

## O momento aristotélico do momento maquiaveliano: Pocock leitor de Maquiavel

*Bruno Santos Alexandre<sup>1</sup>*

**Resumo:** A proposta, neste artigo, é de investigar a leitura que John Pocock faz do republicanismo de Nicolau Maquiavel. Neste sentido, dois são os argumentos principais deste trabalho. Em primeiro lugar, trata-se de evidenciar que se, de um lado, Maquiavel recupera o ideal aristotélico do humano como animal político, de outro lado, tal se passaria de modo a transformá-lo numa versão enfraquecida, à medida em que radicalmente impactada pela natureza contingente das coisas humanas. É o que, em segundo lugar, abriria caminho não apenas a uma ética fundada na política (antes do que na filosofia contemplativa, conforme pretendia Aristóteles), senão também a um republicanismo de acento plebeísta.

**Palavras-chave:** Pocock – Maquiavel – Aristóteles – Republicanismo – Povo

### The Aristotelian moment of the Machiavellian moment: Pocock reader of Machiavelli

**Abstract:** This article explores John Pocock's interpretation of Nicolau Maquiavel's republicanism. There are two main arguments here. First, I show that if, on the one hand, Maquiavel recovers the Aristotelian ideal of the human as a political animal, on the other, he does it with a weakened version, insofar as radically impacted by the contingent nature of human things. Secondly, this opens the way for not only an ethics based on politics (instead of on philosophy, as Aristotle wished), but also for a republicanism of more popular connotations.

**Keywords:** Pocock – Machiavelli – Aristotle – republicanism – people

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Substituto da Universidade Federal do Acre. <http://lattes.cnpq.br/9617484685224116>

## Introdução

No presente artigo, reservado à interpretação de John Pocock sobre Nicolau Maquiavel, não posso ter como foco principal de comentário outro elemento bibliográfico senão a mais famosa e importante contribuição de Pocock para o tema: *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*, livro escrito em 1975. Logo no início desse volumoso estudo (de quase seiscentas páginas), Pocock nos esclarece sobre os dois sentidos de “momento maquiaveliano” a serem nele tematizados: dois sentidos do conceito de tempo.

Num primeiro sentido, “momento maquiaveliano” diz respeito à combinação entre tempo e espaço, por isso, refere-se à cronologia e localidade em que se situa a narrativa acerca da qual o historiador intenciona dissertar em seu livro: o espaço e o tempo do republicanismo da Florença do Renascimento, além de suas reverberações nos três séculos seguintes, quando desempenha papel estrutural na constituição do republicanismo inglês e norte-americano. Nesse primeiro caso, o momento ou tempo a ser enquadrado é aquele em que certos padrões

Conduziram ao encetamento da república e da participação cidadã, constituindo o problema de seu autoentendimento na história, com o qual Maquiavel e seus contemporâneos podem ser vistos explicitamente e implicitamente enredados. Esses padrões foram cruciais em sua época, e permaneceram sendo nos dois ou três séculos seguintes, como resultado do modo com que Maquiavel e seus contemporâneos agiram<sup>2</sup>.

Já o segundo sentido de “momento maquiaveliano” assume o caráter de fundamento conceitual do primeiro, uma vez que concerne à maneira com a qual Pocock compreende o tempo da ação política em si mesmo. O que é estimulante da segunda face do momento maquiaveliano (de um tempo mais primordial) é que tal momento ou tempo, agora universalizado, envia a um primado da contingência sobre a necessidade, portanto, de um universalismo avesso aos mais difundidos postulados das filosofias antiga e medieval. Como afirma o intérprete de Maquiavel acerca dessa espécie de contingência universalizada, própria à então nascente modernidade:

Em segundo lugar, ‘o momento maquiaveliano’ denota o problema em si mesmo. É o nome para o momento num tempo conceitual em que a república era vista em confronto com sua própria finitude temporal, na tentativa de permanecer moralmente e politicamente estável em meio a uma corrente de eventos irracionais, concebidos como essencialmente destrutivos a todos os sistemas de estabilidade secular. Na linguagem desenvolvida para esse propósito, tal momento era enunciado como o enfrentamento da ‘virtude’ contra a ‘fortuna’ e a ‘corrupção’<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. VII-VIII.

<sup>3</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. VIII.

Como pano de fundo à fusão desses dois momentos maquiavelianos se presume então uma tomada de consciência de ser na e pela história: a teoria republicana renascentista como uma jovem e nova forma historicista de pensar. Por conseguinte, os dois supracitados momentos enquanto partes de uma mesma transformação ou irrupção histórico-conceitual mais abrangente.

Intrigante será constatar que essa inovadora guinada em direção a uma consciência histórica é ocasionada justamente pela recuperação e promoção de certos ensinamentos recolhidos da tradição: “a explicitação de um germe já contido no pensamento clássico”<sup>4</sup>. Mais especificamente, para Pocock, essa consciência histórica encontra sua origem na ética-política aristotélica; adquirindo, por intermédio dessa visita, conceitos capazes de tratar o tempo enquanto fenômeno contingente. O retorno a Aristóteles advém, sobretudo, do fato de que sua concepção de melhor regime de governo abriga um elemento conceitual que alguém como Maquiavel considerará ainda como universal: “o ideal da cidadania ativa”<sup>5</sup>, a reunião de todos em torno da república. Como se verá, entretanto, ao longo de todo esse artigo, menos do que uma imediata herança das teses do filósofo estagirita, segundo Pocock, o que acontece nessa interlocução é uma complexa adaptação aos meandros históricos e conceituais florentino-renascentistas. Disso decorre que, em torno à recepção maquiaveliana da tese aristotélica do humano como animal político, tal como encontramos na leitura de Pocock, desponte, então, mais do que uma simples adaptação, uma verdadeira ruptura: a categoria de animalidade política não mais como uma finalidade média ou intermediária, absorvida por categorias universais mais amplas e abstratas, como era o caso para Aristóteles, antes como a própria finalidade da vida humana. Portanto, o ideal da ação política como um conceito, ao mesmo tempo, universal (que responde a valores primordiais a serem realizados em vida: tudo que envolve a permanência da república no tempo) e particular (porquanto a república, como aquela que se desdobra num plano contingente, é *todo o universal*). Nas palavras do próprio Pocock, o momento maquiaveliano “reconcilia sua finalidade de realizar valores universais” – qual seja, a constituição e preservação da república – “com a instabilidade e desordem circunstancial de sua vida temporal”<sup>6</sup> – a república à sombra da perene ameaça da ruptura, da contingência como a sua própria alma. Sobre a experiência republicana de Maquiavel e dos demais republicanos do período, Pocock incisivamente afirma: “o costume poderia no máximo afetar a segunda natureza (ou natureza adquirida), mas se era a finalidade do homem ser um cidadão ou animal político, foi sua natureza original ou prima forma que se viu desenvolvida, e desenvolvida irreversivelmente pela experiência do vivere civile”<sup>7</sup>. Destrincho essa problemática nas páginas que se seguem.

## De uma animalidade política contra-eudaimônica

Na ética-política de Aristóteles, a concatenação das finalidades (os bens humanos) obedece à seguinte ordenação: (i) a *eudaimonia* (a felicidade ou florescimento humano) como a finalidade suprema; (ii) a moral, isto é, a boa conduta prática, como a finalidade média; e, num último estágio, (iii) a melhor das constituições políticas, a melhor *politeia*. Afirma o

<sup>4</sup> FUBINI, “Politica e morale in Machiavelli. Una questione esaurita?”, p. 122.

<sup>5</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 4.

<sup>6</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 3.

<sup>7</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 184.

filósofo grego, em sua *Ética a Nicômaco*, que “chamamos de perfeito o que sempre se elege por si mesmo e nunca por outra coisa. Esta parece ser acima de tudo a felicidade”<sup>8</sup>. E, no texto da *Política*, ao que tudo indica, confirma-o quando declara “que a melhor cidade é simultaneamente feliz e próspera”<sup>9</sup>.

Como explica Iseult Honohan, a *eudaimonia* é tanto o ponto de partida ontológico como a última etapa a ser realizada historicamente, visto que atingir a felicidade “é realizar o potencial presente desde o nascimento”<sup>10</sup>; é atualizar a potencialidade humana, as tendências da natureza. Assim, por mais que os conteúdos da política, da ação cívica e das virtudes morais perfaçam papel fundamental na cosmologia aristotélica, restaria ainda nessa complexa cadeia de finalidades um inequívoco primado da contemplação sobre a ação. E a subsequente progressão temática: pois é a sabedoria política a mais dependente das finalidades de tal cadeia (cujo objeto é a *politeia*); seguida pela sabedoria ética (cujos objetos são as virtudes morais); a qual dá vez à única finalidade subsistente por si mesma: ao puro conhecimento filosófico das tendências da natureza (cujos objetos são as virtudes intelectuais, o conteúdo mesmo da felicidade plena). Não por outro motivo, em sua *Ética a Nicômaco*, o filósofo distinguirá as virtudes intelectuais das virtudes morais.

As virtudes morais são aquelas vinculadas aos desejos. Virtudes que tão somente podem ser qualificadas como morais (desejos bons) porquanto contam com a mediação da virtude intelectual em interface ao saber prático: a *phronesis* (termo que pode ser traduzido por sabedoria prática). Por exemplo, a virtude moral da magnanimidade ocupa o lugar intermediário entre o excesso e o déficit do desejo pela honra, que apenas o humano prudente (o portador da *phronesis*) conhece. Conforme explana Eric Nelson, “as virtudes morais são sociais e, como resultado, Aristóteles pode fazer a famosa reivindicação na *Política* de que o humano é, por natureza, adequado à *polis*. A *polis* permite-o realizar sua natureza”<sup>11</sup>. Nelson, contudo, adverte para o exato lugar da ética e da política na economia das finalidades aristotélicas, pois o saber aplicado à prática – ou seja, o gesto da *phronesis* em conformar os desejos, ao transformá-los em volições morais – é uma intervenção do conhecimento superior, teórico. Alega Nelson que, para Aristóteles, “o exercício dessa virtude intelectual é mais intrínseco à natureza humana, e que o homem alcança a verdadeira felicidade apenas quando é deixado a contemplar o universo e assimilar-se momentaneamente ao divino”<sup>12</sup>. É o que, para esse comentador, poderíamos constatar pela leitura do livro X da *Ética*, em que se diz:

Se a felicidade é uma atividade de acordo com a virtude, é razoável (que seja uma atividade) de acordo com a virtude mais superior, e esta será uma atividade da melhor parte do homem. E se, então, é o intelecto ou outra coisa que, por natureza, parece mandar e dirigir e possuir o conhecimento dos objetos nobres e divinos, e sendo esta mesma a parte mais divina que há em nós, sua atividade de acordo com a virtude própria será a felicidade perfeita. E esta atividade é contemplativa, como já temos dito<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro I, 1097a-1097b, p. 135.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro VII, 1323b30, p. 483.

<sup>10</sup> HONOHAN, *Civic Republicanism*, p. 1.

<sup>11</sup> NELSON, *The Greek tradition in Republican thought*, p. 12.

<sup>12</sup> NELSON, *The Greek tradition in Republican thought*, p. 12.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro X, 1177a10, p. 395.

E o filósofo estagirita persistiria na mesma linha de raciocínio no Livro VII da *Política*, ao indicar que a felicidade (a eudaimonia) encontra seu lugar numa vida de estilo contemplativo, porque:

Se afirmamos que a felicidade deve consistir na prosperidade, então a vida prática será a melhor de todas, tanto para a cidade tomada em comum como para cada indivíduo em particular. A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente ao resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação, pois têm o fim em si mesmas e exercitam-se por si mesmas. O êxito é um fim e, por isso mesmo, é atividade. Daí o dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam as atividades, ainda que exteriores, pela inteligência. Também não é forçoso que as cidades hermeticamente fechadas e as que elegeram tal modo de vida sejam necessariamente inativas: a atividade de uma cidade pode, com efeito, ser parcial, visto que as partes que a constituem mantêm muitas relações recíprocas. O mesmo se aplica a cada indivíduo humano, e se assim não fosse haveria algo de desajustado com o próprio ser divino e todo o universo, para os quais não existe qualquer atividade externa que não seja a atividade que lhes é intrínseca. É evidente, pois, que a vida preferível será necessariamente a mesma tanto para cada indivíduo em particular, como para as cidades e os homens tomados em comum<sup>14</sup>.

De acordo com Nelson, nesses trechos da *Ética* e da *Política*, Aristóteles torna claro aos seus leitores, e sem espaço para dúvidas, que: “tal vida dedicada à contemplação supera a vida cívica (ela é, de fato, a única atividade boa em si mesma)”<sup>15</sup>. Para bem compreender esses comentários de Nelson à *Ética* e à *Política* é preciso captar ainda outra conhecida engrenagem por ele pressuposta da sofisticada arquitetura conceitual de Aristóteles: o modo como a própria *phronesis* convence enquanto conduta mestra na vida. Porque para tê-la é preciso querê-la. O ponto aqui é: para Aristóteles, a atividade humana de querer algo não tange a meros impulsos ou a apetites. Impulsos e apetites são desejos que os humanos dividem com os demais animais. Como explica o especialista brasileiro na filosofia aristotélica, Marco Zingano, impulsos e apetites respondem a um tipo de desejo que “não é uma faculdade de conhecimento de contrários, mas de discriminação única de particulares”<sup>16</sup>; que impele os animais (inclusive o humano, também um animal) ao movimento e à ação. Já o querer é um desejo de tipo diferente, associado a uma escolha racional, por esse motivo, da ordem de uma decisão propriamente ética. Esse *querer* Aristóteles denomina de *prohairesis*, uma espécie de *desejo pela razão*: a intencionalidade de orientar-se pela prudência (*phronesis*), a qual potencialmente habita a alma de todos os humanos, e que se faz então preciso colocar em ato.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro VII, 1325b15-30, p. 493.

<sup>15</sup> NELSON, *The Greek tradition in Republican thought*, p. 12-13.

<sup>16</sup> ZINGANO, “Deliberação e vontade em Aristóteles”, p. 185.

Mais crucial, entretanto, para Zingano, é elucidar que, no horizonte aristotélico, mesmo o ator prudente delibera unicamente sobre os meios e nunca sobre os fins. Afirmo o comentador que “mediante a deliberação nos tornamos princípio de ação, pois nos tornamos senhores do fazer ou não fazer os meios [os fins de primeira ordem] para obter um certo fim [o fim supremo]; se é assim, somos inteiramente responsáveis de nossas ações, mesmo que sejamos somente em parte ou, mesmo, em nenhum sentido senhores dos desejos e fins que nos aparecem”<sup>17</sup>. Porém, nesse quadro, como é possível aos indivíduos tornarem-se seguros de que sua escolha é conforme a um bem que, ao fim e ao cabo, é externo à própria virtude intelectual que o seleciona? Tal é a ocasião em que reconhecemos, em Aristóteles, a presença do aluno de Platão, uma vez que, na filosofia aristotélica, as finalidades últimas compartilham um saber do eterno: da ordenação cósmico-divina, do conhecimento em seu estado mais puro. Deparamo-nos, assim, a esta altura, com um modo inconfundivelmente grego de compreender a filosofia e a vida mesma (isto é, de dar a saber o que é sujeito, objeto, interioridade, exterioridade, ideia e realidade): o saber filosófico como a plena identidade entre razão e mundo (entre sujeito e objeto, interioridade e exterioridade, ideia e realidade). Assevera o próprio Aristóteles: “não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios que conduzem aos fins. Pois, nem o médico delibera se curará, nem o orador se persuadirá, nem o político se legislará bem, nem nenhum dos outros domínios delibera sobre o fim, senão que, posto o fim [dado pela natureza], todos consideram como e por quais meios podem alcançá-lo”<sup>18</sup>.

Dito tudo isso, no chamado “momento maquiaveliano”, tal como Pocock o concebe, o que ocorre é uma reorganização, mesmo uma inversão, da cadeia aristotélica de finalidades: não mais (seguindo a ordem dos meios aos fins) da *politeia* à ética e então à *eudaimonia*; antes, sim, da *eudaimonia* à ética e desta à *politeia*. Dessa maneira, Pocock pretende demonstrar que, para Maquiavel, tanto a ética (a avaliação da boa ou má ação), bem como a legitimação dos diversos modos de vida (em condições modernas, estes conduzem às mais variadas felicidades privadas), estão fundadas na atividade política (isto é, passam pelo crivo da república): em decisões e acordos contingentes, internos e próprios à *politeia*. Daí duas consequências. A primeira delas: na medida em que a felicidade e a ética passam a ter como origem juízos para aquém da contemplação abstrata, necessariamente tais concepções de felicidade e ética deixam de fazer referência a um bloco estável e hierárquico de virtudes (sejam elas morais ou intelectuais). E a segunda consequência: daquela ideia de universalidade ou necessidade, sobre a qual dissertei nas primeiras páginas deste artigo, unicamente como o próprio agir contingente: a ação política, condição de possibilidade de um mundo propriamente humano (face ao mundo natural, este último apenas contemplado e não constituído pelas próprias ações humanas). Destarte, na filosofia política do pensador florentino, da universalidade humana como um ideal mínimo ou deflacionado de virtude (isto é, de dever): tão somente o compromisso de criar e conservar uma república, noutras palavras, de erigir e manter uma agência de grupo (um modo de vida político, criador e mantenedor de um mundo das coisas humanas). Aos olhos de Maquiavel, assegura-nos Pocock, tal seria a única maneira (humana mesmo) de enfrentar a torrente irracional da

---

<sup>17</sup> ZINGANO, “Deliberação e vontade em Aristóteles”, p. 226. Colchetes meus.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro III, 1112b10-15. p. 186. Colchetes meus.

fortuna, um mundo perpassado pela contingência de ponta a ponta; ocasião, afinal, em que a virtude de um passa a depender da virtude de todos.

A novidade de um autor como Maquiavel é então de que, ao contornar a província da grande tradição antiga, coloca-se finalmente em condições de pensar a ação temporal por uma chave imprevista, aberta e inesperada, diversamente àquela ditada por padrões e regularidades. Como Pocock gosta de introduzir o pensamento de Maquiavel em *The Machiavellian Moment*: “o ideal republicano põe o problema da existência na particularidade secular”<sup>19</sup>.

Assim sendo, ao mesmo tempo em que Aristóteles lega para os seus futuros leitores do Renascimento a possibilidade do desabrochar de uma consciência histórica, evoca ainda um naturalismo político, um direito natural nos fundamentos da sua concepção de cidadania política. Conforme destaca Felipe Charbel Teixeira, a despeito do reconhecimento, na filosofia aristotélica, de alguma mutabilidade das coisas mundanas, face a finalidades que são naturalmente dadas, quer dizer, face à anterioridade ontológica da contemplação sobre a ação, “caberia aos homens interpretar tais tendências [cósmicas e finalistas] e se adequar a elas, visando assim à estabilidade e equilíbrio dos costumes e ordenações políticas”<sup>20</sup>. Porque carentes de tais anteparos teórico-contemplativos, ou seja, desamparados de todo conhecimento absolutamente antecedente à ação, no horizonte do republicanismo maquiaveliano restaria aos próprios humanos, em sua própria ação na contingência e particularidade histórica, a *fundação e descoberta* da virtude; afiançados unicamente por sua liberdade política, por uma espécie de, ao mesmo tempo, *dom, fardo e responsabilidade* de agir em conjunto. Para Maquiavel, desta feita, quando o assunto é a ética, não se trata mais de unicamente *deliberar sobre os meios* (de escolher entre o rol de virtudes cosmicamente dadas), mas da necessidade de *fundar* a virtude, de fundar os fins. Esclarece novamente Teixeira sobre o assunto:

Para Aristóteles, agir de forma magnânima, ou com liberalidade, ou com coragem, implica necessariamente agir de forma prudente, uma vez que a *phronesis* se constitui como disposição intelectual responsável pelo reconhecimento da virtude e pela ação conforme o justo meio – há o reconhecimento do universal no particular, seguido pela escolha da ação correta e pela consumação desta. A virtude, nesse sentido, é sempre determinável: o prudente é aquele que sabe reconhecê-la no particular e agir em conformidade a ela. Em Maquiavel, o reconhecimento da virtude é mais complexo que na filosofia prática aristotélica: é preciso, antes de tudo, perceber o que é a virtude *numa circunstância tal*, dar moldes a ela para, então, pensar na decisão prudente a se tomar, visando à produção de bons efeitos, em acordo com um bem, definido em função das situações particulares em jogo<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 9.

<sup>20</sup> TEIXEIRA, Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini, p. 26. Colchetes meus.

<sup>21</sup> TEIXEIRA, Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini, p. 87.

## De uma animalidade política popular

Na definição de Aristóteles, o conceito de liberdade (*eleutheria*) possui três nuances. Em uma primeira acepção, a liberdade desempenha uma condição unicamente negativa: apenas não ser escravo. “O termo ‘os livres’”, esclarece Iseult Honohan, “descreve cidadãos ordinários que não se distinguem por riqueza, talento ou posição. Essa liberdade não é uma qualidade natural de indivíduos pré-sociais; remete antes ao estatuto ou privilégio daqueles cidadãos que são individualmente livres se não estão sujeitos a um senhor e coletivamente livres se não estão sujeitos ao domínio de um tirano ou subjugados por outro Estado”<sup>22</sup>. Porém, a liberdade em Aristóteles possui mais duas acepções. A primeira delas, a liberdade como autogoverno: governar e ser governado alternadamente. E a segunda delas, a liberdade privada: aquela de viver conforme se desejar. A primeira delas reporta a qualidades naturais (finalidades, bens humanos) inerentes ao fenômeno da associação humana, acessíveis pela contemplação; enquanto a segunda volta a reportar sobre o que é tão somente contingente e sócio-histórico, do ponto de vista agora daquele sujeito que justamente recusa a natureza das finalidades atinentes à sociabilidade.

Para diversos comentadores da filosofia aristotélica, como Nelson e Pocock, o que exatamente faria da *politeia* aristotélica um regime misto de acento aristocrático é que o estagirita não parece acreditar numa aptidão popular de colocar a participação política – a liberdade como autogoverno – acima da liberdade privada. Para Aristóteles, nessa interpretação de sua filosofia, a generalidade dos cidadãos encontraria extrema dificuldade em colocar sua liberdade a serviço da *eudaimonia* (em conformidade às tendências da natureza). Em outras palavras, tal filósofo não esperaria que as massas (os muitos, a plebe) posicionassem a liberdade política num lugar mais alto que o puro prazer ou bem-estar privado; a plebe deixaria, desse modo, de atentar-se ao fato de que o humano é um ser naturalmente orientado à vida em sociedade e ao exercício político. Em mais de um momento de sua *Política*, faz-se preciso reconhecer, Aristóteles sustenta que o melhor regime de governo é a aristocracia, porquanto fundada no princípio de ação dos melhores: a *areté*. Diz, por exemplo, que “só o regime estabelecido pelos melhores cidadãos de acordo com a virtude, falando em termos absolutos, e não por indivíduos honestos sob um determinado aspecto, pode, em boa verdade, ter o nome de aristocracia, dado que só nele ocorre a identidade absoluta entre o homem bom e o bom cidadão”<sup>23</sup>. Daí por que, na impossibilidade de um regime *perfeitamente* aristocrático, como Aristóteles assume ser o caso, da preferência por um regime misto de *acento* aristocrático. Como ele mesmo nos informa, “é impossível que uma cidade se componha inteiramente de homens bons”<sup>24</sup>, ou seja, ainda que perfaça o melhor regime, a aristocracia pura é impraticável. De qualquer forma, continua o filósofo, “cada cidadão deve cumprir bem a função que lhe compete, e é nisso que consiste a sua virtude (...) assim como um ser vivo é composto de corpo e alma; e a alma de razão e desejo; e a casa de homem e mulher; e a propriedade de senhor e de escravo; também a cidade é composta por estes elementos”<sup>25</sup>. Desse modo, o que então ocorreria no regime misto aristotélico é a emulação da divisão filosófica genérica entre a racionalidade e as paixões

<sup>22</sup> HONOHAN, *Civic Republicanism*, p. 25.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro IV, 1293b5, p. 299-300.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1276b35-1277a5, p. 197.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro III, 1276b35-1277a5, p. 197.

(entre o espírito e o corpo, entre o suprassensível e o sensível, entre o universal e o particular), aplicada agora às distribuições dos cargos de governo entre os diferentes tipos de cidadãos da qual é composta a *politeia*. “De fato”, assevera Aristóteles: “a possibilidade de cada um agir de acordo com as suas veleidades não nos defende, de modo algum, contra o que há de iníquo em cada homem. É nesse sentido que surge aquilo que forçosamente mais vantagens acarreta para os regimes: que os cidadãos mais insignes governem de modo irrepreensível, sem que o povo se sinta em nada prejudicado”<sup>26</sup>.

Saltando então ao período moderno, sobre a teoria do governo misto em solo florentino renascentista, relata-nos Pocock: “Bruni argumenta que Florença se tornou menos um Estado popular do que misto, no interior do qual havia uma clara diferença entre as funções políticas dos poucos e a dos muitos”<sup>27</sup>. E isso porque “pertencia aos primeiros a tarefa de deliberar e propor as políticas públicas, e aos segundos unicamente a de aceitar ou rejeitar, escolher entre as alternativas posicionadas diante deles”<sup>28</sup>. Interpreta ainda Pocock que este era um modo profundamente aristotélico de enxergar a distribuição das magistraturas e a natureza do governo misto, uma vez que, neste adágio, “Bruni parece ter em mente que o poder político em Florença está sendo redistribuído na base das aptidões qualitativas. Podia-se argumentar que isso não era algo ruim, à medida que aproximava a cidade da condição do regime aristotélico. E afirmar que uma constituição não era nem inteiramente aristocrática nem inteiramente popular, e sim uma mistura de ambas, era naturalmente louvável”<sup>29</sup>. Tal parecia ser o núcleo da argumentação de figuras republicanas florentinas de supra importância, como Leonardo Bruni (no *quattrocento*) e Francesco Guicciardini (no *cinquecento*), quando o assunto era a alocação da plebe no interior da autoridade republicana (na distribuição das magistraturas), em correspondência às suas “aptidões qualitativas” (naturais e, por isso, pré-sociais). Não era essa, porém, segundo Pocock, a prescrição que elaborava Maquiavel para os mesmos atores políticos: para os muitos, a plebe. O mais famoso pensador florentino conferiria maior relevância a outra lição aristotélica: ao desempenho da cidadania-militar, à participação dos muitos na autoridade pública por intermédio de sua performance como cidadão-soldado<sup>30</sup>. Acerca da defesa maquiaveliana do amplo emprego dos muitos nas funções especificamente militares, explica Pocock:

a análise da *Arte*<sup>31</sup> define as características morais e econômicas do cidadão guerreiro. A fim de estabelecer uma relação adequada com o bem comum, ele deve possuir uma casa e uma ocupação, para além da campanha de guerra. O critério é idêntico àquele aplicado à cidadania aristotélica, que se deve possuir uma casa própria a governar, de modo que não seja servo de outro homem, e de maneira que seja capaz de alcançar o bem em sua própria pessoa e que assim possa apreender a relação entre o seu próprio bem e o bem da *polis*. Já o soldado mercenário é um mero instrumento na mão de outro

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro VI, 1319a, p. 451.

<sup>27</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 89.

<sup>28</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 89.

<sup>29</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 90.

<sup>30</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, Livros VII-VIII.

<sup>31</sup> *A arte da guerra*, de 1521, único livro que Maquiavel publicou em vida.

homem; ao passo que o cidadão soldado é mais do que um instrumento nas mãos públicas, uma vez que sua *virtù* é sua mesma, e ele luta a partir do conhecimento de pelo que se luta<sup>32</sup>.

O mais interessante, no entanto, desse argumento maquiaveliano, nas lentes da interpretação ora em tela, é percebermos como o pensador florentino vai temperar a teoria do cidadão soldado (de origem aristotélica) com a teoria da divisão dos humores (que ele retira de uma leitura deveras original que faz da história republicana romana). Argumenta Pocock que a primeira das duas principais hipóteses dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* “é que a desunião e o conflito entre nobres e povo foi a causa da obtenção da liberdade, estabilidade e poderio de Roma – uma chocante e inacreditável declaração para mentes que identificavam união com estabilidade e virtude, conflito com inovação e declínio”<sup>33</sup>. Desamparada, assim, vale repetir, da transcendência e do finalismo aristotélicos, para um autor como Maquiavel, à humanidade restaria tão somente saber lidar com o inevitável conflito que surge da responsabilidade que recai sobre os nossos próprios ombros: do incontornável chamado à ação (o único imperativo abstrato ou natural atinente à condição humana), da responsabilidade de instituir, em ação conjunta (isto é, politicamente), nossos próprios fins na terra.

No interior desse grande quadro, Maquiavel não deixaria de distinguir, ademais, dois grupos sociais principais envolvidos nos conflitos; na realidade, duas matrizes de desejos opostos, presentes “em todas as cidades”<sup>34</sup>: o desejo dos nobres e o desejo do povo. O primeiro grupo exprime o desejo por comando e domínio, enquanto que o segundo apenas o desejo de não ser dominado e comandado<sup>35</sup>. Desta dissensão – nascida da condição secular e contingente inerente à humanidade – resultariam efeitos bons ou maus. No primeiro caso, as instituições republicanas são capazes de fazê-los trabalhar em função daquela *prima forma* republicana (do que nos faz ser humanos, mais do que animais), algo que Roma teria conseguido realizar com eficiência; ao passo que, no segundo caso, o conflito descamba para o puro embate entre facções, pautado unicamente por anseios privados, o que justamente teria selado o destino dos conflitos na cidade de Maquiavel, Florença. E qual teria sido a grande inovação romana para dar conta dessa encruzilhada que acometeria toda e qualquer cidade? De acordo com Maquiavel, foi a de proporcionar com que as dissensões fossem travadas em ambiente público (regulado por leis) ao invés de em ambiente privado (à mercê da força bruta das facções). Tal seria o pano de fundo por trás do dinamismo militar de Roma; uma cidade que não temeu armar a plebe e, mais do que isso, conferir-lhe direitos civis, como os dos nobres.

Para além do embate entre dois desejos principais, outro binômio vem compor as chaves-mestras do conflito político na obra de Maquiavel: pois os conflitos podem se dar em campo externo ao Estado ou então interno.

Em primeiro lugar, a grandeza e a estabilidade da república romana teriam sido frutos da, quase sempre inelutável, exposição ao conflito de tipo externo; por uma república guerreira e expansionista, que empregava forças armadas constituídas por seu próprio povo.

---

<sup>32</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 203.

<sup>33</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 194.

<sup>34</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, Cap. IX, p. 45.

<sup>35</sup> Cf. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, Cap. IV; *O Príncipe*, Cap. IX

Num primeiro momento, é verdade, o argumento maquiaveliano nos *Discursos* parece ser o exato oposto disso: ao menos idealmente, o caminho de Esparta e Veneza, cidades que procuraram se manter fechadas e sem expansão em população e em território, seria considerado o melhor caminho para as repúblicas. Chega a afirmar o florentino que “sem dúvida acredito que, se for possível manter as coisas equilibradas desse modo [como fizeram Esparta e Veneza], ter-se-á verdadeira vida política e verdadeira paz numa cidade”<sup>36</sup>. Esparta empregava apenas os nobres em suas armas, Veneza contratava soldados mercenários. Ocorre, contudo, que o argumento não se dá por encerrado neste ponto. O florentino complementa imediatamente na seguinte frase do excerto:

Mas, como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas a que a razão não nos induz somos induzidos pela necessidade [isto é, pela contingência, como aconteceu com Roma]: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se seríamos levados a destruir os seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína<sup>37</sup>.

E se também é verdade que nos *Discursos* possamos encontrar a afirmação de que “a liberdade de Esparta e de Veneza teve vida mais longa que a de Roma”<sup>38</sup>, na interpretação que Pocock faz dos *Discursos*, isso se deveu, para Maquiavel, à fortuna antes do que à *virtù*, porque:

Esparta e Veneza não escaparam do domínio da fortuna; ao defender suas independências, elas foram levadas a dominar seus vizinhos e essa tarefa se provou algo além do que podia a elite militar espartana, assim como os mercenários empregados por Veneza; de fato, isso destruiu a constituição interna de Esparta, e Maquiavel não teria se importado se o mesmo tivesse acontecido com Veneza. A república que pudesse evitar todo contato com seus vizinhos talvez pudesse limitar suas armas e viver numa estabilidade aristocrática para sempre; porém, uma vez que isso não pode ser feito, rejeitar a expansão é expor-se à fortuna sem procurar dominá-la (...) o caminho romano não garante contra a degeneração última, mas no presente e no futuro previsível – em suma, no mundo do tempo acidental – é tanto melhor como mais glorioso<sup>39</sup>.

Em segundo lugar e com mais importância, a grandeza e a estabilidade da república romana teriam sido frutos de um conflito de tipo interno, entre nobres e plebeus: animosidade não temida e não mascarada por esta cidade, desde que a plebe se encontrou armada e, em seguida, passou a demandar a participação nas decisões políticas (sua inserção na autoridade pública). Tudo se passa, assim, na interpretação de Pocock, como se (I) a

---

<sup>36</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Cap. VI, p. 32. Colchetes meus.

<sup>37</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Cap. VI, p. 32. Colchetes meus.

<sup>38</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, Cap. IV, p. 22.

<sup>39</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 198-199.

inevitabilidade do contato com os povos externos, mesmo o conflito com estes, e (II) sua conseqüente incorporação ao povo (conferindo-lhes inclusive cidadania), fosse instrumento para o principal: (III) o desenvolvimento do autogoverno interno (isto é, republicano), o modo de vida autenticamente humano (ativo e virtuoso). Não por outro motivo Pocock assevera que, “através do abandono da dimensão da graça e por meio da decisão de considerar a virtude como existente apenas em repúblicas”, aos olhos de Maquiavel, “segue-se que a virtude em si mesma, e não apenas a virtú limitada aos novos príncipes, tornou-se agora canibal”<sup>40</sup>. É o que permite, além disso, a Pocock finalmente enunciar o que considera “a segunda maior hipótese dos Discursos”<sup>41</sup>, qual seja: a “guarda da liberdade” enquanto função notadamente popular<sup>42</sup>. Não podendo ser diferente a uma cidade que se abre ao mundo tal como ele é (como *locus* de contingência e indeterminação), Maquiavel “assume desde o início”, assegura-nos Pocock, “que Esparta e Veneza confiavam a ‘guarda’ aos nobres, e Roma ao povo”<sup>43</sup>.

Para finalizar este artigo, faz-se necessário, portanto, evidenciar a fundamental conexão, que haveria no republicanismo maquiaveliano, de acordo com Pocock, entre a virtude militar e a virtude civil, notadamente tal como esta última se vê encampada pelo desejo de base popular. De que maneira isso acontece?

De um lado, afirma Pocock, é verdade que

Maquiavel esteja empregando o conceito de virtú armada a fim de transformar a questão da participação dos muitos em cidadania. O modo usual de defender um *governo largo* era de asserir que os muitos são pacíficos, desejavam pouco mais do que a satisfação de uma liberdade privada, possuíam senso comum o suficiente para rejeitar o que não era para seu próprio bem e sagacidade moral o suficiente para eleger e deferir aos seus superiores naturais da elite cívica. Maquiavel usou essa linha de argumentação nos *Discorsi*, e novamente em uma obra contemporânea à *Arte da guerra*, os ‘Discursos sobre a reforma do Governo de Florença, escrita por requisição do Papa Leão X’<sup>44</sup>.

De outro lado, contudo, afirma ainda o comentador, “ele [Maquiavel] não a elabora [o argumento da virtú militar popular], como Guicciardini repetidamente o fez, numa teoria da distribuição das funções entre os muitos e os poucos. A sua ênfase reside, como sempre, na inovação, fortuna e virtú” (POCOCK, 2003, p. 203. Colchetes meus). Isso quer dizer: a ênfase reside na ação política (numa ética fundada na política), desse modo, jamais em necessidades abstratas alcançadas pela mais pura filosofia contemplativa (uma atividade que seria mais conforme à atuação de poucos). “Na virtude romana”, elucida Pocock, Maquiavel

Encontrou uma nova forma de virtú ativa que é peculiar aos muitos e que existe apenas em estados guerreiros dinâmicos nos quais se arma o povo e

---

<sup>40</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 217.

<sup>41</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 196.

<sup>42</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, Cap. V. p. 24.

<sup>43</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 197.

<sup>44</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 202-203.

em que lhe são conferidos direitos civis; e o seu débito com a tradição militar na teoria florentina, aliada à sua experiência de efetivamente organizar um corpo militar sob o governo de Soderini, levou Maquiavel a basear a cidadania na virtude militar, a ponto da primeira se tornar o resultado da segunda<sup>45</sup>.

*A ponto*, desta feita, de vislumbrar na virtude militar e no desempenho do cidadão-soldado não uma espécie de meia-virtù, mas por meio da ação militar cultivar uma educação republicana. Não somente a mais sincera virtù republicana, bem como também a mais qualificada: a que faz passar o bem comum à frente das volições privadas, mantendo assim em cheque e sob rigoroso controle qualquer dano que à república poderia causar o apetite de comando e dominação de atores políticos como os nobres. Daí por que afirme Pocock, enfim, que “o plebeu enquanto cidadão romano é menos um homem desempenhando certo papel num sistema de tomada de decisão [embora também o seja] do que um homem treinado pela religião civil e pela disciplina militar para devotar a si mesmo à pátria e carregar esse espírito para os assuntos civis [que é o mais importante e fundamento de tudo]”<sup>46</sup>. Ao que me parece, essa é outra maneira de afirmar mormente o seguinte: mais importante que a própria instituição do tribunato da plebe romana (reivindicação popular a fim de alargar a base de distribuição das magistraturas), é dar-se conta de que “a plebe romana demonstrava virtù ao demandar seus direitos, virtù em ficar satisfeita quando suas demandas eram atendidas”<sup>47</sup>. Outra maneira, então, de afirmar que o tribunato da plebe romana compunha não mais do que um dos meios possíveis (mais uma das inovações institucionais possíveis, mais até do que uma verdadeira *teoria* do regime misto) visando a fomentar e canalizar a virtù humana. Na leitura de Pocock, esta virtù responde pela ação política de tipo republicana, e que encontra potencialmente no desejo do estrato popular (no desejo de não ser dominado) o campo para a sua efetivação: para a adoção de um modo de vida propriamente político, concernido com a construção positiva de um mundo em comum, portanto, que vai além daquela primeira manifestação da atitude popular na forma apenas da recusa.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Gredos, 1985.

ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.

FUBINI, R. “Politica e morale in Machiavelli. Una questione esaurita?” In: MARCHAND, J. (Org.). *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze-Pisa*. 27-30 Ottobre, 1997. Roma: Salerno Editrice, 1998.

HONOHAN, I. *Civic Republicanism*. New York: Routledge, 2002.

---

<sup>45</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 203.

<sup>46</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, 203. Colchetes meus,.

<sup>47</sup> POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 203.

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

MAQUIAVEL, *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

NELSON, E. *The Greek tradition in Republican thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

POCOCK, J. *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

TEIXEIRA, F. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas: UNICAMP, 2010.

ZINGANO, M. “Deliberação e vontade em Aristóteles”. In: ZINGANO, M. *Estudos de Ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.