

Momento maquiaveliano e momento shakespeareano

Eduardo Rinesi*

Resumo: A obra de Hobbes inaugura as grandes linhas do pensamento político moderno se alçando *contra* (e esta é a sua tensão e a sua tragédia) sua maior e mais inquietadora descoberta: a idéia de que o conflito é o núcleo duro e irreduzível das relações entre os homens. Aqui se sugere repor essa noção de conflito como chave para a inteligibilidade dos processos políticos, olhando, “além” de Hobbes, em duas direções: o mundo de Maquiavel e o de Shakespeare.

Palavras-chave: conflito – tragédia – política – Maquiavel – Shakespeare

O conceito de “momento maquiaveliano” vem-se convertendo numa referência freqüente na filosofia política contemporânea desde o notável e erudito trabalho que John G. A. Pocock dedicou, em meados dos anos setenta, ao pensamento político florentino de finais do século xv e começos do xvi e à persistência de alguns dos seus tópicos na tradição republicana anglo-saxônica posterior (Pocock 13). Interessa lembrar aqui que, se Pocock podia pôr sob os auspícios desse conceito de “momento maquiaveliano”, que organiza sua pesquisa e dá título a seu livro, o *duplo* problema do estudo (digamos: sincrônico) de um certo universo de discursos e idéias na Itália da Renascença e do estudo (digamos: diacrônico) do modo como alguns dos temas que tinham povoado aquele universo continuaram a ecoar em tradições políticas e filosóficas muito

* Doutorando no Departamento de Filosofia da USP e bolsista da FAPESP.

distantes, *é porque o conceito mesmo está habitado (e esta é a sua riqueza e o seu interesse) por uma dupla valência, por um duplo sentido*. Num primeiro sentido, com efeito, no sentido mais evidente e talvez também mais débil, a noção de “momento maquiaveliano” alude ao *momento histórico* em que viveu e escreveu a sua obra Nicolau Maquiavel, e ao conjunto de instrumentos com os quais os pensadores florentinos do seu tempo se haviam habituado a conceitualizar os problemas sociais e políticos. Isto inclui também, evidentemente, o estudo do modo como esse universo teórico relacionava-se com – e eventualmente nutria-se de – os pensamentos de outros autores, anteriores, cujas obras integravam o “background conceitual”, como diz Pocock, dos homens da geração de Maquiavel e de Guicciardini. Por um lado, seus clássicos mais clássicos: os grandes clássicos da tradição greco-latina com os quais Maquiavel conversava na solidão de sua biblioteca, conforme conta a Francesco Vettori numa carta tantas vezes citadas. Por outro lado, seus clássicos “menos” clássicos: os teóricos italianos do *trescento* e do *cuatrocento* – Petrarca, Salutati, Alberti, Bruni, Cavalcanti –, que pensaram os problemas da vida dos homens na cidade numa época caracterizada por importantes lutas sociais, revoltas políticas e conflitos armados, e com os quais Maquiavel manteria uma relação que, como se tem destacado, estava longe de carecer de fortes tensões⁽¹⁾.

Num segundo sentido, em contrapartida, no sentido mais original e talvez também mais forte, a idéia de “momento maquiaveliano” alude *não* a um momento no tempo *mas* ao que deveria ser designado como uma certa *disposição teórica* para o estudo da realidade social e política; uma disposição teórica associada à adoção, por parte dos autores que integram a história deste “momento maquiaveliano” da filosofia política moderna, de um conjunto de pressupostos, à frente dos quais deve ser anotada a idéia que faz do *conflito* o núcleo irreduzível das relações entre os homens e o motor das transformações na história. Esse conjunto de pressupostos definem um certo “ponto de vista”, uma certa “perspecti-

va”, um certo “paradigma” – e me parece que não abusaríamos do sentido habitual da palavra se o chamássemos de “materialista” –, que se caracteriza pelo interesse, associado à adoção desse ponto de partida “conflitivista”, por uma série de tópicos recorrentes: o da *vita activa* e do compromisso cidadão com os negócios públicos, o da *república* como a melhor forma de organização da vida política, o do tempo como abertura e da história como contingência radical. Essa perspectiva e esses temas voltam a se fazer presentes em diferentes ocasiões, na história das idéias políticas, em certos pensamentos cujo encadeamento poderia nos oferecer o relato de uma história das idéias, de uma certa *corrente* – melhor da história das idéias, antagônica ao formalismo constitucionalista, ao paradigma jurídico liberal, às teses sobre a soberania e o contrato e à funcionalização dialética do conflito, que em contrapartida inaugurariam as linhas maiores, oficiais, triunfantes, da filosofia política moderna.

Ambos os sentidos da expressão “momento maquiaveliano” estão, é claro, fortemente vinculados. Como já se disse, a história do momento maquiaveliano entendida como a história da reiteração ou da reaparição, em certas correntes da filosofia política moderna, dos problemas do antagonismo e das lutas, da república e do caráter contingente das dominações, é uma história que vai atando diversos “momentos maquiavelianos”, uma “série”, digamos (série, evidentemente, não contínua, mas que vai avançando de modo espasmódico, como por saltos, com momentos de forte críspação e outros de repouso ou de retrocesso), reunindo ou enlaçando essas conjunturas que estimulam, por certos traços que têm em comum (a intensificação das preocupações políticas, a crítica e a crise – para parafrasear o título de um belo livro de Reinhart Koselleck – das teleologias estabelecidas), a aparição deste tipo de pensamentos. E podemos acrescentar que, entre essas conjunturas, aquele “momento” em que Maquiavel viveu e escreveu não ocupa sequer, do ponto de vista cronológico, o primeiro lugar. Não se trata apenas, com efeito, de Maquiavel ter sido na sua época,

como diz Pocock, “só um entre muitos homens, mais ou menos importantes, preocupados na busca de soluções” (Pocock 13, p. viii) para os problemas do momento em que escreveram, mas de que esse momento em que Maquiavel e esses outros homens escreveram foi só um entre muitos momentos, mais ou menos importantes (entre os quais Pocock destaca em primeiro lugar, um ou dois séculos antes, o momento de auge daquele humanismo cívico no qual o secretário florentino não deixou de se inspirar, mas com o qual também, dizíamos, não deixou de discutir), nos quais o tipo de pensamento que aqui estamos considerando pode aparecer.

Assim, seria possível traçar uma linha, uma história dos diferentes “momentos maquiavelianos” (no plural), que seria o relato do desenvolvimento do momento maquiaveliano (no singular) na história da filosofia política moderna. Ou melhor: *duas* linhas. Porque se, por um lado, deveríamos considerar a tradição “atlântica” estudada pelo próprio Pocock, e que vai introduzindo, atrás do nome do secretário florentino e dos seus precursores mais notórios, os de Harrington e os dos autores do *Federalist*, por outro lado, deveria ser considerada a linha – que caberia chamar de “européia”, ou, talvez, “continental” – que une a obra de Maquiavel à de Espinosa e à de Marx, obras que já no passado autores como Louis Althusser ou – mais recentemente, e de uma outra perspectiva – Toni Negri, puseram em comunicação, e que ultimamente Miguel Abensour, num sugestivo livro cujo subtítulo é, precisamente, “Marx e o momento maquiaveliano” (Abensour I), tem-se empenhado também em vincular. Mas isso nos levaria longe, e não é nessa direção que queremos avançar. É mais interessante para os nossos fins considerar agora o lugar que deve ser atribuído, em relação a essas questões, ao autor da teoria que Norberto Bobbio chamou de “a primeira teoria do Estado moderno” (Bobbio 3, p. 7).

Porque se por um lado Thomas Hobbes – é a ele, evidentemente, que nos referimos – talvez tenha compreendido como nin-

guém a centralidade do conflito nas relações entre as pessoas, se antecipando dois séculos e meio aos grandes postulados da antropologia freudiana e fazendo dos impulsos que nos conduzem à luta contra os outros o núcleo mesmo de nossa condição humana, por outro, ninguém fez tanto como ele para *expulsar* o conflito para fora do campo da política, para fazer da política uma sorte de “aquém” do espaço “natural” da guerra e da destruição recíproca. Dito de outro modo, se por um lado Hobbes parece ser o maior herdeiro e o melhor leitor do grande ensinamento de Maquiavel – que seria, em resumo, para usarmos a sucinta fórmula de Merleau-Ponty, “*l’histoire est une lutte*” –, por outro lado é o maior e mais convicto opositor de sua doutrina, na medida em que essa luta, esse conflito, reconhecido como núcleo duro e resistente das relações entre as pessoas, é ao mesmo tempo identificado como aquilo que deve ser expulso para que a política, para que a vida social mesma, possa começar. A tragédia de Hobbes radica em que ele sabe bem demais que essa expulsão é impossível; que o conflito, o qual é sempre (mais uma vez: como em Maquiavel) conflito entre desejos irreconciliáveis, não pode ser eliminado das relações entre as pessoas, e isso simplesmente porque o movimento do desejo é incessante. É o nosso desejo de paz, com efeito, que nos leva a fundar o Estado, mas, isto feito, o movimento do nosso desejo não se detém: sempre queremos mais, e corremos assim o risco de pôr em perigo essa mesma paz que tínhamos conquistado (cf. Janine Ribeiro 8). A tragédia de Hobbes é imaginar que fosse possível conjurar o movimento do desejo, mas saber bem demais que os homens sempre desejamos – para dizê-lo de algum modo – *demasiadamente*, que o desejo sempre está *em excesso* em relação com a ordem, e que pelo mesmo motivo esta última é sempre precária, sempre frágil. Este saber de Hobbes é pois um saber “trágico”, não num sentido alegórico ou figurado, mas num sentido estrito: no sentido em que a tragédia pode ser definida como uma forma de compreensão dos conflitos para a qual a história é uma catástrofe sem remédio, que a justiça é um sono vão, que “as coi-

sas são como são, inexoráveis e absurdas” (Steiner 16, p. 14), que o mundo, enfim, como diz Hamlet ao final do primeiro ato da mais célebre das criações de Shakespeare, “is out of joint”, ou, para usarmos a paráfrase de um famoso aforismo lacaniano realizada por Ernesto Laclau, que “a sociedade não existe”, que a sociedade *não pode* existir (Laclau 10).

Mas era necessário, para Hobbes, que a sociedade existisse. O fantasma da dissolução de todos os laços sociais, da perda das referências comuns, da luta de todos contra todos é, como se sabe, o pano de fundo sobre o qual Hobbes edifica a sua teoria, mas só na medida em que constitui também a descrição daquilo de que é necessário fugir, daquilo que é necessário conjurar, ainda que esse conjuro só possa se realizar de modo precário e frágil. Dizendo de outro modo: Hobbes sabe melhor do que ninguém que o mundo está – sempre, constitutiva, irremediavelmente – “out of joint”, mas sabe também que é preciso prover-lhe de algum tipo de ordem para que a convivência dos homens seja possível, para que a vida em comum das pessoas possa começar. Isso nos permite ir arredondando a seguinte hipótese: do mesmo modo que Hobbes compartilhava com Maquiavel e com os seus seguidores a noção fundamental de que a história é uma luta, empenhando-se porém em pensar *contra* essa luta, contra o inferno que seria o mundo se essa luta não conseguisse ser conjurada de algum modo, assim também compartilhava com o mundo da tragédia, com a cosmovisão trágica do mundo (cuja expressão mais acabada encontramos no teatro isabelino e jacobeano, e de modo muito especial, é claro, no teatro shakespeariano, uma ou duas gerações anterior aos grandes textos hobbesianos), a idéia de que o mundo é um caos sem remédio e de que a justiça entre os homens é afinal de contas impossível, embora se empenhasse em pensar *contra* as consequências mais inquietadoras dessa idéia. Por isso, se olhando “além” de Hobbes – além dessas verdadeiras pedras sepulcrais do conflito que são a teoria do contrato e a tese da soberania – encontramos, *numa direção*, as teses conflitivistas desenvolvidas

no calor das lutas sociais e políticas da Renascença italiana, esse “momento maquiaveliano” do qual já falamos, e que se prolonga depois, “aquém” do autor do *Leviatã*, em alguns autores cujas obras nos permitiriam pensar numa alternativa filosófico-política à hegemonia do pensamento do aplacamento do conflito que Hobbes inaugurou e que ainda nos governa, *em outra direção* esse olhar “além” de Hobbes pode ser orientado não mais ao mundo de Maquiavel, mas aos anos da Renascença *inglesa*, aos anos de começos desse século do qual Hobbes iria ser um espectador e um cronista tão agudo, aos anos – enfim – do auge da grande tragédia inglesa. A *esse* momento – que também se prolonga, como o “maquiaveliano”, *aquém* de Hobbes, em numerosos autores cuja característica comum é a de ter o que chamarei de uma “concepção trágica” das coisas, o de saber que “o mundo não apresenta sínteses entre contrários, mas negações trágicas”⁽²⁾, e que *conseguem resistir à tentação sempre presente de sufocar esse saber* –, a esse momento, então, proponho chamá-lo de “momento shakespeareano”.

Tomo a expressão do já antigo mas ainda muito sugestivo livro de Patrick Crutwell intitulado, precisamente, *The Shakespearean Moment* (Crutwell 4), que constitui uma magnífica radiografia dos anos do *fin-de-siècle* isabelino, que o próprio Shakespeare qualificara em várias ocasiões, com uma notável consciência sobre o caráter excepcional da época em que vivia, de “*curious*”. Quer dizer: de críticos, traumáticos, complexos, caracterizados pela anarquia dos significados, pela duplicidade do sentido das palavras e dos relatos, pelo “chaos of all perceptions”⁽³⁾ que está na base das personalidades múltiplas e divididas, sempre em luta com elas mesmas (“*Sir, in my heart there was a kinde of fighting*”, diz Hamlet a Horácio, e as citações na mesma direção, nessa e noutras peças, poderiam ser multiplicadas), dos heróis shakespeareanos. O livro de Crutwell considera sucessivamente um conjunto de elementos fundamentais – a poesia, a sociedade, a religião, o mundo das idéias, a guerra civil, a exigência de ordem – para a

caraterização desse “momento” shakespeareano. É claro, entretanto, que, por mais útil que possa ser, essa caraterização do “momento shakespeareano” realizada por Crutwell só pode constituir para nós um ponto de partida. E isso por duas razões. Primeiro, porque, obviamente, a palavra *momento* está usada aqui no sentido elementar e corrente de uma conjuntura, um ponto, um instante no tempo histórico, e não no sentido, mais sofisticado, de um conjunto de tópicos e de problemas cuja presença pode ser estudada diacronicamente. Nós, por nossa parte, estamos tentando pensar o conceito de “momento shakespeareano”, a exemplo do que fizemos, seguindo Pocock, com o de “momento maquiaveliano”, *também* no sentido que nos permitiria traçar uma certa “história” da discussão dos problemas políticos vinculados a uma concepção trágica do mundo e da vida. Em segundo lugar, a descrição de Crutwell, que é muito pertinente, parece-nos pelo mesmo insuficiente, porque se trata, para nós, de nos perguntarmos não tanto (ou não só) quais eram as caraterísticas da sociedade, da poesia ou do teatro na época, no “momento” em que coube a Shakespeare viver e escrever, como quais dessas caraterísticas favoreceram a possibilidade do surgimento da tragédia como gênero maior da poesia e do teatro, e como concepção geral das coisas, como “cosmovisão”, diríamos, contra a qual, segundo sugerimos, viria a se levantar meio século mais tarde a filosofia política moderna, e Hobbes de modo muito particular.

E é aqui então que vamos deixar de lado o livro de Crutwell para abrimos mais uma vez o clássico *A morte da tragédia*, de George Steiner, que já tivemos a ocasião de consultar um pouco mais acima. Claramente inspirado nas teses do jovem Nietzsche sobre o antagonismo entre o mundo da razão, da dialética e da filosofia e o universo do trágico, a hipótese central de Steiner é a de que “a morte da tragédia” aconteceu “quando a nova cosmovisão racionalista do mundo usurpou o lugar das velhas tradições no curso do século XVII” (Steiner 16, p. 24). Com efeito, segundo Steiner, “certos elementos essenciais da vida social e imaginativa

que prevaleceram desde Ésquilo até Racine minguaram na consciência ocidental após o século xvii, esse século xvii que constitui a 'grande fronteira' na história da tragédia" (*ib.*, p. 96 e ss.). Dizendo de outro modo: "O que indica o ponto sem possibilidade de volta é o triunfo do racionalismo e da metafísica secular. Shakespeare está mais próximo de Sófocles que de Pope e Voltaire (...) Com o *Discours de la méthode* e os *Principia* as coisas não sonhadas na filosofia de Horácio parecem desaparecer do mundo" (*ib.*, p. 160). A idéia fundamental de Steiner, então, é a de que a tragédia só conseguiu existir enquanto não terminou de se consolidar no Ocidente o que, abusando apenas de uma categoria proposta por Luis Salazar (Salazar Carrión 14), poderíamos chamar de "síntese científico-política" cujos grandes promotores são, com efeito, Descartes, Newton, e – é claro – Hobbes. Claro, mas sob a condição de acrescentarmos à tese de Steiner esta pequena correção, ou este pequeno agregado: não apenas a tragédia renascentista pôde funcionar como gênero maior da literatura e como visão geral do mundo *antes* do triunfo da cosmovisão racionalista – cujos textos maiores vêm a luz nos anos centrais do século xvii – ter-se consolidado, como ainda esse gênero literário e essa concepção trágica das coisas só puderam encontrar seu lugar quando a cosmovisão anterior, a cosmovisão que organizava o mundo dos homens pré-modernos, pré-cartesianos, pré-newtonianos, já começava a dar sinais de esgotamento, a revelar suas fissuras, a se revelar insuficiente. Portanto – é preciso acrescentar à tese de Steiner –, a tragédia pôde ter o lugar que teve no mundo de finais do século xvi e começos do xvii não apenas porque a nova "síntese científico-política" *ainda* não conseguira se instalar, mas porque a velha "síntese teológico-política" *já* não dava respostas aos homens da geração de Shakespeare e seus contemporâneos. A tragédia é tão contrária à ciência como à religião (para falar com mais precisão: é tão contrária à vocação da ciência de tudo explicar como à idéia de um *consolo* pela fé), tão antagônica à idéia de uma ordem que pode se apreender pela luz da razão como à idéia de uma jus-

tiça divina que, mesmo incompreensível para os mortais, dá um sentido ao mundo e, aos homens, a esperança de que o Bem, afinal, triunfa. E se é verdade que só houve tragédia, na Inglaterra de 1590 a 1640, porque ainda não se instalara lá a cosmovisão racionalista que dominaria o pensamento ocidental uma geração mais tarde, também o é que a tragédia só aconteceu porque a velha ordem simbólica, o velho mundo das certezas, crenças e valores que organizava as percepções e as vidas dos homens um par de gerações anteriores ao autor do *Leviatã*, já não tinha a consistência que tivera. A já mencionada – e fundamental – frase de Hamlet, “*the time is out of joint*”, que tem sido traduzida de tantos modos (Derrida 5) e pode querer dizer tantas coisas diferentes e complementares (melhor: que diz todas essas coisas⁽⁴⁾ *ao mesmo tempo*), pode-se ler também nesse sentido: o mundo *simbólico* está fora dos seus gonzo; os esquemas de interpretação do mundo estão desestruturados. Uma velha cosmovisão, um velho “paradigma”, uma velha “epistème” começa a se tornar obsoleta, mas não termina, ainda, sendo substituída pela que vem sucedê-la. O velho (a velha ordem das significações) não acaba de morrer e o novo (a nova visão, moderna, do mundo) não acaba de nascer, como poderíamos dizer lembrando a maneira como Gramsci caracterizava os momentos de “crise”. Esse deslocamento, esse estar “fora dos seus gonzo” do mundo (agora, então, simbólico) é a condição de possibilidade da tragédia.

E é também a condição de possibilidade para que essa concepção trágica das coisas não desapareça totalmente do campo das possibilidades da reflexão humana *mesmo depois* de a cosmovisão racionalista, cientificista, moderna, terminar de estabelecer com muita força o seu império entre meados e finais do século xvii (e vamos deslizando, então, em direção ao segundo sentido, que já anunciamos, da expressão “momento shakespeariano”), na medida em que a consolidação dessa cosmovisão, apesar do triunfalismo dos seus expoentes mais obtusos e menos reflexivos, nunca foi completa, deixando assomar sempre entre as suas fendas o caráter

irremediavelmente trágico da vida individual e coletiva dos homens. E do mesmo modo como mais acima dissemos que era possível traçar a história do “momento maquiaveliano” como a história do conjunto de pensamentos que foram capazes de recuperar do filósofo florentino – até mesmo “aquém” de Hobbes e, em geral, das teorias “tranquilizadoras” do contrato, a representação e a soberania – a noção do conflito como núcleo duro e irreduzível da história e a idéia do tempo como contingência e abertura, podemos sugerir agora que é possível traçar a história do “momento shakespeariano” como a história do conjunto de pensamentos que puderam – até mesmo “aquém” dessas grandes máquinas de neutralização da idéia de conflito trágico que são o racionalismo, o contratualismo e a dialética – tirar do mundo da tragédia (particularmente do mundo da tragédia renascentista e shakespeariana) um pensamento sobre a política não já associado ao imperativo da harmonia, nem do consenso, nem da superação dos antagonismos, mas inspirado na noção de catástrofe e na certeza de que os homens não dominamos as forças que nos governam e às vezes nos destroem, um pensamento sobre a política – enfim – que parte de saber que a justiça não existe ou que seu campo é extremamente restrito, que a história não marcha em direção à resolução feliz das suas tensões e que os erros que cometemos não são o necessário momento negativo de nenhuma marcha em direção à verdade ou ao bem, mas desgraças irreparáveis com as quais às vezes nada podemos apreender, ou com as quais outras vezes só aprendemos quando (como acostuma acontecer nas peças de Shakespeare) já é tarde demais.

Esse conjunto de pressupostos define então uma perspectiva cujo desenvolvimento no tempo nos daria o que pretensiosamente chamarei de *história do “momento shakespeariano” da filosofia política moderna*. Naturalmente, na medida em que os autores cujas obras constituem os elos desta história participam ao mesmo tempo do espírito geral do tempo “anti-trágico” ao qual eles pertencem (e ao qual, por comodidade ou rapidez, acostumamos cha-

mar, como aqui fizemos, de *modernidade*), esse “momento shakespeariano” dos seus pensamentos geralmente não se encontra nos seus pensamentos em forma “pura”, mas sempre misturado com outros elementos, que mantêm com ele uma tensão que às vezes, certamente, constitui a base mesma do seu interesse e da sua potência. Assim, do mesmo modo como – por exemplo – o “maquiavelismo” dos constituintes norte-americanos encontrava-se prenhe de elementos (que às vezes o hostilizavam ou até mesmo o negavam, mas que às vezes, também, obrigando-o a se transformar e se redefinir, lhe permitiam enriquecer e assumir formas novas e criativas) vinculados ao formalismo jurídico liberal ou à tradição parlamentarista inglesa, assim também o “shakespearismo”, o sentido trágico da história, trava no próprio interior da obra de, por exemplo, Hegel, uma luta permanente com esse enorme aparato de neutralização (ou melhor: de funcionalização) do conflito que é a dialética. Ou disputa terreno palmo a palmo, nos textos de Marx – cujo pensamento tem uma entonação shakespeariana que apenas é preciso indicar, e que Claude Lefort em primeiro lugar (Lefort 11), e Jacques Derrida num livro que já mencionamos, destacou suficientemente), com a confiança num esclarecimento final das brumas do mundo pelo movimento ascendente e positivo da história. Ou se associa, no pensamento de Sigmund Freud, a esse nada desprezável componente racionalista que tem permitido a Jürgen Habermas, por exemplo, situar a obra do médico vienense na grande tradição do esclarecimento kantiano. Não é nosso propósito, contudo, “listar” aqui os nomes que poderiam integrar uma eventual “história do momento shakespeariano” da filosofia política moderna, como não o foi mais acima enumerar os que poderiam compor a “história do momento maquiaveliano”. O propósito que organizou estas rápidas reflexões era mais geral, e pode ser resumido, já para terminar, do seguinte modo: procuramos assinalar, apenas, que assim como o pensamento de Maquiavel pode ser recuperado proveitosamente (como muitos autores tem feito, com sorte diversa, e resultados que, evidente-

mente, devem ser avaliados caso a caso) contra os cândidos catecismos do cancelamento, da neutralização ou da superação dos conflitos próprios dos pensamentos políticos mais convencionais, assim também é possível acompanhar, com o mesmo propósito, o movimento pelo qual muitos autores modernos⁽⁵⁾ decidem-se a visitar, extraíndo-a do cofre das grandes reflexões que ao longo dos séculos os homens tem produzido acerca da sua própria condição, essa magnífica fonte de inspiração que é o mundo da tragédia. Trabalhos como alguns dos que aqui foram citados, aos quais se poderia acrescentar (é obvio que esta brevíssima lista é meramente ilustrativa) o interessante tratamento lacaniano do “caso” de Hamlet (Lacan 9), ou as agudas reflexões de Carl Schmitt em torno da mesma peça (Schmitt 15), parecem indicar ao pensamento sobre a política um caminho mais estimulante que a fácil mas trilhada senda da “politicologia” triunfante e soberana, demasiado irreflexiva e demasiado segura de si mesma, demasiado convencida de que a trivial circunstância de que os fantasmas não existam é um bom motivo para não levá-los em conta, demasiado persuadida de que as tragédias são assuntos do passado.

Abstract: Hobbes' work inaugurates the central lines of modern political thought by thinking *against* (and here lie its tension and its tragedy) its most important and also its most disturbing discovery: the idea that the conflict is the irreducible nucleus of social and political relationships. Here is suggested that this idea of conflict as a key to understand political processes may be reinstalled by looking, beyond Hobbes, both at Maquiavelli's and at Shakespeare's worlds.

Key words: Conflict – tragedy – politics – Machiavelli – Shakespeare

Notas

- (1) Newton Bignotto (Bignotto 2) tem estudado essa relação – de inspiração, sem dúvida, mas também, e talvez sobretudo, de polêmica, de confrontação – entre Maquiavel e os humanistas cívicos um ou dois séculos anteriores a ele.
- (2) É com grande prazer que cito aqui um dos livros “brasileiros” do meu mestre e amigo Horacio González (González 6, p. 8).
- (3) É interessante comparar (mas aqui não podemos fazer mais do que deixar sugerida essa possibilidade) esta idéia de “*chaos of all perception*” que constituía a condição mesma de possibilidade da tragédia inglesa durante o seu período de auge, com o programa de “*dérèglement de tous les sens*” com o qual um ainda muito jovem Rimbaud definia – numa época caracterizada, pelo contrário, pela excessiva cristalização dos sentidos e pelo disciplinamento das escritas – o seu projeto poético. O que num caso era, por assim dizermos, *um dado*, que fazia possível um certo tipo de criação estética, no outro era – ante a ausência desse dado – um programa literário.
- (4) Que o mundo está deslocado, que os tempos estão malucos, que *o tempo mesmo* (como soubera Maquiavel e às vezes Marx, e como aprovariam Bergson ou Deleuze) está estilhaçado, que a época está desonrada (como traduziu, para o francês, André Gide), ou inclusive que tudo está – para usarmos a expressão que dá título a um belo livro de Christopher Hill que pode iluminar mais de um aspecto do mundo social e cultural da Inglaterra que vai de Shakespeare até Hobbes, mesmo que ingressar nessa questão exceda as possibilidades deste trabalho – “de ponta cabeça” (Hill 7).
- (5) Sem ser necessariamente paradigmático, o caso de Marx é interessante e instrutivo, porque nele, como já vimos, se “cruzam” ou convergem as histórias dos *dois* momentos que aqui consideramos.

Referências Bibliográficas

1. ABENSOUR, M. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997.
2. BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*, São Paulo, Loyola, 1991.
3. BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, México, FCE, 1992.
4. CRUTTWELL, P. *The shakespearean moment*, Nova Iorque, Random House, 1960.
5. DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
6. GONZÁLEZ, H. *Albert Camus: A libertinagem do sol*, São Paulo, Brasiliense, 1982.
7. HILL, C. *O mundo de ponta-cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
8. JANINE RIBEIRO, R. *Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, São Paulo, Brasiliense, 1984.
9. LACAN, J. "Hamlet: un caso clínico", IN: *Lacan oral*, Buenos Aires, Xavier Bóveda, 1993.
10. LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
11. LEFORT, C. *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, FCE, 1988.
12. MERLEAU-PONTY, M. "Note sur Maquiavel", IN: *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953 (reed: 1985).
13. POCOCK, J.G.A. *The machiavelian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

14. SALAZAR CARRIÓN, L., *El síndrome de Platón, ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM, 1997.
15. SCHMITT, Carl. *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valência, Pre-Textos, 1993.
16. STEINER, G. *La muerte de la tragedia*, Caracas, Monte Ávila, 1991.