beauchesne éditeur, 2008.

RUGGIERO, G. **Machiavelli in Love: Sex, Self, and Society in the Italian Renaissance**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

SANTIAGO, H. **A história da Filosofia como Resistência ao presente**. Notas de aula. Curso de História da Filosofia Moderna VI. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

SARTRE, M. Les grecs. In : VIGARELLO, G. **Histoire des émotions**. Volume 1 : De l'Antiquité aux Lumières. Paris : SEUIL, 2016.

SASSO, G. **Studi su Machiavelli**. Napoli: Morano, 1967

SENELLART, M. La crise de l'idée de concorde chez Machiavel. **Les cahiers philosophiques de Strasbourg**. n. 4, 1996, p. 117-33.

SENSAÇÃO. In: Dicionário Oxford Language. Disponível em: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=sensa%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 3 ago. 2023.

SIRAISI, N. G. **Medieval & Early Renaissance medicine**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

SKINNER, Q. The Paradoxes of Political Liberty. In: SKINNER, Q. **The Tanner Lectures on Human Values**, 1984, p. 227-250.

SKINNER, Q. **Liberdade antes do liberalismo**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SKINNER, Quentin. **Machiavelli: A very short introduction**. Oxford: Oxford University Press. 2000.

SKINNER, Q. **A third concept of liberty**. In: Proceedings of the British Academy, n. 117, 2002, p. 237-268.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. de Renato Janine e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SKINNER, Q. The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives. In: SKINNER, Q. **Visions of Politics: Renaissance Virtues** Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SKINNER, Q. Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty. In: SKINNER, Q. **Visions of politics: Renaissance Virtues**. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. de Renato Janine e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOLOMON, R. "The politics of emotion". In: KINGSTON, R., FERRY, L. (Org.). **Bringing the passions Back in**. Vancouver: UBC Press, 2008.



THOMASSET, C; VIGARELLO, G. Esmouvoir, esmouvement: Archéologie du mot émotion. In: VIGARELLO, G. **Histoire des émotions**. Vol. 1: De l'Antiquité aux Lumières. Paris: SEUIL, 2016.

VATTER, Miguel. **Between form and event**. Irvine: Springer-Science+Business Media Dordrecht, 2000.

VIAL-LOGEAY, A. L'univers romain. In: VIGARELLO, G. **Histoire des émotions**. Vol. 1: De l'Antiquité aux Lumières. Paris: SEUIL, 2016.

VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Maquiavel**. Trad. Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

REYNOLDS, B. Bruni and Perotti Present a Greek Historian. **Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance**, v. 16, n. 1, p. 108–118, 1954. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20673682>. Acesso em: 9 jul. 2021.

WOLIN, S. Machiavelli: Politics and the Economy of Violence. In: **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**. Boston: Little, Brown and Cie, p. 195–238, 1960.