

Em direção ao núcleo
da ‘obra Maquiavel’:
sobre a *divisão civil* e suas
interpretações¹

Sérgio Cardoso

Universidade de São Paulo

¹ Para Marilena Chauí, ‘do norte estrela’, no pensamento e na ação.

Três livros de grande impacto no pensamento político contemporâneo – livros decisivos também para a fortuna crítica da obra de Maquiavel – foram publicados nos anos setenta, todos depois de um longo período de estudos e preparação. Despontam, então, com eles, o Maquiavel republicano, mudando a direção das interpretações da obra e potencializando seu interesse para as investigações e debates políticos contemporâneos. Refiro-me, certamente, pela ordem das publicações, aos extraordinários trabalhos de Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, em 1972, de John Pocock, *The Machiavellian moment*, publicado em Princeton em 1975, e de Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 1978. Enquanto o trabalho de Lefort enfatiza a grande ruptura do autor com a filosofia política clássica (e, de forma mais direta, a crítica demolidora do Secretário à “ideologia florentina”) e nos encaminha para a sua reflexão sobre a lógica das sociedades históricas e a natureza das instituições democráticas, os de Pocock e Skinner, também restituindo a obra de Maquiavel ao seu contexto intelectual e momento histórico-político, veem nela um elo central da tradição republicana e, mais genericamente, do pensamento político que chegam até nós. Skinner prospecta seu enraizamento em um longo percurso da história das ideias (desde o final do século XII); Pocock, por sua vez, como se sabe, mapeia a linguagem cívica, humanista e republicana dos contemporâneos e interlocutores de Maquiavel (Savonarola, Guicciardini, Gianotti) para mostrar a persistência desta linguagem no discurso e nas interrogações das grandes revoluções da nossa modernidade, mostrando-nos, assim, herdeiros deste excepcional ‘momento maquiaveliano’.

O campo do comentário contemporâneo da obra de Maquiavel está, assim, fortemente marcado pelas balizas sólidas constituídas por estes três livros, ainda que seja necessário observar que o trabalho de Skinner alcançou maior visibilidade e inscrição no debate acadêmico (em parte por sua proximidade em relação a certos elementos da ideologia liberal hegemônica), tendo certa-

mente se tornado a referência mais forte (ainda que muitas vezes tácita) para a construção da figura atual de nosso Maquiavel republicano. O livro de Pocock, como é compreensível, teve grande impacto na revisão da interpretação do ideário das revoluções modernas, para além da interrogação do próprio ‘momento maquiaveliano’ ou da obra mesma do autor; e o trabalho extraordinário – inovador e difícil – de Lefort (um autor que é associado, via de regra, sobretudo ao movimento de reflexão sobre os totalitarismos do século XX) não nos parece ter sido suficientemente acolhido e digerido nestes tempos impregnados pelas evidências do liberalismo. Assim, vemos hoje a exegese dos textos de Maquiavel amplamente orientada pelas balizas e motivos sobretudo da leitura de Skinner, o que sugere a conveniência de começarmos por assinalar os contornos e dificuldades desta matriz de interpretação, para examinarmos em seguida as questões abertas pela perspectiva lefortiana.

A matriz skinneriana

Em “As fundações do Pensamento Político Moderno”, ao empreender o exame do trajeto de formação do conceito moderno de Estado, Skinner sinaliza seus pródromos no ideário político desenvolvido entre o final do século XII e o início do XVI, levando-nos a identificar aí o solo (o ‘vocabulário normativo’ e o campo de significações e argumentos) em que se moverá o discurso vigoroso de Maquiavel. Pois o pensador florentino surge como um legítimo herdeiro – ainda que, sob muitos aspectos, transgressor – das representações políticas e da experiência histórica das comunas independentes do centro e do norte da Itália, como depositário do rico arsenal de ideias, ligado à defesa da liberdade republicana que se produziu nestas cidades a partir de fontes diversas: conceitos jurídicos dos glosadores e pós-glosadores do Direito Romano, valores e práticas enraizadas nas artes dos retores medievais, depois cultivadas pelos humanistas dos séculos XIV e XV, e ainda concepções políticas difundidas pelo ensino

escolástico, como a própria noção do regime misto – republicano –, que se insinua na linguagem política do início do XVI não só pelas leituras de Cícero e Políbio, mas também por uma cadeia de elos que, passando pelos discípulos dominicanos de Tomás de Aquino, chega a Savonarola e aos debates políticos florentinos.

Skinner certamente sabe que nosso autor não se apropria desta complexa herança de ideias sem rebeldia, que sua obra não se deixa dissolver na ‘matriz intelectual’ que partilha com seus contemporâneos. Como ocorre nos ‘atos de fala’ criativos, ele opera nesta linguagem certas torções, agrega-lhe novos elementos, sendo o mais original, no entender do comentador, a “importância excepcional” por ele conferida ao uso da força e da violência no campo da política (“o papel que a força desempenha na direção dos negócios de governo” [Skinner, 1996, p. 151]), o que adviria de sua visão profundamente pessimista sobre a natureza humana e o levaria ao conhecido preceito de associar às boas leis, boas armas, com o qual fustiga todos os profetas desarmados. Sua obra proporia, assim, uma verdadeira “economia da violência”, aplicada não mais apenas aos assuntos externos, mas ainda àqueles internos de Principados e Repúblicas, pois também estas não estariam imunes aos conflitos e ao recurso a uma certa violência, empenhados no sentido de sua conservação.

Este acolhimento, por Maquiavel, das manifestações ‘republicanas’ da violência, e mais amplamente seu elogio dos conflitos civis (associados sempre a paixões intensas e destrutivas: ódio, vingança, inveja, ambição, medo), que “causou horror aos contemporâneos” (*Ibid.*, p. 202), podem, no entanto, sugere o comentador, ser recebidos sem alarme; pois, na realidade, tais conflitos – e os tumultos que carregam: agitações, gritarias, correrias – encenam para Maquiavel uma hostilidade politicamente construtiva, cuja violência se modera, e como que se civiliza, quando abrigada por instituições republicanas. Observemos, pois, como Skinner compreende o teor destes conflitos e a natureza de suas regulações.

Nos seus “Comentários” às Historias de Tito Lívio (Maquia-

vel, 2007) – em que visa explicar as razões e condições do sucesso e da grandeza de Roma, contrastando-os com os desacertos e a corrupção de Florença –, Maquiavel traria à compreensão da forma mista do governo romano (a constituição que teria proporcionado a Roma sua ‘*grandezza*’ e a duração de suas instituições) uma “dramática” mudança de direção “com relação às posições convencionais” (Skinner, 1984, p. 84) sobre a questão. Não se trataria mais aí de uma constituição que viria integrar e equilibrar as várias formas e princípios de governo (à maneira de Políbio) ou conciliar e harmonizar as forças sociais opostas que se confrontam nas cidades (os ‘grandes’ e o povo, ricos e pobres), à maneira de Aristóteles¹. Tratar-se-ia, na perspectiva de Maquiavel, de produzir entre estes polos um equilíbrio tenso, uma relação permanente de mútua desconfiança e vigilância – instilando, assim, nas próprias instituições a hostilidade e o conflito –, de modo a impedir que cada um dos partidos pudesse impor à cidade seus interesses próprios, suas ‘escolhas de vida’ (seja aquela, dos ricos, determinada por um ‘*ethos*’ aquisitivo e acumulativo, aquecido pelo desejo de bens, seja a dos pobres, advinda de um ‘*ethos*’ hedonista e dissipativo, penetrado pelo desejo de prazer).

Estaria, portanto, aí o ponto do ‘desvio’ maquiaveliano em relação à tradição. Não se trataria mais para ele de limitar e harmonizar os desejos e humores, de produzir a integração das par-

1 Aristóteles, sabemos, já assinala as categorias ‘ricos’ e ‘pobres’ (“abastados e modestos”) como as qualificações das ‘partes por excelência’ das cidades (todos os cidadãos podem ser inscritos nesta oposição, diferentemente de outras classificações), que, assim, determinam as constituições mais comumente encontradas, as oligarquias e as democracias. Os ricos querem bens (que consideram a aspiração universal dos homens) e querem governar (o que lhes permite conservar e aumentar seu patrimônio). Os pobres querem ser livres, querem segurança para viver sua vida como bem entenderem, de modo que postulam – dada a independência de cada um – que todos governem, produzindo, na verdade, um regime de flutuação de vontades e não da busca de um bem comum. Ora, o regime político por excelência, o que visa a produzir uma verdadeira comunidade política (a *politeia*, o regime misto), será justamente o que associa no governo (mediante entendimentos e compromissos) estas partes da cidade, em vista da submissão de seus interesses antagônicos, ao interesse de todos, a própria existência da comunidade em que se efetiva o ser político dos homens.

tes antagônicas da cidade em vista da sua existência e de uma vida e de um bem comuns aos cidadãos. Já não há mais, aqui, qualquer suporte metafísico para tal acordo. Afastado o finalismo, a ideia de uma inclinação natural para a vida política e para o bem e ainda aquela de uma sábia ordenação dos poderes capaz de realizá-los, o caminho seria aquele do equilíbrio tenso e da mútua vigilância dos opositores, que viria conter simultaneamente a ambição aquisitiva e a arrogância prepotente de 'alguns' e, de outro lado, a libertinagem licenciosa do 'grande número', as pulsões que, desimpedidas, levariam ao despotismo e à servidão dos cidadãos ou à desagregação anárquica, à dissolução da cidade. Nesta perspectiva, diz Skinner, "ainda que movidas integralmente por seus interesses, as facções (sic) serão levadas como que por uma mão invisível a promover o interesse público em atos legislativos" (Skinner, 1984, p. 85). Entendamos bem: um bom cálculo constitucional produziria o desejado equilíbrio e sustentaria, por dispositivos apropriados, a tensão da mútua vigilância, pela qual se assegura "que apenas se aprovem leis 'que conduzam à liberdade' civil" (*Ibid.*, p. 85). A cidade, afinal, só poderia durar pela mútua resistência destes 'humores', que, irreprimidos, tendem a desandar em tirania ou anarquia².

Os tumultos e desordens constantes observados na história de Roma (que, segundo pensam muitos, teriam levado a cidade à ruína, não fosse a *virtù* militar de sua elite e sua boa Fortuna [Cf. Maquiavel, 2007, p. 21]) tornar-se-iam, então, para Maquiavel, testemunhos desta obstrução mútua benfazeja dos interesses diversos dos grandes e do povo: "Digo que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a

2 "Se um partido dos ricos se eleva ao principado, corre-se imediatamente o risco da tirania; se os ricos estabelecem uma forma de governo aristocrático, serão inclinados a governar em interesse próprio; se se estabelece uma democracia, sucederá o mesmo com o povo. Em qualquer caso, o bem comum se subordinará à lealdade das facções, com o resultado de que a *virtù* e, conseqüentemente, a liberdade da república se verão muito depressa abandonadas" (Skinner, 1984, p. 85).

causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as correrias e gritarias que nasciam de tais tumultos que os bons efeitos que geravam” (*Ibid.*, p. 22). Tendo isto em vista, o comentador conclui, então, em tom elevado, que Maquiavel “... sustenta que o preço da liberdade é a constante vigilância” (Skinner, 1984, p. 87), e também que faz desta vigilância a manifestação maior da virtude cívica. O equilíbrio tenso promovido pelas boas ordenações constitucionais e as decorrentes ‘desordens’, tumultos e conflitos, abririam espaço, entre os dois grupos (as duas ‘facções’, no dizer de Skinner), para a criação das leis portadoras do bem comum³.

Mas o que entender aqui por bem comum? Entre o desejo de bens e de poder dos grandes e o desejo licencioso que, na trilha da tradição, aqui se atribui ao povo, que bem lhes poderia ser comum? O comentador nos faz entender que este bem maior é, afinal, a liberdade de todos, a vida em comum sob leis; enfim, a “liberdade cívica”, isto é, a ausência de interferência arbitrária de outros nos fins visados por cada um: a ausência de dominação. Não importa, no que diz respeito a esse espaço comum que constitui a Liberdade, a heterogeneidade dos interesses e fins visados por cada um destes grupos sociais rivais; eles desejam ambos, em primeiro lugar e fundamentalmente, ser livres para realizar seus fins próprios, suas “escolhas de vida”, ou seja, viver sua vida como a entendem, sem opressão. Deste modo, o verdadeiro bem comum seria a própria Liberdade – sempre ameaçada, externamente por potências estrangeiras, e internamente, pelas ‘pragas ínsitas’, como diria Políbio, da tirania e da licença, produzidas pelos desejos rivais de dominar, dos grandes, e de não ser dominado, do povo.

3 Na perspectiva de Skinner, a ‘solução’ maquiaveliana (para a produção da *virtù* e da *grandezza* da cidade) seria ainda a reiteração da antiga fórmula da ‘constituição mista’: o ordenamento constitucional que associa os humores popular e aristocrático, mantendo, porém, sua oposição num estado de vigilância mútua, de forma a produzir, entre as pulsões e escolhas de vida das duas “facções”, leis de interesse comum. Mas, aqui, estamos já na modernidade. Não há mais, portanto, a produção de um ser comum, a realização do ser político dos homens, mas apenas uma acomodação mútua, que propicia a necessária convivência e a preservação da liberdade de todos.

Se observarmos bem, verificaremos que este paradigma de leitura de Maquiavel, com certas inflexões, pode ser identificado em vários outros comentadores contemporâneos. Alguns incumbem-se de enfatizar e desenvolver seus elementos propriamente republicanos – o caso conhecido do trabalho de Maurizio Viroli –, outros, mais distanciados, buscam, como veremos, radicalizar a compreensão e operação dos termos desta interpretação. O livro de Viroli diretamente dedicado à exegese da obra de nosso autor – seu “Machiavelli”, publicado em 1998 – procura acentuar nela os ideais republicanos (a rejeição de toda dependência pessoal, garantida por um governo de leis; a boa ordenação constitucional; a livre expressão dos cidadãos; sua necessária participação nas deliberações públicas) e o registro retórico da obra (sua visada prática, a atenção dada às paixões individuais e coletivas, o interesse pela história), mantendo-se, entretanto, no horizonte da leitura de Skinner, ainda que com a emenda de certos de seus traços. Ele procura mostrar – contra Pocock – que o republicanismo de Maquiavel não encontra seu foco na valorização da virtude do cidadão-soldado, no valor militar e devoção ao bem público, mas na noção do *vivere politico e civile*, ou seja, na defesa da liberdade política, entendida como ausência de dependência pessoal em um governo de leis, proporcionadas, estas, à cidade por boas instituições (o regime de governo que, evitando a expressão ‘regime misto’, da tradição, ele chama ‘popular’).

Segundo Viroli, o regime republicano – regime popular, governo de muitos – é aquele que reconhece aos diversos componentes da cidade seu lugar adequado no governo e que se mostra, assim, capaz de satisfazer, em alguma medida, e integrar em um ‘comum’, a diversidade dos humores que a habitam⁴. Maquiavel observaria que em Roma, a cidade paradigmática, nobres e povo

4 “In the Discourses Machiavelli praises social conflict between the people and the nobles in Rome as a major cause of the preservation of liberty. Those conflicts, he remarks, led to laws and statutes in favor of public liberty – that is, laws that satisfied, at least to some extent, the people’s and nobles’ interests” (Viroli, 1998, p. 126).

associam-se no governo (o povo romano compartilha o poder com os nobres), enquanto em Florença, observa, o povo “quer estar só no governo” (Maquiavel, 1993, p. 690), quer excluir a nobreza, o que leva os conflitos a degenerarem em lutas, que terminam não em acordos e leis, como em Roma, mas em vencedores e vencidos (“exílios e mortes de muitos cidadãos” – [*Ibid.*]). O regime republicano seria, assim, o regime de governo inclusivo, capaz de dar espaço institucional para a expressão e satisfação dos humores dos grandes e do povo (os “homens comuns”, os populares), aquele regime capaz de abranger e ‘conter’ a vida da cidade, impedindo sua corrupção pela licença ou pelo despotismo⁵. Mas, como se pode observar, já não se trata tanto, aqui, como em Skinner, de insistir sobre a vigilância mútua que preserva a liberdade de cada um; trata-se, sobretudo, de frisar a necessária moderação dos apetites, de modo a compor um bem comum à cidade, um espaço de vida civil e política, circunscrito pelas leis: “As repúblicas livres – diz o comentador – devem estar aptas a moderar as paixões e desejos dos cidadãos, de modo a que não transgridam os limites das leis civis” (Viroli, 1998, p. 128). Ele vê neste regime a presença de um bem comum mais espesso que a garantia das liberdades e escolhas de vida ressaltadas, liberalmente, por Skinner; enfatiza a existência de um ‘comum’ decantado gradativamente como senso moral e do direito, de decência e decoro, que viria constituir a ‘virtude civil’ e a produzir o apego dos cidadãos à comunidade, insuflando neles o ideal republicano do amor à pátria⁶.

5 “As he clarifies in the Florentines Histories, a city can be said to be free (‘si può chiamar libera’) if it has good laws and good orders which restrain the bad humours of both the nobles and the people – that is the desire of former not to be subject either to the laws or to men, and the licence of the later” (Viroli, 1998, p. 128). Buscaremos mostrar mais adiante a dificuldade de compatibilizar estas observações com os textos alegados.

6 “A virtude civil: este é o verdadeiro significado do ideal republicano do amor à pátria” (Bobbio, Viroli, 2002, p. 19). Os “Diálogos em torno da república” (*Ibid.*) de Bobbio e Viroli são de grande interesse para aclarar a natureza do republicanismo de Viroli e também sua leitura de Maquiavel. No mesmo sentido, se lerá com utilidade seu “Republicanism” (Viroli, 1999).

Mas o empenho maior de Viroli concentra-se, certamente, no seu intento de mostrar o compromisso de Maquiavel com o 'governo de leis', o fundamento da liberdade política e da virtude cívica. A base do *vivere civile* seria o 'princípio da legalidade': uma vida em comum, governada por leis gerais (aplicáveis a todas as situações do mesmo tipo) e imparciais (aplicáveis, sem exceção, a todos os indivíduos), civiliza os homens, naturalmente egoístas e maus. O freio das leis coloca-os na direção do bem comum; leva-os a servir aos interesses da cidade e os torna bons: "... os homens – diz Maquiavel – nunca fazem bem algum senão por necessidade; (...) por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriosos e que as leis os tornam bons" (Machiavel, 2007, p. 20). Assim, se para Maquiavel a república é o melhor regime, é por ser o mais apto a assegurar este império da lei. Monarquias e principados em geral, mesmo quando constitucionais (providos de '*ordini e legge*' obedecidas também pelo próprio soberano, como no caso da França, visitada duas vezes, em missões diplomáticas, pelo Secretário florentino) e, portanto, capazes de garantir a segurança do povo contra o arbítrio, não proporcionam aos súditos instrumentos suficientes para impedir que o monarca viole as leis e sirva aos seus interesses próprios e não ao interesse comum. Só a República garante de modo eminente o império da lei, a liberdade, e também a virtude, em suas expressões maiores. E, ademais, para Maquiavel – o intérprete o lembra com o apoio dos textos (Cf. Viroli, 1998, pp. 128-129) –, o regime popular propicia deliberações mais integradoras, mais amplas, de modo a diminuir o peso dos interesses privados; incentiva a livre expressão dos cidadãos; aumenta as chances de que os mais altos postos da república sejam preenchidos pelos mais capazes, mais distintos e honrados.

No entanto, diante desta integração civil 'constitucional' e do enquadramento legal dos humores e desejos diversos presentes na cidade, como entender, agora, o elogio dos tumultos e dos conflitos ("extraordinários") entre os grandes e o povo, a que Maquiavel

dá tanta ênfase (e em termos quase idênticos em cada uma de suas grandes obras)? Viroli, em primeiro lugar, assinala que é preciso observar que não encontramos no autor um elogio genérico dos conflitos: são saudados apenas aqueles que resultam em leis, portanto aqueles ocorridos dentro dos limites da vida constitucional e das instituições civis, os que respeitam, enfim, de maneira inflexível, as exigências da legalidade, que se resolvem, nos termos mesmos de Maquiavel, “disputando” (subordinados, pois, às *‘ordini e legge’*) e não “combatendo”⁷. A ‘natural inimizade’ existente entre o povo e os nobres, quando regrada pelas instituições, é “a causa maior da preservação da liberdade”, diz Viroli (Viroli, 1998, p. 126); porém, quando rompe *‘the rule of law’*, compromete este espaço de Liberdade ou produz sua ruína. Tal hostilidade, como já anotado por Skinner, quando canalizada pelas instituições e contida pelas leis, evita a servidão da cidade aos interesses dos grandes e sua corrupção pelas pulsões licenciosas da plebe; visto que, assegura também Viroli, o governo exclusivo dos nobres, *“ministri della servitu”*, aponta na direção da tirania, o governo exclusivo do povo, *“ministri della licenza”*, deságua na dissolução dos vínculos políticos. Florença, oscilando entre o domínio de uns e de outros, dos grandes e da plebe, não oscila, pois, como se pensa, entre Servidão e Liberdade, mas entre Servidão e Licença (Cf. Maquiavel, 1971, p. 715).

No comentário aqui proposto, como se vê, é possível identificar ainda os traços principais do que nos permitimos chamar ‘matriz skinneriana’: a exigência de uma composição constitucional sábia capaz de equilibrar forças sociais movidas por pulsões

7 O texto que vem respaldar o argumento é bastante conhecido: “As graves e naturais inimizades que existem entre os populares e os nobres (...), que mantêm Roma desunida (...) e que mantiveram Florença dividida, produziram em uma e outra cidade efeitos diversos; pois, as inimizades que houve no princípio em Roma entre o povo e os nobres definiam-se disputando, os de Florença, combatendo; os de Roma terminavam com uma lei, os de Florença com o exílio e a morte de muitos cidadãos” (Maquiavel, 1971, p. 690).

contrárias (e também contrárias, ambas, ao *'vivere politico e civile'*) e a ideia de que estas *'buone ordini'* permitem a produção de leis que servem aos interesses comuns. Certamente, não se pode esquecer que esta leitura ganha toda sua originalidade ao assinalar em Maquiavel uma vigorosa presença dos grandes temas da tradição republicana. O comentador não só salienta, incisivamente, o compromisso do autor com *'the rule of law'* (*"his advocacy of the rule of law is the core of his republicanism"* [Viroli, 1998, pp. 146-147]), com a mais inflexível legalidade, mas também com o caráter civil (e civilizado) dos conflitos; com a defesa da ampla participação dos cidadãos na vida política (um *'governo largo'*); com a valorização da virtude cívica, pelo apelo ao patriotismo (de teor político)⁸. É bem verdade que o crédito dado por ele à contenção legal dos conflitos e à estrita vigência da legalidade leva-nos a lembrar o diagnóstico, formulado por um outro leitor de Maquiavel sobre a interpretação dada por Skinner ao tema da divisão civil: "Ele não ignorou a importância da teoria (...), mas lhe dá uma interpretação demasiadamente irênica" (Gaille-Nikodimov, 2004, p. 181) – demasiadamente confiante talvez no poder das constituições e das leis, que são elas mesmas, ininterruptamente, objetos de conflito. Pois, transformar tais conflitos em tensões civis (e civilizadas) enquadradas e limitadas pelas imposições constitucionais e legais, é obscurecer seu frequente caráter tumultuário e, sobretudo, diz esta leitora, esquecer que grande parte destes tumultos classifica-se, segundo Maquiavel, na categoria dos "procedimentos extraordinários". O caso paradigmático é justamente aquele da instituição do Tribunato romano, em que a plebe se retira para

8 É preciso insistir em que Viroli, colocando-se no horizonte da interpretação de Skinner, enfatiza, no entanto, mais que a ideia da liberdade de todos para a realização de suas *'escolhas de vida'* (que também nele está presente [Cf. p. 128, entre outros]), aquela da integração dos interesses (e sua satisfação limitada) em um interesse comum da cidade, um bem comum. Para servir-nos de uma problemática classificação do ideário político, ele faria pesar em sua interpretação um pouco mais a fisionomia *'comunitarista'* que a liberal.

o Aventino para obter representação institucional. Assim, a comentarista, insistindo nestas formas extraordinárias da vazão do humor popular, completa com razão: “Mesmo quando (o povo) obtém estatuto institucional, ele continua a tomar esse caminho, visto que reivindica sempre mais que obteve” (Gaille-Nikodimov, 2004, p. 182). O desejo popular é intratável e insaciável.

Permanecemos, porém, nesse terreno do conflito civil para examinarmos outro comentário, também de índole skinneriana, que se empenha em aprofundar a compreensão de sua natureza e, sobretudo, da sua dinâmica própria. José Luiz Ames (2009), como Marie Gaille-Nikodimov, compreende bem que a oposição ‘grandes/povo’ não se refere propriamente, como entre os pensadores Antigos, a ‘partes’ – fundamentais – da cidade determinadas em si mesmas (seja por pulsões específicas, por ‘*ethoi*’ ou por interesses – configurados em estratos socioeconômicos de uma população), mas a ‘partidos’, constituídos por ‘humores’ antagonônicos; menos movidos, pois, por interesses que por paixões (não só as aquisitivas – cupidez, ambição –, mas ainda outras, como insolência, ressentimento, temor, ódio, desejo de vingança), e imediatamente empenhados na dinâmica de um enfrentamento político. Retomando as considerações de Sfez (1999), Ames nos lembra que é preciso distinguir este conflito grandes/povo de um outro tipo de conflito “característico da condição humana em geral, o qual se inscreve, como sustenta Sfez (1999, p. 173) ‘num desejo comum de levar vantagem sobre seu próximo, segundo a lógica da apropriação’” (Ames, 2009, p. 184). Não se trata, portanto, do conflito generalizado por riquezas, honras, poder, ou daquela rivalidade contínua desencadeada pelos apetites humanos egoístas e insaciáveis, que Maquiavel também conhece e que o levam a recomendar ao legislador a “pressupor que todos os homens são maus e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião” (Maquiavel, 2007, p. 20), ou ainda a asseverar que “são ingratos, inconstantes, simulados e dissimulados, arredios aos perigos, e ávidos do lucro...” (*Id.*, 2008, p. 192). Trata-se aqui de

uma relação propriamente política (referida a 'classes'), na qual "ao desejo desmesurado dos grandes pela apropriação/dominação absoluta, opõe-se um desejo não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo, de não ser dominado, nem dominar" (Ames, 2009, p. 184); enfim, mais diretamente: trata-se do desejo de comandar (de poder e de bens) por parte dos grandes e de liberdade por parte do povo, em enfrentamento político.

Como se vê nesses enunciados, mais do que explorar o teor desses desejos, interessa a Ames perscrutar a dinâmica da sua oposição, tendo em vista, sobretudo, a natureza desmedida destes 'desejos', destas pulsões. O desejo dos grandes, voltado para as riquezas e o poder, manifesta-se no ímpeto progressivo de tudo possuir e a todos dominar, e de permanecer no topo, sem rivais – o que aponta para a tirania. De seu lado, o desejo do povo de não ser comandado e oprimido pelos grandes mostrar-se-ia, como vimos, igualmente desmedido. E ainda mais que o dos grandes, dado não suportar graus, meias medidas: ele se afirmaria no absoluto, visando ao 'não-poder'; ele visaria a uma liberdade sem qualquer constrangimento ou limite, sem bordas, anárquica. Assim, como recusa absoluta de todo poder, aversão a qualquer comando, o humor popular revelar-se-ia simétrico ao desejo absoluto de poder dos grandes e apontaria, portanto, para a supressão do oponente; visaria à eliminação dos grandes, vocacionados para o domínio. Da mesma maneira, também simetricamente, os grandes visariam a anulação da pulsão desejante do povo, de modo a concentrar a agência da cidade em suas mãos, sob seu domínio. Entre estes extremos – entre Cila e Caribe – a cidade só poderia, então, existir (e a vida política durar), assinala o comentador, enquanto se impede a realização (a per-facção) destes desejos, por sua mútua obstrução, enquanto forem mutuamente represados os impulsos antipolíticos inscritos nestes polos antitéticos. Entre tirania e anarquia, alguma liberdade propriamente política só seria, assim, possível na medida em que grandes e povo consigam barrar a efetivação do desejo oposto de impor-se e de "governar sozinhos",

enquanto mantém-se ativa a rivalidade que impede a corrupção da cidade.

Ora, se também aqui, como em Skinner, a tensão e os conflitos entre estes polos das relações políticas surgem como benéficos, e necessários, para a conservação da vida coletiva, o que nos levaria ao contraste entre uma leitura tão apaziguadora, afinal, da obra do florentino, como a proposta pelo comentador inglês, e aquelas “conclusões perturbadoras” (Ames, 2009, p. 193) a que nos conduzem as considerações de Ames, sendo que suas balizas parecem tão próximas? Se examinarmos bem, certamente poderemos perceber que de um caminho para o outro há apenas um pequeno desvio: Skinner (como também Viroli) apreende os desejos de grandes e povo apenas como diversos (desejo de honras e bens em oposição ao desejo de prazer – duas pulsões diversas, segundo a psicologia moral dos Antigos; duas ‘escolhas de vida’, segundo nossos liberais modernos); já Ames, de maneira mais consonante com a expressão do texto maquiaveliano, os entende como efetivamente contrários – o objeto mesmo da aspiração de uns é negado pela aspiração dos outros (desejo de dominar e de não ser dominado). Vivem, pois, um do outro, ou um pelo outro e “não podem ser saciados conjuntamente” (*Id.*, p. 183). Não há, portanto, entre eles composição possível, nem mesmo aquela do ‘bem comum’ da liberdade de todos para realizar suas ‘escolhas de vida’ (como faz ver a terceira das ‘conclusões perturbadoras’ propostas pelo comentador [Cf. *Ibid.*, p. 194]). São movidos ambos pelo ódio mútuo, pelo empenho na destruição ou anulação de seu inimigo político.

Mas o leitor perceberá que há, efetivamente, algo de perturbador neste Maquiavel revelado por Ames. Pois logo entenderá que mesmo no que se refere ao regime republicano o comentador não se desvencilharia de uma compreensão das instituições políticas como aparatos do poder e da força dos grandes – ainda que sempre limitados, em alguma medida, pela atividade da pulsão popular –, empregados no sentido de barrar a tendência anárqui-

ca da plebe de viver sem comando⁹. Por isso, o comentador adverte, na primeira e mais ‘perturbadora’ de suas conclusões, que “a dominação ... (dos grandes, certamente)... é inevitável e, em certa medida, até mesmo desejável” (*Ibid.*, p. 193), visto que o humor anárquico do povo precisa sempre encontrar alguma resistência advinda da pulsão de dominação dos grandes, sob pena de dissolução da cidade. O potencial dissolvente da pulsão popular como que incita (e mesmo legítima) o poder dos grandes em seu exercício opositivo e repressivo, em benefício da existência de alguma ordem. Não se pode, assim, prescindir do poder dos grandes, movido pela pulsão para a riqueza e o comando. E, justamente por isso, torna-se necessário aqui “abandonar toda utopia” (*Ibid.*, p. 193), mesmo a republicana, convém dizer. É preciso abandonar qualquer ideia de bem comum ou de universalidade; qualquer ideia de cidade livre, governada por leis, como referência e paradigma da ordem política. Pois, não há mais lugar sequer para a ‘Razão’ (calculadora) de um legislador (responsável por equilibrar e manter tensa a oposição das partes da cidade); e não há também qualquer fiador do ‘universal’ ou qualquer ancoragem para o ‘Direito’. Aqui o poder se manifesta sempre como força; requer apenas ser limitado por seu opositor, inerentemente inapto para o governo. E o desejo de comando e a opressão (de alguns poucos) revela-se, afinal, mais benéfico à cidade que a aspiração (do grande número) pela ‘liberdade’. Não haveria mais propriamente um poder da Lei, apenas a força da dominação dos grandes (desejável esta, enfatizamos, desde que limitada pela resistência do desejo popular, tendencialmente anárquico). Na verdade, o princípio da ordem está, aqui, do lado dos grandes; são eles os verdadeiros guardiões da Liberdade, da produção e conservação da vida civil.

9 “... a liberdade absoluta – diz Ames – coincide com a anarquia plena, pois pressupõe a ausência de toda ordem fundada na coação e, assim, abre caminho à tirania” (Ames, 2009, p. 189).

A matriz lefortiana

Claude Lefort, por seu lado, vem marcar uma ruptura decisiva no campo do comentário da obra de Maquiavel, particularmente nesta questão capital da natureza dos humores que se enfrentam na cena política. Em seu comentário dos capítulos iniciais dos *Discursos* – os textos que se supõe constituírem o anunciado ‘tratado sobre as Repúblicas’¹⁰ –, ele nos mostra de maneira contundente que Maquiavel se afasta das teorias tradicionais relativas aos regimes políticos, bem como da ideia da excelência do ‘governo misto’ republicano, para revelar a operação de uma lógica da ordem política determinada pela divisão civil. Estas páginas promoveriam, segundo assinala, três deslocamentos decisivos para a história do pensamento político, sendo o primeiro deles, justamente, esta ruptura com a longa tradição da busca da ‘melhor constituição’, atribuída à ciência de um sábio legislador, que sempre teve em Licurgo seu paradigma. Sobre Roma, Maquiavel mostraria que a ‘*grandezza*’ e a duração da República não teriam advindo da inteligência de um fundador, isto é, da perfeição das ordenações produzidas na sua origem, mas que sua constituição se aperfeiçoou ao longo do tempo, pelo acolhimento da divisão civil: “Se faltou a Roma um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que pudesse viver livre por longo tempo (...) o que não fora feito por um ordenador, foi feito pelo acaso”, diz Maquiavel (2007, p. 18). “Eventos felizes” beneficiaram Roma; sua perfeição ela a deveu “ao favor dos acontecimentos” (Lefort, 1992, p. 144). Assim, o caso exemplar romano vem demonstrar que as boas ‘*ordini e legge*’ produzem-se (ou não) na história de um povo através dos acontecimentos desencadeados pelos conflitos de classe: “a desunião que reinava entre o Senado e o Povo produziu em seu favor o que a lei não havia previsto” (*Ibid.*, p. 164). Deste modo,

¹⁰ Maquiavel, como sabemos, refere-se a este tratado no início do segundo capítulo do *Príncipe*: “Deixarei de lado o discutir as repúblicas, visto que já outra vez discuti longamente sobre isso. Voltar-me-ei só para o principado...” (Maquiavel, 2008, p. 15).

Maquiavel passaria da referência tradicional à sabedoria constitucional de um legislador e da consideração da forma dos regimes à alegação dos acidentes da história e das relações de classe, em busca da decifração da lógica de seus conflitos – e de seus efeitos possíveis. Nas palavras de Lefort (no momento em que observa a mesma operação em sua leitura do capítulo 9 do *Príncipe*): “Maquiavel abandona espetacularmente as classificações tradicionais dos regimes para considerar apenas a maneira como se resolve a luta de classes” (*Id.*, 1972, p. 381).

O comentador aponta ainda nestas páginas iniciais dos *Discursos* dois outros deslocamentos surpreendentes. 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. E, mais ainda (vindo aqui a ruptura mais inovadora e decisiva), 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: “Os desejos dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade, porque é a opressão que os faz nascer ou a suspeita de que haverá opressão”, diz Maquiavel (2007, p. 23), que nos leva a identificar na atividade do povo o fundamento de toda ordem propriamente política. É esta nova compreensão do caráter negativo da pulsão popular o ponto crucial; nela está a origem de todas as rupturas promovidas pelo pensamento de Maquiavel (Cf. Lefort, 1980, p. 10). O desejo de não ser comandado e oprimido é agora impulso para a liberdade, para a busca de uma vida segura sob a proteção de um Príncipe (não de um déspota ou tirano), nos principados, ou sob o manto das leis, nas repúblicas – tendo em conta que esta potência fundadora, negativa, não aspira (e não é apta) a ocupar ela própria o lugar do poder (Cf. *Id.*, 1972, p. 387).

Portanto, o afastamento de Maquiavel do horizonte das representações e convicções estabelecidas surge aqui como patente.

A transformação revela-se total: a maldade, associada à insaciabilidade dos apetites e às paixões, é agora remetida aos nobres, aos ‘grandes’, antes reverenciados por sua excelência intelectual e moral; a pulsão para a vida livre, sob instituições e leis, é atribuída ao povo, tido anteriormente por anárquico, por habitado pelo desejo desregrado e caprichoso de prazer, avesso a toda ordem política. O pensador desvencilha-se, portanto, das antigas representações relativas às ‘partes da cidade’, fundadas em categorias psico sociais ou morais (referidas ao movimento das paixões), passando a representá-las como figuras definidas, fundamentalmente, no seu enfrentamento político: “... o que faz que os Grandes sejam Grandes e o povo seja povo não é o fato de que tenham, por sua fortuna, por seus costumes ou sua função, um estatuto distinto, associado a interesses específicos e divergentes; é o fato, Maquiavel o diz sem rodeios, de que uns desejam comandar e oprimir e os outros não o ser” (*Ibid.*, p. 382). Tais noções não nos remetem, pois, a entidades empíricas ou a realidades psicológicas ou sociológicas; elas nos remetem aos embates políticos, à relação essencial de oposição entre desejos, aquele de comandar e oprimir (associado ao desejo de bens, ao desejo de ter) e aquele de não ser comandado e oprimido (desejo de ser¹¹, de liberdade, sob a proteção das leis), o elemento fundante de uma ordem verdadeiramente política. É verdade que a pulsão dos grandes, dirigida aos bens e riqueza, pode indicar alguma positividade que se veja alheia à encenação política, mas a pulsão popular, dada sua natureza negativa, não pode ser concebida senão na, e pela, atividade instada por sua repulsa à opressão: “o próprio desejo de liberdade – diz Lefort – está na dependência das excitações do apetite e da agressão” (*Ibid.*). O povo só alcança efetividade por seu movimento de negação, no interior da dinâmica política.

11 Diz Lefort : “... em sua essência, ele é negatividade pura, recusa da opressão, desejo de ser e não de ter” (Lefort, 1992, p. 144).

Lefort nos faz, portanto, considerar o que há de mais inovador, e mesmo revolucionário, no pensamento de Maquiavel: a ideia de que a ordem não se separa da desordem dos conflitos civis que dilaceram a sociedade; a ideia decorrente de que não há constituição perfeita, acabada, e de que toda comunidade “recobre um rompimento” (“não há possibilidade para o Estado de reduzir a sociedade à unidade” [*Ibid.*, pp. 381-382]) entre ‘humores’ de natureza contrária, que se definem um pelo outro, que se replicam, na forma do positivo (desejo de bens e de poder) e do negativo (desejo de Lei e de liberdade); e a ideia, enfim, de que o domínio do público “funda-se sobre o desejo de não ser oprimido, que, apropriadamente, pertence ao povo” (*Ibid.*, pp. 484-485)¹². Desejo ‘puramente negativo’, “sem objeto” (*Ibid.*, p. 477), este do povo, insiste o comentador, que, em outra passagem, se expressa de modo ainda mais contundente: os interesses do povo, diz, “reduzindo-se, em última análise à recusa do comando e da opressão, não comportam nenhuma definição em termos positivos” (*Ibid.*, p. 384). Fica, certamente, a questão de como compreender a operação deste humor popular e seu papel fundamental na produção de uma ordem política positiva.

Com razão, o comentador enfatiza o caráter ‘humoral’ desta polaridade grandes/povo, o que nos faz compreender que seus desejos não visam apenas a objetos determinados: eles referem-se a pulsões coletivas permanentes, que, ao se voltar para alvos ou objetos específicos, são continuamente sobredeterminadas pela rivalidade e inimizade ‘de classe’. As oposições pontuais, incidentais, históricas, são assim sempre dubladas por algo que as excede¹³,

12 A passagem citada continua: “Seul ce désir – qui tient en respect la puissance des particuliers, celle des Grands dont l’existence se définit par une appropriation –, est en effet de nature à ouvrir dans la société un espace public (...), l’espace anonyme de l’institution” (Lefort, 1972, p. 485).

13 “Aussi bien dans ce qui apparaît au premier regard comme déchaînement de la passion populaire, agression contre l’État, ‘modi straordinarii e quasi efferati’, devons-nous lire un autre excès, celui du désir sur l’appétit, seul de nature à fonder l’excès de la loi sur l’ordre de fait de la cité” (Lefort, 1971, p. 477).

investidas que são por motivações e paixões de teor propriamente político¹⁴: soberba, arrogância, prepotência, insolência, orgulho, ambição – do lado dos grandes –, ódio, humilhação, ressentimento, indignação, cólera, inveja, medo – do lado do povo. Os conflitos pontuais são carregados pelo desejo de anulação do desejo adverso, de aniquilação de seu outro: desejo popular de supressão dos grandes, mediante a equalização promovida pelas leis, e desejo aristocrático de anulação da oposição popular, seja pelo enredamento do povo nas suas rivalidades facciosas, seja por sua condução à passividade. É verdade que a compreensão deste caráter humoral e ‘de classe’ da oposição não nos permite ainda compreender plena e adequadamente a atividade do humor popular, mormente a atuação desta negação na produção das leis e instituições civis – o que, certamente, é preciso entender, se consideramos esta pulsão negativa como fundamento da ordem política. É preciso, enfim, buscar entender como, a partir de sua origem no desejo de liberdade, as ‘*ordini e legge*’ positivas, efetivas, se estabelecem e se conservam nas repúblicas¹⁵. Mas, como veremos em seguida, 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.

Entre os comentadores que enfrentam o desafio de elucidar esta questão, podemos certamente destacar o trabalho de Helton Adverse, que também nos propõe um trajeto crítico bastante perspicaz como ponto de partida de suas considerações e de sua exegese dos textos pertinentes. Em um artigo bem conhecido entre nós (Adverse, 2007), ele começa, como sabemos, por se afastar da interpretação proposta por Harvey Mansfield (1996) e também da-

14 “Celui-ci (le désir du peuple) est travaillé par des humeurs qui le disposent à l’agression, en même temps qu’il est excité par l’agression des Grands à lutter pour la liberté. En ce sens il est vrai que le corps politique est dans toutes ses parties en effervescence et que tous ses membres sont susceptibles de projeter sur la figure d’un adversaire la haine de classe qui les habite” (Lefort, 1972, pp. 482-483).

15 Como diz nosso leitor dos *Discursos*, “é no espaço da sociedade política que convém interrogar a origem da lei e, ao mesmo tempo, as condições nas quais ela se faz e se desfaz” (Lefort, 1972, p. 473) nas cidades.

quela de Gérald Sfez (1999) – esta que, no entanto, parte expressamente dos marcos estabelecidos pela leitura lefortiana quanto ao caráter universal e indeterminado do desejo popular –, alinhadas, ambas, à longa tradição da reflexão política fixada na tese da passividade do povo (Cf. Averse, 2007, p. 36). Estes comentadores, diz Adverse, promovem o “esvaziamento do desejo do povo de todo conteúdo político” (*Ibid.*), assinalando sua inteira exclusão do espaço próprio da ação e sua inteira incapacidade para o governo: “o povo não deseja governar e quando parece governar está sendo manipulado por seus líderes”, diz Mansfield (1996, p. 237); “o povo não quer saber nada de poder, não se ocupa das condições necessárias para o estabelecimento da não opressão”, observa Sfez (1999, p. 182). Excluído, enfim, de toda produtividade histórico-política, um povo só se constituiria mediante a direção e governo dos grandes: “uma vez que não pode governar, todo regime é sempre o do governo de um príncipe ou de príncipes”, completa Mansfield.

Ora, os textos de Maquiavel, evidentemente, não parecem a Adverse corroborar esta ideia de um humor popular “desprovido de conteúdo político” (Adverse, 2007, p. 37). É patente, por exemplo, o apego dos povos livres ao seu modo de vida, à vida sob leis (desde que acostumados a viver sem senhor, rejeitam as tentativas de dominação de um príncipe, rebelam-se e resistem), o que os mostra como determinantes para a configuração e sustentação de suas instituições. Há ainda a reiterada afirmação do papel político dos tumultos populares, como aqueles, paradigmáticos, que levaram à criação dos Tribunos romanos (o movimento que “obrigou os grandes a reconhecer a plebe como sujeito político” [*Ibid.*, p. 40], diz Adverse) e, por fim – o testemunho mais eloquente –, a atribuição ao povo da “guarda da liberdade”, da sustentação mesma da vida das repúblicas (Cf. *Ibid.*, pp. 41-42). Tais considerações permitem ao comentador observar que o desejo popular “não pode ser compreendido apenas negativamente, pois envolve um princípio de ação” (*Ibid.*, p. 37). Assim, no seu entender, o esforço

a ser feito, sobretudo se quisermos atender à elevação do povo ao papel de “guardião da liberdade” (e ainda, evidentemente, se pretendemos assumir o caráter republicano da obra de Maquiavel) é o de “positivar o desejo do povo” (*Ibid.*); “provê-lo de conteúdo político” (*Ibid.*), pela consideração de sua atuação ‘effettuale’ e sua inscrição no campo das instituições.

Tal operação de “positivação”, no entender de Adverse, exige em primeiro lugar que nos afastemos da interpretação da oposição grandes/povo nos termos de uma contrariedade formal de dois elementos excludentes e alternativos (A ou Não-A; se há dominação, não há não-dominação; se há dominação, não há liberdade): “caso se tratasse de uma contrariedade absoluta, a dinâmica da política se encerraria uma vez afirmado um dos desejos (...). É porque não há contrariedade absoluta que os dois desejos podem se afirmar e os conflitos manter rigorosa vida política” (*Ibid.*, p. 41). Tratar-se-ia, então, de dois termos que se implicam na sua exclusão mútua, polos cuja identidade se estabelece por seu antagonismo permanente, de tal modo que “remetem um ao outro indefinidamente”, diz ele, retomando comentário de Gaille-Nikodimov (2004, pp. 48-49) e também recuperando para os polos da oposição sua natureza de pulsões, desejos, princípios de movimento. Deste modo, se considerarmos que o desejo de dominação dos grandes implica o polo da não-dominação, e ainda se, recusando-nos a ver aí uma simples privação do desejo de comandar, identificarmos também neste polo negativo um princípio de ação, chegamos ao desejo do povo como desejo ativo de liberdade, imediata e inseparavelmente implicado pelas manifestações do desejo de dominação. É verdade que a conquista desse traço de ‘atividade’ para o humor popular, a exclusão da representação de sua passividade (“corpo sem cabeça”, “matéria informe” oferecida à ação dos grandes, os verdadeiros agentes políticos), não afasta ainda, de modo decisivo, a ideia de que a agitação popular seria politicamente improdutiva; pois, poderíamos pensá-la como uma simples resistência ao poder dos grandes, como atividade de obstrução da dominação, entre-

tanto impotente para a produção do positivo, a produção das leis e instituições da liberdade. Como, então, conferir eficácia política a este desejo? Como conceber sua “positivação”? O ainda: como compreender o desejo popular como uma atividade politicamente construtiva, de modo a firmá-lo na posição de fundamento das leis civis?

Para responder a esta questão, parece necessário observar a atuação do humor popular, seu modo de operação na cena política (Cf. Adverse, 2007, p. 40), de modo que Adverse vem nos lembrar várias passagens em que Maquiavel atesta a demanda popular por participação no governo. A criação dos Tribunos, em *Discursos* I, 4, evidenciaria, de maneira exemplar, esta reivindicação de inscrição institucional e se mostraria a melhor comprovação desta aspiração do povo por participar das magistraturas de governo. Sobre a observação de *Discursos* II, 2 de que no seio dos povos livres todos sabem que a *virtù* qualifica para as magistraturas, Adverse comenta: “se tivermos em mente todo o argumento do capítulo, o que isto quer dizer senão que a garantia da participação na vida pública é um bem considerável com o qual não se pode transigir?” (*Ibid.*, p. 40). Portanto, segundo ele, para Maquiavel, “ser guardião da liberdade implicava (...) o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta. O reconhecimento (ou concessão) deste direito satisfaz, no âmbito institucional, o desejo de participação na vida pública” (*Ibid.*, p. 41). No quadro institucional da cidade, recusar a dominação seria, então, de algum modo, implicar-se no governo; seria, para o povo, reivindicar o direito de partilhar as magistraturas ou, enfim, de participar do poder (Cf. *Ibid.*): “somente assim torna-se possível esclarecer como o desejo do povo pode refrear o dos grandes” (*Ibid.*); sem ‘negá-lo’, sem anulá-lo, entende Adverse.

No entanto, a negação do desejo dos grandes, assim traduzida em demanda por participação nas instituições de governo, conduz evidentemente a uma “perigosa” (*Ibid.*, p. 44) proximidade em relação a esta pulsão antagônica. E, de fato, o desejo popular

de participação derraparia frequentemente na identificação com seu oposto, desandaria em ambição de poder: “o povo – diz o comentador – passa a desejar como os grandes” (*Ibid.*, p. 45); os humores se igualam, perpassados por interesses facciosos e privados. Assim, seria necessário observar que a busca das honras públicas (a ocupação das magistraturas) do lado popular responderia, segundo o caso, a motivações diversas – aspiração pela liberdade ou ambição – e resultaria em benefício para a cidade ou em sua degradação e ruína. Enfim, haveria uma boa e uma má positividade do negativo, determinações portadoras de efeitos benéficos ou de efeitos destrutivos para a cidade. É esta “plasticidade” (*Ibid.*) do humor popular adviria de sua “indeterminação originária” (*Ibid.*, p. 46), de sua forma primitiva de pura aversão a toda opressão. A busca de participação nas magistraturas, de início, apareceria apenas como meio para a realização de seu fim, a liberdade (“quem quer o fim, deve também querer os meios” [Adverse, 2007, p. 46], lembra Adverse); porém, “a corrupção torna-se uma ameaça real quando o exercício prolongado dos meios faz o povo esquecer o fim que originalmente deseja” (*Ibid.*). Assim se conclui que a boa positividade seria a que busca a participação no governo para defender-se da opressão dos grandes, não deixando que eles governem sozinhos. A má seria aquela em que esta participação se transforma em ambição de poder, no desejo, agora popular, de “estar só no governo”, que leva ao “desfecho catastrófico da oposição fundamental: o humor popular se igualou ao dos grandes” (*Ibid.*, p. 45). Nesse momento, observa o comentador, o povo “deseja não só o mesmo que os grandes, mas deseja do mesmo modo que os grandes, a ponto de se apagarem as distinções entre eles” (*Ibid.*); o povo agora desejaria poder (‘o mesmo que os grandes’), motivado por ambição (‘do mesmo modo que os grandes’).

Marie Gaille-Nikodimov – que também corrobora, em boa exegese de Maquiavel, a afirmação lefortiana do desejo popular como princípio e fundamento da ordem política – dá para a derrapagem deste desejo uma interpretação ligeiramente diversa desta

adiantada por Adverse. Ela atribui ao solo passional em que se enraizam os humores e seus conflitos a variação dos efeitos, bons ou maus, positivos ou negativos, da atuação da oposição popular aos grandes. A paixão defensiva dos pobres, sua aversão à opressão, fluuando em graus de intensidades diversas, produziria em seu excesso – excesso de ódio – a aspiração (destrutiva e desastrosa) pela exclusão dos poderosos das magistraturas (Cf. Gaille-Nikodimov, 2004, pp. 50-52) levando o povo a querer “governar sozinho” e, assim, a passar das ‘disputas’ (que costumam terminar em leis e acordos) ao ‘combate’ (que quase sempre termina em exílios e mortes), ou ainda, a passar dos embates políticos, pelos quais obstrui o desejo dos grandes, à guerra civil (Maquiavel, 1971, III, 1)¹⁶. Tal excesso poderia ser verificado na intransigência do povo florentino em barrar o acesso da nobreza às magistraturas, deixando-se arrastar por um desejo “injurioso e injusto” que trouxe efeitos desastrosos para a cidade (*Ibid.*). Nesta ‘*hybris*’, o desejo de liberdade derrapa, portanto, em desejo de oprimir. No entanto, nesta interpretação de Gaille-Nikodimov, essa pulsão não se iguala à dos grandes, não se converte em aspiração por bens e poder, de modo a homogeneizar a cidade no polo dos interesses; o povo permanece definido por sua aversão aos poderosos, agora, porém, movido pelo excesso de um ódio destrutivo que inviabiliza o equilíbrio e os “acordos” (Gaille-Nikodimov, 2004, pp. 83-85) – sempre frágeis e provisórios, lembra ela – que proporcionam à cidade suas leis e instituições.

Independentemente, porém, da maneira como estas interpretações da questão da divisão civil compreendem a corrupção do

16 “... le inimicizie che furono nel principio in Roma intra il popolo e i nobili, disputando, quelle di Firenze combattendo si diffinivano; quelle di Roma com una legge, quelle di Firenze com lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano (...). La quale diversità di effetti conviene che sia dai diversi fini che hanno avuto questi duoi popoli causata: perché il popolo di Roma godere i supremi onori insieme com i nobili desiderava; quello di Firenze per essere solo nel governo, sanza che i nobili ne partecipassero, combatteva” (Maquiavel, 1971, p. 690).

humor popular em sua “má positivação”, nos dois casos a atuação propriamente política do polo negativo se efetivaria pela participação no governo e pela moderação e contenção desta participação, de modo a evitar o excesso assinalado no desejo de ‘governar sozinho’, de ‘permanecer só no governo’, seja por ambição (Adverse), seja por ódio (Gaille-Nikodimov). Nos dois casos, na origem, o humor popular apresentaria um teor ativamente negativo, mas politicamente improdutivo, e ao se positivar, mediante a participação no governo, no primeiro caso, veríamos que se esvazia e se transforma, no segundo, que se intensifica e se corrompe. O remédio para o “esquecimento” de sua natureza política original (perdida na ambição por bens e poder), conforme o primeiro comentarista, estaria no terror e no medo que acompanham a refundação periódica necessária (Cf. Adverse, 2007, p. 46). No que respeita ao segundo, considerada a passagem da forma virtuosa do desejo popular (a da partilha das magistraturas) ao seu excesso vicioso – insuflado pelo ódio –, assinalado em sua aspiração pela tirania, pode-se conjecturar que a terapêutica que lhe seria adequada só poderia produzir-se no registro moral. Pois, que força seria capaz de barrar esse ódio destrutivo? O que poderia conter o excesso, a ferocidade, da violência da multidão? Devemos lembrar que Maquiavel não vê a massa popular como impermeável ao raciocínio e à persuasão (como se constata no final do capítulo 4 do L.I¹⁷ ou nos célebres capítulos 57 e 58 do L.I dos *Discursos* [Cf. Maquiavel, 2007, pp. 165-172]), mas, é também bastante sabido que ele, como poucos, denuncia os limites e a ineficácia das empresas moralizantes no domínio da vida civil. Dada a inflação natural do humor negativo do povo, sua natural tendência à des-

17 “E 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. E, sendo falsas tais opiniões, há sempre o remédio das assembleias (*concioni*), nas quais surja algum homem de bem que, discursando, lhes mostre que se enganam: e os povos, como diz Túlio, mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade e facilmente cedem, quando a verdade lhes é dita por um homem digno de fé” (Maquiavel, 2007, p. 23).

medida, não haveria remédio para a manutenção do frágil equilíbrio que sustentaria a ordem política. Na perspectiva de Gaille-Nikodimov, não parece, assim, muito fácil absorver a observação de Maquiavel de que “os desejos dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade” (*Id.*, 2007, p. 23).

Voltemos, porém, às próprias formulações de Lefort relativas à natureza do desejo negativo do povo para melhor avaliarmos as dificuldades destas considerações relativas à ‘positivação’ do humor popular. Mas, aqui, impõem-se algumas observações preliminares para balizar o caminho lefortiano. Em primeiro lugar, é preciso atenção para evitar atribuir às noções de ‘grandes’ e ‘povo’ realidades substantivas (tomá-los como ‘coisas’), a serem apreendidas em si mesmas, seja enquanto entidades imediatamente – empiricamente – apreensíveis, seja enquanto definidas por determinações psicológicas ou sociológicas. Estas noções, já vimos¹⁸, referem-se a realidades cuja existência se determina apenas em sua atividade, no antagonismo fundamental pelo qual se encena a ordem política. Aqui, portanto, o essencial é o ‘desejo’ – o apetite, a demanda – que move forças antagônicas, constituindo-as como ‘classes políticas’. Nas palavras precisas de nosso comentador: “... elas não existem senão em seu afrontamento, no que diz respeito ao que constitui para uns a opressão, para outros a recusa da opressão. E esta verdade não é sensível senão para aquele que percebe, para além dos dados imediatos da conduta, os móveis a que ela se prende, para aquele que decifra o desejo, o apetite, a demanda – tantos termos que Maquiavel usa sucessivamente – pelo qual o grupo se põe como classe política” (Lefort, 1972, p. 385). Enfim, o grande número dos ‘sem poder’, ou mesmo um grupo social determinado submetido à opressão (efetiva ou temida¹⁹), se faz

18 Vale a pena relembrar a passagem: “... grandes e povo não são tais por sua fortuna, costumes, função, interesses específicos e divergentes; o que os faz tais é o desejo de oprimir de uns e o desejo de não ser oprimido de outros – dois desejos insaciáveis” (Lefort, 1972, pp. 381-382).

19 Ver passagem citada, logo acima, nota 15.

‘povo’, classe política, ao se manifestar como portador do ‘humor popular’, ao afrontar o desejo de opressão dos ‘grandes’²⁰. É verdade que tal enfrentamento pode não ocorrer, que a oposição pode não se estabelecer. Pois, o desejo popular pode não se manifestar, seja pela incapacidade dos muitos (a massa ou um grupo social determinado) para se aglutinar na oposição à opressão dos grandes (produzindo a própria passividade), seja pelo investimento, e dispersão, do rancor dos oprimidos nas lutas facciosas (não políticas) dos grandes, seja ainda pela corrupção da pulsão negativa em desejo de poder. Nestes casos, desaparece o ‘povo’, a atuação do desejo popular. A cena política ‘falha’ e as forças se homogeneízam nas lutas por interesse e nos embates de facções por poder; não há mais povo como categoria política. Por isso, falar em positividade do desejo ‘do povo’, certamente obscurece este caráter essencialmente político do conceito: pode, de um lado, sugerir sua substantivação (sendo ele ‘verbo’) e arrisca comprometer a compreensão de sua natureza ‘puramente negativa’

Não parece tampouco possível, na perspectiva lefortiana, falar em “governo do povo”. Maquiavel pretende ser claro: os efeitos da divisão civil são apenas três – Principado, Liberdade (republicana) e Licença: o governo de um príncipe, aliado ao povo; o ‘governo de leis’ produzidas e sustentadas pelo desejo popular de liberdade; a ausência de ‘*ordini e legge*’ verdadeiras, a impotência da cidade para alcançar a ordem política (Cf. Maquiavel, 2008, p. 155)²¹. Para além destas figuras da ‘*mise-en-scène*’ propriamente política,

20 Podemos observar, por exemplo, que na história da cidade de Florença esta cena política ocorre sucessivamente mediante as oposições de diferentes grupos sociais: os ‘*popolani*’ burgueses contra a dominação da nobreza; o ‘*popolo minuto*’ contra aquela dos ‘*popolani*’; a plebe contra o ‘*popolo*’, como frisa Maquiavel no início do L.I das “*Istorie*” (Cf. Maquiavel, 1971, pp. 632-633).

21 *De Principatibus* cap. 9: “Per che in ogni città si trovano questi dua umori diversi ; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato ne oppresso da’ grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de’ tre effetti, o principato o libertà o licenzia” (Maquiavel, 1971, p. 271).

há apenas despotismo (ou “tirantias”) – seja quando o desejo de bens e poder dos grandes não suscita oposição efetiva, seja quando os ‘sem poder’, movidos pela ambição ou o ódio, se fazem ‘facção’ e entendem poder ‘governar sozinhos’, como observa Maquiavel no início do L.III das *Istorie* (Cf. Maquiavel, 1971, p. 690). Portanto, é preciso compreender que o regime de Liberdade, o regime republicano, não é o do ‘governo do povo’, ou ainda da ‘vontade do povo’. A república, insiste Lefort, é “um regime tal que, nele, o poder não pode ser apropriado, nem por um homem, nem por uma facção. O regime de liberdade aparece como aquele da lei; ou, para falar com rigor, como aquele no qual as leis são referidas ao seu fundamento” (Lefort, 1972, p. 475), o humor negativo do povo. Quando uma parte da cidade se apropria do governo, seja ela a plebe (quando quer ‘governar sozinha’ e submeter a cidade à sua vontade), desaparece o “regime do anonimato do poder” (*Ibid.*); há tirania.

Uma terceira observação parece ainda necessária. É preciso ter presente que Maquiavel, ao se referir ao humor negativo do povo e ao desejo de liberdade – não ser submetido a ninguém –, entende a expressão ‘liberdade’ como um regime político, aquele do ‘governo de leis’. Trata-se do regime republicano, que é para nosso autor (como Lefort pretende sustentar “enfaticamente”, segundo diz) “o regime conforme à natureza da cidade, conforme à sociedade política tal qual ele a define (...) por um certo modo de constituição” (Lefort, 1992, p. 167). Pois, se também o “*principato nuovo*” se revela um regime político, é preciso observar – prossegue ele – que “na própria obra consagrada ao governo de um príncipe, a superioridade das repúblicas é firmemente estabelecida. Nelas, aprendemos, há mais vida (*è maggiore vita*) que em qualquer outro regime. Ora – continua Lefort –, a que se deve esta vitalidade de uma cidade? A seu apego à liberdade. E qual é o traço distintivo de uma cidade livre? Nela o homem não depende de homem, ele obedece à lei” (*Ibid.*, p. 168). Nesta identificação da Liberdade com a obediência a leis Maquiavel, como sabemos,

não faz senão retomar o mote romano – Lívio, Salústio, Cícero – apropriado pelos humanistas florentinos – Salutati, Bruni e seus seguidores – (Cf. Viroli, 1999, pp. 48-50 e Bignotto, 2003, pp. 46-47); com a diferença de que não mais atribui a produção destas leis à inteligência e virtude de alguns, mas a atribui à pulsão popular de recusa a toda opressão – à opressão, simplesmente. E Lefort não se cansa de sublinhar o caráter indeterminado deste desejo dirigido para a liberdade: “... enquanto portador da recusa do comando e da opressão, deve-se convir que nenhum objeto fornece sua medida, que ele destaca o sujeito de toda posição particular e o arrima a uma reivindicação ilimitada” (Lefort, 1972, pp. 722-723), diz. Há, portanto, um excesso do desejo de liberdade, seja em relação aos próprios episódios de sua oposição ao comando dos grandes, seja em relação às ‘*ordini e legge*’ estabelecidas na cidade, um ‘excesso’ que aponta para um registro da lei “transcendente a todo sistema de fato” (*Ibid.*, p. 723)²², que manifesta “o excesso da lei sobre a ordem de fato da cidade” (*Ibid.*, p. 477). Esta transcendência da lei, assinalada no desejo popular de liberdade, é que constitui, segundo nosso comentador, o fundamento do regime republicano, o regime ‘político’ por excelência, “conforme à natureza da cidade” (*Id.*, 1992, p. 167)²³.

Mas, enfim, como passar deste desejo indeterminado, ilimitado e insaciável da Lei para as leis particulares que governam a vida dos homens nas cidades? Se constatamos, como o faz o co-

22 É interessante lembrar toda a passagem, que está no capítulo final de “Le Travail de L’Oeuvre Machiavel”: “... l’analyse du désir (...) elle enseigne qu’il y a dans ce qu’on nomme nature humaine de quoi faire penser non seulement la lutte et l’instabilité qui accompagnent toute forme de société, mais le décalage du particulier et de l’universel, celui des lois telles qu’elles se définissent dans les systèmes institués d’obligations, où se cristallise à chaque moment un rapport général des forces, et de la Loi, telle qu’elle se donne, transcendante à tout système de fait” (Lefort, 1972, p. 723).

23 Bignotto enfatiza esta distância entre os dois registros com grande acuidade: “... Lefort insiste sobre o fato de que o antagonismo entre os dois humores não é redutível a suas manifestações históricas” (Bignotto, 2013, p. 43); “... o desejo do povo alicerça a liberdade porque nenhum regime de leis pode coincidir inteiramente com ele” (*Ibid.*, p. 45).

mentador, “a distância do particular e do universal, a das leis, tais como se definem nos sistemas instituídos de obrigações em que se cristaliza a cada momento uma relação geral das forças, e da Lei, tal qual se dá, transcendente a todo sistema de fato” (*Id.*, 1972, p. 723), não podemos deixar de perguntar como se produzem as leis a partir do desejo de liberdade, a partir do ‘desejo da Lei’, que define politicamente o povo. Ora, Lefort parece convencido – e certamente com razão – de que Maquiavel não responde a esta questão: “... a questão da origem da lei não o interessa muito – diz – (...), o que lhe importa é evidenciar o vínculo da liberdade e da lei, mostrar que em uma verdadeira república os homens têm mando sobre as leis e que suas dissensões, longe de serem destruidoras de toda vida civil, são sua geradora”²⁴ (*Id.*, 1992, p. 169), diz ele, no primoroso ensaio que aqui citamos. E, de fato, seja no *Príncipe*, seja nos *Discursos*, é o fundamento popular do poder político e das leis que, sobretudo, vemos nosso autor evidenciar²⁵. E, dado que o caminho da obtenção das próprias leis não é tematizado (como ocorre no caso da obtenção do poder político por um príncipe), esta “lacuna” parece, justamente, fazer que a obra ‘trabalhe’ ainda em seus leitores, produzindo diversas respostas à questão, como vimos em Adverse, Gaille-Nikodimov, e também, de alguma forma, em Ames e Sfez, nomes aos quais poderíamos acrescentar ainda outros, como Philip Pettit ou J. P. McCormick, que, a partir da obra do florentino (mas, por caminhos bem diversos daquele aberto por Lefort), avançam, a seu modo, neste tema da ação popular nas repúblicas²⁶.

24 “... la question de l’origine de la loi ne lui importe guère, ce que lui importe est de mettre en évidence le lien de la liberté et de la loi, de montrer que dans une véritable république les hommes ont prise sur les lois et que leurs dissensions, loin d’être destructrice de toute vie civile, en sont génératrices” (Lefort, 1992, p. 169). Seja o contexto, seja o uso do plural ‘leis’ em uma das frases deste texto mostram que aí a expressão ‘lei’ (com minúscula) refere-se às leis civis, às ‘*ordini e legge*’ das repúblicas.

25 Nas *Histórias Florentinas* e no *Discurso sobre as Formas de Governo de Florença* o registro é diverso. Aí estão diretamente em causa práticas e ‘*ordini e legge*’ históricas.

26 Pettit e McCormick buscam delinear em Maquiavel, e a partir dele, o campo da

O próprio Lefort, entretanto, como sabemos bem, fixa-se no mote da indeterminação do desejo do povo, encontrando nesta indeterminação o alicerce sobre o qual construirá adiante sua teoria²⁷ sobre a lógica que elucida os traços das democracias modernas, seu pensamento relativo à ‘invenção democrática’²⁸. A aspiração pela Lei e pela Liberdade, que perpassa e move o humor popular, reaparecerá, assim, mais à frente em sua obra²⁹, como o elemento ‘simbólico’, a referência ‘vazia’ à Lei e ao Direito, que sustenta a incessante produção das leis e instituições nas sociedades históricas da modernidade. Ao atribuir ao conflito de classes e, mais precisamente, ao desejo negativo do povo – seu desejo, indeterminado, de liberdade (a recusa de *todo* comando e opressão) – o lugar do fundamento da ordem política (lugar antes conferido a Deus ou à Natureza), Maquiavel marcaria o início do processo de “desincorporação” da sociedade, do esvaziamento do lugar do fundamento, que confere uma constituição “fundamentalmente interrogativa” (Cf. Gauchet, Lefort, 1971, p. 18) às sociedades democráticas modernas. É a leitura de Maquiavel que leva nosso autor a verificar que nas sociedades democráticas “a identidade e

‘participação popular’ repertoriando um espaço de práticas participativas: o primeiro, acentuando a participação pelo voto e pela ‘contestação’ (as dimensões ‘autoral’ e ‘editorial’ da atividade popular nas democracias, mediadas por instituições representativas e por instituições contestatárias de natureza jurídica); o segundo, acentuando os antagonismos de classe, busca radicalizar na direção de uma participação direta do povo no governo, mediante instituições específicas de classe.

27 Permitimo-nos usar esta expressão, de inscrição difícil no trabalho de Lefort, tendo em vista que ele próprio concede ao seu uso no texto que assina com Marcel Gauchet em 1972 para suas considerações sobre as democracias (Cf. Lefort, 1972, p. 7).

28 Trata-se de uma evidência para os leitores da obra de Lefort. Veja-se Bignotto (“... o estudo de Lefort sobre Maquiavel é a fundação sobre a qual se constrói sua filosofia política” – 2014, p. 34); Flynn (“Minha intenção nesta seção não é avaliar a interpretação que Lefort faz de Maquiavel (...), mas ver seu trabalho de interpretação como elemento gerador de muitos dos conceitos fundamentais de seu próprio pensamento.” – 2014, p. 35), entre outros.

29 Porém, já aparece em um desenvolvimento amplo e preciso do texto chave (que retoma notas de cursos ministrados por Lefort em Caën e que ele assina com o então jovem estudante Marcel Gauchet) publicado em Textures 71/2-3: “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social” – um texto fundamental para a compreensão dos conceitos lefortianos mais importantes.

a unicidade do campo social são dimensões simbólicas, que não podem tomar a consistência do real” (*Ibid.*, p. 16), que o regime democrático fornece ao conflito de classes uma “*issue symbolique*”, projetando para além dos antagonismos sociais um lugar (inocupável, mas “sempre virtualmente presente aos olhos da coletividade” [*Ibid.*, p. 18]) da Lei e do Universal, do qual o poder se faz – sempre provisoriamente – “representante”. A competição aberta pela ocupação do lugar do poder – alimentada pelos interesses, mas também pela interrogação social sobre o bem, o direito, o justo – vem, então, ancorar a historicidade da sociedade, produzir suas transformações, ou ainda, se recusada (quando um poder se põe nesse lugar como “seu proprietário exclusivo” [*Ibid.*, p. 16]), vem trazer o cumprimento da ameaça (que ronda permanentemente as democracias) da “tomada do poder pelo imaginário” (*Ibid.*, p. 31) de uma “sociedade em harmonia com seus fins, da coincidência consigo mesma” (*Ibid.*, p. 11), a ameaça totalitária. Deste modo, a partir do discurso da obra maquiaveliana, do que ela dá a pensar, Lefort a inscreve em um horizonte amplo de interpretação da modernidade, localizando nela o princípio desse movimento de esvaziamento da legitimidade do poder, a abertura de um domínio de historicidade e liberdade, “guardado” pelo ódio permanente do povo, da massa dos sem poder, em relação à opressão de seus oponentes de classe.

* * *

No entanto, ainda que consideremos que o comentário de Lefort seja de uma excepcional sensibilidade para as rupturas fundamentais promovidas pela obra de Maquiavel e que, de certo, leve ao núcleo da revolução que ela realiza (além de fazê-la trabalhar no leitor contemporâneo, iluminando sua própria experiência política), podemos pensar que a diversidade das interpretações da ‘divisão civil’ que hoje testemunhamos nos impelem a recolocar a questão da operação do desejo popular e da produção

das *'ordini e legge'* que ele promove e autoriza. As próprias observações críticas que propusemos anteriormente parecem tornar incontornável esta exigência de aprofundar nossa compreensão do estatuto e da atuação deste humor que produz e sustenta a vida política. Não se trata, no entanto, de afastar-nos do horizonte lefortiano. Pois, tomando este caminho, consideramos imperativo assumir, desde o início, com Lefort, o caráter “puramente negativo” deste desejo; entendendo que a pulsão aquisitiva (de bens e de mando) de ‘alguns’ suscita a oposição de um ‘todos’ a todo comando e opressão, o desejo de liberdade. E pensamos que se impõe, igualmente, assumir que esta oposição se reveste da forma de um “conflito de classes”³⁰: uma divisão irreduzível, de dois desejos opostos, irreconciliáveis, absolutamente irrestritos, ilimitados, no seu impulso em direção à dominação e à liberdade (apontando ambos, portanto, como bem assinala J. L. Ames, para a anulação de seu polo antagonico).

Se, no entanto, tal compreensão da divisão civil não nos parece suficiente, é porque não se pode deixar de considerar que, sem perder de vista seu caráter puramente negativo, na sua atuação efetiva, nos enfrentamentos imediatos do desejo adverso, este desejo popular opõe-se sempre a alvos determinados, a objetos determinados da ambição dos grandes – sem desconsiderar por certo, como já assinalamos, que cada um de seus atos seja ‘sobre-determinado’ pelo desejo indeterminado de liberdade³¹, como o dos grandes pela ambição ilimitada de bens e de poder. Deste

³⁰ As expressões ‘divisão de classe’, ‘conflito de classe’, ‘luta de classes’ aparecem reiteradamente neste comentário da obra Maquiavel (por exemplo, nas páginas 382, 473, 476, 482, 722, 725), pra designar a oposição grandes/povo. Lefort confere à expressão do vocabulário marxista um novo significado, alçando-a para o registro do político.

³¹ Os ‘sem poder’, o povo, querem algo determinado e, simultaneamente (como condição mesmo deste querer, sobredeterminando este desejo determinado), ‘desejam desejar’ (querem querer por si mesmos, ‘não ser dominados’), desejam ser, diz Lefort (1972, p. 477 e 1992, p. 144, já citados), desejam a liberdade face ao desejo dos grandes que os oprime. Que sejam lembradas também as extraordinárias observações de Lefort, no mesmo sentido, sobre o desejo de liberdade em seu comentário de La Boétie (Lefort, 1976. pp. 261-264).

modo, podemos seguramente entender que a oposição do desejo universal de comandar e oprimir e do desejo, igualmente universal, de liberdade revela a lógica que governa os episódios da divisão civil, elucidada, por assim dizer, o 'jogo', mas não cada um dos 'lances' particulares subordinados a esta lógica. Em seus lances efetivos, a atuação da negatividade da pulsão popular deveria, assim, ser pensada sempre como uma negação determinada por sua oposição à multiplicidade das afirmações particulares do desejo dos 'grandes', inscrito, este, primitivamente, no domínio econômico. Em outras palavras³²: neste registro da efetividade, a oposição não se produziria de imediato sob a figura da contrariedade formal entre dois 'enunciados' de extensão universal – todos os grandes, todos os 'populares' –, postos em oposição pela afirmação e a negação de um mesmo predicado universal, a dominação³³. Neste registro a oposição deve ser pensada segundo a forma da contradição: entre um polo particular positivo (os interesses particulares de 'alguns') e um polo universal negativo (a negação da opressão destes interesses pelo 'todos' popular). Pois, o 'povo' se manifesta e se afirma sempre em termos universais (Maquiavel, sabemos, refere-se a ele, frequentemente, como "*il universale*"), em termos políticos, portanto. Ele fala sempre a língua geral das leis: 'todos', 'ninguém'. Já os grandes, movidos pela ambição de bens e de mando, por interesses particulares ou facciosos (de 'alguns'), definem-se como classe política somente por sua aversão –

32 Na verdade, a 'lógica menor', no seu capítulo das oposições lógicas ou das oposições das proposições – afirmativas ou negativas (quanto à sua forma) e universais ou particulares (quanto à extensão) –, pode oferecer algum apoio para elucidar nossa questão... ainda que este apoio deva ser visto como aproximativo, pois guarda, certamente, alguma franja de inadequação.

33 É esta oposição, menos ainda pode ser pensada na forma da figura que o quadro das oposições designa como "subcontrárias". Esta é a forma que lhe imprime Skinner, a da oposição de dois termos particulares quanto à extensão ('alguns' e 'alguns outros', ainda que sejam poucos e muitos; enfim, grandes e povo tomados como 'partes' de um todo, "façções" (Cf. 1984, p. 85) ou grupos sociais que se apresentam tão somente como 'diversos', enquanto querem bens, uns, querem prazer ou independência, outros.

e seu ódio – ao povo e à repressão das leis. Só a oposição popular, portanto, faz deles classe e, assim, atores propriamente políticos.

Podemos, então, entender que a negação politicamente produtiva manifesta-se na forma da contradição do desejo popular relativamente à afirmação dos interesses particulares, ‘econômicos’, dos grandes, e que ela se manifesta diretamente em ‘leis’, em universais políticos. Se o desejo popular é originalmente indeterminado e “puramente negativo” (recusa de toda opressão), não deixa de ser politicamente produtivo e de ocupar o lugar de sujeito da produção das leis. Por sua oposição determinada à dominação sempre particular dos grandes, ele desdobra sua potência de negação na produção de direitos, de universais políticos. Não fosse assim, o papel conferido por Maquiavel ao povo, o papel de fundamento das leis e da ordem política, ficaria certamente comprometido; pois, na impossibilidade de compreendermos a invenção das leis civis, positivas, pela forma abstrata da oposição, ver-nos-íamos acudados, para explicar sua produção, a recorrer novamente à inteligência de um sábio legislador ou à prudência política da nobreza – mediações que, como bem mostrou Claude Lefort, Maquiavel descarta nitidamente³⁴. Ora, concebida sua atividade sob a figura da contradição relativamente aos *factos* 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 revele capaz de aglutinar forças suficientes para sustentar seu vigor e eficácia política. Quando – para tomar um exemplo qualquer – ao enunciado

34 De fato, sem a oposição ‘determinada’ aos interesses dos grandes não se explicaria a produção das leis senão pela inteligência de um ou pela virtude de alguns, algo que Maquiavel, nos *Discursos* (I, 4), descarta claramente ao assinalar a maldade da nobreza romana, como o comentário de Lefort mostra muito bem.

(particular afirmativo, quanto ao sujeito e ao predicado) “alguns buscam estender suas propriedades na direção da floresta” vem se opor seu contraditório (universal negativo) “ninguém estenderá propriedades na direção da floresta”, sustentado pela força de um ‘grande número’, temos lei e, com ela, a instituição de um espaço político.

Se Maquiavel rompe com a velha tradição da atribuição de um caráter passivo, passional e anárquico, ao humor popular, identificando nele um princípio de ação e o fundamento da ordem política, talvez seja, portanto, possível avançar mais nesta direção, reconhecendo a pulsão negativa não só como uma potência (crítica) de esvaziamento contínuo do lugar do poder (exercida através de seu antagonismo permanente, constitutivo, em relação aos grandes), mas também como o princípio imediato (sem a mediação da inteligência de um sábio – seja ele coletivo – ou da prudência dos excelentes ou competentes) da produção das leis, dos universais histórico-políticos. O humor negativo do ‘povo’ não é mais, então, princípio de independência e desordem (rebelia anárquica a toda ordem e governo); e não é também, enquanto desejo da Lei, apenas o motor da busca e da produção imaginária reiterada de ‘boas ordenações’. É possível ver nele o próprio ‘autor’ das leis, o sujeito da invenção histórica de direitos. Não obstante o caráter tumultuário e frequentemente violento da expressão dos “desejos dos povos livres” – que Maquiavel assegura serem “raras vezes perniciosos à liberdade” (2007, cap. 4) –, em Roma, os tumultos da plebe levam diretamente, por si próprios, à criação dos Tribunos e, em Florença, a “ínfima plebe” – os ‘Ciompi’ – leva a cidade à criação de novas corporações (alargando o universo da cidadania), à anulação de dívidas, anistias e outras leis. Por pouco tempo, se dirá; o que é verdade. Mas, sabemos também que a grandeza das criações históricas e da invenção política não se mede pela duração destes feitos e conquistas. Pois, como sabemos bem, afinal, “o tempo tudo varre”.

Referências bibliográficas

- ADVERSE, H. “Maquiavel, a República e o Desejo de Liberdade”, *Trans\Form\Ação*, v. 30, n. 2, 2007.
- AMES, J. L. “Liberdade e Conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel”, *Kriterion*, n. 119, 2009.
- _____. “Lei e Violência ou a legitimação política em Maquiavel”, *Tras\Form\Ação*, v. 34, 2011.
- _____. “A Formação do moderno Conceito de Estado: a contribuição de Maquiavel”, *Discurso*, n. 41, 2011.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003
- _____. “Lefort and Machiavelli”. In: PLOT, M. (ed). *Claude Lefort Thinker of the Political*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- BOBBIO, N.; VIROLI, M. *Diálogos em torno da República*. Trad. Daniela B. Versiani. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002.
- FLYNN, B. *Lefort y lo Político*. Trad. Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- GAILLE-NIKODIMOV, M. *Conflit Civil et Liberté : la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- GAUCHET, M.; LEFORT, C. “Sur la Démocratie: le politique et l’institution du social.”, *Textures*, 71/2-3, 1971.
- LEFORT, C. *Le Travail de l’Oeuvre Machiavel*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- _____. “Préface”. In: MACHIAVEL, N. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris: Berger-Levrault, 1980.
- _____. “Machiavel et la Verità Effettuale”. In: *Écrire, à l’épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- MACHIAVELLI, N. *Tutte le Opere*. Mario Martelli (ed.). Firenze: Sansoni Editore, 1971.
- MANSFIELD, H. C. *Machiavelli’s Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. MF. Revisão Patrícia F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. Trad. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.
- PETTIT, P. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- SFEZ, G. *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: PUF, 1999.
- SKINNER, Q. *Maquiavelo*. Trad. Manuel Benavides. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- _____. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- VIROLI, M. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Republicanism*. Trad. Antony Shugaar. New York: Hill and Wang, 1999.

