

o futuro ausente

J. Chasin

OBRA REUNIDA

Verinotio
LIVROS

O FUTURO AUSENTE
PARA A CRÍTICA DA POLÍTICA E O RESGATE
DA EMANCIPAÇÃO HUMANA

J. CHASIN

Verinotio Livros

Belo Horizonte

2023

O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Coordenação editorial

Ester Vaisman

Capa

Carolina Peters

Diagramação: Ronaldo Vielmi Fortes

Preparação de texto: Carolina Peters

Revisão, notas e índice onomástico: Vânia Noeli Ferreira de Assunção, Ronaldo Vielmi Fortes e Murilo Pereira Leite

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Chasin, J., 1937-1998

O futuro ausente [livro eletrônico] : para a crítica da política e o resgate da emancipação humana / J. Chasin. -- Belo Horizonte, MG :

Ester Vaisman, 2023.

PDF.

Bibliografia.

ISBN 978-65-00-63534-8

1. Filosofia política 2. Marxismo I. Título.

23-146864

CDD-320.01

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia política 320.01

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Sumário

Prefácio.....	7
O futuro ausente	19
I. Lineamentos da politicidade antiga	23
II. A aurora feroz da politicidade moderna	34
1. O primeiro humanismo renascentista	34
2. Da <i>commune</i> ao absolutismo	43
3. Florença e a exemplaridade dos Medici	51
4. A conscientização da nova politicidade: Niccolò Machiavelli	73
5. Hobbes: a fundação racionalista da maldade natural	142
Índice onomástico	151
J. Chasin: sobre o autor	166

PREFÁCIO

A partir dos anos 1990 as reservas foram rompidas, nada mais havia a temer. O império do *nada* passou a presidir – em face do qual todos os preconceitos e todas as tendências conservadoras passaram ao primeiro plano – a revolução estava morta.

J. Chasin

Tal como no amor, quando sincero e verdadeiro, o progresso da ciência também é feito de arrependimentos.

J. Chasin

A revolução tem de ser algo que mude a vida, senão é uma terrível banalidade.

J. Chasin

O *futuro ausente*, texto inacabado de J. Chasin redigido em 1993, que voltamos a publicar, dessa vez revisto, com notas e referências, possui um significado específico em face de outros escritos do autor sobre o mesmo tema. Diferentemente daqueles, trata-se de um esforço de pesquisa que visa a trazer à baila o itinerário do pensamento sobre a politicidade, cujo teor fundamental se caracteriza pela afirmação da política como instância não apenas definitiva *par excellence* do gênero humano, sua dimensão mais etérea e própria, mas também, e por isso mesmo, pretensamente resolutiva para todos os seus dilemas mais essenciais. Dito em outras palavras, a politicidade, em seus traços mais gerais, tem sido concebida e afirmada ora como remédio

para aplacar o egoísmo natural do homem, ora como realização universal de sua racionalidade. Em ambos os casos e independentemente dos modos específicos como foi e tem sido compreendida, ela é concebida, e por isso é cultuada, como um atributo necessário e fundamental para a manutenção das sociabilidades imperfeitas ou cindidas, incapazes de autossubsistência a partir de suas próprias energias.

Desde os inícios da década de 1990 era perfeitamente visível a crise que enfrentávamos e Chasin, particularmente, sublinha, em várias oportunidades, e o faz em especial em *O futuro ausente*, os traços fundamentais dos impasses gerados pelas crises sucessivas do capitalismo, de um lado, e os efeitos trágicos das transições intentadas ao socialismo, de outro. Longe de criar subterfúgios diante das perspectivas naufragadas, o filósofo paulistano alerta para a necessidade de enfrentá-las, ainda que não fosse possível, como ele enfaticamente afirma nas primeiras linhas do escrito em tela, visualizar na linha do horizonte nenhuma prospectiva de futuro, ou seja, um caminho aberto e possível em direção à emancipação humana.

Tal tipo de constatação, explicitada com veemência, não significou, entretanto, o esmorecimento diante da magnitude da questão. Muito ao contrário, Chasin convida a enfrentar o problema, denominado por ele “como a destituição do humano” que, muito embora não signifique o “final dos tempos”, sintetiza as falências presentes no final do século XX. A esse respeito, o autor é enfático. Ele diz, sem meias palavras: “O arremate aflitivo do século, evidente em todos os planos, há de conduzir a inteligência, de algum modo e sob pressões cada vez mais amplas e agudas, ao enfrentamento de um complexo montante de desafios, que em teor e grau não conhece precedentes. É do que pode consistir, hoje, uma posição de manifesto otimismo ponderado, que antes ex-pressa o peso do mal-estar contemporâneo do que confiança em algum vago despertar das consciências”. (p. 23)

Partilhando, segundo suas próprias palavras, de um “otimismo ponderado”, Chasin propõe a realização de um extenso programa de pesquisa, cujos traços básicos são indicados no texto em pauta. O objetivo é claro: perquirir os motivos que levaram à atual e persistente “destituição do humano”. E para isso é vital buscar na “longa trajetória que, em nosso tempo, deságua numa enxurrada de sombras” (p. 26), os modos com que se praticou e pensou a política.

O escrito inacabado, interrompido no momento em que a análise do pensamento de Hobbes tivera início, esclarece como e por que uma pesquisa desse caráter deve ser realizada, a fim de se alcançar o resultado pretendido. Sendo assim, pode e deve servir como exemplo de como abordar o intrincado problema da história da ontopositividade da politicidade e, sobretudo, as razões que levam essa longa trajetória a fornecer os elementos necessários para a compreensão do beco sem saída a que chegamos e que – não surpreendentemente – tem recrudescido e atingido aspectos antes inimagináveis, ao longo das duas décadas do século XXI, não apenas no Brasil, mas mundo afora.

Desse modo, ao contrário da maioria dos textos chasinianos sobre o assunto – sobretudo aqueles de matiz mais teórico, voltados à pesquisa do problema junto às obras de Marx (desde os textos que perfazem sua fase juvenil até os da maturidade), ou ainda aqueles em que o filósofo paulistano debate os aspectos mais proeminentes da realidade brasileira –, em *O futuro ausente* o tema que lhe interessa é o da gênese, configuração e especificação, em momentos históricos distintos, da *concepção ontopositiva da politicidade*.

Para prevenir observações oblíquas e imprevidentes, é claro que o texto em questão não se trata de proposta de elaboração de mais uma história das doutrinas políticas ou, ainda, de um manual de filosofia política. Muito ao contrário. Trata-se de uma densa propositura de pesquisa cujo escopo é a determinação da noção de politicidade a partir do estudo de configurações histórico-concretas, e do modo como as

diversas tendências teóricas no plano da filosofia captaram ou puderam compreender o caráter das formações políticas que daí advieram. Dito em outras palavras, tendo em vista que, para Chasin, *a categoria da politicidade* denota uma *abstração razoável*, que compreende os planos da política e do estado (em sua dupla dimensão, como efetividade e idealização, isto é, prática e reflexão) enquanto aspectos de um mesmo complexo humano-societário, ela é tematizada como atributo daqueles complexos humano-societários dos quais a *contingência* é o caráter fundamental. Daí a imperiosidade da sua caracterização histórico-concreta, a partir das formas específicas de produção da vida.

E é exatamente por isso que o desafio posto pelo autor se justifica. A concepção ontopositiva da politicidade, de larga tradição, pois remonta ao mundo antigo, e seu corolário, o *politicismo*, contribuíram para o processo de “destituição do humano”, na medida em que tanto sua prática quanto a sua reflexão deixam intocadas as raízes da perpetuação das formas estranhantes que, por seu turno, permeiam as relações entre indivíduo e sociedade, sobretudo na contemporaneidade e nas formações sociais ora existentes. Considerar a política e sua “racionalidade” dimensões intrinsecamente humanas, e relegar assim a esfera da vida vivida, isto é, o “ontoprático” ao “submundo da existência”¹, portanto à esfera não dignamente humana, é obnubilar a necessidade do revolucionamento da vida, que, segundo o próprio Chasin, só pode ser realizado pela atividade metapolítica, como veremos a seguir.

Nesse diapasão, o que parece arrimar o texto chasiniano são os resultados por ele obtidos nas pesquisas realizadas ao longo da década de 1980 e inícios da de 1990 junto aos textos de Marx, resultados estes divulgados em artigos, palestras e, finalmente, devidamente formulados no texto *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*², pu-

¹ Cf. MARX, K. I Tese *Ad Feuerbach*.

² CHASIN, J. Posfácio - Marx: estatuto ontológico e resolução

blicado pela primeira vez em 1995 e reeditado sob a forma de livro em 2009. Da lida direta com os escritos de Marx, tanto da fase adulta (a partir de meados de 1843) quanto na obra madura, a determinação ontonegativa estaria presente sob a forma de uma crítica tanto geral quanto concreta, pelas particularizações das distintas formas de sociabilidade.

Evidências desse tipo podem ser encontradas, por exemplo, em outro escrito inacabado, intitulado Rota e perspectiva de um projeto marxista¹, no qual o autor procura aviar um balanço de um projeto que lhe era caro, o da revista (e depois editora) *Ensaio*, além de apontar para novos e possíveis caminhos na sequência dos fatos que levaram ao término de uma rica experiência de mais de 15 anos no campo editorial.

Assim, ao lado de temas que lhe são especialmente caros, devido à relevância que possuíam para o devido resgate do pensamento de Marx e para a compreensão dos dilemas que atravessam o mundo contemporâneo, Chasin dedica especial atenção à categoria da politicidade e aos fenômenos concretos do politicismo. Longe de se revestir de pretensão descabida, tais esforços analíticos amparam-se em estudos rigorosos da obra de Marx e em análises detidas não apenas da realidade brasileira – o que já é muito! –, mas também das encruzilhadas que marcaram os “dois subsistemas do capital”, de acordo com a própria dicção do autor.

A título de exemplificação, dada a semelhança que pode ser identificada entre os dois textos inacabados publicados postumamente, tem-se a seguinte avaliação: “Da ilusão *in ovo*, gestada entre os gregos no que foi a “infância normal” da humanidade, passando pela ilusão necessária, fundida e

metodológica. In: TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995. A segunda edição foi publicada como livro independente (São Paulo: Boitempo, 2009).

¹ CHASIN, J. Abertura: *Ad hominem* – rota e perspectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaio Ad Hominem*, n. 1, t. I – Marxismo. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999, pp. 9-81.

disseminada pela modernidade, à fantasia conformista que se impôs no presente, há uma longa história do poder, da política e do politicismo. Importa destacar especialmente o politicismo no século XX, fabricado primeiro em nome e depois contra Marx, em especial como consequência das inviabilidades originárias do Leste europeu. A forja da falsidade a partir do que foi o duplo sistema do capital. O politicismo, pois, como herança mais "natural" e funesta de um século radicalmente problemático e contraditório."¹

Vê-se, portanto, a necessidade de se desvendar a gênese e desenvolvimento do politicismo, fenômeno identificado por Chasin como característico da longa história da concepção positiva da categoria de politicidade, caracterizada que foi e tem sido, no mais das vezes, como atributo ineliminável do humano, como já referimos acima. Chasin chega a afirmar, ainda na passagem acima, o que vínhamos argumentando nos momentos iniciais do presente Prefácio, que o politicismo é a "herança mais 'natural' e funesta de um século radicalmente problemático e contraditório". Por via de consequência, longe de ser uma proposta de pesquisa de interesse meramente acadêmico, sem nenhuma reverberação de ordem prática, trata-se de assunto vital não apenas para compreender dilemas fundamentais do mundo contemporâneo, mas, sobretudo, para propiciar o devido enfrentamento prático de tais questões.

Nessa longa história, a herança marxiana se reveste de importância fundamental, dado que em sua obra, pelo menos desde meados de 1843, é possível identificar a ruptura com a tendência surgida embrionariamente já no mundo antigo, a respeito do caráter da politicidade e que, a partir da aurora da modernidade, ganhou adesão uníssona, tanto no nível da prática propriamente dita quanto no evanescente pensamento filosófico dominante. Interessante deixar demarcadas as razões que levaram ao apogeu do politicismo ao longo do século XX - que, diga-se de passagem, permanece nessa

¹ *Id.*, p. 18.

condição até os dias de hoje, vale insistir mais uma vez –, alimentado pela falta de perspectiva de revolucionamento do modo de vida, pela ausência de qualquer visualização de dias diferentes, ou seja, devido ao *futuro ausente*.

Embora inacabado, o escrito que acabamos de reeditar permite antever, em termos hipotéticos, é claro, que a rota da análise chasiniana nesse escrito específico, caso tivesse sido finalizada, provavelmente teria seu desfecho na obra de Marx, enquanto modo de pensar a politicidade não apenas diversamente, mas, sobretudo, *em contraposição* à tendência de sua afirmação como atributo permanente e necessário da existência humana, independentemente de hora e lugar.

Intervenções em eventos, assim como textos de Chasin a respeito de como o tema era tratado em Marx que vieram à luz desde meados da década de 1970 (motivados, em grande medida, pelos embates vivenciados em torno da “questão democrática” no Brasil), são testemunhos do itinerário percorrido pelo autor. Cite-se, por exemplo, o artigo Democracia política e emancipação humana¹ ou Democracia direta *versus* democracia representativa², ou, antes ainda, sua tese de doutorado a respeito do integralismo de Plínio Salgado, defendida em 1977, em que o politicismo é destacado como um dos traços da burguesia híper-retardatária da via colonial.

O fato é que, ao longo das décadas de 1980 e 1990, como já referido linhas acima, as pesquisas de Chasin e de seus orientandos e colaboradores se incrementaram mais e mais. O ápice desse itinerário se deu com a publicação, em 1995, de *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, em cujas páginas é articulada uma vigorosa trilha analítica

¹ CHASIN, J. Democracia política e emancipação humana. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 15, Ano VIII, abr./2013, pp. 21-27.

² CHASIN, J. Democracia direta *versus* democracia representativa. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 15, Ano VIII, abr./2013, pp. 32-34.

ontológica sobre a categoria da politicidade, que passa a fundamentar a noção de politicismo, ao fornecer a base ontológica para a devida compreensão do problema, ao explicitar seu âmbito e seus limites de um modo mais preciso e justificado.

O tratamento ontológico da questão permitiu ao autor assentar as bases teóricas necessárias para legitimar a postura crítica que desenvolvera com desvelo desde a década de 1970, quando constatou a inépcia da oposição – tanto a consentida quanto a clandestina – ao bonapartismo vigente no país, em grande medida, derivada da ótica politicista adotada, que se deu em detrimento das questões que afetavam a cotidianidade, sobretudo da classe trabalhadora, cujas necessidades básicas eram reprimidas pelo arrocho salarial. Os artigos Conquistar a democracia pela base¹ e “Politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico², bem como As máquinas param, germina a democracia!³, são testemunhos eloquentes da dedicação do autor às questões que estavam presentes na ordem do dia, nas quais o politicismo era a moeda de troca.

Se é, portanto, correto afirmar que o politicismo nunca deixa de ser um dos alvos prediletos da crítica chasiniana, sobretudo no contexto das análises voltadas à realidade brasileira e mundial, também é verdade que a sua abordagem ganha uma nova dimensão e profundidade no

¹ Artigo elaborado entre setembro e dezembro de 1977, publicado inicialmente na revista *Temas de Ciências Humanas* n. 6. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas (LECH), 1979. Foi posteriormente republicado em CHASIN, J. *A miséria brasileira 1964-1994: do golpe militar à crise social*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000, pp. 59-77.

² CHASIN, *A miséria brasileira, op. cit.*, pp. 7-36. (Publicado originalmente na revista *Temas de Ciências Humanas*, n. 2, São Paulo: Grijalbo, 1977.)

³ CHASIN, *A miséria brasileira, op. cit.*, pp. 79-108. (Publicado originalmente na *Revista Escrita/Ensaio* n. 7. São Paulo: Editora Escrita, 1980.)

momento em que a busca se volta à decifração do *status* que a categoria da politicidade possui frente à categoria da sociabilidade e, sobretudo, quando sua atenção se volta para a dimensão ontoprática da mundanidade humana. Em outros termos, com a publicação do *Estatuto* se chega à explicitação do arrimo categorial que sustenta o pensamento marxiano, no qual a categoria da politicidade emerge como atributo contingente e não necessário, e menos ainda quando o foco da análise passa a ser a problemática crucial da emancipação humana.

Isso não significa, no entanto, ao contrário do que certas interpretações enviesadas procuram indicar, que, ao afirmar o caráter contingente da política, Chasin conclama o abandono ou a negação da atividade prático-política. O que ele busca evidenciar é algo que está contido no próprio legado marxiano: fazer política para desfazer a própria política e tudo que ela pressupõe, ou seja, a sociedade do capital, como ele bem enfatiza em todos os seus escritos sobre o tema. Ou, de acordo com as palavras do próprio Chasin, o caráter da prática política deve se apresentar como “metapolítica”, isto é, como “uma forma de atuação política que visa a superar, revolucionariamente, a política e a base social que a engendra. Nesse sentido é radical como raiz, e a raiz do homem é o homem”¹. Qualquer tentativa, assim, de imputar ao autor a proposta de “desmobilização política” é destituída de fundamento e arrimo em seus próprios textos.

Sobre a contribuição de Chasin para o devido resgate do pensamento de Marx, há de fato muito o que dizer e explanar, mas um ponto importante merece aqui a nossa atenção. Trata-se da influência de Lukács, sobretudo de suas obras de maturidade. Sem dúvida, essa presença existe, é evidente que, em vários momentos, Chasin se inspira em Lukács – mas não como um acólito cego, ao contrário. Chasin o ultrapassa não apenas em relação à categoria da politicidade, aqui em discussão, mas também abre uma nova

¹ CHASIN, *Ad Hominem: rota e prospectiva*, *op. cit.*, p. 28.

perspectiva e um vasto campo de pesquisa sobre o tema da ontologia, ainda não inteiramente desbravado.

O que tem infelizmente ocorrido desde o seu falecimento – é o caso de aqui denunciar – é o brutal ataque por mentes ingênuas, pueris e mal-intencionadas, além, é claro, da guerra do silêncio de que ele foi vítima ainda em vida. Em suma, a contribuição de Chasin para o devido resgate do pensamento de Marx, de um lado, e para a elucidação das características mais proeminentes do mundo contemporâneo, de outro, continua a ser vítima da arrogância diletante da academia, como também das mais bizarras e extravagantes interpretações por parte daqueles que se colocam como guardiães da assim chamada “tradição revolucionária” (*sic!*), portando uma argumentação desconcertada que revela, no mais das vezes, completa ignorância sobre o que o próprio Marx pensou e escreveu, além de demonstrar total inapetência em ler o argumento chasiniano de modo sério e atento. E isso sem mencionar que, no mais das vezes, os “guardiães” têm demonstrado total inaptidão para o devido entendimento dos traços que demarcam a contemporaneidade, ademais de insistir no caminho contrário daquele propugnado por Marx no *18 brumário*, qual seja, o de que a Revolução deve tirar poesia do futuro, não do passado.

Em suma, quando vivo, Chasin sofreu insidiosa guerra do silêncio por parte dos círculos acadêmicos, cujos integrantes não disfarçavam seu mal-estar diante das descobertas que as suas pesquisas revelavam. Embora o tenham acolhido em certas ocasiões como *avis rara*, o faziam sempre com desconfiança, que no fundo denotava insegurança e tibieza por parte daqueles que se viam diante dos riscos que sua forte presença e densa argumentação poderiam gerar.

Foi assim que, dado o constrangimento que causava, por conta de sua argumentação cerrada e precisa, foi colocado a uma distância segura em relação àqueles que pontuavam no centro dos debates que vinham se

avolumando, principalmente na década de 1980.

Vinte e quatro anos depois de sua morte, a guerra do silêncio não deu trégua, a despeito dos esforços de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento que, de algum modo, identificaram-se com as contribuições teóricas de Chasin. Alguns, inclusive, colocaram-se no *front* das polêmicas e, por isso, receberam saraivadas de infâmias e impropérios.

Não obtiveram, contudo, sucesso em calar sua voz ou interditar sua pena, e muito menos impedir seus posicionamentos sempre certos: as páginas da *Revista Ensaio*, livros, cursos e palestras eram o meio de divulgação de suas ideias, a despeito de todas as óbices que enfrentou. A criação de um movimento de ideias, organizado em torno da Editora Ensaio, cuja avaliação crítica se espraiava nas páginas do texto Rota e prospectiva de um projeto marxista, mostrou-se como um processo possível de atuação coletiva, nos anos em que as condições existentes permitiam ainda elaborar um projeto que colocasse em discussão rotas a seguir, tendo como base a devida apreensão das possibilidades postas pela realidade.

De seu gigantesco empenho surgiram descobertas no plano teórico-filosófico tornadas públicas por meio de palestras e em diversos cursos, inclusive livros, que marcaram gerações, registrados em diversos textos, e em particular, como já foi destacado, no livro *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, referência obrigatória para todos aqueles que desejam compreender de fato o caráter do legado marxiano, mil vezes distorcido e infinitamente mal interpretado.

Ester Vaisman



O FUTURO AUSENTE

Não só o artesão, o mercador
e o funcionário são
servidores da humanidade: o
filósofo também o é.

Christian Wolff

Não é, com efeito,
empresa fácil
transmitir e explicar o
que pretendemos,
porque as coisas novas
são sempre
compreendidas por
analogia com as
antigas.

Francis Bacon

O arremate aflitivo do século, evidente em todos os planos, há de conduzir a inteligência, de algum modo e sob pressões cada vez mais amplas e agudas, ao enfrentamento de um complexo montante de desafios, que em teor e grau não conhece precedentes. É do que pode consistir, hoje, uma posição de manifesto otimismo ponderado, que antes expressa o peso do mal-estar contemporâneo do que confiança em algum vago despertar das consciências.

O resumo das falências é simples de tracejar; árdua e complicada é a consecução efetiva de sua inteligibilidade, sendo a dificuldade maior o discernimento de rumos que possam sinalizar uma legítima reversão de expectativas.

Bastam duas pinceladas para esboçar o colosso dos impasses atuais: o *Ocidente* – universalizado e rebrilhante em sua pujança sem contraste – reitera de forma ampliada sua miséria estrutural, física e de espírito, enquanto o extinto *Oriente* finda, em convulsões sangrentas, por consumir suas inviabilidades originárias.

Diante desse perfil, é inevitável que venha à mente a condenação fichtiana da “época da pecaminosidade consumada”, e também a denúncia mais recente do “futuro bloqueado”, no diapasão sartriano da *subjetividade compulsiva*, que tinha por escopo sacudir contra nossa época – e nunca, como foi assimilado por muitos, nos deixar apodrecer debaixo da própria pele.

Em verdade, tais remissões, próprias e necessárias, já não bastam, mesmo porque nunca foram resolutivas. Dolorosas e sintomáticas enquanto diagnoses atiladas, e até certo ponto balizando a emergência e duração do problema, são insuficientes para configurar, no ocaso do novecentos, a radicalidade alcançada pelo drama imanente aos tempos do capital. Hoje, a denúncia da *culpa universal* feita pelo pensador alemão só pode ressoar como demasiado abstrata, eco genérico que se esvai pela inespecificidade, de maneira semelhante, ainda que em sentido inverso, à *falta de perspectiva*, ao “futuro truncado” de Sartre¹, que se mostra restrito demais como síntese de uma compreensão que pretende sustentar o grito necessário. A agudização sofrida pelo complexo problemático obriga a que se admita e fale em *futuro ausente*, como a enervação que perpassa e a canga que esmaga a existência contemporânea.

Não é o fim dos tempos, mas é o tempo das crises. Estas vêm recebendo denominação variada e abundante. Desde algum tempo, é até mesmo lugar comum referir *crises* de toda espécie – social, política, econômica, moral ou dos costumes, cultural ou das mentalidades, da arte e da ciência,

¹ Cf. SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigoão. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

do direito e do meio ambiente, e assim por diante, envolvendo o conjunto dos aspectos que compõem a vida atual. Conjunto minado, que também é aludido sinteticamente como *a crise do nosso tempo*.

Essa *crise*, que pode ter muitos nomes, não tem sido, todavia, identificada e submetida a exame, ao menos com o devido peso, extensão e profundidade, em seu centro vital – agente e paciente –, os homens no processo infinito de sua autoconstituição.

Não se trata de simples falta de foco, de mera ultrapassagem ou substituição analítica de objetos, ou ainda de algum deslocamento casual de ótica. A inflexão, aqui posta em evidência, é qualitativamente muito mais cortante, perfazendo sua gravidade na *ruptura sintomática* que opera, com unilateralidade extrema, em relação ao *núcleo das tendências afirmativas do homem*, práticas e reflexivas, que se estruturou a partir do Renascimento e foi reenfocado pelo Iluminismo, vindo a constituir o eixo dinâmico em torno do qual girou em todos os planos, desde então, inclusive como plataforma de impulsão superadora, o melhor dos esforços pela hominização. Não sem larga contraditoriedade, é certo, mas condensando os lineamentos de um decisivo patrimônio indicativo, do qual não se pode escarnecer, como é feito pelo gosto suspeito (este mesmo um forte sintoma da crise) dos estilos em voga, a não ser sob a prática de um criticismo unilateral que o destroça e abandona, pagando o ônus de ser arrastado, não só para alguém do vazio que cava e da aniquilação que promove, mas para a consolidação, independentemente de bons propósitos eventuais, do complexo determinativo que produz e cada vez com mais perfídia reproduz a destituição contemporânea do *humanus*.

Tanto por estarmos sitiados no extremo oposto ao *humanare* renascentista, como também porque esse foi o luminoso projeto originário da produção do homem moderno, do qual somos, hoje, a mera figura degenerada – precisamente porque se perdeu (ou ainda não foi efetivado) pela não superação de seus estreitos e contraditórios

suportes materiais -, é de todo conveniente que deixemos ressoar algumas notas dessa longa trajetória que, em nosso tempo, deságua numa enxurrada de sombras.

I. LINEAMENTOS DA POLITICIDADE ANTIGA

Da ótica atual, em contraste e para além da conversão de luz em trevas que domina, compreende-se que não seja casual que a filosofia do Renascimento tenha restado até hoje “o maltratado começo da filosofia burguesa”, para usar uma fórmula expressiva de Ernst Bloch¹.

A partir da viragem do século XIV para o XV, as tendências afirmativas do homem são tais e de tal porte que expressam e implicam não apenas um novo ideal de cultura, como redutivamente é consagrado referir, mas novas formas de existência - da vida humana e de sua mundanidade. No sumário programático da época, que se lança para o futuro, é configurada como ilusão involuntária, porém necessária, na falta compulsória de qualquer outro parâmetro - a aspiração de realizar o renascimento do clássico mundo antigo. Dessa idealidade referencial, bem ilustrada pelo mito de Florença como a nova Atenas, há que reter a dupla afirmação implícita do *indivíduo* e da *comunidade*.

Mas, por que Atenas e não Roma ou, pelo menos, mais Atenas do que Roma, tão mais próxima e não apenas, obviamente, do ponto de vista geográfico? Ou, então, só para estender a interrogação, por que não a comunidade germânica ou uma das opulentas cidades orientais da Antiguidade?

É mais do que sabido que os gregos, mais e melhor do que quaisquer outros, formularam com tino universal o sentido da mundanidade antiga. Porém, não será um prejuízo essencial para o inerente poder das ideias atribuir a elas capacidade autônoma ou incondicionada de influir e determinar, e com isso unilateralizando e embotando as explicações? Ademais, a verdadeira questão nem de longe se

¹ BLOCH, E. *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972, p. 11.

esgota na proclamação da excelência do pensamento grego, mas aí apenas tem começo, remetendo à necessidade de entender por que essa superioridade pôde e de fato se manifestou.

Essa rápida consideração gera a ilação que responde ao salto renascentista para além de Roma: não só contorna graves escolhos, então concernentes às agudas tensões italianas, mas, na ideação e para a idealidade, o melhor de Roma é grego. Ademais, deixando de lado termos alusivos, Roma antiga não desmente ou contradita o vigamento social helênico, ao revés, é o próprio desenvolvimento histórico deste, no curso da complexificação dos vetores fundamentais que o armavam e sustinham, visto que em Roma “a história da propriedade fundiária constitui sua história secreta”.

Bem mais simples e direto é compreender por que germanos e orientais não podiam inflamar a fantasia projetiva do Renascimento: a comunidade dos germanos se restringia e esgotava na assembleia e a ela faltava radicalmente a cidade; por outro lado, a cidade oriental pertencia ao rei-deus, não era dos homens.

Ao inverso, a cidade grega foi o lugar próprio do homem e da comunidade, que nas assembleias tratavam de si próprios, no singular e no plural, em conexão indissociável, ou seja, a humanidade teve nos gregos sua *infância normal*.

Dizia Marx que “há crianças mal-educadas e crianças precoces” e que “muitos dos povos da Antiguidade pertenciam a essa categoria”; para ele, com agudo tirocínio, “crianças normais foram os gregos”. De modo que podemos, ainda com ele, generalizar sua atilada pergunta: “Por que então a infância histórica da humanidade, precisamente naquilo em que atingiu seu mais belo florescimento, por que essa etapa para sempre perdida não há de exercer um eterno encanto?”¹

¹ MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 63-4 [com

Para que o encanto não seja pueril, todavia, há que entender que aquilo que nos gregos nos fascina e que, antes, fascinou o espírito do Renascimento não está em contradição com a natureza primitiva da sociedade em que floresceu, mas indissolúvelmente interligado à imaturidade de sua tecelagem societária.

Imaturação natural e característica das remotas formas sociais em que a propriedade da terra e a agricultura constituíam a base da atividade material, tendo por objetivo a produção de *valores de uso*, ou seja, a *reprodução dos indivíduos*, em peculiares e bem determinadas relações com a comunidade.

Nessas formações, o indivíduo aparece em unidade com as *condições objetivas de trabalho*, delas se apropria como a *condição preliminar* do próprio trabalho, por ele consideradas a natureza inorgânica de sua subjetividade, que através delas se realiza. Tal atitude ou comportamento faz do homem, desde o princípio, algo mais do que a simples abstração do *indivíduo que trabalha*, uma vez que em tal situação vive, imediatamente, um *modo objetivo de existência*, pois a propriedade, antecedendo sua atividade, é, como se lê nas *Formen*, “sua própria pele”¹.

Mas *o indivíduo isolado*, do mesmo modo que não poderia falar, não teria como ser proprietário do solo: fixar, delimitar e defender as condições objetivas do trabalho. Em isolamento, no máximo, como os animais, poderia simplesmente recorrer aos suprimentos da terra.

Quando, originariamente, propriedade significa a relação do sujeito produtor com as condições objetivas de produção como algo que lhe pertence, que prolonga seu corpo, e às quais conscientemente encara como suas, a mediação que arma a relação de propriedade, que une o indivíduo aos elementos que possibilitam a atividade

modificações].

¹ *Id.*, p. 397 [com modificações].

produtiva, é a copertinência dos indivíduos à comunidade, a existência da individualidade como membro de agrupamentos interconexos e interativos, isto é, a existência natural das individualidades como partes de hordas ou tribos. Em outras palavras, o indivíduo pertence subjetivamente à comunidade, que lhe serve de mediação à propriedade, ou seja, às condições naturais de produção. Nesse traçado, a comunidade se apresenta como a primeira força produtiva, um estágio específico de desenvolvimento das forças produtivas, em que o objetivo da produção, em si, é reproduzir o produtor e, simultaneamente, as condições objetivas de sua existência, vale dizer – a comunidade.

De sorte que, nas configurações comunitárias, as *condições naturais de existência*, com as quais o indivíduo se relaciona enquanto corpo inorgânico, têm duplo caráter – subjetivo e objetivo. Os homens existem subjetivamente como eles próprios – pertencendo a um agrupamento, e, pela mediação deste, objetivamente, nas condições inorgânicas naturais de seu ser. Portanto, a *propriedade*, como também se lê nas *Formen*, “significa *pertencer* a uma comunidade, ganhando dentro dela existência subjetiva/objetiva e, através da relação da comunidade com a terra – enquanto seu corpo inorgânico, ocorre o relacionamento do indivíduo com o solo [...], porque a terra é, ao mesmo tempo, matéria-prima, instrumento e fruto, ou seja, ocorre o relacionamento com as premissas próprias da individualidade ou modos de sua existência”¹.

Em uma palavra, nas equações societárias de tipo comunal, a existência objetiva do indivíduo como proprietário das condições materiais de trabalho é um *pressuposto real*, antecede e não deriva do trabalho, do mesmo modo que ele é *proprietário* sob condições que o vinculam ao agregado social, que fazem dele um elo da cadeia comunitária, sendo que esta mesma, por sua vez, aparece igualmente como *pressuposto efetivo*, como condição da produção de cada um

¹ *Id.*, pp. 403-4 [com modificações].

dos indivíduos que existem sob forma subjetiva determinada. Portanto, em semelhantes conglomerados humanos, indivíduo e gênero são imediata e transparentemente inseparáveis e suas relações traduzem essa unidade fundamental, tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cisura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade.

Por outro lado – eis a dimensão negativa, tão inerente a tais formações quanto seu aspecto mais positivo, da qual também é inseparável: todas as formas em que a comunidade pressupõe sujeitos em determinada unidade objetiva com as condições da atividade produtiva ou, reciprocamente, onde uma específica existência subjetiva faz com que a própria comunidade seja pressuposta como condição de produção, todas elas, diz Marx, “correspondem necessariamente e por princípio a um desenvolvimento limitado das forças produtivas”¹.

Limitações essas que atravessam e se irradiam por todas as dobras, veios e poros desse padrão de sociabilidade, desde as mais remotas e germinais e por todo o gradiente das formações pré-capitalistas. Em todas as suas modalidades, o fundamento do evoluir é a reprodução inalterada das relações entre indivíduo e gênero, compreendidas e aceitas como dadas e fixas na tradição, o que perfaz os contornos de uma existência objetiva que é definitiva e predeterminada, tanto no relacionamento com as condições de trabalho, quanto no relacionamento do homem com seus parceiros de atividade em todas as formas da práxis social.

Aí, a potência evolutiva é, pois, restrita e limitada desde o princípio, embora certas instituições e os indivíduos possam parecer grandes ou notáveis. Mas é inconcebível o livre desenvolvimento do indivíduo ou da sociedade, porque tal evolução é contraditória com a matriz do relacionamento original. De sorte que a ultrapassagem dos *limites* gera transtornos, implica a decomposição do quadro, engendra

¹ *Id.*, p. 407 [com modificações].

sua decadência e a formação acaba por se desintegrar. Em outros termos, o desenvolvimento das forças produtivas dissolve essas formas de sociabilidade, ainda muito próximas e dependentes da natureza, e sua própria dissolução é um progresso das forças produtivas humanas.

Em outra parte dos *Grundrisse* (“Tempo de circulação: valorização e desvalorização”)¹, contrastando com as tendências expansionistas do capital, Marx observa que “todas as formas de sociedade anteriores sucumbiram pelo desenvolvimento da riqueza ou, o que é o mesmo, pelo desenvolvimento das forças produtivas sociais. Os antigos tinham consciência disso e denunciavam diretamente a riqueza como causa da ruína da comunidade. O regime feudal, por sua vez, sucumbiu em consequência da indústria urbana, do comércio e da moderna agricultura (inclusive por alguns inventos especiais, como a pólvora e a prensa gráfica). O desenvolvimento da riqueza, a expansão das novas forças produtivas e do intercâmbio entre os indivíduos minaram as condições econômicas sobre as quais repousava aquela sociedade e as correspondentes relações políticas entre os diversos setores que a formavam, bem como a religião que a refletia e idealizava, revelando que ambos os tipos de relações descansavam, por sua vez, sobre uma certa atitude ante a natureza, a que respondem em definitivo todas as forças produtivas, e mudaram também o caráter, as ideias etc. dos indivíduos”². Consideração esta, no que tange aos antigos, que desenvolve uma determinação anterior das *Formen*: “entre os antigos não encontramos uma única investigação a propósito de qual seria a forma de propriedade mais produtiva, que geraria o máximo de riqueza. A riqueza não constituía o objetivo da produção [...]. A pesquisa sempre buscava saber qual o tipo de propriedade que geraria os melhores cidadãos”. E arremata, faceando com os tempos do capital: na Antiguidade, “o homem sempre aparece, por mais estreitamente religiosa, nacional ou

¹ Cf. *Id.*, pp. 444-454.

² *Id.*, p. 446 [com modificações].

política que seja a apreciação, como o objetivo da produção”, enquanto, no “mundo moderno, a produção é o objetivo do homem, e a riqueza o objetivo da produção”¹.

Em suma, o que agora se destaca, e ainda com palavras de Marx, é que “o mundo antigo representa uma satisfação limitada”² do homem. Um universo reduzido de formas acabadas e contornos definidos, de sendas estreitas e curtos horizontes, que nunca saem do campo visual dos agentes e delimitam suas equações teleológicas. Toda a potência humano-societária aí se resume à força coagulante das relações comunitárias, toda ela transpassada por uma lógica adstringente que enerva densa malha de resguardos estabilizadores, reiterando e multiplicando fronteiras. Donde provém a decisiva inclinação grega pela *medida*, ou mais precisamente pela idealizada *justa medida*. Marca da sabedoria helênica, a ideia de medida traduz antes de tudo a presença e a consideração permanente dos limites – da comunidade e dos indivíduos. E é só pela autolimitação, singular e universal, que a *autonomia* e a *autarquia* gregas, tanto dos indivíduos como das comunidades, podem vir a ser prática e pensamento. Sob essa matriz, a civilização helênica é o justo império racional dos limites e das limitações, tal como não pode deixar de ser a feliz normalidade da infância.

Há, pois, elementos substanciais para compreender (ou, ao menos, para admitir como pistas fundamentadas a explorar) que são exatamente esses *limites* da comunidade – os flancos múltiplos da debilidade de suas forças produtivas, que se reapresentam organicamente para o indivíduo e condicionam, pelos mesmos motivos, os limites deste – que geram a necessidade e os espaços próprios para a emergência da figura do *estado* e de seu modo próprio de exercitação – a *política*, atividade correlata ao poder, por sua conquista e conservação ou pela contraposição dos que ainda não o detêm.

¹ *Id.*, p. 399 [com modificações].

² *Id.*, p. 400 [com modificações].

Vista no conjunto real de sua entificação e reiteração, a comunidade antiga não manifesta apenas a dimensão fascinante das atividades individuais e gerais exercidas em cooperação no quadro de uma vida solidária, mas exhibe no mesmo envoltório, e com a mesma ênfase, os contornos intrínsecos de sua fraqueza constitutiva. Trata-se, em verdade, de cooperação e solidariedade feitas de incipiência e debilidade, incapazes, eis o ponto crucial, de subsistirem exclusivamente por si próprias.

Uma comunidade, enquanto condição de possibilidade da exercitação vital dos indivíduos, que seja *restrita*, parca e estreita no potencial que subscreve a todos que a integram, por isso mesmo rigorosamente referenciada ao *metro* como idealidade máxima, o que redundava em horizontes conformistas, estanques e estrangulados de convivência e interatividade, não contém, nem poderia conter, puras e exclusivas forças ou energias inerentes à *sociabilidade propriamente dita* para ordenar e manter, sem mais, a organização comunitária. Pelos seus próprios limites ou insuficiências, necessita de algo “externo”, para além dela, ou melhor – uma força extra – que a confirme e complete e com isso a viabilize enquanto aparato dinâmico de sustentação do ordenamento social. *Força extra* que, obviamente, não tem de onde provir a não ser do próprio tecido comunitário.

Em termos um pouco diversos: por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é *socialmente* autoestável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas *puras e específicas energias sociais*. Esta incapacidade ou limite social engendra, a partir de si mesmo, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extrassocial – uma desnaturação e metamorfose de potência social em *força política*. Ou seja, esta é uma força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, se desenvolve

tomando distância (variável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesma para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado.

Convém precisar que o engendramento da politicidade por declinação social é, no caso grego e em todos a ele assemelháveis, antes de tudo, mutação germinal. O início do longo itinerário histórico que culminou no “estado político, a constituição” em oposição ao “estado material não-político”, de que fala Marx na *Crítica de [18]43*, e que “se desenvolveu em face das esferas particulares como razão universal, como um para-além delas”¹, passando à condição de reivindicação histórica, sem que “as esferas particulares tenham consciência de que seu ser privado decai junto ao ser transcendente da constituição ou do estado político, e que a existência transcendente do estado não é outra coisa do que a afirmação da autoalienação delas”². *In nuce* para os gregos e tantos outros, pois: “Na monarquia, na democracia e na aristocracia diretas não há ainda constituição política distinta do estado real e material ou do restante do conteúdo da vida popular. O estado político ainda não aparece como a *forma* do estado material”. E especificamente para o caso que importa aqui: na “Grécia a *res publica* é assunto privado real, o conteúdo real dos cidadãos, e onde o homem privado é escravo; o estado político como tal é o único e verdadeiro conteúdo de sua vida e de sua vontade”³.

Por consequência, cabe observar que, inversamente proporcional às forças socioprodutivas, tanto mais destacado é o papel do poder político quanto mais débil for a

¹ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 51 [com modificações].

² *Ib.*

³ *Id.*, p. 52 [com modificações].

capacidade de autorresolução social de uma formação humano-societária. O que suscita a lembrança de uma famosa nota de Marx ao seu capítulo sobre o caráter fetichista da mercadoria, quando enfatiza, como todos sabem, que são “lugares-comuns arquiconhecidos” que a Idade Média era dominada pela religião, enquanto em Atenas e Roma dominava a política, e que “deve ser claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo, nem o mundo antigo da política. A forma e o modo como eles ganhavam a vida explica, ao contrário, por que lá a política, aqui o catolicismo, desempenhavam o papel principal”¹.

Cabe, pois, sublinhar que é indubitável que a solução democrática dos gregos seja superior à barbárie ou a outros dispositivos distintos de poder comunitário – eles próprios sabiam e se orgulhavam disso, mas isso apenas acentua, mais uma vez, a normalidade da infância grega, sem alterar o quadro determinativo geral da questão.

Resta explicitar, ademais, que, numa comunidade historicamente efetiva, essa *força extra* ou *extrassocial*, enquanto poder político, é ainda, por princípio e factualmente, um poder político “irreal, ilusório ou fictício”, tão incipiente quanto o *estado germinal* que lhe corresponde, e que ainda *não é um verdadeiro estado*, que nesta qualidade se prolonga, ressaltadas especificidades de monta, até a era do capital, quando se manifesta na plena maturidade de *estado político centralizado*.

É sempre, de alguma forma, esse enlace ático entre *comunidade real* e *estado irreal* que fascina desde o Renascimento. Decerto porque o reencontro de alguma forma de comunidade humana é, desde séculos, uma esperança irremovível, por mais dissolutora que possa se mostrar qualquer defesa filosófica do homem em derrelição. Do mesmo modo que o segredo dos melhores e mais generosos sonhos de perfectibilização do estado está sempre em

¹ MARX, Karl. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 157, nota [com modificações].

equacionar o perfil de um estado *fictício*, isto é, um estado do qual é eliminada projetiva e volitivamente sua feição adulta e real, a que já perfaz a íntegra de sua condição de usurpador de energias sociais e que, por natureza e sob diversos modos, se volta ou inflete contra a malha humano-societária que o gera.

Por certo, é o que fascina – ainda hoje, como à época do Renascimento, com a diferença que o espírito renascentista carecia de qualquer outro parâmetro, enquanto, hoje, não só é possível, mas necessário e urgente, encarar o fato ou a verdade, aparentemente estranhos, de que foi a fragilidade da comunidade antiga que fez brotar pela primeira vez a política em seu perfil mais atraente, não como produto de suas melhores qualidades, mas precisamente da pequenez de suas energias societárias ou da extensão restrita de suas grandezas intrínsecas. Encarar, em suma, que a política como fato e idealização é a filha bastarda da infância grega, ou seja, que comunidade *real*, porém incipiente ou atrofada, e *bastardia política* formam o indissolúvel cinturão de ferro da civilização antiga.

II. A AURORA FERROZ DA POLITICIDADE MODERNA

1. O primeiro humanismo renascentista

No albor renascentista, a fantasia da pólis florentina, que encerra o ideal da vida cívica – pela glorificação do indivíduo ativo, voltado à participação econômica e política –, representa um modo especial de exprimir a *dignitas hominis*, cuja realização é conferida ao âmbito exclusivamente humano da vida associada.

Patrimônio de uma espécie de aristocracia protoburguesa, é típica dessa ideação germinal de solo urbano-mercantil a inclinação preferencial pela reflexão jurídica, estimada como manifestação própria e mais elevada do espírito humano. Nada há de estranho que assim seja, uma vez que o foco de empenho e participação está voltado para as equações da existência civil e política; e flui o entrechoque, de larga importância ideológica, entre o aparato doutrinário da intelectualidade eclesial e o nascente arsenal de ideias do novo contingente de intelectuais laicos, originários do plantel jurídico, que vai compondo e explicitando o ideal da *vida ativa*, em contraposição à mundo-visão contemplativa do universo teológico-feudal.

Convém atentar que, por enquanto, a ênfase recai sintomaticamente sobre a atividade *na commune* ou, para lembrar de Cícero, tão anterior, por isso mesmo tão ilustrativo, o que é ressaltado é o – *in commune conferre*, o “pôr em comum”, em que o fazer é demarcado pela efetivação “em conjunto com os outros” – *comuniter cum aliis*, ou como fala por si uma certa passagem de sua *De republica*: “o gênero humano não é, de fato, isolado, nem vaga na solidão, mas é gerado com tal caráter que nem mesmo em qualquer sorte de abundância ou facilidade de

vida o indivíduo poderia permanecer isolado”¹.

Diante do sentido dessa inclinação germinal do Renascimento, não se pode deixar sem grifo a analogia com o referencial greco-romano, também não, enquanto vetor determinativo, o estágio larvar da emergente configuração social que lhe corresponde. Paralelismo e condicionante que são reforçados ao se considerar, devidamente, que esse primeiro humanismo renascentista emerge como um *humanismo civil e cívico* (atinentes às relações dos cidadãos entre si e em relação ao estado), que se afasta do mundo da natureza, a tal ponto que, na “disputa sobre as artes”, a querela que então se trava para estabelecer qual seria o âmbito mais apropriado e nobre do espírito, os cultores do direito conduzem uma longa polêmica contra a medicina, tomada como arquétipo das ciências da natureza.

Esse debate ou disputa se desdobra de meados do século XIV até aos fins do século posterior, tendo em Petrarca (1304-1374) seu matrimento originário. Podendo ser considerado mestre do humanismo, Francesco Petrarca o é, em especial, pelo seu culto à Antiguidade clássica, no qual se destaca o amor e o vivo interesse pela poesia, enquanto posturas que remetem principalmente à crise do medievo e à sua crítica, bem como a sua acentuação incoativa dos traços de certos perfis do que seria a mentalidade moderna, linhas que pretendem ressaltar, contra o “intelectualismo”, a fidelidade às exigências da fantasia, do sentimento e da religião. É, aliás, através da poesia, da moralidade e da religião que Petrarca almeja que se faça a síntese da sabedoria clássica e do cristianismo.

Por essa ótica, combatendo o aristotelismo em todas as suas formas, da averroísta à escolástica, o qual denuncia como pensamento abstrato e morto, insensível e estranho aos problemas do homem, e encerrado no que entende ser um interesse naturalista cego e unilateral, Petrarca

¹ CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019, p. 36 [com modificações].

contrapõe uma *sabedoria* tomada como *concepção de vida*, em função de exigências morais e religiosas. Assim, adere a Platão, acima de tudo por razões polêmicas voltadas contra Aristóteles e a escolástica, e de Cícero toma o primado da moralidade na problemática filosófica, bem como adota a concepção prático-humanística desta, completando seus arrimos posicionais com Santo Agostinho, do qual sofre grande influência no sentido da vida interior, da polarização do saber autêntico e essencial na alma humana e em Deus, exprimindo desse modo uma propositura de unidade entre filosofia e religião.

Com essa orientação se destaca da espiritualidade medieval pelo sentido de interioridade, da religiosidade pessoal experimentada na inquietação e no conflito íntimos, o que implica senso ético de responsabilidade. Donde a extrema ênfase do *otium*, no sentido clássico de evasão do espírito da banalidade cotidiana para imergir no estudo e na contemplação, entendida esta última como condição da vida moral, cuja expressão máxima é a *prudência*, definida por Petrarca como *memória do passado, empenho no presente e previsão do futuro*.

Empenhado em mobilizar o indivíduo para a vida interior, ou seja, à contemplação, o tema do *otium* é recorrente na obra petrarquiana, como, por exemplo, na *De vita solitaria*, em que é sustentado como garantia da liberdade do espírito contra a dispersão mundana, ou em *De otio religiosorum*, na qual identifica a vida religiosa como o grau máximo de liberdade e plenitude espirituais. Ambos, o ócio religioso e o clássico, estipulam a autenticidade do homem interior, contraposta à vanidade e à caducidade da existência, dita mundana.

Essa oposição cortante, contudo, não é pacífica nem mesmo à própria vivência petrarquiana, o que valoriza seu argumento. Confessa, em *Secretum*, seu invencível conflito interior entre o impulso à vida de ascese e a aspiração pelos bens terrestres, o que exprime o caráter peculiar do pensamento de Petrarca: a inquietação promovida pelo

dissídio entre o ideal percebido e a ação prática.

Trata-se, provavelmente, de um sinal dos tempos emergentes, contudo, em plena ambiguidade de um nascituro ainda incapaz de afirmar os contornos do próprio corpo, e apercebido com medo e através do prisma amalgamado por lógicas do passado. (Lógicas caducas já à época, e assim permanecem, por mais que certos de seus traços pareçam alimentar, paradoxal e sintomaticamente, a vã esperança e o prestígio limitado de algumas perspectivas deste nosso final do século XX, do mesmo modo que a identidade do homem moderno, para algumas das piores vertentes contemporâneas, seja símile ou possa confluir com os aspectos mais “internos” ou subjetivistas das convicções petrarquianas.)

O que importa aqui, todavia, é o desfecho do dilema confesso do poeta, e para além das vivências circunscritas, ou seja, como resolução teórica global. No seu texto polêmico - *Invectivarum contra medicum quendam libri IV* (1352-1355) - Petrarca acusa a medicina de vacuidade e inconsistência doutrinária, exaltando em contraste o profundo valor humano da poesia, evidenciando com isso aspectos essenciais de seu pensamento: o desinteresse pela ordem da natureza e a aversão por qualquer forma de cosmologia, bem como desconfiança por toda argumentação de físicos e lógicos, e engrandecendo sempre, como única filosofia verdadeira, a filosofia moral, centro e alvo de todo seu esforço especulativo.

Em suma, convencido da inutilidade para a vida humana das questões relativas à natureza, opõe a contemplação à ciência da natureza, degradada como atividade empírica. Brota disto a crítica à medicina, arte mecânica útil ao corpo, mas não ao espírito. De maneira que o médico não deve invadir o universo das letras, almejando uma dignidade a que não tem direito. Os tribunos e poetas têm a capacidade de produzir efeitos sobre os espíritos, donde a superioridade com relação aos que lidam exclusivamente com a cura dos corpos.

Transparece, pois, que a polêmica contra a medicina, emblemática das ciências da natureza, à qual são contrapostas as letras e as leis, ou seja, a política, é, de fato, uma controvérsia sobre a dignidade do homem, que busca estabelecer a via através da qual o homem possa efetivar mais integralmente sua própria perfeição. É, vale repetir, o influxo dos novos tempos que vai impelindo a figura da individualidade, mas sob roupagens tomadas de empréstimo ao passado.

Coluccio Salutati (1331-1406) é responsável por um desenvolvimento posterior da disputa contra os médicos. Em *De nobilitate legum et medicinae*, o chanceler florentino sustenta, igualmente, a superioridade da sabedoria humana em face dos estudos da natureza, concebendo as leis como representantes da esfera social e moral, ao mesmo tempo que garante sua origem no bem e no justo; como tais, são valores indubitavelmente superiores, porque universais, enquanto que a enganosa experiência das coisas, sobre as quais se funda a medicina, não pode ascender à universalidade, pois tem de tratar sempre de fatos particulares. Apesar da tonalidade de seu discurso ser, em grande medida, filosófica, a atitude de Salutati é típica do político, uma vez que não apenas a prática empírica, mas inclusive a contemplação, a teoria e o conhecimento puro são subsumidos a um ideal de vida ativa, diretamente empenhada no âmbito social, na qual, no entanto, não se exaure a finalidade humana. Esta última consiste na beatitude, que só pode ser alcançada pela *graça*, a qual é merecida somente pela *obra* realizada.

Vale estruturalmente para Salutati a consideração crítica feita a Petrarca, contanto que seja observada uma entonação mais reduzida na crítica à inatualidade dos meios com que lastreia seu discurso, isto é, que seja retido que o primeiro plano passa a ser ocupado pelo homem ativo, no contexto social dos homens ativos e em benefício dos quais a *obra* é realizada, apesar das ressonâncias passadistas com que Salutati desenha seu quadro conceitual. Se é possível dizer assim, o chanceler florentino é menos inatual ou mais moderno que o poeta Petrarca, talvez porque a jurisprudência

dência, mais do que a poesia, seja inerente aos novos tempos que emergem.

Na mesma trilha de *Salutati* e por meio de conceituações análogas, para Matteo Palmieri (1406-1475) e Bartolomeo Sacchi (1421-1481), chamado o Platina, cuidar do destino da pátria, praticar a justiça e contribuir para a convivência humana são as obras mais bem acolhidas por Deus. Buscar ativamente o bem comum, através da solidariedade humana, abre largamente a via para ir ao céu: “na terra não se faz nada mais caro, nem mais bem aceito por Deus, do que reger e governar com justiça as congregações e as multidões de homens, unidamente reunidos com justiça: por isso Deus promete, a governantes da cidade e conservadores da pátria, um lugar determinado no céu, no qual eternamente beatificados vivem com seus santos”¹. Ou, em capítulo posterior do mesmo livro: “Afirma-se de todas as obras humanas que nenhuma é mais prestativa, maior, nem mais digna que aquela que se exercita para o crescimento e a saúde da pátria e o estado ótimo de alguma bem ordenada república, para a conservação das quais são maximamente aptos os homens virtuosos. E nenhuma virtude é mais necessária, para tal conservação, do que a justiça, sem a qual nenhuma cidade ou qualquer estado, ou regimento público, pode perdurar, e só ela tem força bastante para assegurar o fundamento sobre o qual, segurissimamente, se pode fundar qualquer imenso império, e sem a qual convém que qualquer força e qualquer potência abundante e municuada venha a ruir em pouco tempo”. E explicitamente sobre o direito, os termos são também categóricos: “As leis dão provimento à usual utilidade dos princípios, da república e de qualquer particular; comandam todas as obras virtuosas, proíbem os vícios, e, segundo os méritos, conferem prêmios ou penas”.

Como já foi assinalado e convém repetir, todavia, o caminho para o céu tem por mediação o universo humano.

¹ PALMIERI, Matteo. *Della vita civile: di optimo cive de Bartolomeo Sacchi, detto il Platina*. Milano: Giovanni Silvestre, 1925.

Toda criação tem por finalidade o uso humano, e apenas os homens foram criados em função de si mesmos, devendo girar cada um em torno do bem do outro, ou seja, do bem comum, no que são guiados pela própria natureza, que entificou uma “santa ligação” entre um homem e outro. É o que temos em Sacchi: os liames sociais são estabelecidos pela natureza, e os que vivem asceticamente, voltados à contemplação, não são apenas egoístas, mas violadores da ordem natural. De modo que não é tão importante contemplar a natureza, mas antes seguir suas diretivas, e estas conduzem aos outros homens. É a lição dada em *De optimo cive*: “Sempre me pareceu que os que escolheram a vida política são certamente os mais sábios. [...] Creio que o mundo em que vivemos, que vemos tanto embelezado como, em certo sentido, variegado, não teria beleza alguma se não fosse habitado por homens cívicos: são precisamente estes que imaginaram as províncias, que fundaram as cidades em lugares apropriados, os povoados, as vilas, os castelos, que, depois de haver reunido os homens, os dividiu em tribos e povoados, que estabeleceram que o pai de família estivesse à testa de seus familiares. E a fim de que os homens, reunidos em conjunto, vivessem bem e santamente, a vida civil foi regulada por leis próprias, seja por obra daqueles famosos primeiros legisladores, Sólon, Licurgo e Drácon, seja por Platão e Aristóteles, os livros dos quais, especialmente os de moral, são concernentes às normas da vida civil. [...] De fato, aquele que vive em solidão e contempla a natureza e os deuses, evitando os cuidados humanos e abandonando a santa sociedade, parece nascido certamente mais para si mesmo que para os outros. É uma grande coisa contemplar os deuses e torná-los propícios com rezas e votos, mas ainda maior é aquilo que é impulsionado pela natureza, geratriz de todas as coisas”. E conclui, sem deixar margem para dúvidas: “De fato, não nascemos somente para nós mesmos, como diz Marco Túlio, mas, sim, uma parte da nossa vida é reivindicada pela pátria e uma parte pelos amigos, aos quais não podem satisfazer aqueles que se retiram à solidão e se separam dos homens como se se separassem do conjunto de um corpo. Muitos, sejam gregos ou egípcios, se

comproveram na contemplação e escreveram muitas coisas relativas ao conhecimento de coisas ocultas e maravilhosas, que, todavia, interessam a poucos; ao invés, louvo e admiro muito mais os romanos, que, descuidando da utilidade pessoal e do prazer do espírito, escreveram sobre as leis e os costumes, sempre pensando no bem comum dos homens”¹.

Seria ocioso aditar novas evidências da mesma ordem para acentuar o significado do primeiro humanismo renascentista, mas compensa trazer à baila a argumentação dos defensores da medicina, para deixar tracejado o conjunto do quadro e melhor avaliar, por contraste ou contraponto, as inflexões decisivas; e ainda, de outra parte, para que fique assinalada uma certa indistinção relativa ao ponto central – as opções entre *contemplação* e *vida ativa*: a mescla de orientações teóricas na sustentação das escolhas, o que reflete, por certo, o conjunto da demorada e complexa emergência da problemática da afirmação do indivíduo, mas para não mais deixar a cena.

Temos assim, por exemplo, Poggio Bracciolini (1380-1459), defensor da vida ativa, mas que refuta com inteligência a identidade, formulada por Salutati, entre jurisprudência e vida ativa. Bracciolini observa que as leis variam de época para época e de povo para povo, enquanto a medicina tem suas origens na própria natureza, que é sempre idêntica, proclamando com isso a superioridade da medicina. Por via confluyente também se manifesta o aristotélico (averroísta) Nicoletto Vernia (1420-1499), revalorizando a ciência da natureza. Esta se volta para o universal e o necessário, ao contrário das leis, que são mutáveis. A ligação da medicina com a filosofia natural determina sua superioridade em relação ao direito, o qual não segue um método demonstrativo, ao contrário da medicina. Antonio de Ferraris (1444-1516), chamado o Galateo, apresenta um argumento análogo, invocando também afiliação aristotélica, mas voltando a sustentar a superioridade da vida contem-

¹ *Ib.*

plativa. Em *De dignitate disciplinarum ad Pancratium* (1491), oferece uma sùmula bem expressiva do argumento em tela: “Os peripatéticos antepõem não o que é mais útil, mas o que é mais digno e nobre. Por isso consideram as disciplinas tanto mais nobres quanto menos sejam servis e úteis: enquanto tais valem por si mesmas e não em função de outras. Mas a metafísica é superior a todas, porque não serve a nenhuma e domina a todas: as outras estão em função dela, e não vice-versa. Donde, não impropriamente, é chamada de sabedoria, e só Deus a possui, ou Deus sobretudo. Portanto, quem antepôs a vida ativa, visou à utilidade do estado, ao viver bem e em felicidade; quem, ao invés, antepôs a vida contemplativa visou à nobreza da própria coisa e à perfeita felicidade do homem. E não é estranho que à multidão, que de imediato almeja não o que é bom e honesto, mas o que é útil, a vida ativa seja mais gratificante do que a contemplativa. Donde, aqueles que se atêm a esta são, entre os homens, desconhecidos e pobres [...], e aqueles que se dedicam a grandes negócios são famosos e ricos”¹. As duas últimas observações do trecho, muito sintomáticas, referenciam, por certo, a tensão cerneira da preocupação traduzida por Galateo que, remetendo a uma aludida reflexão socrática, arremata, mais parecendo justapor do que excluir, os vetores que compõem o próprio dilema, transposto do ventre imaturo da nova época para a especulação de talhe tradicional: “Sócrates, interrogado por um jovem sobre que estudos o aconselharia a empreender, se filosofia ou retórica, que podemos entender como direito civil, responde: ‘se queres estar com os deuses, a filosofia; se queres estar com os homens, a retórica’”².

Com o perfil da querela completado, também está posto o desenho pelas leis, ou seja, pela vida ativa na forma do humanismo civil e cívico, que, oriundo da metade do século

¹ DE FERRARIS, Antonio “Galateus”. “De dignitate disciplinarum ad Pancratium”. In: *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di E. Garin. Firenze: Olsckhi, 1947.

² *Ib.*

anterior, foi escoando ao longo do pensamento quatrocentista, como assinalam as datas de nascimento e morte dos autores citados, mas seja acrescido que a partir de meados do quatrocentos a entonação do *civil* e de seu forte empuxo para o *cívico* vai esmorecendo, até a completa reviravolta de todo o quadro do pensamento renascentista: trata-se, dito do modo mais genérico possível, da passagem da *especulação* ético-jurídico-política sobre a *vida ativa* para a *reflexão* do *homem ativo* – que se reconhece na e age sobre a natureza. E é esta reflexão que constitui o segundo e efetivo humanismo do Renascimento.

2. Da commune ao absolutismo

Passagem de um humanismo a outro que não é mero transcurso de uma *formação ideal* para outra, por simples obra e graça de virtudes e latências das próprias ideias, algo como uma evolução irrefreável da potência endógena aos aparatos conceituais, mesmo porque, nesse acontecimento renascentista, o que se dá é uma ruptura cabal entre duas ordenações de pensamento. É o advento de uma nova propositura, em face do colapso da anterior, desmentida e reduzida a pó no fluxo das ocorrências históricas efetivas, e liquidada exatamente em seu núcleo de assentamento e estruturação: o centro de enervações constituído pela malha afirmativa do ético-político-jurídico. Falência que corresponde à derrocada do mito político da nova Atenas, correspondendo à sua total dissolução.

De fato, o que medeia a descontinuidade entre os dois humanismos é o processo político de entificação das *senhorias* e *principados*, itinerário de *estatização* que desembocará no figurino do poder absoluto, antítese da idealidade referencial da pólis, da *commune* romana ou da quimera comunitária dos primórdios do Renascimento.

Caracterizando de modo sumário o período imediatamente anterior a meados do século XIII, há que apontar que

o panorama das formas de domínio, na “expressão geográfica” italiana, para empregar anacronicamente a desdenhosa qualificação de Metternich, é ocupado pelas disputas entre o *regime comunal aristocrático* e a *commune populi*. Todavia, convém assinalar, para uma visualização mais global dos antecedentes e também de certos desdobramentos posteriores, que a tradição *comunitária* italiana é muito antiga e intrincada, datando do século X o processo genético da *communitas* urbana, que deita raízes na forte malha cidadina da alta Idade Média, exprimindo também em suas características uma certa continuidade em relação às últimas configurações da sociabilidade romana. Em realidade, a antiga cidade romana conservou, de algum modo, por toda a Itália, vida própria e realidade autônoma mesmo durante o período feudal. De sorte que o primeiro núcleo genético da Comuna foi constituído pela revitalização dessa vida urbana originária da Antiguidade e de forças inerentes à feudalidade, num roteiro de acomodação ou conciliação pelo alto e a longo prazo, que levou à recomposição refracionada do antigo *comitatus* (as terras provinciais) pré-feudal e feudal sob hegemonia da Comuna, facultando à cidade o uso de formas feudais para promover seu crescimento, ao mesmo tempo que conservava no campo as realidades proprietárias feudais. Tratou-se, de fato, no conjunto dos desdobramentos, de uma conservação pela constante sobreposição da cidade ao campo, uma vez que o mundo rural era impedido de fazer parte da Comuna, embora tivesse de servir à cidade pelo fornecimento de bens e de mão de obra barata, funcionando simultaneamente como espaço de comercialização das mercadorias da cidade que não se destinassem ao consumo urbano ou à exportação.

É no interior desses parâmetros gerais que, de início, aflorou a restrita comunidade aristocrática ou *comuna consular*, resultante do deslocamento de pequenos e médios feudatários para a cidade e de sua articulação com os estratos superiores da burguesia urbana; exercia o domínio comunal por meio de reduzido colégio consular, pautado em ditames e normas estatutárias, traduzindo no conjunto uma prática

unitária de elite. Em sua segunda fase, a partir de princípios do século XIII, manifestou-se a *comuna do podestade*, dispositivo individual de comando posto acima e à margem do colégio consular. O *podestade* era um magistrado único, escolhido pela Comuna para curtos mandatos (de seis meses a um ano), dentre os membros de famílias feudais ou burguesas de outras cidades, onde vigorassem contornos políticos semelhantes à comuna que o elegia. Essa configuração de mando correspondeu a um período de significativo desenvolvimento dos aparatos produtivos e comerciais, acumulados por décadas, e à consolidação da vitória política sobre o mundo feudal. Há que ressaltar que o simplismo dessa equação *super partes*, a imparcialidade do poder arrimada no podestade forâneo, aliás eficiente por muitos anos, põe em evidência o equilíbrio fundamental que persistia entre os componentes sociais amalgamados nessas instituições comunais, cujas tensões a frágil figura do podestade era capaz de administrar sob a forma de um governo de compromisso.

Com efeito, as verdadeiras tensões não se esboçavam no interior da comuna aristocrática, mas pelo exterior dela, precisamente em face da *comuna popular*. É essa dicotomia de poderes que mais conta historicamente, bem como é a que mais importa para as considerações aqui tracejadas.

O equilíbrio comunal originário (entre o velho grupo feudal urbano e elementos do estrato superior da burguesia), fortalecido pelo estabelecimento do controle da comuna sobre o *comitatus*, só veio a sofrer contraste efetivo com o desenvolvimento progressivo de novos setores burgueses e com o poderio crescente de suas organizações de ofício, se bem que desde as primeiras décadas do século XIII a comuna aristocrática, encabeçada pelo podestade forasteiro, se viu ladeada por um outro tipo de comuna: a organização profissional e armada das camadas médias e baixas da burguesia cidadina.

A *commune populi*, como é referida nas fontes, agrupava as forças que na cidade medieval eram chamadas

de *povo* (vale remeter aqui, muito de passagem, ao *populus* romano, um dos componentes fundamentais – ao lado do *senado*, núcleo dos *patris* – da *civitas* na *respublica romanorum*, ou seja, convém recordar, por suas influências presumíveis no caso, a conhecida afirmação romana do *povo* como entificação política, uma das mais antigas que se registra); povo que, nas cidades italianas dos primeiros decênios do duzentos, era formado por artesãos, donos de oficinas e correlatos, que só podiam atingir número e organização necessários à significação política nas formações urbanas onde as atividades comerciais e industriais já tivessem alcançado larga difusão, ou seja, nas grandes cidades.

É bem significativo desse processo que a *comuna do povo* tenha se constituído à imagem e semelhança da comuna consular, sobre bases pessoais e territoriais idênticas, decalcando de sua antecedente a estrutura consultiva e de cúpula: instituiu o *consilium* geral do povo em analogia ao *grande conselho* da comuna aristocrática, o *consilium* ou *credentia ancianorum* à semelhança do *conselho restrito* e elegia o *capitaneus populi* sob critérios análogos à escolha do *podestade*.

De início, a *commune populi* se estabeleceu ao lado da comuna aristocrática, convivendo com ela em adjacência, mas aos poucos e progressivamente passou a restringir e condicionar os espaços daquela, num itinerário constitutivo de um quadro caracterizado pelo duplo poder, em que findou por arrebatado para si o governo da coisa pública, mas sem jamais ter conseguido anular ou dissolver a antiga comuna.

De sorte que ao longo desses entrechoques acabou por se configurar, durante a segunda metade de século XIII, pelo fortalecimento da comuna popular, uma diarquia institucional e concorrente, que fraturou a unidade do regime comunal. O equilíbrio antigo cedeu lugar à instabilidade permanente, uma vez que se perfilavam, ao lado do *podestade*, o *capitão* do povo; em adjacência ao *conselho restrito* da comuna consular, o *conselho popular de anciãos*;

resultando em conjunto na sobreposição da comuna tradicional pela nova organização urbana de classe, que por meio da oposição firme e constante se constitui no fator principal de abalo e enfraquecimento do mundo comunal como um todo.

Além disso, a metamorfose e ascensão do *populus* - de poder de oposição a dispositivo de governo - foi estimulada e favorecida por clivagens no interior dos velhos grupos dirigentes, originadas em diferenciações e oposições tanto econômicas quanto políticas, que foram dividindo os diversos grupos de potentados. Fracionados, alguns deles tiveram necessidade de barganhar favores por apoio "popular", a fim de bater e expulsar a facção adversária. Portanto, desde o princípio, o poder do "povo" esteve a serviço de certos interesses magnáticos e em oposição a outros, isto é, foi um instrumento decisivo para o advento da senhoria.

A entificação do regime da senhoria foi justamente a confirmação e estabilização no poder do grupo magnata-popular vitorioso, que exclui e expulsa os rivais. Em suma, é o poder de facção convertido em sistema institucional. Sendo extremamente áspero o confronto entre os grupos rivais, a tendência à escolha de um chefe ou guia unânime e incontrastado era praticamente obrigatória, o que o tornava no momento da vitória senhor da cidade, de forma explícita ou velada, uma vez que era investido, segundo o ordenamento comunal, de um cargo fundamental, mais frequentemente a capitania do povo, por longo prazo ou por tempo indeterminado, o que contrariava os dispositivos estatutários, e recebia uma livre e geral *balia* - poder pleno, livre de qualquer controle ou limitação, para reger e governar a cidade, ou seja, sustentar e defender o poder da facção vitoriosa. Qualquer que fosse seu título ou disfarce, o vínculo entre o *dominus* e a facção imperante era nítido e sólido, donde o caráter tirânico e faccioso da senhoria em sua primeira fase, que eliminou os restos da função de mediação e equilíbrio entre os grupos que caracterizava a antiga direção comunal. Assim, o poder comunal, enquanto entificação unitária de elite, se converteu com a senhoria

numa expressão partidária rígida, embora tivesse ampliado e complexificado sua base social. Em poucas palavras, a comuna senhorial é um regime monocrático, tipificado pela centralização dos poderes comunais numa só pessoa, que os podia exercer por toda a vida, e resultante do amálgama da comuna urbana aristocrática e da comuna popular, regime que emergiu em meados do século XIII e se generalizou por toda a Itália centro-setentrional no século XIV. Vale anotar que muito distinto foi o evolover no Sul, onde a feudalidade bloqueou a ascensão do poderio comunal das cidades, dando origem assim ao fenômeno do *Mezzogiorno* ou *questione meridionale*, sobre a qual versa um famoso texto de Gramsci.

Já numa segunda fase, o regime senhorial amenizou sua natureza facciosa, à medida da consolidação do senhor e de seu grupo e da irremediabilidade da derrota da facção vencida. Então, buscou assumir as feições de um governo de pacificação e reconciliação, mais ou menos equidistante dos partidos, preocupado em administrar justiça mais equitativa e procurando basear a sustentação do poder pessoal, da cidade e do território exclusivamente em armas mercenárias, diretamente assalariadas pelo *dominus*. Este, ademais, ampliou sua circunscrição de mando pela tutoria de outros núcleos urbanos, escapando assim ao condicionamento dos grupos locais, ao se ver em condições de manobrar com a contraposição de uma oligarquia a outra.

À expansão territorial urbana foi agregada uma outra, derivada das mudanças que a esse tempo tiveram início nas relações entre a comuna e o campo: ao pacto de submissão, que anteriormente privilegiava o protecionismo urbano de modo generalizado, foi se superpondo a circunstância de que a base do poder senhorial não mais se cingia à cidade, mas se alargava às associações feudais extraurbanas, às igrejas e às comunas rurais, conjunto que muitas vezes impulsionou a promoção política do *dominus*. Razão pela qual a linha governamental da cidade foi modificada, de sorte que com o regime da senhoria o governo da comuna foi estendido ao campo.

Com isso fica bem delineada a tendência à ultrapassagem do poder circunscrito a um único território urbano. O senhor deixou de ser a expressão de uma fração oligárquica cidadina, passando a lastrear seu poder em diversas cidades coligadas e no *comitatus*. Em síntese, o poder senhorial se desmunicipalizou, convertendo-se em um poder bem mais complexo, de base territorial muito mais ampla. Contudo, a essa situação de fato não correspondeu de imediato uma mudança de ordem legal, a legitimação jurídica continuava a ser conferida exclusivamente pelas antigas assembleias e órgãos tradicionais da comuna. Por consequência, o senhor prosseguia na condição de dispositivo da comuna e seu poder – na cidade e no condado (ou em ambos, no plural) – continuava a ser configurado por definições estabelecidas num passado já remoto, o que não deixava de ser problemático; anacrônico, em verdade, uma vez considerado que o típico mercador renascentista fora plasmado em fins do século XII e princípios do século XIII, e que, portanto, no momento posterior aqui configurado, aproximadamente um século depois, suas necessidades vitais de livre circulação por territórios cada vez mais largos já haviam alcançado, por certo, ponderável expressão e premência considerável.

O passo subsequente, pelo qual a autonomização do senhor em relação à *delegatio* comunal se efetivou, foi o instrumento do *vicariato*, que passou a ser empregado por volta de fins do primeiro quartel do século XIV.

Aqui, num rápido parêntese, é obrigatório aludir à grande agitação e ao profundo dissenso que ferretaram a igreja nos séculos XIII e XIV e que desaguaram, por incapacidade de resolução interna, na Reforma realizada a partir de seu exterior no começo do século XVI. Toda essa convulsão fora resultado, em grande parte, do enfrentamento por séculos de duas grandes forças, à época universais pelo seu caráter e por suas aspirações: o papado e o império. O motivo central era o reino da Itália e o propósito geral de configurar o perfil europeu de acordo com seus propósitos divergentes. O resultado foi o esgotamento e a extenuação de

ambos os contendores: não houve vencedor, nem vencido.

É, todavia, sintomático que desde finais do século XIII o papado tratasse de se reorganizar, intensificando a ação política no âmbito italiano, sendo muito característica sua intervenção na Toscana (região encabeçada por Florença) para conservar à sede pontifícia os serviços dos banqueiros florentinos.

Ademais, como é muito bem sabido, era o papado que detinha o poder de concessão da coroa imperial para todo o âmbito euro-planetário. A bula *Unam sanctum* (1302) de Bonifácio VIII expressa categoricamente a posição teocrática então sustentada pela igreja: “os dois poderes, o espiritual e o temporal, estão nas mãos da igreja; o primeiro lhe pertence, o segundo há de atuar em seu proveito. O primeiro deve ser usado pelos sacerdotes, o segundo pelo rei, porém, enquanto o sacerdote o queira e o permita. A autoridade temporal, pois, deve se inclinar diante da espiritual. A sabedoria divina concede a esta última a missão de criar o poder temporal e de o julgar, se for necessário. E por isso dizemos, declaramos e estabelecemos que para toda criatura humana é condição indispensável de salvação a submissão ao pontífice romano”.

Mas, se essa era a disposição doutrinária, as convulsões internas do papado levaram, pouco depois, ao exílio da igreja em Avignon por quase setenta anos, ao longo dos quais, por injunções óbvias, a preocupação temporal prevaleceu ainda mais sem contraste e a recuperação financeira do papado foi seu objetivo absorvente.

Foi dentro dessa configuração de fundo que o *vicariato* passou a ter vigência, sob duas formas: o vicariato imperial (em *terrae imperii*) e o apostólico (em *terrae ecclesiae*). Por ambas o senhor ultrapassou os embaraços legais que ainda o vinculavam às tradições comunais. Por meio da concessão do vicariato o *dominus* era investido pelo alto de um poder *sobre* a comuna e o condado, que não mais levava em conta a delegação comunal de poder. O senhor era constituído vigário pelo imperador ou pelo papa, passando a exercer,

sobre o conjunto das cidades e terras para as quais já possuía a *balia*, os poderes englobados que antes eram exercidos em separado pelas supremas autoridades medievais. Cumpre ressaltar que o vicariato não ampliava propriamente o poder detido, uma vez que este já era absoluto, mas propiciava independência em relação às fontes comunais de poder e conferia legitimação correspondente às realidades socio-políticas contidas nos domínios.

Com o *vicariato*, pois, emerge o poder autônomo do senhor, acima dos velhos ordenamentos e livre da restritiva condição de *órgão* do poder comunal. Em suma, a rota para o *principado* estava desimpedida, ou seja, fora completado o curso de realidade, incluso o da cobertura jurídica, para a emergência do *estado absolutista*. E este veio a se pôr, em diversas regiões italianas, por meio de consolidação e desenvolvimento ulteriores daquela forma de poder, com a progressiva atribuição aos vigários mais importantes dos títulos feudais de príncipe e dignitário, imperial e papal, a partir dos últimos anos do século XIV (Viscontis, duque de Milão em 1395) e ao longo de todo o século posterior. Com isso estava aberto um novo capítulo da história italiana, que se desdobrou ao longo da Idade Moderna.

As tradições institucionais da comuna, todavia, não desapareceram com os novos tempos, tal como não se haviam dissolvido nas centenas de anos percorridos entre a comuna aristocrática e o principado. Não restaram, porém, como fontes da autonomia política, mas apenas enquanto sustentação da autonomia administrativa da cidade e do território, e assim permaneceram até fins do século XVIII.

3. Florença e a exemplaridade dos Medici

A.

Para tornar um pouco mais palpável o conjunto de determinações abstratas - relativo ao processo de *estatização*

no cenário italiano – que ocupa as páginas anteriores, vale recorrer a um exemplo, aludindo com algum detalhamento à história conexa dos Medici e de N. Maquiavel, ambos mais do que simplesmente ilustrativos, porque inerentes ao cerne da reflexão em curso.

Apesar da diversidade dos regimes políticos na Itália renascentista, particularmente se tomados em sua des-sincronia cronológica quanto ao evolver de sua tendência comum ao absolutismo, não é vasta sua tipologia. Para compor um painel representativo, basta consignar: *o estado principesco*, governado monarquicamente, como o Ducado de Ferrara; *o estado pontifício*, chamado por Maquiavel de *principado eclesiástico*, que se manifestava em territórios da igreja (Bolonha, por exemplo) sobre os quais os papas se limitavam a exercer soberania formal, delegando seus poderes a cardeais que, por sua vez, os transferiam a terceiros, de modo que o domínio pertencia de fato a grandes e pequenos feudatários em incontestável sobrevivência feudal; e, por fim, *o estado republicano*, antes de todos o florentino.

A República de Florença – que Burckhardt garantiu, em *A civilização do Renascimento na Itália* (1860), que “merece ser considerada o primeiro estado moderno do mundo”, porque “tornou-se a pátria das doutrinas e das teorias políticas”¹ –, foi quando menos uma entificação ambígua da república, ou tanto mais uma pseudorepública, quanto maior ia sendo seu desenvolvimento e evolver econômico-societário global para a modernidade, até desaguar no absolutismo, do mesmo modo que as demais cidades italianas, ainda que sob vicissitudes mais agitadas e contraditórias. República, sim, mas se por esta palavra se entender o mínimo, restrito exclusivamente a aparências formais, nada além de um termo genérico oposto a reino ou monarquia. Denotação esvaziada porque deixa de reter e traduzir o conteúdo fundamental e estruturante da *koinonia*

¹ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Brasília: Editora da UnB, 1991, p. 49.

inerente à *politeia* grega, ou à *res publica* romana, onde se expressa pelo núcleo determinante do *bem comum*, em nítida distinção substantiva, e não meramente formal, da *res privata*; ademais, dimensão comunitária agora reduzida, florentinamente, só a pensamento e, ainda assim, ao arrepio do que se coagulava na efetividade.

Com efeito, a história da *res publica* florentina, à semelhança das demais cidades-estado peninsulares – republicanas, monárquicas ou eclesiais, indistintamente – é um roteiro de nulificação da *communitas* urbana, de passo acertado precisamente com o advento da sociabilidade moderna, que exige a dissolução completa e definitiva daquela.

Por quase cento e cinquenta anos (1250-1380), ao modo das demais cidades peninsulares e no padrão geral esboçado, Florença experimentou uma vida comunal das mais movimentadas. Ao final do período, durante as duas últimas décadas do século XIV, suas instituições se estabilizaram, precisamente alguns decênios antes da emergência do poder dos Medici, que encarnaram sob mais de um aspecto as práticas e as tendências dos novos tempos.

O quadro institucional vigente, no meio século que antecedeu a característica e sintomática dominação da família Medici, era articulado em seu topo hierárquico por três organismos – *i tre maggiori*, as três primeiras magistraturas, que detinham as funções executivas essenciais: a *senhoria*, o *Colégio dos Gonfaloneiros* e o *Colégio dos Anciãos ou Sábios*. O legislativo era normalmente composto pelo *Conselho do Povo* e pelo *Conselho da Comuna*. Extraordinariamente, a *senhoria* podia convocar as *pratiche*, assembleias consultivas, e em momentos cruciais – guerras ou divergências agudas – uma assembleia popular excepcional – o *parlamento*.

A *senhoria*, suprema magistratura, integrada por nove priores, cujo conselho era presidido pelo *gonfaloneiro de justiça*, simultaneamente chefe supremo das milícias, tinha por assessores os dois conselhos restritos acima apontados:

o primeiro, formado pelos porta-estandartes dos dezesseis gonfalões (unidade militar) que compunham a milícia cidadina, e o segundo, por doze membros característicos – três representantes de cada uma das quatro *divisões* em que a cidade era repartida. Note-se que essas divisões eram, para todos os casos, a base e o critério de representação.

Cuidados especiais, de caráter formal, vigoravam quanto aos processos de decisão e à rotatividade do poder. As decisões da senhoria só podiam ser tomadas por maioria qualificada de dois terços, e os mandatos eram extremamente curtos: dois meses para os priores, quatro para os gonfaloneiros e três para os anciãos. Do que se deduz que cerca de 150 pessoas eram mobilizadas anualmente para preencher os cargos executivos que constituíam propriamente o governo da república. Isso sem contar outros conselhos e cargos isolados que, subordinados aos *tre maggiori*, davam conta de âmbitos específicos da administração da cidade e do território florentinos, como por exemplo o *tribunal de comércio*, a *guarda do estado*, a *administração da dívida pública*, o *consulado de artesãos e comerciantes*, o *capitão do povo* e outros mais. Por consequência, havia periodicamente um número considerável de postos a preencher, avidamente disputados pelos cidadãos, uma vez que os cargos menores eram remunerados com certa generosidade, ao contrário das três primeiras magistraturas, de feitio puramente honorífico.

Cautelas da mesma ordem cercavam o poder legislativo: as duas assembleias mencionadas eram eleitas a cada quatro meses, e os projetos de lei tinham de ser aprovados por maioria de dois terços.

E não se está meramente cedendo à curiosidade ao anotar que das *pratiche*, mais ou menos numerosas em sua composição, variando seu número de acordo com as questões examinadas, participavam os cidadãos diretamente interessados no problema em pauta. É igualmente muito significativo que o *parlamento*, a assembleia popular excepcional, que podia ser convocada a critério dos

conselhos ordinários, tinha por finalidade obrigatória mobilizar a *balìa*, uma assembleia extraordinária mais restrita, que recebia a investidura de uma espécie de poder ditatorial provisório, que devia se dissolver tão logo a normalidade fosse restabelecida. Por vezes, o mandato da *balìa* era fixado no momento da eleição, mas não tinha, em qualquer caso, o poder de suprimir as magistraturas ordinárias, às quais só se sobrepunha provisoriamente.

Toda essa refinada e complexa arquitetônica institucional se movia a partir de um sistema eleitoral igualmente sofisticado, que remontava a 1328, tendo sofrido ajustes em 1415.

O processo eleitoral florentino comportava duas fases: a *qualificação* e o *sorteio*. A qualificação se dava por escrutínios quinquenais (periodicidade fixada em 1415), a partir de candidatos inicialmente designados, em cada um dos 16 gonfalões da cidade, pelos respectivos gonfaloneiros. Sobre os apontados se manifestava o eleitorado, representante de parte restrita da população, de maneira geral a que figurava nos registros das corporações. Os candidatos que obtivessem pelo menos dois terços dos votos tinham seus nomes recolhidos às *borse*, de onde, oportunamente, poderiam ser extraídos por sorteio para preencher um posto.

O sistema, complexo e minucioso, parece inexpugnável, levando a crer pelo conjugado de seus passos formais que assegurava a máxima isenção e lisura impecável de procedimentos, de sorte a proporcionar escolhas autênticas, ao abrigo de vícios ou ilícitos de qualquer natureza. Todavia, em sua exercitação prática, tudo se passava de modo muito menos transparente, infinitamente mais complicado e passível de deformações essenciais em benefício de encaminhamentos privilegiados.

A malícia do aparato estava embutida na atuação dos *accoppiatori*: encarregados especiais, previamente escalados pela comissão eleitoral, da *imborsazione* – préenchimento e selagem das bolsas que guardavam os nomes eleitos, de onde saíam os sorteados por ocasião do

preenchimento de cargos vacantes. Em tese, o papel desses funcionários era puramente burocrático, mecânico e automático: deviam proceder atendendo a regras em vigor e a determinações da comissão eleitoral, fiscalizando em especial as qualidades dos sufragados, de modo a eliminar os que não preenchessem requisitos de idade, quitação junto ao fisco, parentesco muito próximo a pessoas investidas de funções públicas no momento da eleição e assim por diante. Em verdade, *os accoppiatori* desempenhavam um papel bem diverso e preponderante, visto que distribuíam os nomes por *borse* múltiplas e sob critérios heterogêneos e até imponderáveis, de sorte que dependia deles, em larga medida, o destino real dos candidatos qualificados, cujas oportunidades eram apenas supostamente iguais. Em suma, a mão dos *accoppiatori* guiava a sorte na pretendida escolha aleatória.

Tais funcionários operavam, pois, não enquanto um retentor de *impurezas* em benefício da saúde constitucional, mas como um filtro seletivo a serviço da preservação de poderes e privilégios concretamente operantes. Ademais, eram apenas um dos filtros, ainda que o mais relevante, de uma bateria de filtros que assegurava o predomínio unilateral do vetor societário dominante, que produzia e ia reproduzindo em escala cada vez mais ampliada, profunda e concentrada a sua dominação política. Em torno da malha seletiva dos *accoppiatori*, a título de ilustração, podem ser arroladas diversas outras práticas viciosas ou, ao menos, indutoras de uma coagem mais do que suspeita: a) cargos havia para os quais bastava uma simples eleição, enquanto para outros, sujeitos à engrenagem das duas etapas, não bastava uma votação única; b) a qualificação para as três magistraturas supremas era separada daquela destinada às outras funções, sendo realizada, por vezes, até mesmo em data distinta, o que configurava uma discriminação pré-eleitoral relativa à designação dos gonfaloneiros; c) os indivíduos eram discriminados em relação aos cargos, pessoas podiam ser admitidas para certas funções, mas impedidas de concorrer às magistraturas mais elevadas; d)

mesmo os eleitos de um mesmo escrutínio tendiam a ser tratados desigualmente, os qualificados para as três magistraturas supremas não eram reunidos numa única *borsa*, mas em diversas; e) não eram misturados os nomes das *arti maggiori* (as corporações mais poderosas) com os eleitos das *arti minori* (corporações reservadas aos artesãos).

O que a princípio parece simples e translúcido mostra-se, por fim, extremamente obscuro e contaminado. Em resumo, na letra a organização pública florentina era das mais refinadas e engenhosas – em que pese o potencial de morosidade e conflito sugeridos pelas suas instituições, parcamente definidas quanto às competências e prerrogativas de suas magistraturas – parecendo constituir na forma e no espírito densa salvaguarda de características básicas das chamadas liberdades republicanas, pois a rotatividade acelerada nos cargos, o impedimento à reelegibilidade imediata (o prazo de carência variava de dois a três anos) e o sufrágio combinado ao sorteio pretendiam obstaculizar a instauração de poderes de talhe pessoal. Mas no funcionamento efetivo, exatamente quando se estabilizou em seu feitiço peculiar, o conjunto institucional se mostra como um engenho rigorosamente seletivo e discriminador, operando articuladas filtragens múltiplas e no longo prazo, uma vez que não só o eleitorado é uma fração restrita da população, mas o próprio sistema eleitoral, contra seu princípio norteador, é posto a operar com tal complexidade que se torna insondável até mesmo para a maioria de seus contemporâneos, como referem os especialistas. Obscuridade que, naturalmente, faculta ou facilita o controle extrainstitucional do poder.

Em poucas palavras, o perfil florentino é de uma república oligárquica, onde a plebe é radicalmente excluída e o povo, formado de artesãos e da pequena e média burguesia, é ciosamente reduzido à participação mínima, ficando a máquina administrativa inteiramente nas mãos, ostensiva ou veladamente, dos representantes da alta burguesia e das grandes famílias ligadas a ela. É uma fisionomia, portanto, que dista muito e irremediavelmente

de qualquer mitificação apologética que possa ser especulativamente construída, tanto quanto torna extravagante a tese de Burckhardt, para quem em Florença o povo inteiro se ocupa de política e “o maravilhoso espírito florentino, esse espírito ao mesmo tempo justo, enamorado pelo belo, ávido de criar, transforma incessantemente o estatuto político e social, incessantemente o descreve e julga”, de tal forma que se estaria diante do “estado considerado obra de arte” (BURCKHARDT, op. cit.).

B.

A história mais do que sintomática dos Medici, ainda que apenas sumariada, permite bem avaliar que *obras e artes* estavam verdadeiramente em jogo, dado que foi pelo interior do sistema republicano-oligárquico que se processou o desenvolvimento e o triunfo do hegemonismo dessa família, que efetivou, em seu largo período conclusivo, o roteiro de dissolução das heranças e reminiscências comunais e da simultânea emergência e explicitação da forma de dominação política dos novos tempos - o absolutismo.

A história da grande família tem início com a transferência de Giovanni di Bicci de Medici (1360-1429) para Florença, onde fundou em 1397, junto com dois compatriotas, a Companhia dos Medici, para a qual contribuiu pessoalmente com metade do capital. Provinha de Roma, onde fora aprendiz e depois associado de um longínquo parente banqueiro. Havia sido diretor de filial e posteriormente dirigente de um banco romano de sua propriedade. Quando morre, em 1429, deixa não apenas um grande e sólido patrimônio, mas uma empresa em pleno desenvolvimento, cuja administração, a um tempo flexível e rigorosa, fora aprimorada através de aperfeiçoamentos e reformas ao longo de três décadas de crescimento e consolidação ininterruptos. A herança incluía uma política de negócios e um estilo administrativo invulgares, cujos princípios a companhia não descumprirá, até certo ponto, daí por diante. A primeira dessas diretrizes é a associação dos

diretores de filiais aos negócios, através da solicitação de uma cota modesta de capital, e não por seu assalariamento fixo, concedendo-lhes um percentual de lucro superior ao que receberiam normalmente. A segunda consiste na diversificação das atividades da companhia: di Bicci não se restringiu às atividades bancárias e comerciais, lançando-se logo nos primeiros anos do século XV à indústria têxtil (lanifício), à qual, por iniciativa de seu filho Cosimo (1389-1464), futuro senhor de Florença, será agregada uma empresa voltada à produção de seda. O terceiro aspecto diz respeito às normas de gerenciamento dos recursos humanos: trata-se de uma gestão austera, tudo que diga respeito às filiais e ao pessoal é meticolosamente examinado com tirocínio e flexibilidade, mas sem complacência, ainda que se trate de algum parente, valendo para julgamento apenas a qualidade do trabalho.

Para avaliar os resultados, basta dizer que em 1427 G. di Bicci é o terceiro contribuinte florentino, graças ao desempenho dos negócios em Florença e Veneza, mas principalmente ao da filial de Roma, que produz mais da metade dos rendimentos da companhia, o que é devido à posição privilegiada dos Medici junto à Cúria, onde são depositários da Câmara Apostólica, gerindo a maior parte do dinheiro proveniente de toda a cristandade para sustentar as finanças pontificais, como também as fortunas, por vezes consideráveis, de cardeais e prelados residentes em Roma. Como à época a Cúria deposita mais do que retira como empréstimo, a filial romana dos Medici dispõe de uma grande massa monetária que aplica em atividades de câmbio com alta rentabilidade. Alcança verdadeiro recorde de lucros por volta de 1430, ainda mais que a empresa funcionava havia vários anos sem capital depositado.

O trabalho minucioso, paciente e prudente de G. di Bicci atinge o ápice a partir de 1435 com a liderança de Cosimo de Medici, que reorganiza profundamente a companhia, mudando de sócios, um dos quais, antigo diretor de filial, conduzirá a empresa ao máximo de expansão e rentabilidade. Às filiais de Roma, Veneza e Gênova são

acrescidas, em cerca de dez anos, as de Bruges, Londres, Avignon e Milão. Após a morte de Cosimo, em 1464, a evolução da companhia não apresenta o mesmo brilho. Piero e Lourenço, o Magnífico, filho e neto de Cosimo, não evidenciarão a mesma capacidade empresarial, até porque não haviam recebido formação específica, e a Companhia dos Medici declinará lentamente, numa rota cheia de vicissitudes, mas que não impedirá que se torne centenária, vindo a ser extinta em 1494, o que perfaz uma longevidade muito superior à média da época, além de ser extremamente representativa da vida econômica italiana sob vários aspectos: pela *diversidade* de seus empreendimentos, no que segue a tendência da época, mas raramente conduzida com a mesma coerência e integração; pela sua envergadura de *companhia internacional*, que põe em evidência a preponderância italiana, ao tempo, nos mercados e praças bancárias do mundo; e como *produto florentino*: resultante de uma cidade que foi durante muito tempo, antes e depois da Companhia dos Medici, a via ou meio principal das atividades comercial e bancária italianas, seja no interior da península como no exterior dela.

Ainda é preciso grifar, contudo, para que o esboço empresarial dos Medici não fique demasiado tosco, que a marca distintiva dos negócios dessa família residiu na modernidade de seus procedimentos, consubstanciada na estrutura essencialmente racional de sua Companhia.

Para a devida avaliação desse aspecto, remetida pois a parâmetros reais, convém mencionar de passagem o desenvolvimento percorrido pelas formas organizacionais dos empreendimentos econômicos italianos. Enquanto Gênova e Veneza, durante muito tempo, só organizavam sociedades efêmeras (a *commenda*), constituídas apenas para um único negócio ou voltadas somente para uma viagem específica, as cidades toscanas, Florença em primeiro lugar, bem cedo criaram grandes companhias de comércio, que ao longo dos séculos XIII, XIV e entrando pelo século XV construíram a supremacia italiana nos setores comercial e bancário por todo o Ocidente.

A *compagnia* toscana, em contraste com a *commenda*, era criada em geral por três anos, mas, via de regra, a continuidade dos negócios ultrapassava este limite; os contratos eram renovados, preservando a totalidade ou parte dos contratantes iniciais, dispondo assim dos recursos – infraestruturais, humanos e clientela – anteriormente articulados. Ademais, a *compagnia* se distinguiu pelo grande número de filiais, locais e estrangeiras, e pela diversificação das atividades que desenvolvia, aproveitando disponibilidades econômicas de diversos lugares. Já nas primeiras décadas do século XIV se impôs o gigantismo de algumas, como as dos Acciaiuoli, Bardi e Peruzzi, que operavam desde o Oriente até o Oeste europeu, de Jerusalém e Constantinopla até Sevilha e Londres. Mas o que importa ressaltar é sua estrutura extremamente centralizada, com sede em Florença, o que as expunha a grandes riscos. Estes se manifestaram agudamente em meados do século XIV, levando a grandes derrocadas e à dissolução de muitas delas. Onde, na segunda metade do século, a busca de formas novas e mais flexíveis de organização.

Conduzidos pelas exigências do tempo, mas atuando resolutivamente sobre estas, é que os Medici se destacaram, não mais concebendo nem edificando, como ainda se dava em passado recente, uma empresa de corpo único, que englobasse todas as sucursais, de modo que o fracasso de uma podia arrastar o conjunto ao desastre. Ao contrário, a organização dos Medici foi descentralizada, formando um agregado de companhias autônomas, e as filiais, sob controle de uma matriz, respondiam exclusivamente pelo capital nelas investindo. Tratava-se, como já foi apontado pela bibliografia especializada, de uma estrutura comparável à dos *holdings* da atualidade: cada uma das companhias tinha personalidade jurídica própria, capital de responsabilidade circunscrita a ela própria e lidava com as outras empresas do grupo como simples clientes. As falhas, erros e insucessos eventuais de uma delas não podiam repercutir sobre as demais; para os defeitos, as distintas empresas não funcionavam como vasos comunicantes, só os lucros é que

convergiam para o centro. Essa é, por certo, uma das razões principais por que, no declínio, a Companhia Medici pôde refluir e se transformar parcialmente, até minguar e desaparecer, mas não ruiu repentina e estrepitosamente.

Toda essa moderna feição econômica foi exercitada simultaneamente à prática e dominação políticas, que também celebrizaram os Medici. E ambas eram desenvolvidas com traços – propósitos e meios – que põem em evidência uma inspiração comum e formas similares de efetivação. Diante do espírito e da prática que caracterizavam esses dois planos de atuação – pela riqueza e pelo poder – aos quais meticulosamente os Medici se dedicaram, é imediato e tranquilo reconhecer a manifestação de uma mesma ordem de pensar e fazer, de um esforço pela entificação da mundanidade que, em seus momentos ideais e reais, operando sobre âmbitos específicos, tece e revela a integração de uma unidade peculiar.

Excetuando Giovanni de Bicci, o patriarca fundador, não há outro personagem de relevo entre os Medici que não tenha protagonizado, direta ou indiretamente, esse duplo papel, cujo desempenho levou a família, em menos de século e meio, da transferência para Florença ao poder monárquico sobre a Toscana inteira, de onde irradiou suas influências por espaços continentais. Bem menor, todavia, foi o prazo de que careceu para chegar ao mando na república florentina: exatos 37 anos, com Cosimo, o Velho, em 1434, que matrizou – para todo o século formalmente pré-monárquico de dominação da família – um procedimento de conquista e um estilo incomum de exercer o comando político, ao estender para este campo o espírito da herança gestonária que recebera ao assumir a direção da empresa familiar, legado que desenvolvera e renovara igualmente com grande sucesso.

De fato, foram trinta anos daquele tipo de conduta que gera e fixa tradições. Cosimo, o Velho, alcançou o poder em luta contra Rinaldo degli Albizzi, outra liderança da oligarquia, com a qual havia se chocado por diversas vezes,

sempre porque atuava apoiado em elementos populares para enfrentar seus pares oligárquicos, em consonância com as arraigadas inclinações táticas de sua família. Desde esse momento inicial, há que grifar o paralelo com seus procedimentos na vida privada, também herdados ao comportamento matricial de G. di Bicci: vincular à Companhia sócios minoritários, a um tempo tratados de modo privilegiado e sem complacência, cujo exemplo máximo foi levado a efeito por Cosimo, quando assumiu na mesma época o comando da empresa, ao romper décadas de colaboração econômica com os Bardi e reorganizar a empresa (da qual guardou para si três quartas partes) com dois novos associados, ex-diretores de filiais que foram convertidos em associados gerais da Companhia. Um deles, Giovanni Benci, será o responsável pelo apogeu desta, como já foi aludido, vindo sua família a se tornar, logo após sua morte, em 1457, a segunda contribuinte de Florença, logo abaixo dos próprios Medici, os primeiros, com um tributo cinco vezes maior. Quando da iniciativa de associar Benci e um outro ex-diretor de filial, prematuramente falecido, Cosme sofreu a sintomática acusação de *tirar pessoas do nada* para contrabalançar a influência da oligarquia. A bem-sucedida colaboração entre um sócio amplamente majoritário, de caráter forte, e um diretor-geral consciencioso e competente, de origem humilde, põe em evidência, é óbvio, algo bem maior do que uma simples e feliz resolução administrativa.

O lance que conduziu Cosimo de Medici à condição de senhor de Florença é típico da alternância do poder à época, porém, o tipo de mando que ele equacionou é extremamente original e dá a medida da sutileza de sua visão e tirocínio. Um ato de violência de Albizzi levou Cosimo ao exílio em 1433, do qual retornou triunfante no ano seguinte, a chamado de uma senhoria majoritariamente desfavorável aos Albizzi. Tendo sua popularidade crescido com o exílio, aproveitou para banir mais de setenta inimigos e instalar seus próprios adeptos à testa do estado. Nisto apenas seguiu e aperfeiçoou os procedimentos dos adversários, mas, bem

compreendendo os florentinos e os limites de sua própria facção partidária, evitou cuidadosamente ferir as instituições republicanas. Considerou, de um lado, a atmosfera de uma cidade muito ciosa da divisão de seus poderes públicos; de outro, entendeu que seu partido, por mais poderoso que fosse, não dispunha dos meios para a imposição de um poder incompartilhado, nem condições para manipular de forma ostensiva os dois milheiros de nomes, aproximadamente, que figuravam no conjunto das *borse* destinadas a preencher as três magistraturas supremas, representantes de uma classe dirigente muito estável, que nada praticamente temia do exterior de seu próprio perímetro, e cujos abalos sempre se originavam nos dissensos entre suas facções. Enveredou, por conseguinte, pela trilha da astúcia, atuando através das estruturas legais existentes, mas por meio de um sistema em que jamais assumiu qualquer título oficial de poder. Segundo uma fórmula muitas vezes repetida, *Cosme governou Florença a partir de sua loja*. Aos poucos, tateando incansavelmente, sem nunca assumir a linha de frente, governou a cidade através de uma malha de intermediários cuidadosamente instalados nos cargos decisivos da república. Assegurava para si a fidelidade dos *accoppiatori*, e por meio destes a eleição das senhorias, as quais, por sua vez, tornavam a designar *accoppiatori* leais aos Medici. Disto resultou um ciclo que garantiu a Cosme, bem como a várias gerações de seus descendentes, o controle do aparato político florentino, sem que esse poder real praticamente carecesse, até o advento formal da monarquia, da confirmação engalanada dos postos oficiais de mando.

Era, não resta dúvida, uma dominação eficiente, mas bastante trabalhosa. Cosme era obrigado a criar quase que cotidianamente novos meios e estratégias para enfrentar o fluxo dos acontecimentos. Recorria permanentemente à promoção de individualidades de baixa extração social, que tudo lhe ficavam devendo e que resgatavam a dívida com devoção irrestrita; apossava os rivais com o fisco; lançava mão, de acordo com as circunstâncias, de assembleias populares que criavam a *balìa*, fazia gerar conselhos ex-

cepcionais que se eternizavam e assim por diante. Contudo, nenhum desses expedientes era ilegal, e Cosme, manobrando nas sombras, distante dos entrechoques entre seus partidários e adversários, tornou-se o senhor absoluto, reconhecido e tratado como tal pelos príncipes e monarcas estrangeiros, que nele identificavam o verdadeiro soberano de Florença, mas desvelando sempre para não parecer mais do que um “modesto cidadão”, como Maquiavel ressalta com aprovação em *Histórias florentinas*.

E isto era o que efetivamente se passava: durante trinta anos de exercitação do poder através de prepostos, Cosme, o Velho, instituiu, por meio de inúmeros disfarces, o que um especialista do Renascimento italiano, Paul Larivaille, chama com toda propriedade de “monarquia larvada”¹; ou seja, um sistema – camuflado, insidioso e só germinal pelas exterioridades – de estrito poder pessoal, que conservava as formas ou legalidades republicanas, mas concretamente esvaziadas de toda e qualquer substancialidade.

Ao morrer em 1464, Cosme, o Velho, foi *hereditariamente* sucedido por seu filho, Piero de Medici, o Gotoso (1416-1469), que apenas deu continuidade ao predomínio político da oligarquia dos Medici por um quinquênio, durante o qual tiveram início os descompassos econômicos da família, tendo restado como evento mais significativo desse curto período a conjuração de 1466, da qual escapou, mas que é indicativa do perfil e do limitado grau de consistência do poder político em Florença ao cabo de quase trinta e cinco anos de dominação Medici.

Com efeito, quando Lourenço, o Magnífico (1449-1492), neto de Cosme, o Velho, em 1469 (ano do nascimento de Maquiavel), assumiu o comando florentino aos vinte anos de idade, a herança que recolheu não foi propriamente a de um estado constituído, mas de um *modus faciendi* político, consolidado e depurado pela experiência, que ele levará à

¹ LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 22.

perfeição. Porém, no momento da ascensão, a ambiguidade e o delicado equilíbrio da hegemonia Medici integravam de modo essencial a fórmula do poder alcançado. A esta era inerente a tensão contínua entre o partido no poder – cuja coesão era naturalmente problemática por si, uma vez que dependente, em grande parte, da concessão de benefícios e privilégios geradores de ressentimentos e rivalidades – e a oposição armada, sempre na iminência de se manifestar como baluarte das tradições republicanas, que continuavam a sensibilizar os florentinos.

Nesse misto de força e fragilidade, contudo, a herança, o talento e o preparo prevaleceram com grande desenvoltura sobre os desafios, dando corpo, contraditoriamente, como se verá adiante, às exigências embutidas no sistema vetorial da nova sociabilidade em franca explicitação.

Apesar da extrema juventude, Lourenço não assumiu como iniciante, pois já participara ativamente da vida pública durante os cinco anos de governo de seu pai e antecessor. Foram seus anos de formação, responsáveis decerto pela rapidez com que ocupou o cenário por conta própria, até mesmo ignorando, por vezes, o aconselhamento dos mais próximos e fiéis colaboradores de sua família. Com tal destreza que acabou por criar, no fluxo do tempo e dos acontecimentos, um *estado* que ultrapassou em poder e brilhantismo os marcos do legado de dominação política deixado por seu avô. Em verdade e numa sùmula extrema, há que dizer que a trajetória de Lourenço, o Magnífico, foi o transcurso da “monarquia larvada” de Cosme a um *principado de fato*, por todos reconhecido como tal, ainda que ele tenha mantido sobre este, até seus últimos dias (1492), o manto do disfarce, numa espécie de incoercível fidelidade ao *modus faciendi* familiar, porém, não mais sob a feição do “modesto cidadão” da pseudorrepública de Cosme, e sim no garboso talhe monárquico de um autocrata, *primus inter pares* no interior de uma simples caricatura do regime republicano.

Dentre os recursos de que se valera Cosme, figura com

grande destaque a criação de novos conselhos excepcionais (*Consigli Maggiori*) de longa vigência (de três a cinco anos), e especialmente o *Consiglio del Cento*, órgão permanente, renovável semestralmente, que se transformou, em fins da década de cinquenta, no novo esteio do domínio político dos Medici.

Foi precisamente ao Conselho dos Cem que Lourenço dedicou seus primeiros esforços, promovendo encaminhamentos e pequenas barganhas que lhe asseguraram logo em 1471, pela mediação da senhoria e dos *accoppiatori* em exercício, o controle da escolha futura dos *accoppiatori* ao longo de cinco anos. Foi uma vitória de tal ordem, apesar de obtida pela diferença ínfima de dois votos, que o embaixador de Milão em Florença fez saber ao seu governo que Lourenço passara a usufruir de uma solidez de mando que jamais fora alcançada pelos familiares que o antecederam.

Assim fortalecido, o jovem senhor de Florença promoveu, a seguir, a reforma do próprio Conselho dos Cem, no qual a oposição vinha desde alguns anos ganhando fôlego. O passo foi realizado por meio de uma nova senhoria, inteiramente favorável aos Medici, graças à qual foi estabelecida uma lei que garantia a perenidade da supremacia Medici, tanto no executivo como no Conselho dos Cem, que retinha as funções legislativas essenciais.

Transcorreram, então, anos de estabilidade incontestada, até abril de 1478, quando Lourenço e seu irmão Juliano foram vítimas de um atentado, do qual resultou a morte do último, durante missa celebrada no interior da Catedral de Florença. Foi o início da mais desafiadora crise política enfrentada pela grande família. O centro propulsor do grave episódio era a oligarquia Pazzi, poderosa rival de longa data dos Medici, que de há muito pretendia uma equação associativa com a família concorrente, mas a ascensão de Lourenço redundou na total deterioração das relações e, após a *perenização legal* do domínio dos Medici, os Pazzi foram numericamente reduzidos à insignificância nas listas dos *accoppiatori*. Como represália, emprestaram ao papa

Sisto IV os recursos necessários para a compra da cidade de Ímola, que Lourenço cobiçava para Florença. O confronto entre as duas famílias se generalizou e luta aberta foi travada em todos os planos, chegando ao atentado de morte, para o qual contribuíram a conivência do arcebispo de Pisa e a colaboração do papa e do rei da Nápoles.

Após desencadear feroz repressão – ao anoitecer daquele dia de violências, quatro corpos da família Pazzi, inclusive um arcebispo, pendiam das janelas do Palácio da senhoria –, Lourenço levou a cabo uma enérgica campanha diplomática. Contudo, intensificou-se o enfrentamento com Sisto IV, que o excomungou, bem como aos principais magistrados florentinos, lançando também o interdito sobre Florença, com o propósito fracassado de indispor a população contra os Medici; por fim, chegou à guerra aberta em aliança com o rei de Nápoles. O conflito armado se prolongou até dezembro de 1479, com ataques dos exércitos pontifícios e napolitanos, que chegaram a abalar o equilíbrio dos partidários de Lourenço e o próprio regime. Nesta situação, o senhor de Florença, numa iniciativa ousada, foi a Nápoles e conseguiu afastar Ferdinando do papa, impondo a este último a paz em separado.

Do conjunto desses acontecimentos resultou a ampliação da popularidade do Magnífico e uma inflexão decisiva do regime. Prestigiado pela vitória diplomática, fez aprovar, ainda que mais uma vez por diferença mínima, a criação de um nova *balìa*, que decretou a formação de um novo conselho, mais restrito, em face do Conselho dos Cem, que havia enveredado por rumos incomodamente críticos. O novo dispositivo, o Conselho dos Setenta, integrado pelos trinta primeiros membros da *balìa*, que cooptaram os quarenta restantes, fora concebido de modo a só acolher partidários irrestritos, pois, sem que detivesse plenos poderes, era destinado a controlar completamente a vida florentina. Com isso, a senhoria perdeu a autonomia, passando a depender de aprovação dos Setenta para o encaminhamento de projetos de lei, e sua própria eleição deixou de ser feita pela mediação dos *accoppiatori*,

substituídos pelo novo conselho, que também passou a designar os responsáveis pela segurança do estado (*otto di guardia*), bem como a prover, semestralmente, pela designação de vinte de seus próprios membros, a composição das duas novas magistraturas criadas para reger a política externa (*otto di pratica*) e a política interna, em conjunto com a administração financeira (*dodici procuratori*).

Com tais e tantas competências, e sendo integrado por membros inamovíveis, o Conselho dos Setenta, cujo mandato foi sucessivamente prorrogado, a ponto de ter durado tanto quanto o próprio regime, era em verdade uma espécie de *senado vitalício*, com bem avaliaram certos analistas, inteiramente reservado aos adeptos imaculados dos Medici.

Foi com tal *dispositivo estabilizador*, visceralmente antitético ao espírito das instituições republicanas, que Lourenço governou a partir de 1480. No entanto, apesar de crescentemente fortalecido, o grupo no poder foi obrigado a prosseguir com a linha dos expedientes e estratagemas. Inclusive, nas eleições de 1484, sucessivamente postergadas por mais de uma década, Lourenço se fez eleger como um dos dez *accoppiatori* do processo, e interferiu de todos os modos nas diversas fases do complexo escrutínio eleitoral, de maneira que pela primeira vez os Medici acabaram por abocanhar a enorme fatia de um terço do conjunto dos *qualificados*.

Fosse como fosse, a fisionomia do poder punha em evidência, na época, a crescente inclinação pelo mando pessoal, sem que, todavia, desaparecessem as dificuldades para a imposição dos pontos de vista dos Medici, nem que Lourenço se decidisse pelo passo definitivo em direção à tirania. O que não impediu que lamentasse com amargura, como em carta enviada de uma estação de cura, às quais passara a ter que recorrer com frequência, que “a afeição e a fidelidade dos amigos não resistissem a mais de dezesseis quilômetros de afastamento seu de Florença”. Outro testemunho, na mesma direção, é o apreço que demonstrou, em 1490 e 1491, pelo organismo restrito dos *dezesseis*

reformadores, do qual ele mesmo fazia parte. Apesar de se tratar de um dispositivo provisório, destinado a um propósito bem delimitado, era um meio e mais uma evidência da crescente absolutização do poder dos Medici. Todavia, seja por convicção ou pela enfermidade, o certo é que Lourenço não se decidiu pelo despotismo, apesar da crescente autoridade pessoal com que exerceu o poder em seus últimos anos de vida. Preferiu até o fim, formalmente, o simples *status* de cidadão privado, mas na condição de *primus inter pares*, empregando suas energias e habilidades para convencer os partidários e dobrar os inimigos, lançando mão de subterfúgios, dissimulações e de um sem-número de manipulações, mas se recusou a impor decisões pela força. Por cálculo ou por alguma forma de debilidade, julgou e decidiu que ainda não chegara a hora de coroar a cabeça florentina de um Medici. E assim morreu, depois de ter vivido a concreta, mas contraditória e invulgar existência de um monarca informal, a um tempo, partícipe de uma academia neoplatônica, protetor das artes e poeta.

Foi sucedido pelo filho, o dissoluto Piero de Medici (1471-1503), que, inábil e desprovido de senso político, cedeu à tentação de enveredar pelos caminhos de uma tirania desastrada que, em pouco tempo, fez com que perdesse tanto o apoio popular como o arrimo da parcela da oligarquia aliada aos Medici, ou seja, malbaratou a própria herança política da família – o *modus faciendi* elaborado ao longo de três gerações ininterruptas de poder. A tal ponto que, ao cabo de apenas dois anos, o descontentamento atingiu o nível de saturação: bastou a passagem dos exércitos franceses de Carlos VIII por Florença para que no dia seguinte os Medici fossem expulsos da cidade.

O período de 1494 a 1512 compreende a instauração e queda da República de Cristo (1494-1498) de Savonarola, o controvertido monge dominicano, prior do Convento de São Marcos, que durante anos bradara contra a tirania dos Medici e alcançara grande audiência popular. E, na sequência, alguns anos de larga conturbação, que em grande medida imobilizou as instituições políticas florentinas. Maquiavel,

então secretário da Segunda Chancelaria, após a exclusão, em meados de 1498, dos partidários de Savonarola, explicita em cartas e relatórios o quadro da perigosa irresolução governamental. Essa situação alarmante prosseguiu até 1502, quando Piero Soderini, um aristocrata com certo apoio popular, foi eleito gonfaloneiro vitalício da república florentina.

Por dez anos a vida política de Florença se estabilizou, sob o comando convictamente republicano de Soderini, cultor das instituições e equidistante da oligarquia. Seus procedimentos, naturalmente, lhe valeram apoio popular, mas puseram em desconforto crescente os setores oligárquicos. Não tardou em renascer forte movimentação oposicionista, na qual os adeptos dos Medici foram progressivamente ganhando número e expressão, ainda mais que estimulados do exterior pelo cardeal João de Medici, o futuro papa Leão X, filho de Lourenço, o Magnífico, e reconhecido como personificação do Renascimento, a ponto de o século XVI ter sido muitas vezes definido como a Idade de Leão X. Por fim, essa oposição, apoiada nos exércitos espanhóis, reconduziu os Medici a Florença em 1512.

Após dezoito anos de exílio, os Medici reassumiram o poder através do jovem Lourenço, neto do Magnífico. É notável a minuciosa recomendação – uma espécie de consolidação “teórica” do *modus faciendi* – que Leão X, elevado ao papado em março de 1513, enviou ao sobrinho, a propósito da boa conduta política. Tratou-se, nada mais, nada menos, do que da plena reimplantação do regime de Lourenço, o Magnífico. O papa detalhava os procedimentos que Lourenço II (1492-1519) deveria assumir: manter sob controle estreito, mas habilidoso, o funcionamento das instituições preservadas, por meio de homens de confiança, porém cuidadosamente vigiados por discretos espias; instalada a malha de vigilância, salvaguardar as aparências republicanas e a popularidade da família; em especial, dar-se por satisfeito com a maioria nos conselhos, não impedindo o acesso de membros honestos e competentes, ainda que não vinculados aos Medici; distribuir equitativamente os cargos entre as

grandes famílias e suas diversas gerações; acolher as súplicas dos humildes, sem fazer promessas imprudentes; cuidar do bom funcionamento da justiça, sem ingerência direta; garantir a boa administração das finanças, de modo que a receita pública não sofresse cortes, evitando a qualquer custo medidas impopulares como a criação de novos impostos ou a elevação de sua carga.

Lourenço II não descurou da tábua de princípios do avô, longinquamente matrizada por Cosme, seu tataravô, contudo, seu momento maturara o processo constitutivo do poder absoluto. Em 1515, obteve autorização para compor um dispositivo militar próprio, formado por quinhentos soldados, e logo a seguir se fez nomear capitão-geral da república. Anos depois sucedeu ao duque de Urbino, desapossado por Leão X, e em 1518 se casou nobremente com uma dama da casa real francesa, parenta de Francisco I. Todos esses eventos e o autocratismo crescente deixam transparecer os propósitos bem definidos do sobrinho do papa em direção ao *estado principesco*. Porém, sua morte prematura interrompeu o projeto dos Medici em 1519.

Por mais alguns anos a grande família teve de se contentar com o governo sucedâneo do cardeal Júlio de Medici, primo de Leão X, que conduziu autocraticamente os negócios florentinos, até se converter no papa Clemente VII em fins de 1523, passando, desde então, com o mesmo estilo, a controlar indiretamente o poder florentino até 1527 (ano da morte de Maquiavel), quando de um novo e efêmero surto republicano, que ruiu tragicamente em 1530, mas que levou os Medici mais uma vez ao exílio.

O projeto principesco, todavia, teve prosseguimento em 1532, com Alexandre de Medici (1510-1537), a quem Clemente VII conferiu o título, mais do que exótico para o contexto institucional florentino, de duque da República de Florença, cuja ambiguidade não é nada enganadora, e que traduz não só a tenacidade vanguardeira de uma grande família oligárquica, como a própria força determinativa dos novos tempos. Contudo, não foi ainda desta vez que o projeto

se efetivou: o primeiro duque de Florença não manteve por muito tempo nem o título nem a vida – foi assassinado poucos anos depois por Lorenzino de Medici.

Foi o seu sucessor – Cosme I (1519-1574), intitulado majestaticamente de grão-duque da Toscana – quem, por fim, um século depois da ascensão do “modesto cidadão” Cosme, o Velho, realizou a plenitude das aspirações políticas dos Medici, ao instaurar um poder formal e explicitamente monárquico, que se estendeu ao conjunto da Toscana por vários séculos. Assim, os ricos banqueiros de modesta origem, que de início exploraram desavenças oligárquicas e se apoiaram em setores populares, tudo por meio de habilidades e dissimulações, chegaram, ao cabo de inúmeras vicissitudes, ao principado hereditário, deixando definitivamente para trás as formas oligárquico-republicanas, típicas herdeiras das tradições comunais – incompatíveis com a nova lógica societária que passara não só a enformar o horizonte do continente europeu, mas também, de há muito, sob expressão política primitiva, a ocupar o cenário civilizado da época, tanto na península itálica como por toda parte.

4. A conscientização da nova politicidade: Niccolò Machiavelli

O alongado volteio histórico, referente a Florença e aos Medici, *intermezzo* imprescindível à boa visualização *atual* dos dois humanismos renascentistas, obriga a mais um passo, sem o qual o esboço ficaria um tanto truncado, exposto não apenas à incompletude, porém aberto, o que é pior, à arbitrariedade das investidas ou conjecturas abstratas que perfazem todo o segredo de polichinelo das imputações, ditas hermenêuticas, que hoje desmancham toda aproximação objetiva das formações reais e ideais efetivas, transformando tudo numa *commedia dell'poca arte*, na qual soçobra desbaratada a própria subjetividade, suposta

desfiguradamente como protagonista isolada e central.

Se Niccolò Machiavelli não pertence diretamente à história dos Medici, não foi por culpa sua ou falta de vontade, mas por razões indeléveis pertence, a qualquer título, às típicas aventuras e desventuras florentinas do século marcado pela grande família. O que importa aqui, e não poderia ser de outro modo, são apenas alguns traços da vida e da obra desse pensador político, e as inflexões delas por contato ou conexão com o roteiro dos Medici.

Toda a existência pessoal de Maquiavel transcorreu entre eventos marcantes da trajetória dos Medici: nasceu em 1469, precisamente no ano da ascensão de Lourenço, o Magnífico, terceira geração dos *signori* florentinos em deslanche rumo ao regime principesco, e morreu em 1527, ano do efêmero e derradeiro impulso republicano florentino, quando os Medici foram exilados pela última vez, antes de alcançar o principado, a menos de uma década, portanto, da plena realização dos propósitos da “ilustre família”, como o próprio Maquiavel a designou, por exemplo, em *O príncipe*.

Em menos de sessenta anos de vida, Maquiavel reproduziu a dupla característica das figuras relevantes na Florença de seu tempo: desempenho simultâneo de múltiplas atividades e vivência de agudos altos e baixos, no curso de vicissitudes que arremessavam de um lado a outro, às vezes de modo dilacerante e irreversível, como em grande parte ocorreu na sua carreira de homem público, radicalmente liquidada ao cabo de menos de uma década e meia, e de historiador e especialmente de pensador político, desenvolvida em particular depois do alijamento político, e que expressa, talvez melhor do que qualquer outra sua contemporânea, as tensões entre o novo e o velho de sua época.

Vale, para ser mais do que breve, mesmo porque a prática política antecede, em larga medida, a efetiva produção intelectual de Maquiavel, principiar por um resumo cronológico de suas atividades públicas, quase que exclusivamente compreendidas entre 1498 e 1512 - do

expurgo do extinto governo de Savonarola à queda da república de Soderini.

Até a proximidade dos trinta anos, a vida de Maquiavel nada registrou de especial, quando então foi bem sucedido ao se candidatar pela segunda vez à Segunda Chancelaria, onde foi guindado, logo depois, a secretário dos *Dieci de Balìa*, conselho que superintendia as relações exteriores de Florença, tendo exercido no cargo várias missões diplomáticas, principalmente junto a vários estados itálicos, das quais resultaram relatórios e pequenos *discorsi*, seus primeiros escritos, hábito que cultivou por todo o período em que esteve estreitamente ligado à prática política florentina.

Sua década notável principiou em 1502, ao lado de Piero Soderini – que desde então ocupou uma espécie de presidência vitalícia de Florença, até sua derrocada e fuga, em 1512 –, quando Maquiavel, apesar de sua manifesta vontade e igual disposição de servir à restauração Medici, foi destituído de todas as funções e, como homem de estado, definitivamente relegado ao ostracismo.

Durante os dez anos, e em linha ascendente, Maquiavel se tornou, na condição de respeitado conselheiro de confiança do destacado gonfaloneiro republicano, um dos principais responsáveis pela política florentina, o ponta de lança e executor da linha de ação de Soderini. Serviu em missões diplomáticas de largo espectro, que lhe propiciaram vasta observação dos mais importantes centros políticos europeus da época. De outra parte, formulou, recrutou e depois foi o administrador das milícias florentinas, que segundo seu projeto deveriam substituir com vantagem os caros e perigosos exércitos mercenários.

Em suma, chanceler, mentor do aparato militar e interlocutor privilegiado de Soderini, envolveu-se com zelo e de forma múltipla com os negócios republicanos, inclusive nos confrontos crescentes com a oposição interna e externa, mantida e alimentada do exílio pelos Medici. Tratou-se, portanto, de uma atuação marcada por forte e evidente adesão ao regime, que o deixou, deposto o governo, ao

desabrigo de uma situação extremamente delicada, da qual jamais veio a se recuperar integralmente, apesar de empenho e esforços extremos.

Exonerado em novembro de 1512, foi também multado e proibido, por um ano, tanto de deixar o território florentino como de simplesmente entrar no palácio do governo. Sofreu uma série de interrogatórios, em especial sobre a administração das milícias, e no ano seguinte, em consequência da descoberta de um complô contra os Medici e de uma lista em que figurava seu nome, foi detido e torturado; por fim, recebeu o indulto graças à intervenção de Juliano de Medici, com quem provavelmente convivera na juventude.

Fortemente abalado, consciente da impossibilidade de retornar ao serviço público, se retirou para Sant'Andrea in Percussina, onde passou a residir na vila L'Albergaccio, modesta propriedade doada por seu pai. Esperava, contudo, que fosse uma retirada provisória, decididamente inclinado a prosseguir na carreira política, agora a serviço dos Medici, vontade que exprimia com clareza em sua correspondência com Francesco Vettori, embaixador florentino junto à Santa Sé. Tem verdadeiro sabor florentino uma de suas primeiras *abordagens* nesse sentido, poucas semanas depois da eleição de Leão X, em carta de 9 de abril de 1513, quando pondera a seu correspondente que, “não sabendo discutir nem sobre a arte da seda, nem sobre a arte da lã, nem sobre ganhos, nem sobre perdas, preciso falar sobre os negócios de estado, decidir me calar ou falar somente disso”¹, arrematando que, se não estivesse proibido de deixar Florença, teria partido para Roma, como tantos outros florentinos, para “perguntar se o papa estava em casa”.

Impossibilitado de bater literalmente na porta do sumo pontífice, Maquiavel continuou a fazer sugestões políticas na correspondência com Vettori, esperando que chegassem ao conhecimento dos Medici, na expectativa de alcançar por

¹ MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni Editore, 1971, p. 1.131.

meio delas os favores pretendidos, que não deixava de solicitar mais ou menos explicitamente em todas as oportunidades. Das mais importantes e características é a tentativa que envolveu a mais célebre e influente das obras maquiavelianas - *Il principe*. É através de uma carta (10/12/1513), também sugestiva e célebre, a Francesco Vettori, que se descrevera a Maquiavel como um embaixador relativamente bem pago e não muito ocupado, que se pode acompanhar a ousada iniciativa. Depois de narrar seu dia a dia no confinamento de San Casciano com traços que vão do autoaviltamento a fantasias majestáticas, Maquiavel informa: “compus um opúsculo chamado *De principatibus* (*O principe*), no qual aprofundo, da melhor maneira possível, as minhas reflexões sobre esse assunto: discutindo o que é um principado, quantos tipos de principados há, a maneira pela qual são obtidos, a maneira pela qual são conservados e as razões pelas quais são perdidos. E se, porventura, alguma de minhas elucubrações vos tenha agradado, esta não deve vos desagradar. Ela deve igualmente ser bem acolhida por um príncipe, sobretudo por um príncipe novo: é por isso que eu a dedico ao Magnífico Juliano (de Medici)”¹. E, fazendo fé que o “opúsculo” pudesse dar fim a sua desgraça política, dirige sem peias ou restrições um apelo desenfreado aos Medici: “O que me leva a dedicar o meu opúsculo a Juliano é a necessidade que me aflige, porque me consumo e não posso continuar por muito tempo assim, sem que a pobreza faça de mim um indivíduo desprezível; e, depois, eu gostaria que os Medici me dessem um emprego, mesmo que começassem por me mandar empurrar um rochedo; porque, se mais tarde eu não conseguisse ganhar os seus favores, eu só teria de culpar a mim mesmo. Quanto ao meu passado, se for lido, perceber-se-á que os quinze anos que passei aprendendo a arte da política não os passei nem dormindo nem brincando; e deveria haver grande interesse em se servir de um homem cheio de experiência adquirida à custa de outrem. Não se deveria, além disso, duvidar de minha lealdade, porque

¹ *Id.*, p. 1.160.

tenho sido sempre fiel aos meus compromissos, não é agora que vou aprender a não os cumprir; e não é ao fim de 43 anos – essa é a minha idade – de bons e leais serviços que podemos mudar a nossa natureza. Da minha bondade e da minha lealdade, aliás, dá testemunho a minha pobreza atual”¹.

Não há, todavia, que precipitar um juízo desabonador: se com toda franqueza Maquiavel confessa seus motivos pessoais, estes não estão em dissonância com a argumentação que apresenta no corpo de *O príncipe*, de sorte que ao lado daqueles há que atentar antes para a natureza de suas convicções teóricas de fundo, fazendo infletir a avaliação sobre a síntese de suas dimensões públicas e privadas, na qual seja reservado espaço central a seu pensamento, e tudo remetido à peculiaridade de um tempo. Mais à frente, essa questão voltará à tela; aqui basta anotar uma passagem do Capítulo XX da obra aludida: “Os príncipes – especialmente os que são novos – encontram em geral maior serventia naquelas pessoas que originalmente lhes inspiravam suspeita do que naquelas em que a princípio depositavam confiança. [...] Basta dizer que os que são inimigos no começo de um novo principado precisam de apoio para manter sua posição, esses podem ser ganhos facilmente pelo príncipe, estando com maior razão ainda obrigados a servi-lo com lealdade, pois sabem que é preciso cancelar com sua conduta a sinistra fama de que gozam. Por isso o príncipe conseguirá sempre melhor assistência deles do que dos outros súditos; estes, o servindo com maior segurança, negligenciam os interesses do senhor. [...] Em exemplos antigos e modernos, veremos que é muito mais fácil ganhar a amizade dos que estavam satisfeitos com o regime anterior – e eram portanto inimigos – do que dos descontentes que se aliaram ao príncipe e o ajudaram a conquistar o poder”².

¹ *Ib.*

² MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 101-2 [com modificações].

É interessante, complementarmente, lembrar que Maquiavel, ultimando a redação de *O príncipe*, tenha pensado em o dedicar a Juliano de Medici, filho mais novo de Lourenço, o Magnífico, no dizer do qual Juliano era o filho *bom*, enquanto o mais velho, Piero, era louco, e Giovanni (Leão X), o esperto. Aliás, Juliano foi feito capitão e gonfaloneiro da igreja pelo irmão papa, e se tornou pelo casamento Duque de Nemours, aliado, desde então, do governo de Florença, tendo recusado o ducado de Urbino, outra oferta do pontífice. Numa descrição de Pasquale Villari, autor de um antigo e alentado estudo sobre *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi (1877-1882)*, Juliano é simpaticamente desenhado como “dado aos prazeres, além da medida, e por isso fisicamente enfraquecido, era de índole fantástica, que lhe fazia perder tempo na investigação do futuro; não lhe faltavam, porém, vagas e, às vezes, grandes ambições, nem impulsos generoso”¹. O perfil traçado por Villari, tanto pelos aspectos positivos quanto pelos negativos, talvez sugira uma pista para a visualização dos motivos que fizeram Maquiavel cogitar sobre o oferecimento de sua obra a Juliano. Todavia, a verdadeira razão foi que, em princípios de janeiro de 1515, Leão X parecia inclinado a investir Juliano com a senhoria de um verdadeiro estado dos Medici – que compreenderia Parma, Piacenza, Modena e Reggio – e Maquiavel julgava ter boas razões para esperar que fosse consultado. Em consequência de fortes reações que suscitou na Itália e no exterior o projeto foi abandonado, mas já antes disso uma carta de Roma prevenia Juliano para “não se comprometer com o senhor Nicolau”. Mesmo profundamente abalado, o ex-chanceler florentino, depois da morte de Juliano, em 1516, acabou endereçando a carta dedicatória, escrita para o *bom* Juliano, ao ambicioso Lourenço II, que a recebeu com grande frieza. Segundo um relato anedótico, ao mesmo tempo que lhe era entregue o livro, recebia de presente também um casal de cães de caça, que lhe proporcionaram

¹ VILLARI, Pasquale. *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*. Milano: Ulrico Hoepli, 1985, p. 210.

mais alegria do que a obra de Maquiavel.

Só com a morte prematura de Lourenço II, em 1519, tendo passado o governo de Florença às mãos do cardeal Júlio de Medici, foi que Maquiavel teve entreaberta de novo uma modesta oportunidade de intervenção pública: o novo senhor florentino, em nome do papa, consultou Maquiavel sobre a organização política do estado; redigiu então, em 1520, o *Discursus florentinarum rerum...* Texto franco, ousado e realista que, se não lhe abriu o caminho pretendido, ao menos lhe granjeou, junto com a obra literária, o reconhecimento intelectual dos Medici: estes, ao final do mesmo ano, o contrataram junto ao *Studio*, a Universidade de Florença, para redigir os “anais e crônicas” da cidade: daí nasceu a última grande obra de Maquiavel – *Histórias florentinas*.

Por fim, em 1525 viajou a Roma para oferecer as *Istorie fiorentine* a Clemente VII. Deu-se então, pelo menos em termos, a reabilitação: foi enviado pelo governo de Florença em missão a Veneza e, no ano seguinte, a Roma e Urbino. Também em 1526 foi, finalmente, nomeado para um cargo público: secretário dos Cinco Provedores das Muralhas, no qual deveria cuidar das fortificações da cidade e tratar da defesa em geral.

Em 1527, em consequência do saque de Roma pelas forças do imperador Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico, os Medici são expulsos de Florença. Maquiavel saúda o acontecimento, julgando que chegara a hora de voltar ao comando da chancelaria. Foi seu último desapontamento: agora era suspeito aos olhos dos novos poderosos da república efemeramente restaurada, tendo sido repellido por eles. A 21 de junho, morreu aos 58 anos de idade, na pobreza e longe do poder.

Visto pelas exterioridades, o itinerário prático de Maquiavel pode induzir com facilidade, como tem ocorrido muitas vezes, à conclusão de que o exilado de San Casciano personificava o protótipo da conduta oportunista. A um tempo, a questão é bem mais sutil e grave, e assim se

configura tão logo sejam também considerados seus textos, nos quais não é difícil constatar a função norteadora de convicções permanentes e a defesa, igualmente constante, de um punhado de objetivos políticos centrais, jamais abandonados, os quais sua prática nunca tisonou com infidelidades. Não ocorreu em seu caso, pois, a vulgar dissociação entre conduta e discurso, o que não é pouco, nem seus procedimentos mais surpreendentes jamais colimaram satisfações pedestres. Essa altitude, porém, não dissipa por completo um dado ar de *oportunismo* que atravessa *o todo* maquiaveliano, mas, precisamente, o eleva de nível, indicando que ele não se situa nas franjas da ação, mas em lugar bem mais central e decisivo.

De fato, e aqui só pode ser traçado um simples indicativo, há, no cerne do pensamento maquiaveliano, enquanto abordagem do *homem* – formada por traços altamente negativos, cujo perfil e significado angulares virão à tona mais à frente –, uma inerente dimensão oportunista. Em consequência, o comprometimento resultante é do próprio gênero humano, e não simplesmente da individualidade de Maquiavel enquanto agente político. Não se trata, portanto, de uma mazela rasa e vulgar, mas das irradiações naturais de um fundamento que, sintomaticamente, repercute por todo seu pensamento. Desse modo, é tratar apenas de uma consequência lembrar que, por toda parte, Maquiavel assegura que o sucesso é o resultado de uma conjunção propícia entre aptidão e situação, o produto de uma capacidade, adequada e tenazmente praticada, e de uma circunstância favorável, dependente dos desígnios imponderáveis da *fortuna*; e também que, não sendo esta, apesar de seu poderio, uma força incontrastável, resta ao homem a possibilidade de fazer com que ela atue a seu favor, ajustando-se às suas oscilações. Em outros termos, não há sucesso e, em especial, sucesso permanente sem capacidade de adaptação às circunstâncias, sem esforço contínuo de ajustamento às eternas mutações da sorte. Por certo, dessa visão maquiaveliana da atividade humana participam antigas heranças, mas não pode deixar de ser notada a presença do

estímulo essencial dos novos tempos, que acentuam e põem em primeira linha a mentalidade do “senso de oportunidade”, bem como, ao que parece à primeira vista, uma manifestação precoce de realista acomodação ao prosaísmo, ou seja, de conformismo em face da impossibilidade do que será chamando, séculos depois, de *vida autêntica*, isto é, de existência humana autogerida. Em verdade, esta última observação padece de anacronismo: inexistia para Maquiavel a problemática da vida autêntica, esta ainda não estava posta para ele, nem para ninguém de seu tempo; não existia ainda a individualidade e o chão societário para os quais tal problema viria a se configurar. Todavia, sua ótica, apesar do estupendo realismo que a caracterizava, de um lado, ainda se nutria do passado, por outro, mas enlaçada na emergência do *oportunismo orgânico*, que o anacronismo deliberado da passagem põe mais facilmente em evidência. Aquele porém, não é a única novidade de seu pensamento, nem seu pecado original. Se não, vejamos.

Maquiavel é, simultaneamente, um pensador da república e do absolutismo, ou, em termos mais precisos, o último grande pensador da república antiga e o primeiro do absolutismo moderno. Embora discutido por séculos e de forma extremamente controvertida, não por isso é um tema esgotado, nem o sentido de sua obra já se tornou, por assim dizer, uma aquisição plenamente realizada. E, agora, ao final do século XX, quando a panaceia politicista invade e imobiliza a consciência e a prática de toda gente, há de ser útil pespontar algumas observações a respeito de suas teorias, quando mais não seja em resguardo de seu efetivo significado e como passo para a determinação da natureza da politicidade, questão sempre tão estreita e dogmaticamente enfrentada, e para a qual a obra de Maquiavel é especialmente significativa, uma vez que é o próprio ponto de partida dos referenciais que ainda hoje atuam e dominam.

Como é muito bem sabido, o envolver em direção ao governo centralizado, a partir de meados do século XV, sob

domínio de um único poder soberano, era movido por um complexo de vetores socioeconômicos que não estava confinado ao território italiano. Eram forças gerais que empuxaram a um tremendo desenvolvimento do poder monárquico por quase toda a Europa ocidental. Tanto que, em princípios do século XVI, a monarquia absoluta se converteu no tipo predominante de governo do velho continente: na Espanha, a união de Aragão e Castela deu início à formação de um reino absolutista que dominou como potência máxima durante quase todo o século XVI; na Inglaterra, o reinado de Henrique VII (1485-1509) iniciou o absolutismo da dinastia Tudor; mesmo na Alemanha, em toda sua condição de excepcionalidade, a tendência se impôs – com o ascenso da Prússia e da Áustria à monarquia absolutista; e a França, caso típico de poder real altamente centralizado, na segunda metade do século XV se consolidou como a nação europeia mais unida e articulada: aglutinou toda a força militar da nação nas mãos do monarca desde o segundo quartel do século XV, tornando sua autoridade efetiva através de um imposto nacional específico, destinado à manutenção do aparato castrense, com o qual foi criado um *exército de cidadãos*, bem equipado e adestrado, que acabou por expulsar os ingleses, e antes do fim do século os grandes feudatários haviam sido submetidos, de modo que, desde os princípios do século XVI até a Revolução, o monarca se tornou o único representante da nação.

O que importa observar é a concentração do poder régio às expensas de suas instituições rivais – nobreza, parlamento medieval, cidades livres, clero –, ou seja, o poder político que havia se caracterizado anteriormente pela dispersão territorial e fragmentação dos círculos de autoridade, em que prevaleciam os feudatários e as corporações, se condensou agudamente nas mãos da monarquia absolutista.

Em face do *panorama europeu*, o percurso no território itálico, a partir do início do século XIII – desde a *comuna do podestade* até o *principado*, passando pela *senhoria* – é simultaneamente precoce e retardatário, prelúdio da era do

capital e sua inibição peculiar no caso italiano. Porém, na diversidade (monarquias nacionais e principados regionais), resultavam de uma acumulação de efeitos, decorrentes de mudanças econômicas, sintetizando uma remodelação revolucionária das instituições medievais e a superação definitiva de heranças societárias – reais e ideais – ainda mais antigas.

De forma mais do que sintética e bem simples, deixando inclusive de lado polêmicas que pagam alto tributo ao politicismo, quando *independentizam instâncias*, em vez de determinar a peculiaridade de entificações societárias, há que atentar para a enervação e o movimento do capital mercantil, as pulsações vitais do novo mercador por um novo mercado, não descuidando de reconhecer, independentemente de seus limites e restrições à época, inviabilizadas, no caso italiano, de seu desenvolvimento subsequente, que esse novo mercador, contraditória e particularmente o peninsular, já era uma figura complexa e diversificada. Já não bastava o comércio local, nem o conjunto restrito de poucas mercadorias, que circulassem por rotas fixas para desaguar em portos e praças monopolizadas. O propósito passara a ser a busca do lucro em qualquer mercado de grande potencial, lidando com qualquer produto vantajoso. Esse novo comerciante, que ampliava seus espaços de atuação, ia controlando progressivamente a produção e ultrapassava o poder dos grêmios e das cidades-repúblicas, ou forçava continuamente nessa direção, pois era no comércio a longa distância que se encontravam, antes da era industrial, as transações financeiras e as técnicas capitalistas mais avançadas. O próprio sistema produtivo mais utilizado, o trabalho domiciliar, colocava o mercador em posição dominante em face do artesão (o executor), de maneira que o estímulo econômico e os capitais provinham da esfera da troca, que dominava a produção. Numa palavra, a expansão mercantil demandava governos capazes de ampliar seu campo de ação para muito além dos perímetros municipais e do teor e âmbito que tipificavam a administração anterior. Necessitavam, em suma, de um *governo forte*, tanto para

efeito interno quanto externo, donde a inclinação para o absolutismo – rei, príncipe ou senhor – à custa de todos os freios e limitações que haviam cercado a monarquia medieval. Para essa nova categoria social, era factível fortalecer e articular com o monarca, e não procurar o então impossível domínio dos dispositivos parlamentares, controlados pela nobreza, de modo que não lhe custava nada sacrificar as formas de representação à monarquia. De fato, só se beneficiava com a restrição às disputas feudatárias e oligárquicas, numa palavra, da nobreza, que sustentava bandos de arruaceiros que intimidavam juízes e tribunais, e eram os instrumentos da violência endêmica gerada pelo entrechoque das facções clânicas. Para o novo mercador, a garantia da ordem pública, a concentração do poder militar e da administração de justiça nas mãos da coroa, ao máximo possível, era um benefício fundamental, a verdadeira condição de possibilidade para a exercitação de seus propósitos. Que o absolutismo de reis ou príncipes pudesse ser arbitrário e opressor, não resta dúvida, mas era melhor do que qualquer coisa que a violência da nobreza feudal ou a fragilidade e os limites da cidade-república, aliás pequena exceção, podiam oferecer. É nesse sentido que Marx identificou, tanto no *18 brumário* quanto em *A guerra civil na França*, o absolutismo como instrumento para o domínio burguês: “O poder do estado centralizado, com seus órgãos onipresentes: exército permanente, polícia, burocracia, clero e magistratura – órgãos forjados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica –, tem a sua origem nos tempos da monarquia absoluta, quando serviu à sociedade da classe média nascente como arma poderosa nas suas lutas contra o feudalismo”¹.

Herdeiro da violência feudal e impulsionando organicamente o individualismo, e uma vez que por si própria a emergência das relações de produção de mercadorias não só não podia conter o legado da brutalidade,

¹ MARX, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 182 [com modificações].

mas o estimulava e disseminava pela competição entre os indivíduos - o Renascimento só pôde pôr fim à redobrada violência sem freios e critério por meio do ordenamento jurídico burguês, imposto a ferro e fogo. É o que também afirma, grifando, entre outros, Agnes Heller: “*O aparecimento de um estado unificado, centralizado, e a criação de um sistema de leis mais ou menos universal contribuíram bastante para habituar os homens a formas civilizadas de comportamento. Até certo ponto, foi esta a tarefa da cidade-estado constitucional; em geral, porém, foi a monarquia absoluta que iniciou e realizou esse processo, espalhando o poder da lei com o fogo e a espada*”¹.

Por mais desconfortável que seja, especialmente para as vertentes do politicismo, reconhecer a *modernidade* do absolutismo, em seu tempo, e sua derivada *função civilizatória*, não pode haver transigência com qualquer forma de obscurecimento desses significados reais e delineadores da época. Sem a objetividade dessas determinações centrais, o período mesmo se torna informe e passível de tratamento como abstração manipulável, e as expressões de sua subjetividade, redutíveis a matéria-prima adequada, como tantas outras, para uso e abuso do autointitulado hermeneuta.

É precisamente nesse tempo e dessa era que fala Maquiavel - o primeiro a pensar o absolutismo, não só para traçar o desenho básico da *estatização* de sua época, mas também para fazer o retrato veraz e feroz da própria essência de toda a politicidade. Para ser seguido na reflexão do tema, meio século depois, por Jean Bodin, ainda bastante ligado às tradições medievais, para quem o estado e o monarca integravam a estrutura suprema do universo, derivando dessa imperscrutável implantação divina da política a podestade civil do monarca, que continuava a ser o súdito de Deus; todavia, fixou ao mesmo tempo dois pontos centrais da

¹ HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 129.

moderna teoria do estado: a antítese entre *público* e *privado* e a instauração do nexos fundamental entre *soberania* e *indivíduo*, tomando este enquanto tal, ou seja, independentemente de sua inserção em agrupamentos sociais e do exercício direto do poder. Por fim, o tratamento do absolutismo culminou em talhe filosófico, pouco mais de um século depois, com Thomas Hobbes, de sorte que Maquiavel (1469-1527), Bodin (1529-1596) e Hobbes (1588-1679) constituem a grande tríade dos fundadores do pensamento político moderno.

Em outras palavras, é de Maquiavel a primazia de ter matrizado a compreensão das radicais inflexões políticas de seu tempo: o rumo absolutista assumido pelo quadro europeu, o esgotamento e colapso das instituições pré-modernas que estavam sendo ultrapassadas, tendo percebido e aceitado, melhor do que ninguém, os papéis que a força e a astúcia vinham desempenhando no processo, bem como o valor da unidade nacional, em que a força bruta se baseava difusamente. E, de maneira muito especial, é preciso ressaltar o grande significado que nele assume o complexo fenomênico da *corrupção*, a degradação social que refere em sua análise perfis institucionais degenerados, que demandam imperativamente a instauração de nova legalidade, posta em termos de recriação literal do estado, entendido este como demiurgo da sociabilidade.

Dado o estatuto da reflexão maquiaveliana, a *corrupção*, como todos os outros conceitos que integra, é assentada em decalques de eventos históricos passados e presentes, totalmente distante de qualquer procedimento construtivista ou especulativo. De modo que, em sua acepção mais geral, a *corrupção social* compreende o arrolamento das formas de licenciosidade privada e violência destrutiva, as grandes diferenças de riqueza e poder, a destruição da paz e da justiça, a desunião e a ilegalidade, o desenvolvimento da cobiça desordenada (segundo o seu diagnóstico, os homens aspiram conservar o que têm e obter sempre mais); em suma,

a decadência da virtude privada e da probidade e devoção cívicas, que redundam na impossibilidade do governo popular, isto é, republicano. Já de forma específica, a corrupção traduz na aguda visão maquiaveliana a dissolução moral e política que acompanhou a bancarrota das lealdades e devoções consuetudinárias, diante da emergência da modernidade.

E que a corrupção se refira, para Maquiavel, antes de tudo à Itália, basta considerar uma passagem da Introdução ao Livro Segundo dos *Discorsi*: “quem nasceu na Itália [...] com boa razão critica o século em que vive, e elogia os séculos passados. De fato, os tempos antigos pareciam cheios de feitos maravilhosos, enquanto no presente nada pode compensar a profunda miséria, a infâmia e a vergonha em que mergulhamos: uma época desastrosa em que se pisoteia a religião, as leis e a disciplina; onde tudo se contamina de fealdade de toda espécie. Vícios estes ainda piores quando aparecem naqueles que presidem os tribunais, comandam os homens e se impõem à adoração pública”¹. E como se não bastasse, a título de manifestação de prudência, reenfatiza o argumento: “Talvez eu próprio mereça ser contado entre tantos que se enganam, se nestes comentários me exceder nos elogios aos antigos romanos, censurando em demasia o século em que vivemos. De fato, se a virtude que reinava naqueles tempos e o vício que macula o presente não fossem mais evidentes do que o Sol, deveria falar com mais prudência, para não cometer o mesmo erro que aponto nos outros; mas a evidência é tal que salta à vista”². Percepção que se quer realista e que, no entanto, como se vê, não exclui a aspiração por uma vida social mais sadia, que seu juízo nostálgico remete à Antiguidade romana. Em termos breves, embora conclusivos

¹ MACHIAVELLI, Niccolò. “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”. In: *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni Editore, 1971, p. 145. [Ed. bras.: MAQUIAVEL, N. *Discorsi*: comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, p. 190.]

² *Id.*, pp. 145-6 [ed. bras.: p. 191].

– diante da dissolução final, em princípios do século XVI, da sociabilidade italiana anterior, bem como da ocorrência de fenômenos da mesma ordem em outras partes (“onde não existe a virtude nada se pode esperar de bom; por isto não se pode, em nossos dias, contar com muitos países nos quais reina a corrupção, especialmente com a Itália – embora a França e a Espanha estejam longe de escapar a esta licença generalizada dos costumes”; e mais à frente o autor confirma e aprofunda a contundência do diagnóstico, dizendo que as três são “nações que se pode considerar como corruptoras do universo”¹) – a *corrupção* designa a morte das heranças civis e cívicas de molde antigo, ou seja, a desintegração final e cabal de qualquer traço remanescente de *vida comunitária*. É muito eloquente o significado que subjaz a essa tematização maquiaveliana – *corrupção* equivale a extinção da comunidade.

Isso é bem ilustrado pelo contraste incluído no texto a propósito da Alemanha, onde “a maior parte das antigas virtudes ainda reina”, e que explica “tal proibidade, que é em nossos dias tão admirável quanto rara”, sintomaticamente, “por dois motivos”, que resumem a ausência neste território dos traços da modernidade nascente: “O primeiro é que as repúblicas da Alemanha não têm muito intercâmbio com os seus vizinhos. Contentes com o que possuem, se nutrem e vestem com o que a terra produz. Não têm razão, assim, para promover tal intercâmbio, que é o princípio de toda corrupção. Ficaram assim a salvo da influência dos costumes dos franceses, espanhóis, italianos [...]. A outra causa da pureza desses costumes, e da boa ordem daqueles países, é o fato de que não se admitiria ali quem pretendesse viver como um aristocrata. Os alemães mantêm a mais perfeita igualdade, e são inimigos declarados de todos os senhores que pudessem existir no seu país. Se o acaso faz com que algum aristocrata caia em suas mãos, eles o matam sem piedade, como quem destrói uma fonte de corrupção e de desordem”, uma vez que, faz questão de esclarecer

¹ *Id.*, I, 55, p. 137 [ed. bras.: p. 172].

Maquiavel, é “aristocrata aquele que vive no ócio, sustentado pelo fruto dos seus bens, sem se preocupar com os meios de sobrevivência, como a agricultura ou outro trabalho qualquer. Essas pessoas são perigosas para todos os estados”, sendo os piores aqueles que “possuem castelos e vassalos sob suas ordens”, de modo que, em síntese, “tal raça é inimiga declarada das instituições civis”¹. Num pequeno texto anterior (*Rapporto di Cose della Magna* – 1508) encontra-se uma descrição da mesma ordem, que vale reproduzir a título de ratificação: “os seus povos, por serem livres e ricos, não são instados nem pela necessidade nem atraídos por qualquer afeição [...]. E se digo que os povos da Alemanha são ricos é que assim é a verdade; e o que os faz ricos, em grande parte, é o viver como pobres; porque não edificam, não vestem e não têm mantimentos em casa, e lhes basta ter pão e carne em abundância e uma estufa para fugir do frio. Quem não tem outras coisas, passa sem elas e não as procura. Gastam consigo dois florins em dez anos, e cada qual vive segundo a sua vontade a esta proporção, e ninguém se importa com aquilo que lhe falta e sim com aquilo que tem de necessário; e as suas necessidades são muito menores do que as nossas: e deste costume resulta que não sai dinheiro de seu país e eles estão contentes com o que lá se produz; e gozam sua vida rústica e livre e não querem ir à guerra se não são bem pagos, e isto também não lhes bastaria se as comunidades assim não lhes determinassem”². Tamanha é a transparência destas passagens que se faz ocioso qualquer comentário. Cabe, simplesmente, prosseguir com as consequências do argumento.

É em face da *corrupção* e de seus agentes que Maquiavel endossa e prescreve o remédio do absolutismo, intervenção cirúrgica destinada a reciclar a sociabilidade. A chave de sua eficácia está no emprego de força e astúcia, que combinadamente facultam a *imposição da lei* – para cuja fertilidade é imenso, outrossim, o papel atribuído por

¹ *Ib.*

² *Id.*, “Rapporto della cose della Magna”, p. 65.

Maquiavel ao *legislador*. O absolutismo é, pois, a solução, sempre que desequilíbrios societários se manifestem de forma aguda, porque “onde há tantos motivos de corrupção, a lei não é mais do que um fraco obstáculo, sendo preciso apoiá-la com uma força mais difícil de enfrentar. Esta força reside no pulso forte de um rei; só seu poder absoluto e incontrastado pode pôr um freio à excessiva ambição e corrupção dos poderosos”¹, embora devam ser respeitadas as determinantes fundamentais de cada caso, que constituem sua linha de tendência ou vocação própria: “quem quiser estabelecer uma república onde haja grande número de aristocratas não terá êxito, a não ser que os mate a todos; e quem pretender instituir um reino, ou principado, onde exista sentimento de igualdade entre os homens, só terá êxito se elevar alguns deles acima do nível ordinário dos cidadãos, transformando esses espíritos ambiciosos em aristocratas de fato, e não só de título; dando-lhes terras e castelos, cercando-os de privilégios, súditos e riquezas, de modo que possam apoiar nesses instrumentos seu poder e sua ambição. E que os outros sejam obrigados a sofrer um jugo que só a força – e nenhum sentimento – os faça suportar. A força do opressor sendo proporcional à dos oprimidos, cada um guarda o lugar onde a sorte o lançou. [...] Portanto, que o fundador de uma república a institua onde haja, ou possa haver, ampla igualdade; que se prefira criar uma monarquia onde exista a desigualdade. Do contrário, nascerá um estado desproporcionado em seu conjunto, sem condições para uma longa vida”².

Essas poucas referências textuais bastam para deixar assinalado que é superficial atribuir a Maquiavel o puro diapasão da *indiferença moral*. O que transcorre em seu pensamento é a ruptura com o mero cântico piedoso da fraseologia moralista, elevando-se a reflexão para o nível da condição de possibilidade real da moralidade sociopolítica. A degradação civil, promovida pela agudização da desi-

¹ *Id.*, *Discorsi...*, *op. cit.*, I, 55, p. 137 [ed. bras.: p. 173].

² *Ib.* [ed. bras.: pp. 173-4].

gualdade, material e política, impede as equações cívicas próprias ao paraigualitarismo republicano, do mesmo modo que isso ocorre na inerente desigualdade da sociabilidade aristocrática. De sorte que, fundamentalmente, imoralidade ou amoralidade políticas procedem do interior dos conjuntos sociais, não sendo a política, em si ou por si, uma ou outra coisa. Em verdade, é extrínseca ou indiferente a ambas, bem como, inclusive por extensão, da própria moralidade enquanto consideração isolada, isto é, abstratamente imperativa, pois a política é regida por outros princípios, intrínsecos às técnicas pautadas na eficiência. Como muito bem observou Cassirer, “em suas análises das ações políticas, Maquiavel não deixa nunca transparecer nenhum sentimento pessoal de simpatia ou antipatia. Para o dizer com palavras de Espinosa, fala destas coisas como se fossem linhas, planos ou volumes. Não atacou os princípios da moralidade; porém, os considera inúteis quando se intrometiam nos problemas da vida pública. Maquiavel via as lutas políticas como se fossem um jogo de xadrez. Havia estudado as regras do jogo muito detalhadamente. Mas não tinha a menor intenção de criticar ou mudar tais regras. Sua experiência política havia lhe ensinado que o jogo político sempre se havia jogado com fraude, com engano, traição e delito. Ele não censurava, nem recomendava essas coisas. Sua única preocupação era encontrar a melhor jogada – a que ganha o jogo”¹; ou ainda, como sintetiza pouco mais à frente: “Os juízos de Maquiavel são todos políticos, e não morais. O que lhe parece censurável e imperdoável em um político não são seus crimes, mas seus erros”². Nesse sentido, a máxima ilustração textual que se pode destacar é por certo a justificativa maquiaveliana do fratricídio: “muitos consideram um mau exemplo o fato de que o fundador de um governo livre, como foi Rômulo, tenha primeiramente assassinado seu irmão, tendo concordado em seguida com a

¹ CASSIRER, Ernst. *O mito do estado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 160 [com modificações].

² *Id.*, p. 163 [com modificações].

morte de Tito Tácio Sabino, com quem compartilhava o trono. [...] Esta opinião seria bem fundamentada se não se levasse em conta o motivo que conduziu Rômulo àquele homicídio. [...] É necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do estado. Deste modo, o legislador sábio, animado do desejo exclusivo de servir não os seus interesses pessoais, mas os do público; de trabalhar não em favor dos próprios herdeiros, mas para a pátria comum, não poupará esforços para reter em suas mãos toda a autoridade. E nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser acusado pelas ações que cometeu, e justificado pelos resultados destas. E quando o resultado for bom, como no exemplo de Rômulo, a justificação não faltará. Só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar. [...] O que demonstra que Rômulo merece ser absolvido da morte do seu irmão e do seu colega, e que agiu não para satisfazer uma ambição pessoal, mas em prol do bem comum, é o estabelecimento imediato do Senado, cujo conselho procurou, tomando-o como guia”¹.

O que cabe e convém apontar, na esfera da problemática moral, que sempre envolve a leitura dos escritos de Maquiavel, é que este, exatamente por seu vigoroso realismo, esbarra praticamente, sem a tematizar, na verdadeira questão ética: *como justificar atos necessários, eticamente impossíveis de serem justificados?* Esta pergunta, cuja visibilidade antes de tudo se manifesta na esfera da politicidade, não apenas situa rigorosamente o problema da eticidade, mas aponta, em seus devidos termos, para a natureza e os limites da política e a sua excludência em relação ao mundo ético.

Tudo isso conduz aos papéis extremamente relevantes que a lei e o legislador desempenham no pensamento

¹ MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, I, 9, p. 90 [ed. bras.: pp. 49-50].

maquiaveliano. Não há que ficar demasiadamente impressionado, nem se aprisionar de modo unilateral na malha conclusiva de certa passagem de *O príncipe*, em que é sustentado que “a base principal de todos os estados, sejam novos, antigos ou mistos, são boas leis e bons soldados. E, como não pode haver boas leis onde não há bons soldados, devendo haver boas leis quando os soldados são bons, não discutirei aqui as leis, mas sim as forças armadas”¹. Que lei e força sejam indissociáveis, para Maquiavel, é certo, mas disto não deriva uma solução positiva e automática, que a frase, isoladamente, pode sugerir. Remete, antes de tudo, à força como condição de possibilidade da vigência da lei, pois, como indicou Cassirer, também aqui com grande acuidade, “ainda em seu melhor momento, a política é sempre um intermediário entre a humanidade e a bestialidade”². O que traduz o entendimento maquiaveliano da lei como plataforma de arranque, ou geratriz, da virtude moral e cívica.

Maquiavel é sumário e categórico na explicação da gênese do direito, isto é, da *civilização*, oferecendo um esboço primitivo do contratualismo: “No começo do mundo, os habitantes da terra eram pouco numerosos, e viveram por muito tempo dispersos, como animais. Com o crescimento da população, os homens se reuniram e, para melhor se defender, começaram a distinguir os mais robustos e mais corajosos, que passaram a respeitar como chefes. Chegou-se assim ao conhecimento do que era útil e honesto, por oposição ao que era pernicioso e ruim. Viu-se que quem prejudicava seu benfeitor provocava nos homens sentimentos de ira – e de piedade pela sua vítima. Passou-se a detestar os ingratos, a honrar os que demonstravam gratidão; e, pelo temor de sofrer as mesmas injúrias que outros tinham sofrido, procurou-se erigir a barreira das leis contra os maus, impondo penalidades aos que tentassem desrespeitá-la. Estas foram as primeiras noções de justiça. A partir de então,

¹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, *op. cit.*, XII, p. 57 [com modificações].

² CASSIRER, *op. cit.*, p. 167 [com modificações].

quando houve necessidade de escolher um chefe, deixou-se de procurar o mais corajoso para buscar o mais sábio, e sobretudo o mais justo...”¹. E imediatamente a seguir Maquiavel envereda pela enumeração das formas de corrupção dos governos possíveis – do monárquico ao popular, passando pelo aristocrático, para declarar, em sequência tão rápida quanto a anterior, que “todas estas formas de governo são igualmente desvantajosas”². Razão pela qual, prossegue, “todos os legisladores conhecidos pela sua sabedoria evitarão empregar exclusivamente qualquer uma delas, reconhecendo o vício de cada uma. Escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente”³.

Mais à frente, essa última afirmação do excerto será retomada, importando destacar agora que o conjunto referido das formas de governo “é o círculo seguido por todos os estados que já existiram, e pelos que existem”⁴, e pôr em relevo especialmente a figura do *legislador*.

A tese maquiaveliana sobre a existência de um elenco restrito de formas estatais – todas imperfeitas e inclinadas ao fracasso, que se reiteram e alternam perenemente na exiguidade de seu número – não é uma ideia isolada ou marginal ao seu pensamento. Ao contrário, está perfeitamente integrada às balizas de seu horizonte científico, enquanto técnico da vida política. À semelhança dos parâmetros de Galileu, a natureza é una e homogênea, para Maquiavel, atuando ela sempre na reprodução do mesmo, em obediência a leis invariáveis; isto despoja os fenômenos das hierarquias valorativas da Antiguidade e autoriza a transladar os conhecimentos de um objeto a outro do mesmo gênero. De maneira que em política a observação e a experiência levam

¹ MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, I, 2, pp. 79-80 [ed. bras.: p. 24].

² *Id.*, p. 81 [ed. bras.: p. 25].

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*

a constatar que todos os tempos, épocas ou idades se estruturam do mesmo modo, ou que seus arcabouços sejam iguais, donde a analogia de eventos e ocorrências, que a historiografia registra e relata. Por consequência, o conhecimento de uma época é a luz esclarecedora de todas, e a história, a fonte de toda sabedoria política, a história em suas rotações passadas, que se oferece como guia e mapa às ações presentes e futuras. É o que assegura o primeiro parágrafo do Capítulo VI de *O príncipe*: “Não deve causar estranheza a ninguém o fato de eu citar longos exemplos, muitas vezes a respeito dos príncipes e dos estados, durante a exposição que passo a fazer dos principados absolutamente novos. Os homens trilham quase sempre estradas já percorridas. Um homem prudente deve assim escolher os caminhos já percorridos pelos grandes homens e os imitar; assim, mesmo que não seja possível seguir fielmente esse caminho, nem pela imitação alcançar totalmente as virtudes dos grandes, sempre se aproveita muita coisa”¹. Ou, de forma ainda mais expressiva, na Introdução ao Livro Primeiro dos *Discorsi*, onde lamenta, espantado, que os homens antes veneram as coisas antigas do que imitam “os atos admiráveis de virtude que a história registra”. É quando sustenta, ilustrativamente, que “as leis não são mais do que sentenças dos jurisconsultos pretéritos, as quais, codificadas, orientam os modernos juristas”²; para arrematar, após referir a “substância” e o “sentido real” da história, exortando à imitação dos acontecimentos históricos, pois considerar tal mimese difícil ou impossível é “ignorância do espírito genuíno da história”, ou seja, é pensar no presente “como se o Sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se a sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados”³. Linha de raciocínio que é reafirmada na Introdução ao Livro Segundo da mesma obra: “Refletindo sobre a maneira como as coisas acontecem, penso que o mundo não se modificou

¹ MAQUIAVEL, *O príncipe, op. cit.*, VI, p. 23 [com modificações].

² MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, I, p. 76 [ed. bras.: p. 17].

³ *Ib.* [ed. bras.: p. 18].

substancialmente: que sempre guardou igual parte de bem e de mal. O bem e o mal, contudo, têm passado de um país a outro, como nos indicam as informações que temos hoje dos reinos antigos – que a variação dos costumes tornava diferentes uns dos outros, embora o mundo, como um todo, permanecesse imutável”¹.

Os atos humanos, todavia, à diferença do mundo físico, não estão submetidos, em Maquiavel, ao princípio do determinismo universal. No plano dos acontecimentos políticos a incerteza ocupa largo espaço, ao sabor dos caprichos da *fortuna*. Ainda que seja no espaço teórico maquiaveliano uma faixa indomada e contrastante, não resolvida com a mesma força lógica e racional que habita o conjunto de sua obra, o casual ou imponderável, a sorte ou acaso, apesar de traduzir elementos herdados da Antiguidade e coabitação com um tema muito difundido no Renascimento, recebe de Maquiavel um tratamento especial, que confirma a modernidade de sua perspectiva. Desde logo, aborda a *fortuna*, essencialmente, no âmbito da vida pública, laiciza a herança medieval e lhe confere uma “solução” prático-terrenal: no Capítulo XXV de *O príncipe*, reservado para tal assunto, o próprio título exhibe essas denotações – *De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se lhe deve resistir*.

“Não ignoro a opinião antiga e muito difundida”, principia Maquiavel por dizer, “de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, de sorte que a prudência dos homens não as pode corrigir, nem mesmo lhes traz remédio algum. Por isso, poder-se-ia julgar que não deve alguém se incomodar muito com elas, mas se deixar governar pela sorte”. E acrescenta: “Essa opinião é muito aceita em nossos dias, devido às grandes transformações ocorridas, e que ocorrem diariamente, fora de toda conjectura humana”. Confessando que às vezes se vê tentando a aderir a esta opinião, reage, todavia, para, em

¹ *Id.*, II, p. 145 [ed. bras.: p. 190].

nome do resgate parcial do livre arbítrio, estabelecer que se pode admitir que “a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas que, ainda assim, ela nos deixe governar quase a outra metade”¹. Salomonicamente dividida, uma das partes da fortuna mergulha de vez nas brumas vetustas do insondável, mas a outra emerge para a claridade do discernimento e dos atos humanos. Essa partilha não é apenas uma resolução surpreendente e formalmente artificial de uma dificuldade teórica, mas ilustra de modo radical a tensão entre o novo e velho que ponteia o pensamento maquiaveliano.

Importa apreciar aqui o moderno foco de luz projetado por Maquiavel sobre a fortuna, que ele realiza de modo simples e direto, cifrando a questão em termos de ação humana, de atividade preventiva, como quem diante de “rios impetuosos”, em momento de calma, levanta barragens e abre canais, “de modo que, em outra cheia, aqueles rios correrão por um canal e o seu ímpeto não será tão livre nem tão danoso”. E, ao completar a analogia, Maquiavel é categórico: “Do mesmo modo acontece com a fortuna; o seu poder é manifesto onde não existe resistência organizada, dirigindo ela a sua violência só para onde não se fizerem diques ou barragens que a detenham”². A *fortuna*, portanto, ao menos em parte, deixa de ser uma entidade autônoma de poderio incontrastável, em face da qual os homens seriam levados como cascalho na enxurrada; ao contrário, por atos deliberados e “medidas apropriadas” – “obstáculos podem ser opostos à sorte”. Ou seja, o homem não está inteiramente à mercê de mistérios imponderáveis, dos fluxos e refluxos de torrentes que o arrastem como uma folha ao vento; ao revés, cabe-lhe escolher e governar sua rota, mesmo porque, como ressalta Cassirer, “se deixa de cumprir esse dever, a fortuna dele se ri e lhe volta as costas”³. É, pois, a *conduta ativa* diante da sorte que resume o lado moderno da abordagem

¹ MAQUIAVEL, *O príncipe, op. cit.*, XXV, p. 119 [com modificações].

² *Id.*, p. 120 [com modificações].

³ CASSIRER, *op. cit.*, p. 177 [com modificações].

maquiaveliana do problema que impregna a atmosfera renascentista. E importa acrescentar que leva essa postura a um extremo que reacentua precisamente o núcleo de sua resolução. Depois de inventariar, no mesmo Capítulo XXV, as difíceis relações entre a *natureza* do agente e as flutuações da sorte, mostrando que aquela, mesmo que combinasse qualidades opostas, não garantiria sempre ao agente ações bem-sucedidas, conclui pela declaração de estar “convenido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto”, isto é, reafirma a supremacia da atividade, caracterizada pela audácia e a mescla paradoxal de condutas, tudo colimando o propósito de desenvolver poderio e estabelecer a dominação. É oportuno acrescentar que o próprio *oportunismo orgânico* é ingrediente intrínseco dessa abordagem: “Já admiti, em vários pontos, que a causa da boa sorte dos homens é a conformidade da sua conduta com os tempos em que vivem. Pode-se observar, de fato, que a maior parte dos homens age ou com precipitação ou com excessiva lentidão. Nos dois casos se comete um equívoco, afastando-se do caminho apropriado e dos limites adequados. Por outro lado, quem só age de acordo com o seu tempo está menos sujeito a erro, e assegura sua boa sorte. [...] O homem acostumado a agir de um só modo nunca muda, conforme já observei; se o tempo obrigar a alterações de conduta contrárias a seus hábitos, perecerá”¹. Donde resulta a súpula pragmática de que “os homens devem considerar a natureza dos tempos, ajustando a ela sua conduta”².

Em verdade, não é só diante da fortuna e na política que a *atividade* ganha relevo em Maquiavel, ela é o próprio critério de uma *hierarquia humana* estabelecida a partir da contribuição de cada um “ao bem e à honra do gênero humano”. Estampada nos *Discorsi*, é formulada em termos inequívocos, constituindo a plataforma geral em que se inserem os apontamentos mais restritos do Capítulo XXV de *O príncipe*. Vale transcrevê-la na íntegra: “Dentre todos os

¹ MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, III, 9, p. 213 [ed. bras.: p. 335].

² *Id.*, III, 8, p. 213 [ed. bras.: p. 333].

mortais que já mereceram elogios, os mais dignos são os chefes ou fundadores de religiões. Depois vêm os fundadores de repúblicas ou de reinos. Em seguida os que, à frente dos exércitos, estenderam os domínios da sua pátria. A estes devemos acrescentar os letrados; e, como destes há várias espécies, cada um alcança a glória reservada à categoria a que pertence. Enfim, no número infinito dos homens, nenhum deles deixa de receber a fração de elogio a que faz jus pela sua arte ou profissão”. E, como se não bastasse ou fosse insuficientemente claro, Maquiavel estende a argumentação, logo ele, em geral tão aforismático, definindo agora negativamente a hierarquia: “Por outro lado, merecem o ódio e a infâmia os destruidores de religiões, os que permitiram que os reinos ou repúblicas confiados a seus cuidados se perdessem; os inimigos da virtude, das letras e das artes honradas e úteis à espécie humana; e assim os ímpios, os furiosos, os ignorantes, os ociosos, os covardes e os inúteis”¹.

Importa destacar os dois primeiros graus dessa escala humana, a dos “fundadores de religiões e os de repúblicas ou reinos”. De que consiste, por excelência, a atividade que os caracteriza? Em ambos os níveis seus atos peculiares estão voltados à sociabilidade, é notável que se qualificam atuando sobre o mesmo objeto – a entificação social. Em vários capítulos dos *Discorsi* (Livro Primeiro), Maquiavel destaca a importância das funções sociais da religião. Falando das insuficiências institucionais criadas por Rômulo, remete a Numa, seu sucessor, que “voltou o seu olhar para a religião como o agente mais poderoso da manutenção da sociedade, que a fundou sobre tais bases que nenhuma outra república demonstrou jamais maior respeito pelos deuses, o que facilitou todos os empreendimentos do senado e dos grandes homens que aquele estado viu nascer. Quem examinar os atos importantes devidos a todo o povo romano reunido, ou a grupos de cidadãos, verá que os romanos respeitam seus juramentos mais ainda do que as

¹ *Id.*, I, 10, p. 91 [ed. bras.: p. 53].

leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens”¹. E na sequência, depois de frisar “que a religião servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias”, conclui, poucas linhas mais adiante: “nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. Há muitas instituições cujos efeitos benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente, mas cuja evidência não é tal que convença imediatamente a todos os espíritos. Por isto o governante sábio recorre aos deuses. [...] Se a observância do culto divino é a fonte da grandeza do estado, a sua negligência é causa da ruína dos povos”².

O capítulo subsequente prossegue no mesmo diapasão, mas é nele que encontramos o que talvez seja um dos maiores exemplos do chamado *cinismo* maquiaveliano: a propositura de difundir a religião pelo ardid dos descrentes: “Os dirigentes de uma república ou de uma monarquia devem respeitar os fundamentos da religião nacional. Seguindo este preceito, ser-lhes-á fácil manter os sentimentos religiosos do estado, a união e os bons costumes. Devem, ademais, favorecer tudo o que possa propagar esses sentimentos, mesmo que se trate de algo que considerem ser um erro. Quanto mais esclarecidos, e maior o seu conhecimento da ciência da natureza, mais firmemente devem agir assim. É de tal comportamento, de homens sábios e esclarecidos, que nasceu a crença nos milagres, aceita por todas as religiões, mesmo as falsas. Os próprios sábios a difundiam, qualquer que fosse a sua origem, fazendo da sua autoridade uma prova suficiente para os outros cidadãos”³.

O entendimento e a prática da religião, como instrumento de controle e mobilização sociais, são enfatizados

¹ *Id.*, I, 11, p. 93 [ed. bras.: p. 57].

² *Id.*, I, 11, p. 94 [ed. bras.: p. 58].

³ *Id.*, I, 12, p. 95 [ed. bras.: p. 62].

em especial por Maquiavel pela exemplificação do emprego romano dos *vaticínios*. Por três capítulos, diversos casos são narrados, sempre para ilustrar “como os romanos se serviram da religião para executar reformas no estado, e para promover seus empreendimentos”¹, bem como no sentido de comprovar historicamente que “os augúrios constituíam não só boa parte do fundamento da religião, mas também uma das fontes do bem-estar da república romana. Eram, igualmente, de todas as instituições religiosas, aquela à qual os romanos atribuíam a importância maior”². E tanto é o peso conferido à questão que Maquiavel assinala, generalizando, que “esta prática não era seguida apenas pelos romanos, mas também por estrangeiros”³, mencionando os samnitas, aos quais dedica o capítulo seguinte.

Constata-se, pois, que a ação humana ou, o que é o mesmo, o *homem ativo* estrutura o critério, tanto para erguer a classificação hierárquica das individualidades como é a dimensão que confere modernidade ao tratamento maquiaveliano da fortuna, sendo também a razão da superioridade do paganismo em face da religião cristã: “Quando se considera por que os povos da Antiguidade amavam a liberdade mais do que os da nossa época, parece-me que a razão é a mesma que explica por que hoje os homens são menos robustos – o que se relaciona, a meu juízo, com a diferença entre a nossa educação e a dos antigos, e a diferença, igualmente grande, entre a nossa religião e a dos antigos. Com efeito, nossa religião, mostrando a verdade e o caminho único para a salvação, diminui o valor das honras deste mundo. Os pagãos, pelo contrário, que perseguiram a glória (considerada o bem supremo), empenhavam-se com dedicação em tudo que lhes permitisse alcançá-la. Veem-se indícios disto em muitas das antigas instituições, a começar pelos sacrifícios, esplendorosos em comparação com os nossos, bastante modestos, e cujo rito, mais piedoso do que

¹ *Id.*, I, 13, p. 96 [ed. bras.: p. 63].

² *Id.*, I, 14, p. 97 [ed. bras.: p. 65].

³ *Id.*, I, 14, p. 98 [ed. bras.: p. 66].

brilhante, nada oferece de cruel capaz de excitar a coragem. [...] As religiões antigas só atribuíam honras divinas aos mortais tocados pela glória mundana, como os capitães famosos ou os chefes de estado. Nossa religião, ao contrário, só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa. Para ela, o bem supremo é a humildade, o desprezo pelas coisas do mundo, já os pagãos davam a máxima importância à grandeza d'alma, ao vigor do corpo, a tudo, enfim, que contribuísse para tornar os homens robustos e corajosos. Se a nossa religião nos recomenda hoje que sejamos fortes, é para resistir aos males, e não para nos incitar a grandes empreendimentos. Parece que esta moral nova tornou os homens mais fracos, entregando o mundo à audácia dos celerados. Estes sabem que podem exercer sem medo a tirania, vendo os homens prontos a sofrer sem vingança todos os ultrajes, na esperança de conquistar o paraíso. Contudo, se os homens perderam a fibra, e os céus não impõem mais a guerra, estas transformações se originam na covardia dos que interpretam a religião de acordo com a sua fraqueza, e não segundo a virtude verdadeira; se se levasse em conta que a fé permite a grandeza e a defesa da pátria, ver-se-ia que é compatível com a boa religião amar e honrar a pátria, e nos prepararíamos para defendê-la”¹.

Essa extensa transcrição ilustra, sob vários aspectos, os contornos gerais do pensamento maquiaveliano sobre a religião, e como tal excede mesmo as necessidades do passo analítico em tela, mas não custa deixar grifado ainda que Maquiavel distingue o cristianismo da igreja: esta é o alvo de sua rejeição, é nela que se encontra a “covardia dos que interpretam a religião de acordo com a sua fraqueza”, enquanto que em relação ao cristianismo não deixa de fazer certos reconhecimentos positivos, de acordo com o procedimento de certos cristãos. Assim, por exemplo, ao acentuar a necessidade de renovação periódica dos estados e das religiões, afirma em relação à fé cristã: “Se São

¹ *Id.*, II, 2, p. 148 [ed. bras.: pp. 199-200].

Francisco e São Domênico não tivessem relembrado o espírito com que foi fundada, estaria hoje inteiramente extinta. Retornando à pobreza, e revigorando o exemplo de Cristo, despertaram o espírito cristão dos homens, salvando-o quando já expirava. E as novas regras que instituíram mereceram tal crédito que a corrupção dos prelados e dos chefes religiosos não a conseguiram arruinar. Pela pobreza da sua vida e pela influência exercida sobre o povo, com as suas confissões e predicação, os dois o puderam persuadir de que é um pecado maldizer, mesmo o que é mau, e um mérito aos olhos de Deus viver em obediência aos seus chefes; puderam convencê-lo de que se deve deixar a Deus a punição pelas faltas que se cometam. Por isto os prelados se entregam o mais que podem a suas inclinações criminosas, porque não temem um castigo que não os atinge de modo visível e no qual não acreditam. Foi esta reforma que regenerou a religião”¹. A ambivalência da passagem, especialmente das últimas frases, só reforça o diagnóstico de que, para Maquiavel, a religião se define pela sua utilidade societária.

Em direita conexão com a finalidade social da religiosidade aparecem as leis, e o relevo excepcional do legislador. Com efeito, *lei* e *legislador* são configurados na reflexão maquiaveliana em unidade indissolúvel, na qual – legislar – é em essência fundar o estado, ou seja, plasmar os ordenamentos da convivência civilizada. Trata-se de um ato inaugural de poder que cria a sociabilidade, ou de uma “reforma fundamental” que equivale a sua recriação. Exercitação de poder associada sempre à atuação de um só indivíduo – “de um único legislador”: “É necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do estado”², se assim não for, “é uma regra geral que as repúblicas e os reinos não possam ser bem organizados”, dado que “um grupo de homens será incapaz de fundar uma instituição [...], porque a diversidade de opinião

¹ *Id.*, III, 1, p. 195 [ed. bras.: p. 303].

² *Id.*, I, 9, p. 90 [ed. bras.: p. 49].

obscorece o seu julgamento”¹.

Trata-se, com efeito, de um verdadeiro princípio, permanentemente suposto por Maquiavel: a função social do legislador é de máxima importância, tanta que a uma formação social afortunada a lei e o governo são conferidos por um único homem, que determinam o próprio caráter nacional de seu povo. Ainda mais: uma vez corrompida, a sociedade não é capaz de se reformar por si mesma; a empreitada demanda um legislador capaz de restaurar os bons princípios estabelecidos por seu fundador.

Há que grifar que não se trata, na ação desenvolvida pelo legislador, de objetivos única ou especialmente vinculados à organização política, mas que abarcam o conjunto da constituição social e moral de um povo, que a juízo de Maquiavel derivam da lei – desta é que brotam as virtudes morais e cívicas – e da sabedoria e visão do próprio legislador. Em suma, não há propriamente limites à ação deste, que pode transfigurar as antigas estruturas estatais, construir novas, mudar as formas de governo, transferir populações e constituir novas virtudes nas almas de seus súditos. O legislador, portanto, é o arquiteto do estado e da sociedade, aí contidas todas as instituições políticas, econômicas, morais e religiosas.

Essa concepção do legislador como demiurgo da sociabilidade é, em parte, reprodução maquiaveliana do mito ou gigantismo do estadista que já se encontram nos escritos de Cícero e Políbio. Porém, de outro lado, reflete sua inteligência da problemática posta na Itália “corrompida” do século XVI: ao governante decidido a vencer se impunha criar, por ato de genialidade e capacitação políticas, força militar suficiente para impor, às desordenadas cidades e pequenos principados, um novo espírito público e uma nova lealdade cívica, dada a desintegração final das heranças antigas e a emergência da *barbárie* moderna. Em seu tempo, tudo induzia a ver no absolutismo o árbitro e regente dos

¹ *Id.*, I, 9, p. 91 [ed. bras.: p. 50].

destinos de uma nação, de sorte que os predicados do legislador são transparentemente os atributos do poder absolutista. Ademais, acostada às condicionantes históricas, a lógica de seu universo reflexivo reforçava decisivamente tal orientação, pois, ao lado e na raiz do legislador onipotente, nele figurava com todas as implicações o princípio determinativo do *egoísmo universal*, como será visto mais adiante.

Já na figura da sociabilidade e do poder instaurados, todavia, a situação é diversa e mais complexa: se o ideal é a lei produzida em ato solitário, sua vigência ou duração depende de muitos. Ou, nos próprios termos de Maquiavel: “se um só homem é capaz de estabelecer normas para um estado, este durará bem pouco, se um só homem também continua a suportar todo o seu peso. Não acontece o mesmo quando sua guarda é confiada a um grande número de pessoas”. Também aqui a “diversidade de opinião obscurece o julgamento”, mas com efeito positivo: enquanto na criação da lei a *diversidade* incapacita para fundar o estatuto legal, os homens “da mesma forma, [...] depois que lhe admitem a utilidade, jamais poderão se pôr de acordo para o abandonar”¹.

Essa agregação ou mobilização de muitos para a defesa do estado não implica, contudo, partilha de poder ou qualquer redução da soberania do príncipe. O criador do estado está acima da lei e também da moralidade gerada por ela. O critério que julga o governante é exclusivamente o êxito de seus expedientes políticos para ampliar e perpetuar o poder de seu estado. E com isto são sancionados abertamente o uso da crueldade, a perfídia, o assassinato e quaisquer outros meios, contanto que sejam utilizados com inteligência e segredo para que alcancem seus fins. No mesmo Capítulo IX, que vem sendo citado, lê-se, por exemplo, que “o legislador sábio, animado do desejo exclusivo de servir não aos seus interesses pessoais, mas aos

¹ *Ib.*

do público: de trabalhar não em favor dos próprios herdeiros, mas para a pátria comum, não poupará esforços para reter em suas mãos toda a autoridade. E nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser acusado pelas ações que cometeu, e justificado pelos resultados destas”¹. E arremata peremptoriamente, não deixando margem para qualquer dúvida no que tange à preservação do poder do governante: “Um príncipe deve ter bastante sabedoria e virtude para não legar a outrem a autoridade da qual se apossou”, mesmo porque – o argumento é curioso, pois transfere a problematidade do absolutismo em si para o uso apropriado do absolutismo, ou seja, este é confirmado em unidade com os predicados de seu detentor – “seu sucessor poderá empregar ambiciosamente o poder do qual o primeiro príncipe só se serviu de maneira virtuosa”².

De fato, quando sustenta que a duração do estado depende da *guarda de muitos*, Maquiavel está pensando na necessidade da articulação de aliados, mas preservando sempre a integridade do poder do *legislador*. No Capítulo XV de *O príncipe*, que principia por referir a questão – “considerar como um príncipe deve se conduzir com os súditos e os aliados” –, Maquiavel adverte que suas palavras discrepam, especialmente neste ponto, das opiniões de muitos, enfatizando que quer escrever sobre o que “tenha utilidade”, de modo que passa imediatamente à crueza de seu discurso realista, que realça ao máximo a integridade e a intangibilidade do poder absolutista: “Muitos já conceberam repúblicas e monarquias jamais vistas, e que nunca existiram na realidade; de fato, a maneira como vivemos é tão diferente daquela como deveríamos viver que quem despreza o que se faz pelo que deveria ser feito aprenderá a provocar sua própria ruína, e não a se defender. Quem quiser praticar sempre a bondade em tudo o que faz está condenado a penar,

¹ *Id.*, I, 9, p. 90 [ed. bras.: p. 49].

² *Id.*, I, 9, p. 90 [ed. bras.: pp. 49-50].

entre tantos que não são bons. É necessário, portanto, ao príncipe que deseja se manter que aprenda a agir sem bondade, faculdade que usará ou não, em cada caso, conforme seja necessário”¹. E, depois de deixar de lado os “príncipes imaginários” e de arrolar as “boas qualidades”, arremata o capítulo: “Naturalmente, seria muito louvável que um príncipe possuísse todas as boas qualidades [...], mas, como isto não é possível, pois as condições humanas não o permitem, é necessário que tenha a prudência necessária para evitar o escândalo provocado pelos vícios que o poderiam levar a perder seus domínios, evitando os outros se for possível; se não for, poderá os praticar com menores escrúpulos. Contudo, não deverá se preocupar com a prática escandalosa daqueles vícios sem os quais é difícil salvar o estado; isto porque, se se refletir bem, será fácil perceber que certas qualidades que parecem virtudes levam à ruína, e outras que parecem vícios trazem como resultado o aumento da segurança e do bem-estar”². Raciocínio que é completado no Capítulo XVII, com uma famosa indagação e sua correspondente resposta: “Chegamos assim à questão de saber se é melhor ser amado do que temido. A resposta é que é preciso ser ao mesmo tempo amado e temido, mas que, como isso é difícil, é muito mais seguro ser temido, se for preciso escolher”. E justifica: “Os homens têm menos escrúpulos em ofender quem se faz amar do que quem se faz temer, pois o amor é mantido por uma corrente de obrigações que se rompe quando deixa de ser necessária [...], mas o temor é mantido pelo medo da punição, que nunca falha”³.

O ponto extremo desse caminho reflexivo é a metáfora do centauro Quironte. É evidente que Maquiavel dá preferência aos governantes bons e justos, generosos e humanitários, aos maus e astutos, míseros e cruéis, mas as situações são muito diversificadas, predominando as

¹ MAQUIAVEL, *O príncipe, op. cit.*, XV, p. 73 [com modificações].

² *Id.*, XV, p. 74 [com modificações].

³ *Id.*, XVII, p. 80 [com modificações].

desfavoráveis à prática das virtudes, de modo que o governante tem de estar duplamente armado – com os instrumentos da honradez e do decoro, mas também com a arte oposta da astúcia e da traição. Maquiavel é verdadeiramente didático ao expor a questão: “Como sabemos, pode-se lutar de duas maneiras: pela lei e pela força. A primeira forma é a dos homens; a segunda, dos animais. Porém, como a primeira pode ser insuficiente, tem-se que recorrer à segunda. É necessário, portanto, que o príncipe saiba usar bem tanto o processo dos homens como o dos animais”. A sustentação da tese é feita por meio das lições dos antigos: “É o que ensinaram, alegoricamente, os antigos escritores, que contam como Aquiles e muitos outros príncipes de outrora foram entregues ao centauro Quironte para que este os educasse sob sua disciplina. A parábola desse professor semi-humano, semianimal, adverte que um príncipe deve saber usar as duas naturezas, e que qualquer uma delas, sem a outra, não é duradoura”¹. Este famoso símile, característico e ilustrativo, não significa que o mestre de príncipes e o próprio príncipe devam ser brutais, mas que terão de se haver com coisas e situações brutais, que não os devem atemorizar ao serem encaradas frontalmente e reconhecidas em sua verdadeira natureza: “é bom ser misericordioso, leal, humanitário, sincero e religioso – como é bom parecê-lo; mas é preciso ter a capacidade de se converter aos atributos opostos, em caso de necessidade. Deve-se entender que um príncipe, especialmente se for novo, não pode observar tudo o que é considerado bom nos outros homens, sendo muitas vezes obrigado, para preservar o estado, a agir contra a fé, a caridade, a humanidade e a religião. Precisa, portanto, ter a mente pronta para se ajustar aos ventos que sopram, seguindo as variações da sorte – evitando se desviar do bem se for possível, mas guardando a capacidade de praticar o mal, se for obrigado a isso”². O fragmento, além de precisar a questão, expõe também, incidentalmente, mas não

¹ *Id.*, XVIII, p. 83 [com modificações].

² *Id.*, XVIII, p. 85 [com modificações].

por acaso, o nervo do “oportunismo orgânico” que transpassa o conjunto do pensamento maquiaveliano.

Jamais alguém, antes de Maquiavel, ousara dizer coisas semelhantes. Ninguém anteriormente duvidara de que a prática política, tal como de fato se processa, estivesse repleta de crimes, traições e perversidades. Porém, que o mestre de príncipes e o próprio príncipe, como expressão e manifestação de máxima sabedoria política, devessem ser – *mezzo bestia e mezzo uomo* – não só era inaudito, como traduzia, o que é muito mais importante, uma mutação fundamental. Antes, crimes, traições e perversidades eram vícios a serem vituperados e expungidos; agora, passavam a integrar o necessário *modus faciendi* da exercitação do poder. Ou seja, a *crudeltà bene usate* era elevada à dignidade de meio legítimo da atuação governamental. Em termos sumários, desaparecia no terreno da atividade política a demarcação entre vício e virtude, suas figuras se embaralhavam, mudando constantemente de posição, numa metamorfose em que a limpidez se converte em sujidade, e a sujidade em limpidez. Jamais antes ocorrera esta equivalência, isto é, a reflexão anterior nunca fora compelida a tal reconhecimento, mesmo porque não o poderia ter sido, uma vez que faceava ainda – a pseudopolítica, movimentada em torno do estado-ilusório. A mutação que se expressa nos escritos de Maquiavel é precisamente a passagem ao *estado-verdadeiro*, efetivado pela *política-real*. Transformação imperativamente demandada, como já foi assinalado páginas atrás, pela incapacidade radical de auto-ordenamento (ao nível mesmo de sobrevivência elementar) da forma de sociabilidade então emergente.

Resta, para deixar perfilados os traços principais da tematização maquiaveliana das leis, fazer menção à problemática de sua *renovação*.

Para Maquiavel, renovar é universalmente retornar aos fundamentos, e tanto mais positiva é uma instituição, em qualquer plano, quanto mais ela promova a sua renovação, o regresso aos seus princípios geradores. De sorte que o

movimento “histórico” é análogo à rotação planetária, à revolução dos astros que sempre e regularmente retornam ao seu ponto de partida.

É no Capítulo I do Livro Terceiro dos *Discorsi* que deparamos, talvez, com a explicitação mais clara dessa questão. Nele Maquiavel principia por afirmar axiomáticamente que “neste mundo todas as coisas têm fim: esta é uma verdade perene”, e que “só se mantêm no curso que lhes deu a Providência as coisas que guardam regularidade sem sofrer alterações, ou as sofrendo para o bem e não para o mal”, deixando explícito que para as “entidades complexas, como as repúblicas e as religiões [...], só são salutares as alterações que as fazem se renovar, retornando ao seu princípio”. Destaca também, coerentemente, que “as entidades mais bem constituídas, cuja existência perdura mais longamente, são aqueles cujas instituições permitem que se renove com maior frequência”. E, para o caso oposto, afirma: “quando tais entidades não se podem renovar, perecem”¹.

A ideia é muito clara: a reiteração do princípio fundante é a chave da boa e longa existência. Trata-se, como é óbvio, de um simplismo mecânico que abrange a vida orgânica (Maquiavel invoca inclusive um postulado médico), guarnecido porém de um coágulo vital, que não é bem esclarecido, mas sobre o qual reside todo o segredo de tais processos rotativos: “há, no princípio das religiões, das repúblicas e das monarquias, uma certa virtude que lhes permite reaver seu impulso original”².

Essa misteriosa virtude do fundamento é decisiva, Maquiavel o sabe, pois, “como o curso do tempo altera necessariamente aquela virtude, todos os seres sucumbem se algo não lhes faz voltar ao seu princípio”³. É este que encerra toda a vitalidade das entificações: “em qualquer ordem social, seja uma religião, um reino ou uma república,

¹ MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, III, 1, p. 195 [ed. bras.: p. 301].

² *Ib.*

³ *Ib.*

nada é mais necessário do que se assegurar a prosperidade natural que tem no seu princípio, fazendo-o de forma tal que ela se mantenha, graças à excelência das leis e ao exemplo de cidadãos virtuosos”¹.

Não é muito difícil perceber que essa virtude, pedra angular da sociabilidade, não é nada mais que a *excelência* da legalidade conferida pelo legislador, de sorte que este não instaura apenas a lei, mas a própria ordem definitiva e também o sortilégio do eterno retorno a ela. O legislador dá à luz a civilização e de sua semente mágica brotará sempre, até eventual perecimento, o impulso de suas ressurreições. Os efeitos da obra do legislador são, portanto, ilimitados, à semelhança da infinita soberania do absolutismo. Maior garantia não poderia ser oferecida ao príncipe, identificado definitivamente à lei e à ordem. Numa palavra, a lei renovada é a lei reposta, que transpassa as turbulências, reproduzindo o mesmo.

Com o estaqueamento conceitual até aqui esboçado tem-se o pano de fundo mínimo necessário para deixar emergir o ponto de fuga do pensamento maquiaveliano, resultante da tensão entre suas duas linhas de força, eletrizadas por tempos distintos. Enquanto frio analista do *presente corrompido* e primeiro teórico do absolutismo, Maquiavel pulsa e se perspectiva pela modernidade, ao mesmo tempo que, último pensador da república antiga, mira através de lupas do passado, quando trata, prospectivamente, de ser resolutivo. Essa distinção analítica não quer de modo nenhum sugerir a presença de uma simples justaposição de óticas ou teses, mas algo bem mais substantivo – a fusão de prismas que se verifica no autor de *O príncipe* e dos *Discorsi*, de modo que estas não são materializações de vertentes diversas, mas obras de uma mesma engenharia.

Há um pequeno texto de 1520 – *Discursus florentina-*

¹ *Id.*, p. 197 [ed. bras.: p. 304].

rum rerum - em que tal amálgama se manifesta praticamente. Escrito em atendimento a uma consulta de Leão X, a respeito dos dilemas políticos de Florença à época, Maquiavel nele resume as ideias principais dos *Discorsi* e, após oferecer um apanhado da história institucional florentina no último século, que implica o reconhecimento de que a cidade nunca vivera, efetivamente, nem sob regime republicano, nem sob ordem monárquica, propõe uma estranha criação. A fórmula sugere, tendo por base as teses do livro, a progressiva implantação do autêntico regime republicano, por meio de contraditória operosidade do *principado* florentino, que perduraria até a morte de Leão X e do cardeal Júlio de Medici. O regime principesco seria, portanto, transitório, mantendo controle enquanto existisse sobre os homens decisivos e os principais conselhos do estado; ao mesmo tempo, desempenharia função educadora, com vistas à criação das condições propícias ao futuro funcionamento autônomo das instituições republicanas, que passariam a vigorar depois da morte de seus príncipes fundadores.

O irrealismo, o caráter utópico e até mesmo o exotismo da formulação têm sido generalizadamente frisados; todavia, ela concentra as linhas de tendência do pensamento maquiaveliano, enquanto decorrência lógica do entrecruzamento de seus prismas históricos ou temporais, ou antes - atemporais, como se verá com algum detalhe a seguir.

Como já foi assentado, para Maquiavel o conhecimento de uma época é a luz para o entendimento de todas as épocas. Ademais, para ele, a época por excelência, o tempo prototípico do regime ideal é a *república romana*. Para assinalar o culto maquiaveliano do passado, basta o testemunho dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, sua obra de maior peso e abrangência teóricos, aqui tantas vezes já citada. Mas nada custa recordar que mesmo *O príncipe* termina com a invocação de alguns versos muito significativos de Petrarca: “A virtude tomará armas contra o furor e será breve o combate, pois o antigo valor ainda não

morreu no coração dos italianos”¹. Ademais, não faltam declarações nessa direção da própria pena de Maquiavel. Na carta a Francesco Vettori (10/12/1513) há, provavelmente, o melhor dos exemplos, pela abundância de detalhes e a reverência que transmite. Depois de descrever o “desprezível” cotidiano que o “consome”, pinta em contraste radical suas horas de estudo: “Chegando a noite, de volta a casa, entro no meu escritório: e na porta dispo as minhas roupas cotidianas, sujas de barro e de lama, e visto as roupas de corte ou de cerimônia e, vestido decentemente, penetro na antiga convivência dos grandes homens do passado; por eles acolhido com bondade, nutro-me daquele alimento que é o único que me é apropriado e para o qual nasci. Não me envergonho de falar com eles, e lhes pergunto da razão das suas ações, e eles humanamente me respondem; e não sinto durante quatro horas aborrecimento algum, esqueço todos os desgostos, não temo a pobreza, não me perturba a morte: transfundo-me neles por completo”².

Seja qual for o caráter e o grau do devotamento, excluída qualquer tendência à restauração do passado, tida por Maquiavel como impossível, é mais do que patente sua grande familiaridade com os escritores antigos, fonte com que alimentava sua reflexão e que o conduzia ao desenvolvimento de admirações decisivas. Não, porém, ao modo de um culto ao Evangelho, mas em contraponto respeitoso com a experiência colhida no presente, de maneira que ficassem para trás tanto a estreiteza das vivências e observações imediatas quanto as abstrações irrazoáveis das puras elocubrações. Um intercâmbio ao qual, naturalmente, se juntavam também autores mais próximos, alguns dos quais o precederam na chancelaria da República de Florença e pertenceram ao primeiro humanismo renascentista, como Salutati, Bruni e Bracciolini. Dos antigos retoma a teoria da forma mista ou equilibrada de governo, bem como da *História* de Políbio (205 a 120 a.C.) reproduz quase que

¹ MAQUIAVEL, *O príncipe, op. cit.*, XXVI, p. 127 [com modificações].

² MACHIAVELLI, *Tutte le opere, op. cit.*, p. 1.160.

literalmente a teoria das formas cíclicas de governo. A todos esses, há que acrescentar ainda os poetas, como ele próprio os menciona na carta referida: “Dante ou Petrarca, ou um destes poetas menores como Tibulo, Ovídio e semelhantes”. Mas estas são leituras diurnas, feitas no campo e despojadas de solenidade, quando recolhe sobre a vida humana informações provindas de toda parte: “leio aquelas suas amorosas paixões e aqueles seus amores, lembro-me dos meus, comprazo-me neste pensamento”¹, diz ele, esbatendo os sentimentos no quadro de seu exílio.

Para ir direto ao ponto, no que se refere ao apreço de Maquiavel pela república romana, são de grande valia algumas linhas de Políbio ao descrever a constituição de Roma, pois é na atmosfera destas que se movem os referenciais maquiavelianos. Diz Políbio, no famoso Livro Sexto de sua obra: “três eram os órgãos do estado em que se repartia a autoridade; seu poder era assim bem dividido e distribuído, que nem mesmo os romanos teriam podido dizer com segurança se seu governo era no conjunto aristocrático, democrático ou monárquico. Não é de se admirar, porque considerado o poder dos cônsules, se teria dito que o estado romano era monárquico, avaliado o do senado, se diria aristocrático; se alguém, por fim, considerasse a autoridade do povo, teria definido de imediato o estado romano como democrático”². Especificando as atribuições de cada um desses poderes e a sua interdependência, assegura que “os órgãos singulares de governo podem, portanto, se hostilizar mutuamente ou colaborar entre si; a relação entre as diversas autoridades é tão bem urdida que não é possível encontrar uma constituição melhor que a romana. [...] Segue-se que os romanos são insuperáveis e sua constituição é perfeita sob todos os aspectos. [...] Se, de fato, um dos órgãos que constituem o estado se torna demasiado potente

¹ *Id.*, p. 1.159.

² POLÍBIO. *Historias*, libros V-XV. Madrid: Editorial Gredos, 1981, p. 166 [ed. it.: POLIBIO. *Le storie* v. II. Verona: Arnoldo Mondadori, 1955, p. 103].

em relação aos outros e age com arrogância, não sendo independente, como dissemos, mas sendo os órgãos singulares ligados uns aos outros e controlados nas suas ações, nenhum deles pode agir com violência e de própria iniciativa. Cada um deles, portanto, se mantém nos limites prescritos, ou porque não é bem-sucedido ao realizar seus planos, ou porque desde o princípio teme o controle dos outros”¹.

Forçando, propositalmente, as tintas, poder-se-ia dizer que, não fosse o estilo, essas frases poderiam ser atribuídas a certos capítulos dos *Discorsi*. Há, todavia, uma distinção básica: enquanto Políbio ressalta a articulação e a harmonia dos poderes, Maquiavel retém e acentua o lado oposto. Logo no Capítulo I dos *Discorsi* assegura, tal como o historiador greco-latino, que “Roma viu florescer no seu seio mais virtudes do que qualquer outra república”², embora não tenha recebido a “legislação de um só homem”³. É que neste caso a instituição gradual da lei seguiu um curso mais do que benigno: “A sorte favoreceu Roma de tal modo que, embora tenha passado da monarquia à aristocracia e ao governo popular [...], o poder real não cedeu toda a sua autoridade para os aristocratas, nem o poder destes foi todo transferido para o povo. O equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita. A fonte desta perfeição, todavia, foi a desunião do povo e do Senado”⁴. Ou “fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma”⁵.

A acentuação do confronto é evidente, todavia, o pensamento maquiaveliano não mitifica o conflito – a *desordem* e o *dissenso*. Ao inverso, examinando os “dois modos de governo” possíveis numa república – “aumentar o

¹ *Id.*, ed. esp., pp. 175-6 [ed. it.: pp. 107-8].

² MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, I, 1, p. 78 [ed. bras.: p. 21].

³ *Id.*, I, 2, p. 79 [ed. bras.: p. 23].

⁴ *Id.*, I, 2, p. 81 [ed. bras.: pp. 26-7].

⁵ *Id.*, I, 4, p. 82 [ed. bras.: p. 31].

império e o seu poder ou, ao contrário, manter estes dentro de justos limites”¹ –, observa: “não se pode manter esta balança em repouso, ou em equilíbrio perfeito”, de modo que “é preciso tolerar as discórdias que possam surgir entre o povo e o Senado, as considerando um mal necessário para alcançar a grandeza romana”². Note-se com toda a atenção, pois é decisivo, a palavra *tolerar* e, também, que não se trata de um *mal necessário* em geral ou inevitável, mas *impossível* de ser contornado apenas quando a opção é pelo crescimento e pela expansão do poderio da república: “o caminho mais honroso”, que obriga a conferir a ela uma organização que permita, “se surgir a necessidade de crescer, que ela possa conservar as possessões que vier a adquirir”³. A distinção tem por base a impossibilidade de uma solução integral e perfeita, pois, “se refletimos com atenção sobre o que acontece neste mundo, ficaremos persuadidos de que não é possível remediar um inconveniente sem provocar algum outro”⁴, de maneira que, “se se quiser um povo guerreiro e numeroso, que estenda o domínio do estado, será necessário imprimir-lhe um caráter tal que o tornará difícil de governar; se se o quer restringir dentro de limites estreitos, ou o manter desarmado a fim de melhor o governar, ele não poderá conservar suas conquistas, ou se tornará tão covarde que será presa fácil do primeiro agressor. É preciso examinar, portanto, em todas as nossas resoluções, qual apresenta menos inconvenientes, abraçando-a como a melhor – porque jamais se encontrará nada que seja perfeitamente puro, isento de quaisquer vícios ou perigos”⁵. Donde, arrostar o conflito – “tolerar as discórdias”, os “inconvenientes” ou o “mal necessário” – é consequência da escolha maquiaveliana pelo “caminho mais honroso”, ou seja, a república expansionista, bem ao talante da época, e não reconhecimento ou suposição de que dissenso e conflito

¹ *Id.*, I, 6, p. 86 [ed. bras.: p. 39].

² *Id.*, I, 6, p. 86 [ed. bras.: p. 40].

³ *Ib.*

⁴ *Id.*, I, 6, p. 85 [ed. bras.: p. 38].

⁵ *Id.*, I, 6, p. 85 [ed. bras.: pp. 38-9].

possuam virtudes especiais ou, em outros termos - a virtualidade mágica da geração de liberdade.

Os próprios motivos que geram a admiração maquiaveliana pelos antigos romanos, tanto quanto a forma ideal de governo sustentada por Maquiavel, também indicam que os confrontos societários são visualizados por ele sem mitificações, seja por efeito de seu diapasão realista em relação ao presente, seja pela herança dos antigos que traz à baila a título de equação resolutive. Quanto às virtudes cívicas dos antigos romanos, julgava que provinham da pureza da vida familiar, da independência e dureza da vida privada, da simplicidade e frugalidade dos costumes e da lealdade e honradez com que desempenhavam as funções públicas. Ressoam nestes aspectos modéstia e parcimônia paraigualitaristas, próprias da aura comunitária, com a qual a nascente modernidade corrompida contrastava de modo cortante. Naquela, pelo equilíbrio das partes integrantes, podia esplender a *virtù* - extinta ao tempo de Maquiavel, o que impedia qualquer anseio restaurador; *virtude ausente*, todavia, que não só não barrava, como em verdade suscitava, agora sob o talhe da idealidade, a fórmula antiga do governo *misto*, a arena de emulsão de todos as forças sociais, algo como um conversor de confronto em equilíbrio: “todos os legisladores conhecidos pela sua sabedoria [...] escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todos (formas de governo: monárquico, aristocrático e popular), por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o estado, podem com facilidade se controlar mutuamente. Entre os legisladores que elaboraram constituições semelhantes, o mais digno de encômios é Licurgo. Nas leis que deu a Esparta, soube de tal modo contrabalançar o poder do rei, da aristocracia e do povo que o estado se manteve em paz durante mais de oitocentos anos, para sua grande glória”¹.

Não há, pois, em Maquiavel, inclinação unilateral pelo

¹ *Id.*, I, 2, p. 81 [ed. bras.: pp. 25-6].

conflito como manancial intrínseco de liberdade. Dissensos e confrontos, presentes e passados, são realisticamente constatados, mas a tônica recai sobre o modo de os conter e controlar: com o *absolutismo*, na imediatividade das sociedades corrompidas, ameaçadas de desintegração; com o *governo misto*, uma vez restauradas pela imposição de nova legalidade. Portanto, no curto e no longo prazos, a equação resolutive incide sobre os modos de controlar e canalizar os choques dos interesses societários. O regramento destes é que constitui a sociabilidade sadia: nada mais do que a malha equilibrada de contrapostos reciprocamente tolhidos. Mesmo porque era de interesses palpáveis que se tratava, não de generalidades metafísicas pasteurizadas; paixões e desejos, em Maquiavel, não são estetizados em figuras abstrativas: são, diretamente, ambição de riqueza e poder. É o que se comprova logo no Capítulo V dos *Discorsi*, em que é considerado “quem seria o mais ambicioso: o que não quer perder ou o que quer adquirir”, ponderando Maquiavel que as “duas paixões podem ser causa dos maiores desastres”, e justifica: “as dificuldades são criadas mais frequentemente pelos que já possuem: o temor de perder o que se tem provoca paixão igual à causada pelo desejo de adquirir. É natural dos homens não se considerarem proprietários tranquilos a não ser quando podem acrescentar algo aos bens de que já dispõem. É preciso considerar, também, que, quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta o seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações da ordem. E, o que é bem mais funesto, sua ambição desenfreada acende o desejo de posse no coração dos que não o tinham, seja como vingança, para despojar os inimigos, seja para compartilhar as honrarias e riquezas de que querem fazer uso ilícito”¹.

Ademais, a ambição de riqueza e poder não aparecem em Maquiavel como pura e exclusiva manifestação de perversidade. Ao contrário, algo bem diverso e fundamental emerge de suas observações, cuja identidade tem de ser reconhecida como a *boa e justa ambição*. Sintomaticamente,

¹ *Id.*, I, 5, p. 84 [ed. bras.: pp. 34-5].

ele a visualiza no passado, em contraste com o presente degenerado, e constituída pela inclinação natural dos homens à prosperidade e ao reconhecimento público – em benefício do próprio indivíduo, de seus familiares e do bem comum. Tanto mais que estas propensões são diretamente vinculadas à liberdade, especificamente às franquias republicanas, entendidas como condições de possibilidade: “Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres. [...] Compreende-se a razão disto: não é o interesse particular que faz a grandeza dos estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos”¹. Para além dessa taxativa asserção no plano geral, o estreito vínculo entre apreço à liberdade e efetivação de interesses e aspirações – essa liberdade literalmente identificada ao concreto *ter e poder*, também não mitificada, grife-se, como no correto tratamento das paixões e desejos, em indeterminações mágicas – é diretamente especificado para as individualidades, mais ao fim do mesmo capítulo: “antigamente os povos eram livres; hoje, vivem como escravos. Como dissemos, todos os estados e cidades que vivem sob a égide da liberdade, em qualquer lugar, têm sempre o maior êxito. A população é mais numerosa, porque os casamentos são mais livres e desejáveis; cada um tem todos os filhos que pode manter, porque não teme perder o patrimônio, e sabe que eles não serão escravos, mas sim homens livres, capazes de chegar, pelas suas qualidades, às posições mais elevadas. Multiplicam-se então as riquezas: as que a agricultura produz e as que derivam da indústria. Todos se empenham em aumentar os seus bens, seguros de que os poderão gozar; em consequência, empenham-se em conseguir o que vai favorecer a cada um em particular e a todos de modo geral, crescendo assim cada vez mais a prosperidade pública. O contrário acontece nos países que

¹ *Id.*, II, 2, p. 149 [ed. bras.: pp. 197-8].

vivem sem liberdade: quanto mais cruel sua servidão, mais lhes falta a prosperidade”¹.

Eis que a *boa e justa riqueza*, condicionada pela *virtù* republicana, faz ressoar com muita clareza – timbres comunais. Não por acaso, pois é na forma comunitária de encarnação do *bem comum* – vivido em harmonia e concórdia, por suposto incancelável – que está contido o *télos* ideal de Maquiavel, o que afasta *in limine* qualquer mística da desunião e do conflito enquanto núcleo organizativo de seu pensamento, que uma leitura tópica e enviesada de algumas passagens dos *Discorsi*, bem aos moldes da “hermenêutica” imputativa em voga, pode propiciar contra a lógica intrínseca e consistente do próprio pensamento maquiaveliano. Sua enérgica denúncia e rejeição, sistematicamente reiteradas, do presente corrompido, assim como a concepção resolutiva dos choques e confrontos que adota, comprovam que não é do realismo com que reconhece a *desagregação moderna* que extrai o polo norteador da parte concludente de sua reflexão, mas de uma luz que vem do passado, para se transfigurar em suas mãos num claro-escuro revelador, que vale a pena considerar de perto.

O *governo misto* é, naturalmente, a formação ideal que encerra e revela esse aspecto crucial do pensamento de Maquiavel. Em seu significado mais geral, a *forma mista* de governo não é a simples propositura de adição das três formas possíveis do poder de estado – monárquico, aristocrático e popular – tomadas evidentemente em suas modalidades íntegras, “boas em si”, afastadas, é óbvio, suas fáceis degenerações correspondentes – despotismo, oligarquia e permissividade –, com as quais “podem com facilidade ser confundidas [...] tal a semelhança entre a forma boa e a má”. A reunião das formas *boas* de governo, que “surgiram por acaso”, é recomendada porque *isoladamente* elas propendem a uma labilidade tão aguda que

¹ *Id.*, II, 2, p. 150 [ed. bras.: p. 200].

“não há o que possa impedir que se precipitem no tipo contrário”¹ (degenerado) em pouco tempo. Isto nada mais significa, fundamentalmente, do que sustentar que, na condição de detentor exclusivo do poder, um vetor societário qualquer é incapaz de autorregulagem, donde a transgressão perversora que o leva à perdição. Em outros termos, que põem em evidência uma denotação essencial: o particular não pode ser jamais o molde ou a *medida* da universalidade do estado. O que torna imperativa a coparticipação dos demais vetores, cujas presenças simultâneas engendram e universalizam, pela pressão de uns sobre os outros, as medidas da convivência.

Ora, isto revela que a agregação das três formas não é a mera somatória de seus aspectos positivos, mas a aglutinação de duas tônicas distintas, diversas e contrárias: reunião e contraposição ou, em sua síntese ou amálgama – reunião na contraposição, ou ainda, mais de acordo com o espírito maquiaveliano, *contraposição unificadora*. Equivale a dizer que a idealidade da forma mista amalgama dois princípios de ídoles polares: ao contar com as pressões recíprocas sobre os componentes societários como fonte geratriz dos parâmetros da convivência, ressalta os méritos da contraposição, isto é, do conflito, que é, no entanto, subsumido ao *télos* da união e harmonia entre as partes, que salienta, prioriza e remete, inequivocamente, ao referencial comunitário; universalidade esta que Maquiavel reconhece extinta ao seu tempo, mas que não por isso é abandonada por ele enquanto finalidade da existência civilizada; o que é plenamente coerente com sua concepção cíclica das formas de governo e de seus parâmetros de cientificidade, além de corresponder, por definição, às pretensões universalistas da noção de estado.

O amálgama subordinante da desunião, ou seja, do conflito social à harmonia comunitária, permite compreender o próprio cunho da acepção maquiaveliana do

¹ *Id.*, I, 2, p. 80 [ed. bras.: p. 24].

conflito. O exemplo paradigmático da *desunião fértil*, para Maquiavel, é a que contrapôs patrícios e plebeus na república romana, acentuado que “os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram a conservação da liberdade” e, ainda mais, que “todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião (aristocratas/povo), como prova o que aconteceu em Roma”, tendo-se por arremate que “não se pode, portanto, considerar estas dissensões como funestas, nem o estado como inteiramente dividido”, pois “tais desordens [...] fizeram nascer leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos”¹.

Articulados os nódulos significativos mais importantes dessas passagens, resulta a síntese de que as dissensões não são infaustas – porque geram leis, não desintegram o estado e beneficiam a liberdade de todos. De modo que, a partir da desunião entre as partes, pela mediação das leis, é concluída a afirmação da liberdade do todo. Nesse caminho da realidade fracionada à idealidade aglutinante, Maquiavel transita da admissão realista dos confrontos sociais à pura integração almejada das partes em litígio, desintegrando algo deste, numa sutil metamorfose discursiva. Em outros termos, indo diretamente ao ponto: um dos grandes méritos de Maquiavel foi ter constatado e admitido a existência do fenômeno social que, bem mais adiante, recebeu o nome técnico de *contradição*, porém, sob a forma reduzida e dessubstanciada do que também posteriormente foi chamado de *conflito*.

Sob esse aspecto fundamental, o pensamento maquiaveliano é duplamente moderno: uma vez de forma científica ascendente, e outra de modo descendente. Ao descobrir a *desordem social* como fato inerente à sociabilidade e responsável por “efeitos salutares”, promove uma inflexão de grande porte sobre todo o pensamento anterior, para o qual a *harmonia* era a pedra angular da convivência

¹ *Id.*, I, 4, p. 82 [ed. bras.: p. 31].

humana, nada menos do que a sua própria naturalidade, diante da qual a *desunião* e a *desordem* não podiam deixar de ser recusadas como perturbações ostensivas ou vícios execráveis a serem obrigatoriamente curetados. Ao mesmo tempo, de outra parte, ao inscrever a *contradição* nos perímetros significativos do *conflito*, sob os nexos da integração comunal, isto é, ao determinar fenômenos presentes por meio de uma lógica do passado, retrocede, antecipando o estiolamento modernizante de sua descoberta, à semelhança do que viria a ser, muito depois, a prática dominante do universo teórico do capital.

Decisivo é esclarecer o nódulo central da questão, acompanhando os próprios passos determinativos do andamento reflexivo de Maquiavel. Sempre coerente com a sustentação do caráter benigno das desuniões sociais, Maquiavel ressalta com todas as letras que “em todas as repúblicas, a sociedade é marcada por escalões de denominação variada”, procurando explicar, inclusive para o caso mais embaraçoso da Veneza dos *gentiluomini*, “os motivos pelos quais esta divisão não leva a qualquer perturbação do estado”¹. É interessante observar de passagem, confirmando análise anterior, que impeditivo da desunião produtiva é tão somente a aristocracia ociosa, sustentada por “grandes rendas, produzidas por bens de raiz”, que seja “castelã ou tenha súditos”, isto é, privilégios exclusivos que via de regra acompanhavam os títulos de nobreza. Em contrapartida, quando as “riquezas são mercadorias e objetos”² a desigualdade e a divisão dos *escalões* não perturbam a vida do estado. Sem dúvida, isto é muito sintomático da orientação assumida pela reflexão maquiaveliana. Contudo, o que importa aqui é que, em divisão e dissenso, patrícios e plebeus, burgueses e *gentiluomini*, ou quaisquer outros *escalões* societários do mesmo gênero, possam conviver positivamente de modo republicano, na integração pacífica

¹ *Id.*, I, 55, p. 138 [ed. bras.: p. 174].

² *Id.*, I, 55, p. 138 [ed. bras.: p. 173].

do estado.

Convivência civilizada, por sua vez, que demanda a abertura de canais destinados ao fluxo institucional das paixões, ou seja, vias para o seu escoamento controlado e inofensivo. No interior de uma sociedade de escalões contrapostos, a emergência das paixões é constante e muito perigosa; portanto, não devem ser abandonadas a sua própria dinâmica. Diz explicitamente Maquiavel que as repúblicas precisam de “uma instituição que favoreça a explosão regular dos ressentimentos que agitam com tanta frequência os indivíduos”¹, pois, “quando a paixão não encontra um meio legal de vir à superfície, assume uma importância extraordinária, que abala os fundamentos da república” e que “nada a enfraquecerá tanto, todavia, quanto se organizar o estado de modo tal que a fermentação de paixões possa escapar por um canal autorizado”, ou seja, “é útil e necessário que as leis da república concedam à massa um meio legítimo de manifestar a cólera [...]; quando este meio regular é inexistente, ela recorre a meios extraordinários: e não há dúvida de que estes últimos produzem males maiores do que os que se poderia imputar aos primeiros”². Em poucas palavras: paixão, cólera, ressentimentos, sejam quais forem os nomes dos sentimentos que mobilizam e conduzem aos choques, o remédio é a norma legal que os mantém em curso palatável à integridade social. Este tom é que interessa pôr em evidência: a frenagem que não elimina o fluxo, mas controla o movimento, reduz sua velocidade e retraça seu rumo.

Esse tratamento institucional das paixões é, em tudo, qualitativamente afluente à possibilidade da convivência social de segmentos opostos que se acomodam pela adstringência recíproca, ou seja, pela limitação mútua na desunião produtiva. E o que se passa, na compressão republicana dos vetores societários e das paixões, é do

¹ *Id.*, I, 7, p. 88 [ed. bras.: p. 42].

² *Id.*, I, 7, p. 87 [ed. bras.: p. 41].

mesmo gênero daquilo que transcorre no plano macro do estado, seja quando o protagonista é o soberano absolutista, seja quando o povo assume o papel principal. A função coatora do primeiro é óbvia, mas não custa recordar com mais um fragmento dos *Discorsi* que, diante da corrupção, a lei é impotente, sendo preciso o apoio da força maior de um pulso real; “só seu poder absoluto e incontrastado pode pôr freio à excessiva ambição e corrupção dos poderosos”¹. Por mais pertinente e expressiva que seja essa passagem para o argumento aqui desenvolvido, ela se vê diminuída diante da força de outra, oferecida por Maquiavel ao realçar os bons predicados do povo para deter o mando. Primeiro distingue os motivos pelos quais a aristocracia e o povo almejam o poder: “se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede do domínio; no segundo, o desejo de não ser degradado – portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade”. E conclui de imediato: “Assim, se os plebeus têm o encargo de zelar pela salvaguarda da liberdade, é razoável esperar que o cumpram com menos avareza, e que, não podendo se apropriar do poder, não permitam que outros o façam”². É verdadeiramente extraordinário: a maior qualificação popular para exercer a vigilância coatora deriva da coação de sua fraqueza sobre si mesmo. Isto é, autocoagido, o povo se converte no melhor coator: o menos perigoso, porque o mais débil; perfeito, porque autolimitado é limitado por natureza – aquele que menos carece de coações externas.

O propósito desta última rota foi um só: pôr em evidência que todas as soluções maquiavelianas obedecem a um princípio resolutivo fundamental, que se equaciona sempre em termos de jugulação. Os segmentos sociais convivem em contraposição vigiada, que os limita e restringe. As paixões devem vir à tona, mas para se dissiparem pela via segura e defensiva da normatividade

¹ *Id.*, I, 55, p. 138 [ed. bras.: p. 173].

² *Id.*, I, 5, p. 83 [ed. bras.: p. 33].

institucionalizada. Ao poder absoluto tudo é possível, é a coação armada e explícita. Mas é um regime para intervenções sociais de emergência. Não deve vigor como normalidade. Por sua função e natureza, é jugulado pela sua própria eficiência. E o povo é o limite da jugulação – porque é autojugulação.

Em suma, dos contrapostos nasce a virtude, mas simultaneamente a adstringência e os limites, nada se perde, mas tudo é constrangido. Em realidade, a virtude tem a face do constrangimento, e o virtuoso (no singular e no plural), o ar pesado da coabitação forçada. Numa hipérbole pode ser dito que este é o perfil do paraíso republicano de Maquiavel. A todos é reservado um espaço, mas ele é estreito demais para o corpo inteiro: algo sempre tem de ser encolhido ou ficar perigosamente exposto. Nele não há como ser por inteiro, há sempre que renunciar a alguma coisa, e, restringido, se dar por muito satisfeito. Em verdade, é Maquiavel mesmo quem o diz: “que é um governo, se não o meio de conter os cidadãos de modo que eles não se injuriem mutuamente? Meio que consiste em dar completa segurança à população ou a reduzir à impossibilidade de praticar o mal”¹.

Tudo isso é enervado por uma lógica muito simples, que a diferença entre conflito e contradição encerra. No diapasão de seu salto de consciência para a modernidade, Maquiavel topa com as contradições sociais, mas as toma e trata como conflitos. Não importa que utilize, em lugar destes termos, corrupção, desunião, desordem e assim por diante. Interessa salientar é que, seja qual for o choque ou contraposição social que analise, sua rota tem por objetivo conservar o choque ou contraposição, pois é destes que emana a possibilidade de regular positivamente a convivência dos homens. E para conservar a desunião tem de conservar os desunidos, ou seja, tem de encontrar um quadro em que estes, sem deixar de se confrontar, entrem em

¹ *Id.*, II, 23, p. 180 [ed. bras.: pp. 263-4].

equilíbrio, ou seja, se *confrontem equilibradamente*. Assim, desemboca no que hoje se designa por conflito: preservação e reacomodação dos elementos conflitados. Ou seja, o quadro de fundo não muda, nem deve mudar: é bem o caso de lembrar mais uma vez a *imutabilidade básica da história*, defendida em geral por Maquiavel¹, bem como a ênfase peculiar dos termos que seguem: “só se mantêm no curso que lhes deu a Providência as coisas que guardam regularidade, sem sofrer alterações”², ou ainda estes outros, mais do que eloquentes para o caso: “os homens nascem, vivem e morrem sempre de acordo com as mesmas leis”³. O que significa, sem alternativa, que os opostos devam ser freados ou jugulados, numa palavra, restringidos e enquadrados em limitações. De sorte que, sob a identidade do *conflito*, conservadoramente, não pode haver *superação*, sendo esta justamente a dimensão característica da *contradição*. Nesta, por excelência, a superação é lógica e latência essenciais, de maneira que através dela os contrapostos podem desaparecer, modificados ou extintos, alterando por completo o quadro que os integrava.

Em outros termos, no âmbito da noção de conflito, a liberdade dos conflitados consiste no direito dividido à sobrevivência conjunta. O que implica a irresolução do choque: este é congelado, não pode, nem deve, ser levado até o fim, enquanto na contradição o próprio horizonte é dado pelo empuxo à resolubilidade. De sorte que a perspectiva maquiaveliana é a jugulação da contradição. Vale dizer, orientado pela ótica do passado, seu ideal resolutivo é o equilíbrio dos elementos divergentes, isto é, a *contradição não resolvida*, a harmonia à custa da amputação dos litigantes. Redunda, pois, que Maquiavel é capaz de reconhecer contrários, mas não contraditórios. Opostos supostamente beneficiados no choque que os trava, sem que qualquer um deles possa ou deva sobrepujar o outro. Donde, se o choque

¹ *O príncipe*, VI; *Discorsi*, I, Introdução; II, Introdução).

² *Id.*, III, 1, p. 195 [ed. bras.: p. 301].

³ *Id.*, I, 11, p. 95 [ed. bras.: p. 59].

é desenvolvido, levando ao enfraquecimento de um dos lados, tem-se o fracasso, a decadência, em suma, a corrupção se desencadeia. Transparece a inspiração de fundo – a lógica comunitária, mas alterada radicalmente nos efeitos, dada a corporificação específica que assume. Ocorre, de fato, uma inversão: deixa de haver o homem da interatividade que humaniza, que instaura o humano, para se manifestar a “comunidade” do choque regulado, mantida pela tensão permanente, mesmo porque já não se trata da comunidade regida pela cooperação, mas pela competição ou livre concorrência, em que o princípio comunitário não é mais do que reminiscência nostálgica; e nela o conferente de humanidade não é mais o próprio homem ativo, mas a exterioridade da normatização do choque – o império absurdo do conflito perene, no qual a lei é a cadeia que imobiliza as contradições. Por ironia, é quase isso que Maquiavel sugere sem querer, logo no início dos *Discorsi*: “Quando uma causa qualquer produz boas consequências sem a interveniência da lei, esta é inútil; mas quando tal disposição propícia não existe, a lei é indispensável”¹.

Depreende-se da *forma* do governo misto e do *conteúdo* que lhe corresponde – a lógica da contradição não resolvida – que na acepção maquiaveliana a liberdade é confinada a ser não mais do que o equilíbrio resultante da contraposição entre agentes societários mutuamente restringidos. De um lado, isto antecipa ou é simplesmente a expressão mais remota da definição negativa de liberdade, própria da modernidade do capital; de outro, estende sobre a nova era o severo enquadramento coletivo das individualidades característico da comunidade antiga e medieval. Ou seja, fica a meio caminho entre o passado remoto e o futuro distante; se manifesta, pois, como atualidade enquanto ambiguidade recém-nascida.

Detalhando um pouco a afiliação: a liberdade, na

¹ *Id.*, I, 3, p. 82 [ed. bras.: p. 29].

condição maquiaveliana de subproduto dos conflitos positivamente funcionalizados, evoca e remete prospectivamente à indeferível liberdade restrita de base limitada da ordem societária do capital maturado, na qual cada indivíduo é tolhido multiplamente pelas individualidades dos outros, em que a liberdade de cada um é aviltada pela fronteira mesquinha da liberdade do outro; donde a implicação da má infinitude das exclusões mútuas ou permutadas, redundando dessa troca de proscricões a adstringência da liberdade àquilo que possa restar à individualidade em solidão, desterrada dos outros e abandonada a si mesma, quando o indivíduo real, prático, só pode ser padronizado pela ferocidade do isolamento e, ao limite, a liberdade é dissolvida em má subjetividade, em interioridade impotente. Em suma, a liberdade maquiaveliana coabita o gênero da liberdade pobremente vivida e determinada *contra*, e não *com* o outro; todavia, dela se distingue pelo *número* dos opostos: enquanto na plenitude societária do capital esta forma de liberdade contrapõe, ideal e aparençialmente, indivíduos isolados, Maquiavel considera e raciocina com congregados sociais em oposição.

Por consequência, mesmo como espécie convergente no *patamar do tolhimento*, o pensamento de Maquiavel conserva uma ponderável diferença e superioridade em relação a sua irmã futura: para gozar de liberdade, *todos têm de estar juntos*. É da própria *conjunção* de todos, embora postos em contraste e tensão, que emerge a liberdade. É a força herdada do referencial comunitário, em plena eclosão histórica da egocentralidade. Prevalência subjetiva do passado, uma vez que a clivagem entre público e privado ainda se apresentava bastante embrionária, tanto mais assim no plano das configurações conscientes. Tal cisura já se implantava e difundia pelas raízes dos andaimes objetivos da sociabilidade, mas permanecia bem distante de seu contorno maduro. Razão pela qual crescia sob a velatura da incompletude, que a tornava inacessível à inteligência, por isso mesmo ainda incapaz de mobilizar, organizar e justificar – afetiva, deliberada e racionalmente – as proposituras

teleológicas. A esse propósito vem a calhar uma observação pré-marxiana de Marx, em um de seus famosos artigos a respeito da *lei sobre o roubo de lenha*, que acentua a natureza ambígua da propriedade e das instituições do medievo: a “propriedade apresentava um caráter vacilante: não era decididamente nem propriedade privada, nem propriedade coletiva, porém uma mescla de direito privado e direito público, o que podemos observar em todas as instituições medievais”¹ (*A Gazeta Renana*, n. 300).

Eis em conjunto por que, a seu tempo, testemunha realista e sofrida, nos umbrais da lógica humano-societária do capital, Maquiavel ainda podia assegurar com toda a desenvoltura que “não é o interesse particular que faz a grandeza dos estados, mas o interesse coletivo”, acentuando explicativamente as virtudes da existência comunitária: “é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos”. Asseverando mesmo, para escândalo de nosso olhar experiente, e ao arrepio da efetividade de seu tempo, que se tratava mesmo de um quadro amplamente favorável às maiorias: “se uma certa medida prejudica um ou outro indivíduo, são tantos os que ela favorece que se chega sempre a fazê-la prevalecer, a despeito das resistências, devido ao pequeno número de pessoas prejudicadas”².

Que o parâmetro da república maquiaveliana tenha por lógica de fundo a “comunidade ou forma livre de governo”³, como se expressa Cassirer, também transparece com força na teoria da dupla moralidade com que o autor florentino procura sustentar a diversidade de condutas prescritas a príncipes e cidadãos: enquanto o governante está acima da moralidade e é julgado pela lei do êxito, o cidadão privado é virtuoso pelo vigor que sua conduta confere ao agregado

¹ MARX, Karl. “Debates sobre a lei referente ao furto de madeira”. In: *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 88 [com modificações].

² MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, II, 2, p. 148 [ed. bras.: p. 198].

³ CASSIRER, *op. cit.*, p. 162 [com modificações].

social. Isto é ilustrado com muita força no Capítulo LV do Livro Segundo dos *Discorsi*, em que é ressaltada a magnífica probidade dos cidadãos romanos e germânicos enquanto honrados contribuintes. Falando, primeiro, do povo romano, diz Maquiavel que “se contava com a virtude deste”, e que “havia a convicção de que ninguém reteria a menor parcela daquilo que a lei ordenava restituir”¹, dando em seguida um “exemplo análogo”, referente à conduta dos germanos: “Quando as repúblicas alemãs precisam de uma certa quantia para prover as despesas do governo, é costume que os magistrados ou os conselhos imponham um tributo aos habitantes, da ordem de um ou dois por cento do valor do seu patrimônio. Uma vez adotada tal medida, os cidadãos se apresentam ao coletor de impostos, prestam juramento de pagar a taxa devida e lançam num cofre destinado a este fim a soma que, segundo sua consciência, lhes parece justa. O contribuinte é a única testemunha da importância paga”².

A probidade desse homem virtuoso é, porém, um puro efeito da lei; por natureza trata-se de uma criatura perversa. É do que compete tratar agora, findando com isto, por meio de Maquiavel, o contato com a forma exponencial de subjetividade que intercalou os dois humanismos renascentistas.

Foi consignado, há pouco, que o paraíso republicano de Maquiavel é a comunidade atrofica do conflito regulado, que encerra, ao tempo, todo o *humanus* possível. Paraíso para o qual a desunião é o suposto positivo e insuperável, ou seja, condição de possibilidade do *humanare* pela exterioridade da lei, e não já por mediação atualizadora da potência inerente à interatividade dos homens, como ocorria (não importa em que limites) na comunidade antiga. Por simples decorrência, dado que anterior à humanização, a *desunião* é, pois, a arena conflitada da desumanidade, e o

¹ MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, I, 55, p. 137 [ed. bras.: p. 171].

² *Id.*, I, 55, p. 137 [ed. bras.: p. 172].

indivíduo – o átomo substancial desta, uma vez que, provindo de fora, o humano é extrínseco ao homem. Portanto, antes da coerção legal, o homem é pura naturalidade não-humana, e o *humanus*, aquisição posterior, simplesmente uma regulação do desumano. Ou seja, entre os dois momentos não ocorre qualquer mudança qualitativa, a natureza humana não se altera, e enquanto tal é tematizada por Maquiavel como *egoísmo universal*. De maneira que, também pelo conteúdo, a desunião ou desordem só pode ser descrita como *conflito*, dado o resguardo conjunto dos protagonistas – como direito elementar e universal, e a insuperabilidade do egoísmo – igualmente universal.

Em essência, é no que se resume, acarretando implicações globais e radicais, a tematização maquiaveliana do homem. E sua comprovação textual não requer esforço maior, sendo mencionada e reconhecida pacificamente pela generalidade dos comentadores.

De fato, para Maquiavel, a desumanidade do homem está no próprio homem, cuja identidade perene é a maldade natural. Aliás, conhecer os homens, sem ilusões relativas a sua suposta “bondade original”, é condição mesmo do bem governar: “é necessário que quem estabelece a forma de um estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião. Se esta malvadez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo – conhecido justamente como o pai da verdade – vai manifestá-la”¹. Ou, de forma mais sintética e matizada, como aparece no Capítulo IX: “os homens se inclinam mais ao mal do que ao bem”². E, para contrastar com esta forma branda, uma das mais taxativas e ásperas, contida em *O príncipe*: “De fato, pode-se dizer dos homens, de modo geral, que são ingratos, volúveis, dissimulados; procuram escapar dos

¹ *Id.*, I, 3, p. 81 [ed. bras.: p. 29].

² *Id.*, I, 9, p. 90 [ed. bras.: p. 49].

perigos e são ávidos de vantagens; se o príncipe os beneficia, estão inteiramente do seu lado; oferecem seu próprio sangue, o patrimônio, sua vida e os filhos quando a necessidade é remota; quando esta é iminente se revoltam. Estará perdido o príncipe que confiar somente nas suas palavras”¹. Assim, um pouco por toda parte, Maquiavel vai pincelando o esboço de uma criatura franca e desabridamente egoísta, agressiva e ambiciosa – “os homens aspiram conservar o que têm e a adquirir sempre mais” – que é, além disso, débil e insuficiente para se proteger contra a agressão dos outros indivíduos. Ou, nas próprias palavras do pensador florentino: “nada pode saciar os apetites humanos, pois a natureza nos deu a faculdade de tudo desejar, mas a fortuna não nos deixa senão provar poucas coisas, disto resultando um descontentamento permanente, e um desgosto pelo que possuímos, o que nos faz culpar o presente, louvar o passado e desejar o futuro, ainda que sem razão”². Esta visão negativa, fragmentariamente tratada na obra política, tem na sua *Mandrágora*, obra-prima da literatura cômica, expressão vigorosa, manifestando cabal desaprovação da criatura humana, sob múltiplas figuras e situações.

Vale repetir que essa natureza, viciosamente insaciável mesmo no êxito, é explicitamente afirmada por Maquiavel como a mesma, sempre e por toda parte: “a malvadez dos homens não é vencida pelo tempo, nem se atenua com os benefícios recebidos”³, ou seja, “nada que se possa dar à maldade mitiga sua fome”⁴. De modo que, eterno como perversidade, o homem não tem em si qualquer possibilidade de autotransformação, nem mesmo de comedimento. Numa palavra, o homem maquiaveliano, intrinsecamente mau, vai ao extremo de ser privado de qualquer inclinação para o autodesenvolvimento. Razão pela qual tem de ser coagido pela lei apoiada na força: “os homens só fazem o bem

¹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, *op. cit.*, XVII, p. 80 [com modificações].

² MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, II, p. 145 [ed. bras.: p. 191].

³ *Id.*, III, 3, pp. 198-9 [ed. bras.: p. 308].

⁴ *Id.*, III, 30, p. 237 [ed. bras.: p. 390].

quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte. Por isso se diz que a fome e a miséria despertam a operosidade, e que as leis tornam os homens bons”¹.

Bom somente por imposição exterior, o homem de Maquiavel corresponde, em contexto novo e oposto, à observação aristotélica de que “o homem, quando se aparta da lei e da justiça, é o pior dos animais”². De sorte que a reflexão maquiaveliana flagra a *individualidade isolada* em seu nascedouro; deixada só, sem outros interesses e motivações do que as estimuladas pelo seu próprio egoísmo, apartada dos outros e posta contra estes em competição, só pode refluir à animalidade. Este foi o panorama inaugural da modernidade em todas as sociedades, “época de bastardos e aventureiros”, no dizer de um autor, agudamente perfilada na Itália em princípios do século XVI. Muito importante é ressaltar que essa *bondade exterior* é meramente comportamental, a lei não altera em nada a índole humana, tanto que esta reitera sua perversidade, tão logo diminua o temor que lhe inspira a primeira. Só o medo da punição controla a maldade do homem. É o que diz Maquiavel ao tratar da necessidade da renovação do estado, ilustrando suas recomendações com exemplos de “castigos notáveis”, tomados da prática romana e veneziana: “Esses exemplos, notáveis pela severidade, lembravam aos cidadãos suas instituições primitivas. À medida que se tornavam mais raros, a corrupção alargava o seu campo. Não é bom que passem mais de dez anos entre julgamentos dessa natureza, pois além desse prazo os homens mudam de atitude e começam a se colocar em posição superior à das leis; se não ocorrer um novo episódio que faça despertar o temor do castigo, e que restabeleça em todos o medo da lei, os culpados logo se multiplicarão, a ponto de não poderem mais ser punidos sem

¹ *Id.*, I, 3, p. 81 [ed. bras.: p. 29].

² ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 6 [com modificações].

sério perigo. Os que governaram a República de Veneza entre 1434 e 1494 diziam, a este propósito, ser necessário refazer o governo a cada cinco anos, se se quisesse mantê-lo. ‘Refazer o governo’, para eles, era fazer renascer no espírito dos cidadãos o medo ao castigo e o respeito pelas instituições, com a eliminação dos que tinham agido mal; de fato, quando a lembrança desses castigos se apaga, os homens passam a usar novas impropriedades, e se estendem em reclamações”¹.

Há, portanto, que repetir um grifo anterior, a atividade da sociedade política, mesmo em sua integridade jurídica, não pode nunca ser mais do que rude ferramenta que, em seus melhores momentos, se interpõe entre a bestialidade e a humanidade, dando sempre por resultado a versão superficial ou ilusória desta e a preservação irremediável da natureza daquela, seja reproduzido a “comunidade” do choque (sociedade civil), seja reiterando o indivíduo isolado e perverso. Todavia, a inocuidade da política em relação ao teor do caráter humano, como é óbvio, não afeta em nada a elaboração maquiaveliana, pois ela está subentendida em sua arquitetura: a maldade é eterna em sua naturalidade, e à lei não é atribuída a função impossível de alterar sua qualidade, mas apenas a de jugular sua funesta propensão espontânea. Entretanto, para o curso analítico em desenvolvimento, essa *redução de alcance* tem de ser posta em relevo, chamando a atenção para a articulação externa e funcionalizada dos nichos, autônomos e polares, em que se engastam isoladamente política e natureza humana. A dessacralização maquiaveliana da política, inclusa aí sua ruptura com a esfera da eticidade, corresponde à moderna entificação do poder, na qual emerge e ganha corpo centralizado e independente, afastado da sociedade civil, o *estado verdadeiro*, rigorosamente de acordo com o papel que lhe é conferido na ordem societária produzida pela lógica do capital. Soberania abstrata ou comunidade ilusória, mas funcional – meio organizador da dominação social engen-

¹ *Id.*, III, 1, p. 196 [ed. bras.: pp. 303-3].

drada e irradiada a partir do núcleo propulsor do capital –, tem por implicação “o corte de todos os fios pelos quais o estado, em gerações anteriores, estava atado à totalidade orgânica da existência humana. O mundo político perde sua conexão não só com a religião e a metafísica, mas também com todas as demais formas da vida ética e cultural do homem”¹. A autonomização e o isolamento modernos, isto é – maquiavelianos em seus primórdios, da política e do estado compreendem, portanto, no centro do processo, a ruptura com o homem. Decorrendo disto, até mesmo por simples ilação formal, uma relação inversamente proporcional entre as configurações representativas dos dois complexos problemáticos: quanto mais acentuados sejam o peso, a relevância e a soberania da atividade política, tanto menos elevado em seu conteúdo pode ou deve ser admitido o objeto no plano correlato da determinação do *ser* e *vir a ser* do homem. Na tematização específica de Maquiavel, na qual a questão é inaugurada, as duas entificações assumem formas extremas, verdadeiramente paradigmáticas: o poder político ganha viso truculento e alma salvacionista, enquanto o homem é rebaixado a lixo cósmico.

Embora o tema da maldade natural do homem não seja uma originalidade maquiaveliana, a radicalidade com que é versado e a necessidade de sua conexão com o primado da política não têm precedentes. De outra parte, sobre a determinação ontopositiva da politicidade, à qual o pensamento de Maquiavel está naturalmente afiliado, constituindo mesmo seu expoente máximo à época do advento do *estado verdadeiro*, quase nada é preciso dizer, tal a evidência de que se reveste no caso, não só maximizando a importância universal do poder político, como o estatuinto na única e efetiva condição de possibilidade da existência civilizada. De seu lado, a desqualificação do ser humano não é menos evidente, mas exige que seja devidamente realçada em seus verdadeiros parâmetros históricos, para que não se perca a diversidade que a enforma, sem a qual corre o risco de ser

¹ CASSIRER, *op. cit.*, p. 157 [com modificações].

pasteurizada como tema comum a longos períodos da história do pensamento.

Já foi grifado que a obra maquiaveliana não contém um tratamento especial e abrangente da maldade natural do homem, todavia, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, isto não enfraquece a importância do tema na reflexão do pensador florentino, pois comparece na condição de verdadeiro postulado, base e razão de ser de toda a ossatura conceitual relativa à política. Elimine-se a tese da natureza perversa do homem e o resultado será o desarrimo do discurso político, que ficará sem justificativa última, mergulhando na bruma da arbitrariedade em pelo menos grande parte de suas inflexões decisivas e originais. Numa palavra, à reflexão política maquiaveliana é tão imprescindível a autonomia do poder quanto a perversidade humana. Uma sem a outra inclina-se para a banalidade e sua relevância teórica insubsistiria isoladamente. Em última análise, Maquiavel é impensável sem a afirmação irrestrita da soberania absoluta do governante autônomo, que está acima da lei e da moral, sendo-lhe facultada qualquer perfídia exatamente porque todo indivíduo é um degenerado inato, “disposto a agir com perversidade sempre que haja ocasião”. Não fosse assim, pensa Maquiavel em *O príncipe*, outros seriam os preceitos justos, “se todos os homens fossem bons; mas como eles são maus, e não mantêm a palavra, não se está obrigado a agir de boa-fé”¹. E nos *Discorsi* se encontra uma recomendação ainda mais grave e radical, extraída do exemplo de Felipe da Macedônia, “que não deixava coisa alguma intacta” nas cidades que conquistava: “àquele que preferir o poder, em vez do bem, convém que pratique este mal”², uma vez que é taxativo ao garantir que o governo deve “evitar as meias medidas, fazendo sempre opções extremas”³, pois o meio-termo, a ambiguidade, “provém da falta de coragem ou de recursos” ou da própria

¹ MAQUIAVEL, *O príncipe, op. cit.*, XVIII, p. 84 [com modificações].

² MAQUIAVEL, *Discorsi...*, *op. cit.*, I, 26, p. 109 [ed. bras.: p. 93].

³ *Id.*, II, 23, p. 180 [ed. bras.: p. 263].

“perversidade” interessada¹. Em conclusão, o que importa deixar patente é que os dois complexos ontológicos – política e natureza humana – polarizados qualitativamente e impermeáveis um ao outro, aparecem, no entanto, funcionalmente indissociáveis, e numa relação inversamente proporcional que desfavorece radicalmente o homem, o qual, negativamente determinado, se converte na pedra angular que suporta ou torna possível, no extremo oposto, a alta qualificação da política.

Trata-se, por essa conexão férrea entre as duas configurações e pela força axiomática que é emprestada à maldade natural, de um caso típico de ruptura teórica com o passado: nada semelhante havia ocorrido antes em todo o longo curso da história do pensamento.

Os antigos, é óbvio, não ignoravam o vício ou desconheciam a má conduta, nem deixaram de refletir sobre a questão. Também não tinham por expectativa ingênua um padrão angelical de comportamento, nem supunham inexistentes as motivações perniciosas. Ao contrário, o erro e o vício estiveram presentes, desde os momentos mais recuados, em suas preocupações poéticas e reflexivas, tanto que entender e enfrentar as manifestações dos processos de corrupção dos indivíduos e da sociedade envolveram seus maiores nomes. Assim, lidavam com o homem *viciado*, entretanto, sem com isso supor que fosse inerentemente *vicioso*, isto é, admitiam a maldade ou perversidade humana, mas por transgressão ou, no espírito socrático, por ignorância, porém, não por natureza. Vale também o exemplo platônico, em que o homem pode ascender ou descender, se assemelhar ou se afastar dos deuses. Ou seja, os homens podiam se comportar com maldade, não por isso a perversidade se tornava a identidade da condição humana. Os indivíduos podiam degenerar, vir a ser maus, todavia, disto não decorria que a malvadez fosse a condição da individualidade humana.

¹ *Id.*, II, 15, p. 165 [ed. bras.: p. 236].

Zoon politikon, o homem é aristotelicamente, isto sim, *naturalmente social*, ou seja, tem por condição natural a sociabilidade, fora da qual a realização de sua individualidade fica comprometida, ou se torna mesmo impossível. Portanto, nem anjo, nem demônio, o homem é simplesmente social, e nos contornos desta sociabilidade, que é sua e à qual pertence, esse ser ou animal social está naturalmente predisposto a interagir em cooperação com os demais de seu gênero. Virtude e vício, bondade ou maldade, são então avaliáveis pelo metro da efetivação ou desefetivação de atos interativos ou cooperativos; em outros termos, pelo critério da produção e reprodução conjugada da comunidade e da individualidade. Diante disto, é impossível a contraposição entre indivíduo e sociabilidade, o que de fato é uma figura teoricamente desconhecida na Antiguidade. E a ausência real e ideal dessa clivagem torna impossível a competição como norma de conduta; por decorrência, é absurda, até mesmo como hipótese, a pretensa maldade natural dos homens.

Embora na Idade Média haja aflorações do tema da maldade natural, e também se possa a esse propósito recordar emergências latinas e em especial a concepção pessimista de homem de Santo Agostinho, o fato é que tais manifestações não armaram à época, nem longinquamente, qualquer referência característica e dominante de pensamento. Bem ao contrário, moldada pela igreja, a reflexão medieval deixou uma herança positiva no atinente à concepção do homem. Apesar de restringida na origem e em seu fim por determinações da transcendência, que a torna estranha a sua própria geração e incapaz de autodestinação, a individualidade humana é fortemente elevada pelo cristianismo. No mínimo, trata-se de uma filha divina, cuja queda não nega ou desfaz sua origem sagrada, e que, ademais, pode ser redimida, o que possibilita seu retorno ao regaço da santidade. Possuidora de alma imortal, se decai é porque vive a tensão entre o bem e o mal; sofre tentações, mas é dotada de livre-arbítrio, o que lhe confere responsabilidade e capacidade de opção, portanto, potencialidade para ser digna

de si e de seu criador. Em sua natureza sagrada, é intrinsecamente boa, pertence à comunidade da igreja na qual se religa à universalidade de seu gênero, que colima a realização da vida justa na cidade dos homens e a plenitude espiritual na Cidade de Deus. Não importa, ao que está sendo ressaltado, quão teológica, mítica e mística seja a versão medieval da natureza humana; vale é o registro de que, também para essa época, é totalmente estranho e incompatível o suposto altamente negativo e desvalorizador da maldade natural dos homens.

Com efeito, a visão desencantada do homem, a malvadez como identidade da alma humana é uma instauração da modernidade, e em seus albores Maquiavel foi seu grande arauto, para cujas mazelas sua voz conseqüente, por meio da consistência de uma fórmula matrizante, anunciou também a terapêutica sem cura do poder político.

Sem dúvida, essas dimensões do pensamento maquiaveliano não estão confinadas a si mesmas, mas integram um complexo movido e movente no interior do caudal renascentista, que impulsionou a dissolução da unidade harmônica da cultura medieval, cuja base foi demolida ao longo dos séculos XV e XVI: a *cadeia hierárquica do ser*, na qual todas as coisas, positiva e definitivamente, tinham seu lugar próprio, firme e indiscutível dentro da ordem geral. Confluindo, a nascente ordem do capital e o sistema heliocêntrico, ambos envolvendo decididamente o presente e impulsionando com vigor para o futuro, se conjugaram e potencializaram no movimento real e ideal que arrebatou do homem sua antiga condição privilegiada, o qual, drasticamente desvalorizado, foi convertido em exilado no interior do universo infinito e em desterrado no interior do cosmos social pulverizado. Sozinho e depreciado – e depreciado porque sozinho –, sem outro arrimo, lançou e foi coagido a lançar suas esperanças à conjunção abstrata dos homens na união imposta e ilusória do estado.

5. Hobbes: a fundação racionalista da maldade natural

A figura do desvalor ou da negatividade humana em Maquiavel não é, pois, um recurso teórico periférico, nem muito menos um simples expediente retórico. Ocupa, sim, com a força de um postulado fundamental, o espaço decisivo de um alicerce. O desenvolvimento filosófico posterior das teses maquiavelianas por Hobbes não só ratifica o diagnóstico, mas acentua e explicita a inflexão de rumo dos novos tempos, que subvertem com radicalidade máxima a fisionomia qualitativa da arquitetura humano-societária precedente.

Uma vez que os indivíduos humanos são dados como intrínseca e invariavelmente movidos pelo egoísmo, que avilta e desintegra as relações interindividuais, o estado e a força que respaldam o direito têm de ser reconhecidos como o único poder capaz de manter a sociedade unida, derivando as obrigações morais da lei e do governo. É nessa linha de raciocínio que Hobbes converteu a tese ou crença maquiaveliana do legislador onipotente em uma teoria geral do absolutismo político.

Pensamento do século XVII, o rigoroso empiriorracionalismo hobbesiano é a consagração filosófica do eixo substantivo da postulação maquiaveliana, formado pelo binômio indissolúvel entre - *maldade natural* e *absolutismo*. O que em Maquiavel aparece como postulado e, de outra parte, como produto de realista observação do presente e recolecção histórica do passado, em Hobbes almeja ser constituído em tratado sistemático, racionalmente edificado. Neste, o procedimento segue a trilha analítico-sintética de Galileu, própria de uma equação do empirismo que ainda não se perdeu na unilateralização gnosiológica e no extremismo promovido por ela; postura na qual se apresenta com grande força o princípio estoico da autarquia da razão, pelo qual, autossustentada, a razão é autônoma e suficiente, operando passo a passo estritamente por si mesma. A esta orientação

metódica geral, acoplada a fundamentos de caráter materialista-mecanicista, junta-se o alicerce da doutrina *contratualista*, que é axiomática no século XVII.

A progressão e o adensamento da sociedade mercantil, indutores de processo racionalizante, conduzem à visão do estado enquanto isento de mistérios originários. À plethora das individualidades isoladas – que só se encontram e vinculam pela mediação das trocas –, toda sociabilidade e todo estatismo acabam por se equiparar a um resumo de conexões voluntariamente contratadas pelos agentes singulares. A linguagem e a forma hobbesiana de raciocinar transbordam desse tipo de limpidez racionalizante provinda do mercado, pois nada é mais simples e transparente do que um contrato, supostamente estabelecido entre partes livres e conscientes, mesmo que seja um contrato de submissão entre governados e governantes, pois, segundo a própria definição de Hobbes, “a transferência mútua de direito é aquilo a que se chama *contrato*”¹, cujo núcleo referencial são os “atos de compra e venda”. Assim, o contratualismo decifra prosaica, mas racional e secularmente, o enigma da estatização. Eis que as formas medievais de poder, historicamente vencidas, são também executadas pelo fino tribunal da ideação racionalista, e a modernidade, sob o mesmo respaldo, pôde seguir o curso de sua feroz implantação absolutista.

Para o que é tratado aqui, o mais extraordinário é que o fluxo sensível da racionalização – que se propaga do mercado das coisas para o mercado do poder, indutor da representação (inegavelmente superior em sua evolução profana) mesclada de luz e sombra da entificação estatal – é trasladado por Hobbes para um curso probante da razão autossustentada. Sobre essa conversão de um transpasse factual em operação racionalista, com a qual o filósofo inglês amplia e consolida o binômio maquiaveliano, é que compete

¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 84.

refletir, agora, de modo bem sumário e concludente.

Para Hobbes, como expõe em *De corpore*, conhecer é determinar as *causas primeiras*. O andamento cognitivo principia pela definição da natureza e da essência do objeto, sendo a definição verdadeira *genética* ou *causal*: diz o *que* e *por que* a coisa é. Estabelecida a *definição genética*, tudo o mais é alcançado estritamente por dedução. Importa acima de tudo que, hobbesianamente, genético é atinente à origem racional, ao engendrado na razão, descartada qualquer determinação relativa a processos materiais ou históricos. A *gênese*, pois, é um processo de constituição mental. O momento analítico conduz aos elementos primários do objeto, que é reconstituído no pensamento pela síntese. De modo que, na investigação política hobbesiana, não importa a constituição histórica ou empírica das entificações sociais ou políticas, mas sua validade ou legalidade racional. Entendida em sentido lógico, a gênese investiga o *fundamento* do estado, não sua constituição temporal, seu *princípio lógico*, não seu começo factual. Por essa via de configuração, o *contrato social* de Hobbes é a *origem racional do estado*, ou o estado como necessidade racional.

Nas três versões de sua doutrina política - *Elementos de lei natural e política* (1640), que foi dividida em 1650 em *Natureza humana* e *De corpore político, Do cidadão* (1642) e *Leviatã* (1651) -, Hobbes ilustra com o *estado de natureza* a condição natural da humanidade, ou seja, a conduta dos homens sob carência de autoridade. Como é muito bem sabido, seria “a guerra de todos contra todos”, uma vez que “o homem é o lobo do homem”. Essas duas máximas sintetizam o pensamento hobbesiano a respeito dos homens antes de sua passagem ao *estado social*. Iguais física e espiritualmente no estado de natureza, pois “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer se aliando com outros”, e, espiritualmente, porque “não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem

contentes com a parte que lhes coube”¹, os indivíduos, exatamente por esta igualdade, entram em conflito. É o que assegura literalmente Hobbes, no capítulo citado: “Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles se tornam inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro”². Ademais, e agora o argumento é universalizado, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer) [...]. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para os levar a se destruir uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo”³.

Hobbes aponta na natureza humana três causas principais de discórdia: competição, desconfiança e glória, que levam a atacar, tendo em vista, respectivamente, o lucro, a segurança e a reputação. Por consequência, os homens “se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”⁴. Em decorrência, no estado de natureza, “não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há

¹ *Id.*, I, XIII, p. 78.

² *Ib.*

³ *Id.*, p. 79.

⁴ *Ib.*

cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é o pior de tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”¹.

Importa destacar que, distintamente do que ocorre no interior do pensamento maquiaveliano, Hobbes não acusa e condena a natureza humana. Registra apenas suas características e oferece o que se poderia chamar de versão benigna do egoísmo: “Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões”², uma vez que tudo isso, apetites e atos que lhes dão consecução, não constituem mais do que a legítima e universal inclinação pela autopreservação, isto é, a procura do necessário e cômodo à vida. É cristalino que Hobbes simplesmente universaliza o que é próprio à conduta humana no quadro do *estado de escassez* perfilado no modo de produção capitalista, no qual as individualidades estão radicalmente apartadas das *condições objetivas do trabalho*. Sob esse aspecto toda sua sabedoria se resume, como mais tarde virá a acontecer com os economistas clássicos, em “esquecer da diferença”, que igualiza e eterniza particularidades, tornando *natural* o que é produto de um dado modo circunscrito e datado de existência social. No entanto, como intérprete de sua era é simplesmente extraordinário: sob a lógica da produção capitalista, a cotidianidade é a guerra aberta de todos contra todos pela simples sobrevivência. E tudo que pode ser feito, aliás, que tem imperativamente de ser feito, é gerar e fazer intervir a força extrassocietária que garanta a estabilidade mínima do universo de convivência e cooperação, ainda que coagida. Não é outra coisa que temos nas próprias palavras de Hobbes, quando sustenta que não

¹ *Id.*, p. 80.

² *Ib.*

há pecado em si nas paixões e em seus atos, “até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que a deverá fazer”¹. E ainda mais: “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar. É, pois, esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão”².

E o tracejamento é completado pela indicação de que as paixões que conduzem à paz são: “o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo”³. O que importa aqui, exclusivamente, é a primeira das paixões – “o medo da morte”, pois é ela que cliva a alternativa de fundo, diante de cujo peso as outras ganham uma irremediável dimensão quase ornamental. No *estado de natureza* os homens, dado seu caráter, estão em conflito mortal, donde se

¹ *Ib.*

² *Id.*, p. 81.

³ *Ib.*

trata, inexoravelmente, de uma opção sem escolha, pois é *o estado ou a morte*.

Que este seja um dilema realista, tal como vimos ao tratar de Maquiavel, pois a sociabilidade gestada pelo capital é radicalmente incapaz de subsistir e se ordenar por suas forças intrínsecas, não é aqui o mais importante, dado que o *estado de natureza* comparece hobbesianamente como um recurso teórico, um suposto, uma configuração de referência contra a qual esbater e sustentar a necessidade do estado e especificamente o absolutismo. Um artifício para *demonstrar* o fundamento racional do estado, ou o estado como necessidade racional. É por essa via que Hobbes completa a revolução maquiaveliana, fundando o absolutismo político no absolutismo do homem individual, ou seja, o absolutismo é enraizado no caráter do homem natural, isto é, na *seme-lhança das paixões* próprias ao homem individual, “que são as mesmas em todos os homens”¹. Fundação da política que é a criação de “um animal artificial”, “porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se clama *estado* ou *cidade* (em latim *civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado”². E aí Hobbes, em consonância com a própria natureza da política, é extravagantemente imodesto, ao afirmar, quando em última análise sintetiza os efeitos da ação política, que ela se assemelha ao “*Fiat, ao Façamos o homem*, proferido por Deus na Criação”³. Em verdade a arrogância não é tanta, pois o que vai explicitado é apenas uma equiparação a Deus, quando de fato o que historicamente está ocorrendo é algo muito mais radical – a substituição efetiva do plano divino pelo estado: a transição da comunidade na transcendência pela comunidade abstrata da sociedade política.

¹ *Id.*, Introdução, p. 10.

² *Id.*, p. 9.

³ *Ib.*.

Ora, tanto quanto em Maquiavel, a doutrina do homem é o alicerce da doutrina política, com o incremento substancial que em Hobbes há uma verdadeira doutrina do homem, e que os vínculos entre as duas são rigorosamente estabelecidos, no diapasão do que de mais elevado o século XVII possuía enquanto recurso demonstrativo – a *démarche* racionalista. Dado que o homem seja substancialmente egoísmo – desejo natural de autopreservação –, chega-se pela unilateralização racionalista ao *lupus* como destino mortal do homem natural. Portanto, é a insubsistência pela naturalidade que legitima a solução *artificial* – homem e estado artificiais como única possibilidade de escapar ao destino trágico pré-traçado pela lei natural, mas a própria artificialidade é imposta pelo princípio da autopreservação: a essência configurada não é transgredida e a necessidade racional se cumpre. Onde, a natureza egoísta do homem se torna axiomática, ou, em termos maquiavelianos: a maldade natural é o axioma do absolutismo, mas agora sob equação e tratamento racionalistas. Por outro lado, a maldade natural, o egoísmo, aparece sob versão descriminalizada, mitigado como pecado sem culpa; mas essa neutralidade não o redime por completo, a não ser que passe aos cuidados do Leviatã, que lhe veste a camisa de força que o protege de sua vocação suicida. É, pois, uma neutralidade *sui generis*, uma estranha essência de um ser incapaz de subsistir por si. Ou seja, é um ser que tem por mal a si mesmo, que insubsiste por sua essência e que depende, por isso mesmo, de uma exterioridade artificial. Numa palavra, o suposto hobbesiano do homem em estado natural é mais do que uma artimanha racionalista; mesmo que não admitido pelo seu criador, é uma versão formal do homem efetivo engendrado pela ordem humano-societária do capital. E enquanto tal um pecador perdoado, o que não abole o pecado, nem elimina o fato de que é o mal que exige a solução salvacionista do estado. Em suma, o esquema racionalista de Hobbes é a compatibilização e assimilação do *homem aviltado* com a *desmoralização* da política; enquanto tal é momento de grande importância na emergência real e temática da individuação, sob o processo altamente contraditório que o

preside. Como no pensamento maquiaveliano, em contraste com o passado, há a desvalorização do homem em benefício da afirmação ilimitada da política.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Agostinho de Hipona (354 - 430): foi um dos grandes teólogos e filósofos dos séculos iniciais do cristianismo, mais conhecido como Santo Agostinho. Sua obra-prima se chama *A cidade de Deus* (36, 140).

Albizzi, Rinaldo degli (1370 - 1442): membro da família florentina oligarca Albizzi, foi um estadista italiano. Tentou impedir a progressiva influência política de Cosimo de Medici (62, 63).

Alexandre de Medici (1510-1537): chamado o Mouro, neto de Loureço, o Magnífico, foi Duque de Penne e de Florença, governou essa última cidade entre 1530 e 1537 (72).

Alighieri, Dante (1265 - 1321): escritor e poeta florentino. É o autor de *A Divina Comédia*.

Antonio de Ferraris (1444-1516): filósofo, astrónomo e médico italiano, nascido em Galatone (41).

Aristóteles (384 - 322 a. C): grande filósofo da Grécia antiga, nascido em Estagira. “O imortal mestre de todo homem de saber”, como foi caracterizado por Dante Alighieri, na sua *Divina Comédia*, foi a cabeça mais universal da filosofia grega, segundo Engels (36, 40, n. 135).

Bacon, Francis (1561 - 1626): importante filósofo inglês, iniciador do empirismo na Inglaterra. Sua principal obra trata de uma revisão do Organon, de Aristóteles, e, por isso, chama-se *Novum Organum*. Nessa obra, Bacon procura orientar a discussão sobre o método na ciência voltado para a técnica. Desse modo, a ciência alcançaria sua finalidade, dominar a natureza (19).

Benci, Giovanni (1456 - 1523): conhecido pela amizade com Leonardo da Vinci, foi um estadista e patrono das artes. Seu pai, Amerigo Benci, fez carreira na empresa comercial da família Medici, passando de escriturário a diretor da sucursal de Genebra (63).

Bloch, Ernst (1885 - 1977): Nasceu em Ludwigshafen, filho de pais judeus, pertencentes à classe média. Foi professor em Leipzig nos tempos da República Democrática Alemã. Com a ascensão do nazismo, como membro do Partido Comunista, foi exilado em Zurique, Viena, Praga e Cambridge. Filósofo da Esperança, Bloch defendia que o ser humano vive para o futuro, portanto, a espera é parte constituinte do ser. Crítico do Diamat, o filósofo alemão

perdeu a direção da *Revista Alemã de Filosofia* sob acusação de revisionismo com a publicação de *O princípio esperança* (23).

Bodin, Jean (1530 – 1596): foi um teórico político e jurista francês, cuja obra mais famosa é *Os seis livros do estado* (86, 87).

Bonifácio VIII, Papa (1230 – 1303): Benedetto Gaetani foi seu nome até 1294, quando foi eleito papa, após abdicação do Papa Celestino V (50).

Bracciolini, Poggio (1380-1459): humanista do Renascimento italiano. Teve Salutati como mentor na juventude. Fez parte de um círculo social formado por Lourenço e Cosme de Medici, por exemplo. Foi copista, tradutor, orador, escritor e caçador de obras raras. Deixou um grande legado no resgate de manuscritos (41, 114).

Bruni, Leonardo (1370 – 1444): foi um importante humanista italiano, nascido em Arezzo, Toscana, que atuou como secretário papal, filósofo, historiador, tradutor e chanceler (114).

Burckhardt, Jacob Christoph (1818 – 1897): nasceu na Basileia e foi um importante historiador da arte, principalmente nos estudos sobre Renascimento. Autor de *A cultura do renascimento* e *O retrato na pintura italiana do renascimento* (52, 58).

Carlos V (1500 – 1558): foi um membro da casa governante de Habsburgo, imperador do Sacro Império Romano e rei da Espanha (80).

Carlos VIII (1470 – 1498): foi rei da França de 1483 até sua morte (70).

Cassirer, Ernst (1874 – 1945): nascido na Breslávia, Polônia, foi um filósofo pertencente à Escola de Marburgo. Foi professor e Reitor da Universidade de Hamburgo até a chegada de Adolf Hitler ao poder. Há várias obras de Cassirer editadas no Brasil, como *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento* e *Filosofia do iluminismo* (92, 94, 98, 131).

Cícero, Marco Túlio (106 – 43 a.C.): Foi um orador e estadista romano, cuja obra mais conhecida é *Sobre a República* (35, 36, 105).

Clemente VII, Papa (1478 – 1534): nascido Giulio di Giuliano de Medici, tornou-se Papa em 1523, sucedendo o Papa Leão X (1513-1521) e o Papa Adriano VI (1522-1523) (72, 80).

Cosimo de Medici (1389-1464): foi um banqueiro e político florentino responsável por estabelecer a família Medici como a mais influente e poderosa de Florença (59, 60, 62, 63).

Cosme I de Medici (1519-1574): filho de João de Medici e Maria Salviati, foi o segundo duque de Florença e o primeiro grão-duque da Toscana (63. 64. 66. 72, 73).

Domênico, São (1170 - 1221): fundador da Ordem dos Pregadores, mais conhecidos como dominicanos (104).

Drácon: foi um legislador ateniense que, em 621 a. C., recebeu poderes excepcionais a fim de solucionar a crise social gerada pela tentativa de golpe promovido por Cilon. Segundo Aristóteles, há um antes e um depois de Drácon (40).

Espinosa, Baruch de (1632 - 1677): nascido em Amsterdã, a sua família, formada por judeus ibéricos, havia fugido da inquisição portuguesa. O filósofo holandês foi responsável por inaugurar a crítica moderna da religião (92).

Felipe da Macedônia (382 - 336 a. C.): rei da Macedônia entre 359 e 336 a. C. Pai de Alexandre, o Grande (138).

Ferdinando I de Aragão (1424 - 1494): foi o rei da Sicília e de Nápoles. Declarou guerra à República Florentina em 1479 (68).

Francisco de Assis, São (1181 - 1226): nascido como Giovanni di Pietro di Bernardone, nasceu em Assis, na Itália, e foi um frade católico (104).

Francisco I (1494 - 1547): filho de Carlos d'Orléans e Luísa de Saboia, foi rei da França de 1515 até sua morte. Foi um importante patrono das artes, tendo atraído muitos artistas italianos, incluindo Leonardo da Vinci (72).

Galilei, Galileu (1564 - 1642): nascido em Pisa, Itália, foi o astrônomo que defendeu o heliocentrismo e, por isso, sofreu com a inquisição romana, a qual o considerou herético. Galileu defendeu sua posição em *Diálogo sobre os dois principais sistemas mundiais* (95, 142).

Gramsci, Antonio (1891 - 1937): o mais importante filósofo marxista italiano, Gramsci foi jornalista, crítico literário e teórico político. Membro-fundador do Partido Comunista da Itália, o marxista italiano foi deputado por Vêneto, mas foi preso no período do fascismo italiano. Produziu boa parte de sua obra no cárcere, por isso, o título *Cadernos do Cárcere* (48).

Heller, Agnes (1929 - 2019): filósofa húngara e assistente de Lukács. Sua obra mais conhecida é *O homem do renascimento* (86).

Henrique VII (1457-1509): foi Rei da Inglaterra e Senhor da Irlanda no período de 22 de agosto de 1485 até sua morte. Foi,

também, o fundador da dinastia Tudor (83).

Hobbes, Thomas (1588 – 1679): um dos vértices do contratualismo, foi o teórico político e filósofo inglês que escreveu o *Leviatã*, no qual defende o estado absoluto, originado de um contrato firmado por homens em situação de natureza, portanto, em situação de guerra total (10; 87; 142-149).

João de Medici (1360-1429): foi um banqueiro florentino e fundador do Banco Medici. Pai de Cosimo de Medici e de Lourenço, o Velho (71).

Juliano de Medici (1453 – 1478): segundo filho de Piero, o Gotoso, foi um estadista florentino assassinado na Conspiração dos Pazzi, na Páscoa de 1478 (67, 76, 77, 79).

Juliano II Medici (1479 – 1516): filho mais novo de Lourenço, o Magnífico. Foi investido com o título de Duque de Némours por Francisco I (79).

Larivaille, Paul (1932-): renomado estudioso do Renascimento italiano, doutorou-se em Letras e foi professor de italiano na Universidade de Paris. É autor, dentre outras obras, de *A Itália no tempo de Maquiavel* (65).

Leão X, Papa (1475 – 1521): nascido Giovanni di Lorenzo de Medici, filho Lourenço, o Magnífico, foi Papa de 1513 até sua morte (67, 76, 77, 79, 113).

Licurgo de Esparta: o mais importante legislador da pólis espartana (40, 118).

Lourenço de Medici (1449 – 1492): filho de Piero, o Gotoso, o estadista e banqueiro florentino ficou mais conhecido como Lourenço, o Magnífico (59, 60, 62, 63, 71, 74, 79).

Lourenço II de Medici (1492-1519): Duque de Urbino, foi um estadista florentino. Maquiavel dedicou-lhe *O príncipe* (71, 72, 80).

Lorenzino de Medici (1514 – 1548): filho de Pierfrancesco e Maria Soderini, foi político, dramaturgo e escritor. Assassinou Alessandro de Medici, Duque de Florença e seu primo. Em 1548, ele foi assassinado (73).

Machiavelli, Niccolò (1469 – 1527): nascido em Florença, foi um importante teórico político da renascença, cuja obra mais conhecida é *O príncipe* (52, 65, 70-82, 86-139, 141, 142).

Marx, Karl (1818 – 1883): foi o mais eminente filósofo comunista, autor de uma obra vasta, donde se destaca sua obra-prima *O capital: crítica da economia política* (24, 27-29, 31, 32, 85, 131).

Metternich, Klemens Wenzel von (1773 - 1859): estadista do império austríaco. Foi Chanceler de 1821 até 1848, quando eclodiu a primavera dos povos, que causou sua demissão (44).

Naso, Públio Ovídio (43 a. C. - 17 d. C.): poeta romano, autor de *Metamorfoses* (115).

Nicoletto Vernia (1420-1499): filósofo, astrónomo e médico italiano, nascido em Chieti. Foi professor de filosofia na cátedra de filosofia natural (41).

Palmieri, Matteo (1406-1475): historiador florentino e figura destacada do humanismo. Sua obra mais conhecida é *Da vida civil*, escrito entre 1431 e 1438 (39).

Petrarca, Francesco (1304-1374): conhecido como um dos grandes humanistas do Renascimento na Itália, Petrarca nasceu em Arezzo e estudou Direito em Montpellier e Bolonha. Sua *Magnum opus* ficou conhecida por *Il Canzoniere*, embora o título original seja *Rerum vulgarium fragmenta*, onde se encontram coligidos seus poemas (35-38, 115).

Piero de Medici (1416 - 1469): filho de Cosimo, também conhecido como Piero, o Gotoso. Foi de fato o governante de Florença entre 1464 e 1469 (60, 65, 70, 79).

Piero de Medici (1471-1503): filho de Lourenço, o Magnífico, foi chamado, também, de Piero, o Desafortunado (70).

Platão (428-427 - 348-347 a.C.): discípulo de Sócrates, considerado o mais importante representante do idealismo antigo (36, 40).

Políbio (203 - 120 a.C.): foi um historiador grego famoso por escrever *Histórias*, obra composta por um total de 40 volumes (105, 114-116).

Rômulo (771 - 716 a. C.): gêmeo de Remus, é um nome lendário a quem a tradição atribuiu a fundação de Roma, sendo o primeiro rei da cidade (92, 93, 100).

Sacchi, Bartolomeo (1421-1481): também conhecido como *il Platina*, foi um escritor e gastrônomo renascentista. Foi nomeado, em 1475, bibliotecário do Vaticano pelo papa Sisto IV, após ter escrito uma história da vida dos papas (39).

Salutati, Coluccio (1331-1406): ocupou o cargo de Chanceler da república florentina, entre 1375 e 1406, sendo considerado uma personalidade de referência do humanismo italiano. *Sobre a nobreza das e da medicina* é uma de suas principais obras (38, 39, 41, 114).

Sartre, Jean-Paul (1905 - 1980): nascido em Paris, onde concluiu os estudos na *École Normale Supérieure*. O filósofo francês escreveu romances, obras teatrais, panfletos políticos, ensaios, além de obras puramente filosóficas, sendo a principal delas, *O ser e o nada*: ensaio de uma ontologia fenomenológica (1943). Sartre é um dos principais representantes do existencialismo, defendendo a liberdade absoluta do ser humano, afinal, “o ser humano é livre e criador do seu próprio futuro”.

Savonarola, Girolamo (1452 - 1498): frade dominicano que se aproveitou da queda da família Medici devido à invasão de Carlos VIII, rei da França, para organizar um novo governo, de caráter republicano e popular (70, 71, 75).

Sisto IV, Papa (1414 - 1484): nascido Francesco della Rovere, tornou-se papa em 9 de agosto de 1471. A construção da Capela Sistina e a criação dos Arquivos do Vaticano são as suas mais importantes realizações (68).

Sócrates (469 - 399 a.C.): filósofo idealista do período clássico da antiga Grécia, considerado criador da filosofia ocidental e conhecido sobretudo pelas obras de Platão, seu discípulo (42).

Soderini, Piero (1451 - 1522): foi um estadista florentino, sendo Gonfaloneiro de 1502 a 1512 (71, 75).

Sólon (638 - 558 a. C.): foi um poeta e legislador da Grécia antiga, responsável por iniciar reformas estruturais da pólis ateniense. Suas reformas foram responsáveis por abolir a escravidão por dívidas e ampliar a participação política (40).

Tibulo, Álbio (54 - 19 a. C.): poeta romano, destacou-se por escrever elegias eróticas (115).

Vettori, Francesco (1474 - 1539): diplomata florentino, lembrado, principalmente, por ter sido um dos principais correspondentes pessoais de Maquiavel (76, 77, 114).

Villari, Pasquale (1827 - 1917): foi um historiador e político italiano, nascido em Nápoles, que participou dos levantes de 1848. Escreveu *Niccolò Machiavelli ei suoi tempi* (1877-1882) (79).

Visconti, Gian Galeazzo (1351 - 1402): primeiro duque de Milão, cidade que governou até o início do período renascentista (51).

Wolff, Christian (1679 - 1754): filósofo alemão, nascido em Breslau. Foi professor de matemática e filosofia em Halle, onde faleceu. Correspondeu-se constantemente com Leibniz, até a morte deste último. Christian Wolff foi um pensador importante da Alemanha do século XVIII, dedicando-se à fundamentação de uma

filosofia prática, que, segundo ele, ainda não existia. É característico do seu pensamento a aproximação entre o método matemático e o filosófico (19).

São Paulo, 20/3/63

Monsieur

Celui qui vous écrit est un jeune professeur de philosophie qui désire divulguer quelques-unes de vos oeuvres dans la langue de son pays natal: le Brésil.

Le plan général que j'ai conçu et pour lequel j'ai obtenu l'appui de la maison d'édition "Editora Brasiliense" (entreprisa appartenant à un marxiste brésilien de nom Caio Prado Jr.) est celui de publier une collection de petits volumes ayant comme titre "Oeuvres de Philosophie et Science".

Mon projet se propose de rendre accessible au public brésilien des oeuvres qui, par leur valeur et leur importance, sont des instruments efficaces de création de la conscience critique, pour la compréhension de notre réalité et l'orientation de notre pratique politico-sociale. Ainsi, une série de vos travaux philosophiques, que je spécifierai un peu plus loin, constitueront la base même de cette collection dont je suis le directeur et l'orientateur. Mon plan comprend d'autre part, la publication de textes de Marx, Engels, Gramsci, Lenin, L. Goldmann et celles d'autres marxistes contemporains de haute valeur.

Je suis sûr que vous apprécierez, dans leurs justes proportions, la validité et la portée qu'une telle publication aurait sur la vie culturelle et pratique d'un pays comme le mien, étant économiquement sous-développé, encore aux prises avec les appétits voraces de l'impérialisme et soumis à ses implacables tentacules.

En fonction de cela je vous saurais profondément gré de bien vouloir me concéder l'indispensable autorisation et, parail-

MITTEL MIT
Indice Arch

lèlement, de m'indiquer à propos des droits d'auteur que vous réservez, afin que je puisse donner cours au processus d'impression du premier volume de la collection qui est exactement, selon le programme établi, un de vos écrits: l'essai "La crise de la Philosophie Bourgeoise", de votre livre "Existentialisme ou Marxisme?".

De vos oeuvres, je désirerai encore éditer:

de "Existentialisme ou Marxisme?"

- 1) L'impression de la morale existentialiste
- 2) La théorie leniniste de la connaissance et le problème de la philosophie moderne

de "Histoire et Conscience de Classe"

- 1) La Conscience de Classe
- 2) La Réflexion et la Conscience du Proletariat
- 3) Rosa Luxembourq, Marxiste
- 4) Remarques critiques sur la Critique de la Révolution Russe de Rosa Luxembourq

de "La Destruction de la Raison"

- 1) Sur l'Irrationalisme de l'époché-guerre

Cela n'épuise du tout pas la liste de vos écrits que je prétends publier, entre autres vos livres sur l'ethnologie. A ce sujet, cependant, je compte vous en parler un peu plus tard.

Dans l'espoir de recevoir brièvement votre permission autorisant la publication des oeuvres que j'ai spécifiées dans la présente lettre, je vous prie d'agréer, Monsieur, l'expression sincère de mon admiration et de mes salutations distinguées.

P.S.

Pour l'envoi de la correspondance:
ROSE CHASTIN
RUA MARTINHO FRADO, 127 APT. 16
SÃO PAULO
BRASIL

MITTEL MIT
Indice Arch

B. 2. 1. 12

Budapest, den 1.4.63

Verehrter Herr Chasin !

Vielen Dank für Ihren interessanten Brief vom 20. März. Ihr Unternehmen interessiert mich sehr und ich würde mich freuen, wenn einzelne meiner Schriften bei Ihnen in Brasilien erscheinen würden. Freilich muss ich sogleich dagegen auftreten, dass Sie meine Philosophie durch Teile aus "Geschichte und Klassenbewusstsein" repräsentieren wollen. Das Buch ist meiner Ansicht nach in jeder Hinsicht veraltet und ich gestatte auch in Ihrem Falle nicht eine Neuauflage oder Übersetzung /die französische Ausgabe ist eine Raubausgabe, die gegen meinen Protest erschienen ist./

Bei anderen Schriften überlasse ich Ihnen die Wahl. Ich muss nur bemerken, dass das Autorrecht für Übersetzungen bei allen meinen Werken mir gehört mit Ausnahme von "Existentialismus oder Marxismus". Hier hat die Pariser Firma Nagel das Entscheidungsrecht, Sie müssen sich also an Sie wenden. Ich möchte nur bemerken, dass nach unserem Kontrakt ich das Recht auf 75 % des Honorars habe. Da ich heute mit der Firma Nagel in keiner Beziehung stehe, bitte ich Sie, dass Sie in dem Fall einer Vereinbarung mit ihr, das Honorar und die Beleg-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Em sua resposta Lukács não autoriza a tradução de *História e consciência de classe*, livro que o autor considera "ultrapassado em todos os seus aspectos". Na sequência declara que a edição francesa, recém publicada na época, foi "uma edição pirata publicada contra meu protesto". Fonte: acervo pessoal



J. Chasin,
década de 1950
e início da dé-
cada de 1960, São
Paulo. Fonte:
Arquivo pessoal



Retorno de J. Chasin do autoexílio em
Moçambique. Discurso no Aeroporto de
Congonhas, março/1980.

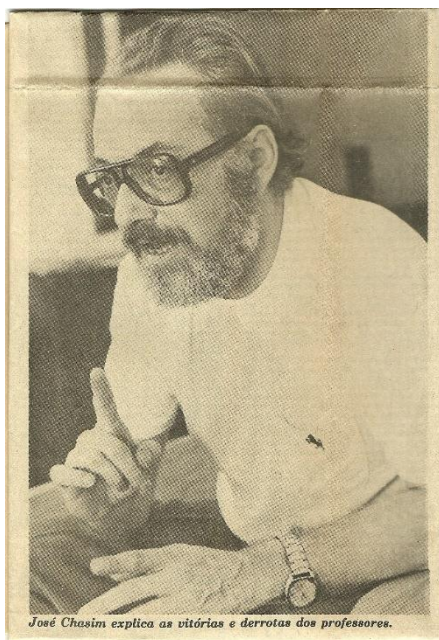
Fonte: arquivo pessoal.



Retorno do autoexílio em Moçambique. Discurso no Aeroporto de Congonhas,
março/1980. J. Chasin ao lado da primeira esposa, Hanna Profis, ao fundo à direita Ricardo
Antunes. Fonte: arquivo pessoal



Intervenção de J. Chasin na Assembleia dos professores, greve de 1981, na Universidade Federal da Paraíba. Fonte: Maria Beatriz Ferreira Lavieri.



José Chasin explica as vitórias e derrotas dos professores.

J. Chasin, então presidente da AdUFPB, em entrevista concedida ao jornal "A União", em 1981, sobre o resultado da greve dos professores. Fonte: acervo pessoal



Florestan Fernandes, Ricardo Antunes, J. Chasin, Almino Afonso, Alípio Freire. Debate sobre partidos políticos e eleições, realização em 1982, no Sindicato dos Jornalistas em São Paulo. Promovido pela *Revista Nova Ensaio*. Fonte: Luiz Berto França.



Homenagem

A equipe de produção da revista *Escrita Ensaio*, de circulação nacional (coordenada pelo professor da UFPb J. Chassin) homenageou o escritor e sociólogo Florestan Fernandes com um almoço, no último dia da visita quatro dias que ele fez a João Pessoa. Ontem, antes de voltar a São Paulo, onde ensina na Pontifícia Universidade Católica, Florestan encontrou-se

com D. José Mariã Pires. A convite do Méstrado de Filosofia da UFPb, o sociólogo fez palestras, deu entrevistas e ao comentar a paralisação dos professores das universidades autárquicas disse estar solidário com o movimento que os aproxima mais das reivindicações das classes trabalhadoras brasileiras.

COPIADO DA FOTOGRAFIA 14/11/82

J. Chasin ao lado de Florestan Fernandes. Ao fundo Mario Duayer, ao seu lado a direita Juarez Duayer. 1982. Fonte: acervo pessoal



István Mészáros e J. Chasin, em 1983, por ocasião do I Simpósio de Filosofia do Nordeste, realizado na Universidade Federal da Paraíba. Fonte: arquivo pessoal.



István Mészáros e J. Chasin, em 1996, jantar em Belo Horizonte. Fonte: arquivo pessoal.



J. Chasin com seu filho Adrian, em seu escritório de trabalho, Belo Horizonte, 1986. Fonte: arquivo pessoal.

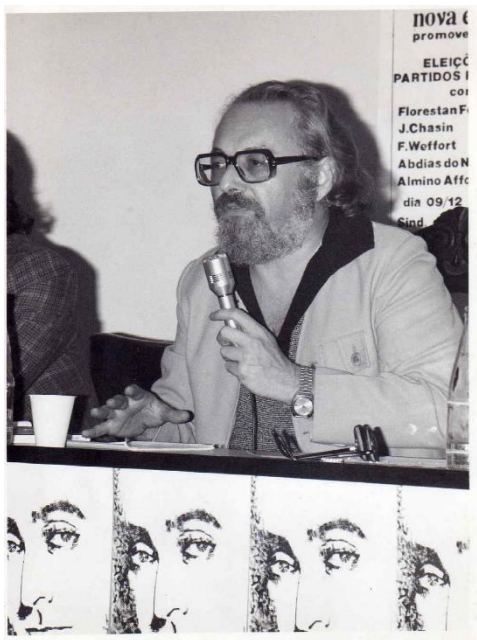


J. Chasin em sua residência, Belo Horizonte, 1995. Fonte: arquivo pessoal.



J. Chasin em aula de curso promovido pela *Revista Escrita/Ensaio* na PUC-SP em 1980. Fonte: arquivo pessoal

Debate sobre partidos políticos e eleições, realização em 1982, no Sindicato dos Jornalistas, em São Paulo. Promovido pela *Revista Nova Ensaio*.
Fonte: Luiz Beto França.



Da esquerda: Antônio Rago Filho, Rosa Maria Vieira, Caio Prado Jr., Maria Angélica Borges, Ester Vaisman, J. Chasin, São Paulo (inícios dos anos 1980).
Foto: Luiz Beto França.

SOBRE O AUTOR

José Chasin (São Paulo, 6 de janeiro de 1937 - Belo Horizonte, 31 de dezembro de 1998) foi filósofo e professor universitário marxista brasileiro. Como acadêmico, exerceu influência em áreas específicas do campo da filosofia, como ontologia e teoria do conhecimento, tendo Karl Marx e György Lukács como referências fundamentais. Além disso, ao longo de sua vida como pesquisador da realidade brasileira, formulou a noção de *via colonial de entificação do capitalismo*. Ficou conhecido também pela tese sobre a *determinação ontonegativa da politicidade*, a partir de pesquisa da obra de Marx.

Os trabalhos mais célebres de Chasin são *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*¹, *A miséria brasileira*² e *O integralismo de Plínio Salgado*³, mas é impossível olvidar textos como Rota e perspectiva de um projeto marxista⁴, *O futuro ausente*⁵ e *Marx: a determinação*

¹ CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009. [Publicado originalmente como: CHASIN, J. Posfácio: Marx - estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.]

² CHASIN, J. *A miséria brasileira: do golpe militar à crise social (1964-1994)*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.

³ CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. Santo André/Belo Horizonte: Ad Hominem/Una Editoria, 1999. [1. ed.: São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.]

⁴ CHASIN, J. Abertura: *Ad Hominem* - rota e perspectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaio Ad Hominem*, edição especial. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. I, pp. 9-81, 2000.

⁵ CHASIN, J. *O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana*. Rio das Ostras: Verinotio, 2023. [Publicado originalmente em: *Revista Ensaio Ad Hominem*, edição especial. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. III, pp. 163-243, 2000.]

ontonegativa da politicidade¹.

I - Alguns apontamentos biográficos

1. *Infância e juventude*

Chasin nasceu em 1937, na cidade de São Paulo. Seus pais eram imigrantes de origem judaica que se estabeleceram na Mooca, bairro onde, à época, viviam predominantemente trabalhadores.

Ainda na primeira infância, confrontou-se com um grave reumatismo, que o forçou a jazer deitado por um ano. Nessa difícil situação, ele encontrou refúgio na literatura. Por isso, nasceu nele desde cedo o interesse pelos livros, os quais comprava sempre que lhe sobrava algum dinheiro. Durante a adolescência, teve contato não só com os grandes autores da literatura brasileira, mas também com os mestres da literatura universal: Dostoiévski, Tolstói, Balzac e outros. Tentou, nesse período, desenvolver veia poética, chegando a compor alguns poemas livres em que transparecia um niilismo acentuado, porém nunca conseguiu concretizá-la.

Chasin frequentou uma escola judaica durante o primário, depois ingressou em uma escola pública e concluiu o atual ensino médio em uma escola estadual de referência². Na adolescência, seus interesses voltavam-se às discussões na “ordem do dia”. Como exemplo, pode-se citar um grande debate organizado por ele nos anos 1950, quando ainda cursava o antigo colegial, que consistiu de uma série de palestras sobre *amor livre*, em conjunto com seus grandes

¹ CHASIN, J. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Ensaios Ad Hominem*, edição especial. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. III, pp. 129-161, 2000.

² Cf. COTRIM, Lívia C. A.; RAGO FILHO, Antônio. Em memória de José Chasin: luta pela autenticidade humana. *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v. 1, n. 8, 1999. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/nota15Nota2.pdf>.

amigos da época, Luiz Weiss e Vladimir Herzog.

2. Vida universitária

Em 1959, Chasin ingressou no curso de filosofia da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, localizada à época na Rua Maria Antônia, depois de ter sido profundamente impactado pelas obras de Bertrand Russell. O agnosticismo do teórico britânico e o interesse de Chasin pelas relações humanas provavelmente foram o motivo de ele ter se decidido pela filosofia¹. Porém, nessa época, ele ainda não havia tido contato com a obra marxiana ou com o marxismo, pois àquela altura Marx não era uma matéria presente nos cursos de filosofia. Ainda assim, o futuro intelectual marxista foi aluno de professores notáveis durante a sua graduação, concluída em 1962, como João Cruz Costa, José Arthur Giannotti, Gilles-Gaston Granger e Michel Debrun².

A sua futura primeira esposa, Hanna Profis, figurou como importante via para que ele estabelecesse contato com agrupamentos de viés marxista da época. Hanna cursava ciências sociais também na USP e atuava na Juventude Comunista. Os dois passaram a frequentar a Biblioteca Municipal Mário de Andrade, onde conheceram Maurício Tragtenberg e um importante grupo de intelectuais que utilizavam o local para estudar textos em idiomas estrangeiros acerca de muitos temas, além dos da língua nativa. Assim, Hanna e Chasin tiveram a oportunidade de estabelecer um intercâmbio intelectual riquíssimo, ainda na condição de estudantes, e de manter contato com um sem-número de livros, os quais não tinham condições financeiras de adquirir.

Segundo relatos do próprio Chasin³, o seu primeiro

¹ *Ib.*

² *Id.*, pp. 173-9.

³ *Ib.*; VAISMAN, Ester. O projeto Ensaio e um “novo marxismo” brasileiro.

contato com Marx se deu no saguão da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, que era, de acordo com ele, o palco dos grandes debates e discussões da faculdade. Nessa época, ele também se vinculou ao movimento estudantil e presenciou de perto a gênese e o desenvolvimento do famoso grupo de estudos sobre Marx (1959-63) em que atuaram Giannotti, Fernando Henrique e Ruth Cardoso, Francisco Weffort, Roberto Schwarz e outros. Importante ressaltar que desse grupo de estudos surgiram o *Seminário Marx* e as leituras d'*O capital* sob viés predominantemente epistemológico, que visavam à crítica do ensaísmo de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, e o achado de uma suposta *questão de método* na chamada obra econômica de Marx. De tal esforço teórico resultaram, dentre outras, as teorias do populismo, do autoritarismo, da dependência e da marginalidade, que, tendo alcançado enorme influência, foram posteriormente denominadas de *analítica paulista* e submetidas a dura crítica por Chasin.

Ainda na época de sua graduação, vinculou-se ao Partido Comunista Brasileiro (PCB), contudo, desde aquele momento inicial, sua relação com o *Partidão* foi marcada por uma série de conflitos nos âmbitos prático e teórico. Sabe-se que ele sempre questionou as propostas do PCB para o movimento estudantil e que também “condenava a posição de levar a programática do Partido para o campo da arte”¹. Essas atitudes revelam, por um lado, os seus avanços nos estudos de Lukács, tendo em vista o posicionamento do filósofo húngaro diante da “politização da arte”. Por outro lado, demonstra a proximidade entre nosso autor e Caio Prado Jr., que também apresentava uma postura crítica em

Canal Tinta Vermelha, set. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LzXhe5tGy_g>.

¹ Cf. ASSUNÇÃO, Vânia N. F.; SARTÓRIO, Lúcia M. V. A trajetória de J. Chasin: teoria e prática a serviço da revolução social. *Verinotio – Revista on-line de Educação e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, n. 9, pp. 221-8, 2008. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/r9_14_entrevista_rago_ester.pdf>.

relação a diversos temas tratados pelo PCB.

Foi nesse período que Chasin tornou-se representante da União Nacional dos Estudantes (UNE), que participava da Campanha pela Defesa da Escola Pública (lançada em 1959), assumindo o cargo de vice-presidente, enquanto Florestan Fernandes exercia a presidência. Tal evento serve como mais um elemento para a composição do quadro de alijamento que ele sofreu no meio acadêmico da Faculdade de Filosofia da USP. Apesar de ter acompanhado de perto a organização do *Seminário Marx* e as leituras de cunho epistemológico d' *O capital*, não participou desse grupo de estudos - e isso não porque lhe faltassem capacidades intelectuais para tanto, mas pelo seu vínculo com o movimento estudantil. Sua atuação, porém, não se dava no âmbito de uma mera agitação, pois, segundo pensava, o debate ideológico era vital para que o movimento estudantil se constituísse “no elemento mais ágil e ativo da vanguarda ideológica”, em estreito contato com os trabalhadores e o povo em geral¹. Sua atuação junto a tal movimento era vista com maus olhos pelos professores da Maria Antônia, pois estes reproduziam um contexto pedagógico *verticalizado*, no qual a autoridade docente era máxima e as potencialidades de manifestação discente eram mínimas. Certa vez, Cruz Costa, seu professor na graduação, disse-lhe: “Você é muito inteligente, você é um rapaz de grande capacidade, mas aqui você não vai ter futuro, em função de sua militância política no movimento estudantil e de sua postura em sala de aula”².

O mesmo evento também exemplifica, mais uma vez, a relação conflituosa entre Chasin e o *Partidão*³. Foram as percepções da decadência do *marxismo vulgar* do PCB - nas formas da “politização da arte”, da necessidade de uma revolução burguesa para se alcançar o estágio do socialismo ou da identificação dos trabalhadores rurais brasileiros com

¹ CHASIN, J. Luta ideológica - o objetivo central do movimento estudantil. In: *A miséria brasileira, op. cit.*, pp. 314-322.

² ASSUNÇÃO; SARTÓRIO, *op. cit.*, pp. 221-8.

³ *Id.*, pp. 221-8.

os camponeses de sociedades feudais, entre outros –, além da decorrente necessidade de se construírem teses capazes de compreender realmente as *especificidades* nacionais, que aproximaram-no de Caio Prado Jr. e da *Revista Brasiliense*, à qual se vinculou no início dos anos 1960¹. Desde o momento em que ingressou na organização até a época de sua saída (depois da afirmação insensata de Prestes, em 1963, de que os comunistas estavam no poder, embora não no governo), Chasin assumiu uma postura crítica às formações pseudossocialistas e, em particular, ao stalinismo. Contudo, nunca optou pela covardia daqueles que apenas assistem ao desenrolar histórico na função de espectadores, sempre compreendendo as necessidades de ser e ir sendo parte constitutivamente ativa do processo. Em resumo, se a sua atuação prática lhe estorvou os caminhos na academia, também o indispôs entre aqueles que se diziam de esquerda², pois o seu compromisso era com a apreensão da realidade mesma e com a *emancipação humana* — não com o *carreirismo acadêmico*, que, segundo ele próprio, converte a finalidade do professor em mero meio para angariar lucro e notoriedade³ –, tampouco com o *carreirismo partidário*, que inevitavelmente se esquece do destino da revolução social e transforma a *tática*, o *imediatismo*, no único horizonte passível de ser alcançado.

Nesse mesmo período, coordenou pesquisa de fôlego sobre o I Congresso Nacional dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas⁴ (Belo Horizonte, novembro de 1961), o que lhe rendeu honrosa menção em *A revolução brasileira*, publicada por Prado Jr. em 1966.

¹ *Ib.*

² *Ib.*

³ CHASIN, *Ad Hominem: rota e prospectiva...*, *op. cit.*, pp. 5-78.

⁴ CHASIN, J. Contribuição para a análise da vanguarda política do campo. In: *A miséria brasileira*, *op. cit.*, pp. 323-52.

3. O golpe de estado de 1964 e a ruptura de um projeto

Logo após concluir a graduação, Chasin foi convidado por seu amigo Tragtenberg para lecionar na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São José do Rio Preto, São Paulo (que veio a se tornar um *campus* da Universidade Estadual Paulista – Unesp, quando de sua criação, em 1976). A instituição ainda estava sendo estruturada à época e, a despeito da opinião dos docentes da USP, tudo indicava que o teórico daria início a uma carreira promissora como professor universitário. Porém, o golpe de estado de 1964 deu à luz mais uma fase bonapartista de dominação da burguesia e essa intervenção ditatorial abortou a continuidade do projeto.

Com a gênese da repressão, Chasin e Tragtenberg tiveram de ir rapidamente à secretaria da instituição pela qual seriam contratados e destruir os documentos que deixaram ali pouco antes, para evitar a prisão ou outras consequências negativas. Contudo, a situação estava longe de ser a única mácula que a ditadura militar brasileira relegou a Chasin e a sua família.

Diante do episódio em São José do Rio Preto, não restavam alternativas à família senão sair de seu domicílio, com o objetivo de escapar de uma possível detenção. Chasin, Hanna e o filho de um ano e meio deram início a uma sequência de mudanças repentinas e exaustivas para que a repressão ditatorial não os alcançasse. Além dos constantes deslocamentos, o autor em pauta permaneceu desempregado por longo período – a família só conseguiu sobreviver devido às contribuições de parentes. No final de 1964, Hanna deu à luz o segundo filho do casal, em meio a grande desgaste físico e emocional.

Confrontado com esse quadro deveras sombrio, Chasin não abandonou a ideia de fomentar produções teóricas de rigor para contribuir para que a esquerda brasileira fosse capaz de abandonar o *marxismo vulgar* e renascer das cinzas de sua derrota pelas mãos do bonapartismo. Então, dedicou-

se “à tarefa de estudar e pesquisar como nunca”¹, pois, segundo ele próprio, “manter a lucidez é um ato revolucionário”². Mas, ao mesmo tempo, ele também precisava garantir a situação financeira de sua família. Por isso, começou a trabalhar na área de publicidade, “um campo completamente hostil a tudo aquilo que ele gostaria de ter realizado”³. Foi essa, porém, a maneira pela qual, além de garantir a sobrevivência da família, conseguiu formar a própria biblioteca e financiar o acesso aos materiais que constituíram as fontes de sua alentada tese de doutorado⁴.

Do empenho de manter a lucidez e de estudar incessantemente nasceu a Editora Senzala. Ali, Chasin deu início aos seus esforços de construir um ideário verdadeiramente marxista no Brasil, um “autêntico renascimento do marxismo”⁵ que visava ao suprimento da carência teórica da esquerda nacional e à formação de subjetividades capazes de apreender a realidade em toda a sua complexa malha causal, atentando-se, com rigor teórico-científico, para as suas determinações reflexivas fundamentais. Por aquela editora publicou *Marxismo ou existencialismo*, de Lukács, em 1967 (com tradução de José Carlos Bruni). Nessa época, ele trocou cartas com o filósofo húngaro e também tentou publicar o seu *História e consciência de classe* (originalmente publicado em 1923), mas Lukács não autorizou a nova edição, sob a justificativa de que o conteúdo do texto não era compatível com as suas conclusões mais recentes acerca da obra de Marx e do marxismo, acrescentando que só permitiria uma nova publicação daquele livro depois de escrever um prefácio explicando seus novos posicionamentos. Lembre-se, por fim, de que a Senzala publicou inúmeros títulos relevantes, como *Navalha na*

¹ Cf. ASSUNÇÃO; SARTÓRIO, *op. cit.*, pp. 221-8.

² *Ib.*

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*

⁵ Cf. COTRIM; RAGO FILHO, *op. cit.*, pp. 173-79; VAISMAN, *O projeto Ensaio..., op. cit.*

carne (Plínio Marcos, 1967) e *Hai-kais* (Millôr Fernandes, 1968)¹.

Chasin trabalhou em período integral à frente da Editora Senzala até que o projeto veio à falência, em 1968. Com o fim desse empreendimento pioneiro, viu-se forçado a voltar a trabalhar na área publicitária, ingressando na farmacêutica Ciba-Geigy, onde ficou por 15 anos.

A flexibilidade de horário que Chasin conquistou como publicitário lhe permitiu estruturar uma rotina de estudos rigorosa e adquirir diversos livros e materiais de várias ordens que o ajudariam em sua tese doutoral sobre o integralismo de Plínio Salgado, porém, isso não foi o suficiente para mitigar o sofrimento e a frustração que essa “vida dupla”, em suas próprias palavras, engendrou em seu âmag².

Como parte do empenho na resistência à ditadura, em 1970 Chasin se candidatou ao cargo de deputado federal pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), partido da oposição consentida durante a vigência do bipartidarismo. Sua plataforma política retratava a necessidade de opor-se ao projeto econômico adotado pelos militares. Tal posicionamento veio a se consolidar anos depois e foi exposto no artigo Conquistar a democracia pela base³, publicado pela *Revista Temas de Ciências Humanas* em 1979. Sua candidatura foi derrotada em um contexto em que os oposicionistas pregavam o voto nulo, acrescido o fato de que o PCB, na clandestinidade, havia prometido apoio que não se efetivou.

4. A tese doutoral

Nessa altura, resta evidenciado que *compreender o Brasil* ocupou a mente de Chasin desde a sua graduação na

¹ Cf. ASSUNÇÃO; SARTÓRIO, *op. cit.*, pp. 221-98.

² *Ib.*

³ CHASIN, J. Conquistar a democracia pela base. In: *A miséria brasileira*, *op. cit.*, pp. 59-77.

Faculdade de Filosofia da USP. O mote “manter a lucidez é um ato revolucionário”, a percepção de que para transformar o mundo faz-se necessário conhecê-lo e o contato com a miséria teórica do *marxismo vulgar*, por um lado, e com o viés epistemológico do *marxismo adstringido*, por outro, engendraram em Chasin o alento para criar as bases de um “autêntico renascimento do marxismo”¹ no Brasil. Mais do que um desejo particular que, quando finalizado, preencheria sua vontade individual, este projeto era (e ainda é) um pressuposto para o reavivamento da esquerda nacional e também para projetar a *emancipação humana* no horizonte teórico e prático.

Com tais elementos em mente, e inspirado por *A destruição da razão* (1954)², obra na qual Lukács discorreu sobre o reacionarismo alemão e o irracionalismo como fenômeno ideológico do período imperialista, ressaltando a relação indissociável entre ambos, Chasin iniciou uma pesquisa ampla e intenso rigor acerca do integralismo pliniano, que consistiu na *análise imanente* de toda a obra produzida por Plínio Salgado então disponível. No prefácio à referida obra, o filósofo paulistano foi enfático ao afirmar a necessidade de compreender *a gênese, a determinação e a função sociais* do conservadorismo brasileiro. Nesse mister, rastreou os discursos de Salgado como deputado e artigos em jornais, abarcando a integralidade de sua obra escrita — romances incluídos. O resultado foi uma tese de doutorado extremamente inovadora e polêmica, defendida em 1977 na Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Fesp-SP), intitulada *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. A tese foi posteriormente publicada em livro, que teve duas edições: a primeira no início de 1978, e a segunda, em 1999.

Dentre as inovações apresentadas nesse trabalho, vale

¹ Cf. COTRIM; RAGO FILHO, *op. cit.*, pp. 173-79; VAISMAN, *O projeto Ensaio...*, *op. cit.*

² *Ib.*

mencionar a ruptura radical com a análise tradicional do integralismo, que reduz este complexo ideológico a uma cópia mimética do fascismo europeu. Por meio do rastreamento de toda a obra pliniana, Chasin demonstrou que o discurso integralista tem características completamente díspares daquelas do nazifascista, ainda que sejam inegáveis as semelhanças no *plano aparente*¹. Por exemplo: o nazifascismo tem um *elemento rácico* como uma dentre muitas justificativas para a concretização de um expansionismo imperialista mobilizador para a guerra, elementos que só puderam emergir de uma sociedade atrasada na disputa por territórios coloniais capazes de respaldar uma produção industrial também atrasada; por sua vez, no integralismo de Plínio Salgado não há nem racismo nem uma postura imperialista orientada para a conquista territorial agressiva e para o desenvolvimento industrial. Pelo contrário, apresenta-se ali uma dimensão de *regressividade* a um passado brasileiro idílico e uma postura *anticapitalista romântica*, ambas as determinações típicas de uma sociedade engendrada pelo empreendimento colonizador e pela lida com a propriedade rural².

A questão de *compreender o conservadorismo brasileiro* era tão cara a Chasin que ele insistia em um projeto acadêmico coletivo, no qual diversas monografias levariam os integralismos de Gustavo Barroso, Miguel Reale, Olbiano de Melo, Severino Sombra e outros expoentes aos limites da *análise imanente*³. Somente depois de um trabalho de tal vulto seria possível realizar a síntese do movimento integralista e de suas visões de mundo⁴. O trabalho se completaria com uma pesquisa sobre outros representantes do pensamento conservador, de correntes diversas da integralista. Muitas dessas monografias se efetivaram

¹ *Ib.*

² Cf. ASSUNÇÃO; SARTÓRIO, *op. cit.*, pp. 221-98; VAISMAN, *O projeto Ensaio..., op. cit.*

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*

posteriormente, tanto por pesquisa direta dos alunos de Chasin como, ainda, pelos alunos destes. Contudo, nada disso aconteceu da maneira que nosso autor esperava, devido a perseguições sistemáticas das quais foi vítima enquanto ainda lecionava na Fesp-SP.

5. A Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Fesp-SP)

Chasin tornou-se professor da Fesp-SP em 1972, cinco anos antes de defender a sua tese de doutorado. No primeiro ano do curso, ministrava a disciplina de metodologia e costumava dar início às atividades reflexivas com o texto *A apologia de Sócrates*, destinando fundamental importância à questão da liberdade do indivíduo. No quarto ano, ministrava a disciplina de filosofia social e se aprofundava nas discussões sobre a obra de Marx e Lukács. Devido ao seu amplo domínio do conteúdo filosófico e a sua capacidade de fomentar a prática reflexiva nos estudantes, frequentemente via-se em uma sala de aula lotada (inclusive por pessoas de outras instituições que acorriam às aulas por indicação de alunos regulares, como foram os casos de Ester Vaisman e Ricardo Antunes)¹.

Em 1973, Chasin já realizava a crítica das teorias uspianas do populismo e da dependência, denunciando o seu *ecletismo metodológico* e a sua fundamentação em um *tipo ideal* formulado pela consciência autônoma que o força sobre a realidade. Tais considerações de ordem crítica lhe renderam vários adversários e rivais fora e dentro da academia.

Ainda se vivia, contudo, sob o bonapartismo no Brasil; e em uma de suas fases mais violentas. A repressão, que demorou algum tempo a cair sobre a Fesp-SP, acabou por paralisar o intercâmbio intelectual da instituição, pejada de conservadores e agentes infiltrados da ditadura, como era o caso de Vicente Unzer de Almeida, um alto executivo da

¹ *Ib.*

Mercedes-Benz e professor daquela instituição à época, e de Luiz Brum, aluno da instituição e policial, que representava um papel importante para a extrema-direita. Nelson Brissac, hoje em dia intelectual vinculado ao pensamento de Jean Baudrillard, foi colaborador da ditadura infiltrado na Ala Vermelha durante o período em que estudava na Fesp-SP, tendo presenciado a tortura de inúmeros colegas denunciados por ele mesmo¹.

Esse cenário, somado ao carisma e à competência intelectual de Chasin, acabou por prejudicá-lo imensamente. Enquanto ele reunia esforços para implementar um curso de pós-graduação na Fesp-SP, cujo objetivo era o de fomentar a pesquisa sobre o pensamento conservador brasileiro, seus inimigos políticos e profissionais construíram uma narrativa falsa em que nosso teórico, durante uma manifestação estudantil, teria subido em uma mesa e proposto a ocupação do prédio pelos estudantes. Com respaldo jurídico no Ato Institucional nº 5 e no Decreto-Lei 477, foi expulso da instituição em 1976. É importante salientar que de tal episódio não participaram apenas os colaboradores da ditadura bonapartista, mas também diversos professores vinculados à esquerda política. Muitos deles, que estavam amedrontados com a repressão, acabaram aliciando depoentes para incriminar o autor em tela; outros, igualmente acovardados, abstiveram-se².

Além de ter sido demitido sumariamente, Chasin viu-se impedido de defender a sua tese doutoral, devido às alegações inverídicas por parte de Unzer de Almeida. Consequentemente, houve intensa batalha jurídico-administrativa, vencida por nosso autor, o que lhe

¹ SILVA, Tadeu Dix. *Ala Vermelha: revolução, autocrítica e repressão judicial no estado de São Paulo*. Tese (Doutorado) defendida na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10072007-102720/pt-br.php>>.

² Cf. ASSUNÇÃO; SARTÓRIO, *op. cit.*, pp. 221-98; VAISMAN, *O projeto Ensaio..., op. cit.*

proporcionou o direito de defender sua tese um ano mais tarde, em 1977, na própria Fesp-SP. A banca foi composta pelo orientador, Maurício Tragtenberg, e pelos professores Antonio Candido, Reinaldo Carneiro Xavier, Carlos Guilherme Mota e Braz José de Araújo, que reconheceram o brilhantismo da tese¹. Segundo relatos², o salão da Fesp-SP estava lotado e o evento marcou uma “volta por cima” sem precedentes por parte de Chasin, que recebeu uma placa de prata dos estudantes da instituição.

A perseguição, porém, não cessou. Apesar de todos os esforços empreendidos por Tragtenberg para que Chasin ingressasse na Faculdade de Educação da Unicamp, a articulação de pessoas como Vicente Unzer de Almeida e Nelson Brissac envenenara a maioria dos espaços para impedi-lo de voltar a lecionar³. Nem mesmo os seus antigos colegas (Francisco Weffort e outros) o ajudaram - ao contrário, boicotaram-no, impedindo-o de retornar à USP como docente⁴.

Registre-se, ainda, sobre este período, que em 1977 Chasin fundou, ao lado de Nelson Werneck Sodrê, entre outros, a revista *Temas de Ciências Humanas*⁵.

6. A viagem a Moçambique

Desempregado devido à perseguição da direita, por um lado, e ao boicote da esquerda, por outro, Chasin começou a ministrar cursos livres sobre a dimensão ontológica da obra marxiana. Os cursos eram organizados por seus colaboradores, jovens intelectuais formados por ele e que se ordenavam à sua volta desde a época em que lecionava na Fesp-SP. Mas, apesar de não ter voltado à “vida dupla” que

¹ *Ib.*

² *Ib.*

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*

⁵ *Ib.*

fora obrigado a exercer quando trabalhava na indústria farmacêutica, precisava de uma atividade capaz de sustentar a sua família – algo que os cursos livres não poderiam fazer por muito tempo¹.

É importante dizer que, àquela altura, o grupo de colaboradores de Chasin, ou seja, o coletivo formado por seus fiéis amigos e alunos, dentre os quais se destacavam Ester Vaisman e Antonio Rago Filho, figurava um núcleo de intercâmbio intelectual e de atuação prática. Já naquela época, ele mantinha uma proximidade intelectual e pessoal com o grupo que, anos mais tarde, viria a compor a proposta *Ensaio*².

De toda forma, nesse momento de instabilidade financeira e de falta de perspectivas profissionais Chasin recebeu um convite inesperado. Um ex-aluno da Fesp-SP lhe propôs que ele viajasse a Moçambique, acompanhado da família, com o aval do governo daquele país. Mesmo receoso, sem informações suficientes sobre o que faria em Moçambique, decidiu que deveria deixar o Brasil. Em solo nacional, o cenário geral era desanimador para si e para a sua família, e em Moçambique talvez conseguisse implementar, pelo menos em parte, o projeto que sempre acalentara³. Segundo o próprio Chasin, ele tiraria o melhor do pior: “ir para Moçambique pode significar algo positivo para mim, para minha família, mas também algo positivo para todos, para o projeto”⁴. O que, obviamente, não tornou a partida mais fácil.

Quando chegou a Moçambique, descobriu que viajara com o aval do PCB, o que significava que tinha desembarcado como militante do *Partidão*, coisa que, evidentemente, não desejava⁵. A viagem a Moçambique, que prometia ser uma

¹ *Ib.*

² *Ib.*

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*

⁵ *Ib.*

alternativa às inviabilidades sofridas no Brasil, tornou-se um autoexílio para ele¹.

Depois de sofrer percalços de várias ordens e de constatar o crescimento de sérios problemas no interior da sociedade moçambicana e na própria Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), as suspeitas de Chasin confirmaram-se: “da miséria não se vai ao socialismo de forma alguma”². E nesse momento veio a anistia, em 1979, oportunidade para que várias pessoas em exílio retornassem ao solo nacional.

Foi então que Tragtenberg entrou em cena mais uma vez: tendo conhecido o pró-reitor de pós-graduação da recém-fundada Universidade Federal da Paraíba (UFPB), indicou Chasin para a criação do curso de pós-graduação de filosofia da instituição. Dadas a resposta positiva do pró-reitor da UFPB e as inviabilidades da realidade moçambicana, o filósofo paulistano voltou para o Brasil em 1980, 22 meses após sua partida³.

Foi recebido por mais de cem pessoas na sala VIP do aeroporto de Congonhas, graças aos esforços de seus colaboradores. Ali, fez um grande discurso, pronunciando-se sobre a situação brasileira à época. Importante dizer que era o período das greves dos metalúrgicos no ABC paulista e, conseqüentemente, da ascensão de muitas lideranças notáveis, como o próprio Luiz Inácio Lula da Silva. Ignorando o afã imediatista da esquerda brasileira acerca dos eventos, Chasin evidenciou a importância do ressurgimento das greves operárias para as mudanças necessárias, mas também denunciou os limites do movimento⁴ e a insuficiência da teoria da *democracia como valor universal*⁵,

¹ *Ib.*

² *Ib.*

³ *Ib.*

⁴ CHASIN, J. As máquinas param, germina a democracia! In: *A miséria brasileira, op. cit.*, pp. 79 ss.

⁵ CHASIN, J. Conquistar a democracia pela base; Trabalho e democracia.

extremamente difundida nos meios ditos de esquerda nos últimos anos do regime militar.

Chasin divorciou-se de Hanna Profis e, no ano de 1981, uniu-se a Ester Vaisman, com quem teve um filho, nascido em 1985. Durante os 18 anos de vida em comum, desenvolveram atividades conjuntas tanto no meio acadêmico quanto no movimento *Ensaio*.

7. A proposta *Ensaio*

De volta ao Brasil e estabelecido em João Pessoa como professor da UFPB, Chasin reuniu o seu grupo de colaboradores a fim de desenvolver pesquisas e atividades editoriais, cuja simultaneidade era imprescindível, ou seja, a necessária produção teórica deveria ser canalizada por meios editoriais próprios. Diante da miséria intelectual da esquerda brasileira, fazia-se urgente a produção de um pensamento de rigor que recuperasse as principais conquistas teóricas de Marx. Assim nasceu a proposta *Ensaio*, um movimento de ideias estruturado sobre três fundamentos intimamente articulados: a produção de um ideário rigoroso, baseado na recusa das diversas vertentes do *marxismo vulgar* e crítico da nova esquerda, bem como “do capital em suas objetivações materiais e espirituais”¹; a propagação abrangente desse conhecimento; e a orientação teórico-prática *metapolítica*, sempre no sentido da *emancipação do gênero humano* e da exclusão das visões que tomam o capitalismo como ápice ou ponto final das formas de produção e organização do convívio social².

Diante de tais reflexões, em 1984, Chasin tornou-se editor da então recém-fundada Editora Ensaio, na qual desenvolveu amplo conteúdo para a *Revista Ensaio* e para os *Cadernos Ensaio*. Importante ressaltar que, em se tratando

In: *A miséria brasileira, op. cit.*, pp. 59 ss; 109 ss.

¹ Cf. COTRIM; RAGO FILHO, *op. cit.*, pp. 173-79.

² CHASIN, *Ad Hominem: rota e prospectiva...*, *op. cit.*, p. 33.

de um *movimento de ideias*, teve como uma das metas estimular o debate e, neste sentido, as páginas da *Revista Ensaio*, bem como o elenco de publicações da editora, sempre estiveram abertas a contribuições que visassem a compreender os impasses e as possibilidades do mundo contemporâneo¹. Concebeu, portanto, sua atividade editorial como movimento de ideias com o objetivo de promover, em bases sólidas e rigorosas, um amplo debate ideológico sobre a realidade brasileira e os dilemas teóricos e práticos da esquerda. Nesse contexto, por exemplo, publicou as principais obras do filósofo húngaro István Mészáros, que veio ao país convidado por Chasin para participar do evento em homenagem ao centenário da morte de Marx de 1983, em João Pessoa, Paraíba.

Paralelamente, Chasin articulou um trabalho de pesquisa coletivo de muito fôlego e consistência. Desde pesquisas sobre as inúmeras variantes do pensamento conservador brasileiro (finalmente levando a cabo as suas aspirações da época em que lecionava na Fesp-SP), passando pela investigação da *ideologia bonapartista* subjacente à última ditadura, até a redescoberta do legado ontológico de Marx².

A Editora Ensaio, porém, acabou não alcançando êxito, tanto pela campanha de silêncio perpetrada contra ela por parte dos representantes da *analítica paulista* e do *marxismo vulgar* stalinista quanto por inviabilidades de ordem interna³. Mas, apesar desse cenário fúnebre, o projeto de construção de um ideário verdadeiramente marxista, capaz de lançar as bases para um autêntico renascimento do marxismo no Brasil, não cessou.

¹ Cf. VAISMAN, *O projeto Ensaio...*, *op. cit.*

² Cf. ASSUNÇÃO; SARTÓRIO, *op. cit.*; VAISMAN, *O projeto Ensaio...*, *op. cit.*

³ CHASIN, *Ad Hominem: rota e prospectiva...*, *op. cit.*, pp. 32-37.

8. A campanha de difamação na UFPB e a transferência para Minas Gerais

Na Paraíba, Chasin foi presidente da Associação dos Docentes da UFPB (AdUFPB) e membro do comando nacional de greve na famosa paralisação de 1980, a primeira grande greve das instituições federais de ensino superior, da qual resultou a criação da carreira de professor de universidades federais e do próprio Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior (Andes-SN). Ademais, contribuiu de modo vigoroso para a estruturação da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (Seaf) na região Nordeste, entidade que se constituía em um importante fórum de debates à época. Também participou, em 1983, em Diamantina, da criação da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof), de cuja diretoria foi membro por duas vezes.

Saliente-se que Chasin se viu obrigado a deixar seu posto como docente da UFPB após um intenso movimento xenofóbico ocorrido à época, encabeçado pelas velhas oligarquias nordestinas e direcionado contra o predomínio de professores oriundos da região Centro-Sul do país e do exterior, com o objetivo de aumentar a influência da então chamada *Paraíba Profunda* naquela Universidade¹. Devido ao seu protagonismo em atividades propriamente acadêmicas desenvolvidas na instituição, bem como junto ao movimento docente, ele se tornou alvo privilegiado de ataques da elite local.

Tendo ficado claro para Chasin que a sua permanência na UFPB seria insuportável², ele aceitou um convite de José de Anchieta Corrêa, então coordenador da pós-graduação, para se transferir para a Universidade Federal de Minas

¹ Cf. ASSUNÇÃO; SARTÓRIO, *op. cit.*; VAISMAN, *O projeto Ensaio..., op. cit.*

² *Ib.* Cf. LYRA, Rubens P. Reacionarismo e xenofobia na Paraíba: o caso da UFPB. *Nova Escrita Ensaio*, n. 8, São Paulo: Escrita, 1980.

Gerais (UFMG)¹.

Em Belo Horizonte, Chasin criou o grupo de pesquisa *Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes*, a fim de preservar o intercâmbio intelectual e o trabalho coletivo pelos quais tinha tanto apreço. Afinal, ele nunca se viu em uma “carreira solo”, limitado a suas capacidades pessoais, ao contrário, sempre buscou agregar indivíduos para atividades a ser desenvolvidas em grupo. Segundo ele, “as individualidades poderiam se expandir humanamente”² quando tomassem o outro como possibilidade de incremento de suas próprias *forças produtivas* individuais, nunca se permanecessem atadas às relações hipócritas de nosso tempo, que levam à instrumentalização do outro para se alcançar finalidades egoístas, meras pequenezas que não passam de um produto consequente das determinações ontológicas do ser social alienado.

Em 1997, depois da inviabilização da Editora Ensaio, Chasin tornou-se editor da editora Estudos e Edições Ad Hominem e da revista *Ensaio Ad Hominem*, dando continuidade ao seu objetivo maior: a construção de um ideário marxista sólido, capaz de formar intelectuais competentes e combativos em matéria de marxismo, isto é, em matéria de compreensão e transformação da realidade sem a perda da sobriedade e do rigor científico no processo.

Até o fim de sua vida, Chasin, acompanhado pelos intelectuais que resistiram à crise da Editora Ensaio, dedicou-se ao trabalho coletivo cuja finalidade sempre foi a *emancipação humana* a partir da perspectiva onímota do trabalho. Faleceu em 1998, em Belo Horizonte, vítima de um ataque cardíaco fulminante.

¹ *Ib.*

² *Ib.*

II. Principais contribuições teóricas

1- A determinação ontonegativa da politicidade

Seguindo o itinerário de redescobrir Marx a partir da própria obra marxiana, que seria submetida ao rigor da *análise imanente*, Chasin foi capaz de expor a evolução do pensamento do teórico alemão acerca da política e do estado. Como se sabe, a tese hegemônica parte da noção de um *amálgama originário*, apresentando a reflexão marxiana como síntese de três complexos teóricos completamente díspares, a saber, o idealismo alemão, a filosofia política francesa e a economia política. Contrariando tal tese, o filósofo paulistano rastreou o percurso formativo de Karl Marx a partir de seus próprios textos e pôde, assim, descobrir o caráter absolutamente original da determinação marxiana acerca da politicidade. De seus estudos, concluiu que até 1843 Marx, acompanhando a tendência neo-hegeliana de sua época, apresentava uma defesa das categorias de estado e de política, tomando aquele como demiurgo da racionalidade e da universalidade humanas e esta como predicado necessário do ser social. Porém, esta posição acompanharia o socialista alemão apenas até 1843, quando, confrontado por problemas socioeconômicos da realidade alemã para os quais não encontrava resposta em seu arsenal teórico daquele momento, viu-se na obrigação de revisar os *Princípios de filosofia do direito* de Hegel. Nesse mister, debruçou-se sobre a gênese e a necessidade das determinações da sociabilidade. Ao fim de tal empreendimento, Marx viria a concluir o extremo oposto de suas crenças pregressas: a sociedade civil é a esfera do ser social que engendra, no seio de suas contradições, o estado e a política.

Como Chasin descobriu, a politicidade tem em Marx estatuto ontonegativo, visto que está excluída da essência do ser social, é um predicado extrínseco a este, mediação inessencial das relações autênticas do ser social, contin-

gente, engendrada por circunstâncias históricas¹ – propriedade privada, divisão social do trabalho, contradição entre público e privado e entre dominantes e dominados – de uma sociabilidade incapaz de se autogerir. Produto típico de formações sociais radicalmente desunidas pelas diferenças existentes na sociedade civil, esfera determinante e verdadeiramente resolutive da sociabilidade, a política é um sucedâneo da natureza genérica do ser social, cindida e estranhada, uma comunidade ilusória que faz abstração das particularidades e das diferenças existentes entre os indivíduos no plano da vida material e que emprega contra a sociedade as energias sociais usurpadas dela própria.

Sempre acompanhando a crítica marxiana, Chasin demonstrou também o caráter parcial e transitório da emancipação política, advinda da revolução política, à qual cabem funções mediadoras e tarefas destrutivas. Marx apontava como superior a revolução social, radical, necessariamente *metapolítica*, ou seja, que se perfaz de um “conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para substituí-las por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas”². A revolução social ou a emancipação humana é o ato que resgata o humano, o tólos final, fundamental para o processo de autoconstituição humana livre³.

Quanto ao estado moderno, Marx também demonstrou que está assentado sobre (e legítima) o homem privado da sociedade civil, não podendo, portanto, ser compreendido a partir de si mesmo⁴. Assim, constituiu-se paralelamente ao

¹ CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 64.

² CHASIN, *Marx: estatuto ontológico...*, *op. cit.*, p. 68.

³ CHASIN, J. *Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. Estudos e Edições Ad Hominem*, n. 1, t. III, São Paulo: Ad Hominem, 2000, p. 142.

⁴ MARX, K. Prefácio para a contribuição da crítica à economia política

progresso da moderna indústria, que “desenvolvia, ampliava e intensificava o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho”, assumindo mais e mais “o caráter de poder nacional do capital contra o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina do despotismo de classe” cujo “caráter puramente repressivo”¹ restava cada vez mais nítido. Sendo o estado potência extrassocietária, cuja qualidade de usurpador das energias sociais converte-o em entrave para o *desenvolvimento do gênero humano*, é necessário superá-lo naquele processo de emancipação engendrado pela revolução social.

Chasin demonstrou, pois, “que foi a arma da *crítica ontológica*, voltada à objetividade, à busca das origens, da necessidade histórica, dos desdobramentos e das condições vivas do movimento histórico-social que permitiu a Marx aflorar a verdadeira relação entre politicidade e sociabilidade”². Mais: que a *determinação ontonegativa da politicidade*, descoberta pelo filósofo alemão ainda em seu período formativo, persistiu em toda a sua obra posterior, tendo sido de extrema importância para que ele se voltasse à economia política e realizasse a *crítica da anatomia da sociedade civil-burguesa*. De forma que “a identificação da *determinação ontonegativa da politicidade* não é um ponto de partida, mas uma conquista”³, o resultado de pesquisas que duraram toda uma vida.

2- A via colonial de entificação do capitalismo

Inspirando-se nas pesquisas marxianas sobre os caminhos específicos de constituição do capitalismo na Europa, Chasin se aprofundou na seguinte máxima: “os

(1859). In: *Karl Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 135. (Col. Os Pensadores.)

¹ MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 55

² Cf. COTRIM; RAGO FILHO, *op. cit.*, pp. 173-79.

³ SILVA, Sabina Maura. J. Chasin e a determinação ontonegativa da politicidade. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, Edição Especial, 2022/2023, p. 285.

diversos estados dos diversos países civilizados, não obstante a múltipla diversidade das suas formas, têm todos em comum o fato de que assentam no terreno da sociedade burguesa moderna, *mais ou menos* desenvolvida do ponto de vista capitalista”¹.

Ele, então, estudou incessantemente aquilo que Lênin e Lukács chamavam de *via prussiana*, detectando a *diferença específica* entre o surgimento do capitalismo em países como Inglaterra e França, por um lado, e Alemanha, por outro. A apreensão dessas *especificidades*, somada aos esforços teóricos para compreender a realidade brasileira empreendidos por Caio Prado Jr. e outros, levou-o a formular a noção de *via colonial de entificação do capitalismo*, sendo o adjetivo “colonial” aqui relativo a uma relação de subordinação histórico-estrutural. Tal caminho específico de objetivação, processo efetivo das categorias do capital num contexto sócio-histórico determinado (e não um modelo metodológico ou tipo ideal), “em uma de suas determinações mais gerais, significa o estabelecimento da existência societária do capital sem interveniência do processo revolucionário constituinte”². Sem revolução burguesa, os países que chegaram ao capitalismo por esta via desassociam evolução nacional (determinada desde o exterior) de progresso social, progresso técnico de progresso social.

Distinguida pela presença marcante do latifúndio oriundo da empresa colonial, conhece apenas uma industrialização híper-tardia (datada do início do século XX) e que nunca se completa totalmente, cuja realização depende da atuação estatal, já que sua burguesia deixou de cumprir as tarefas que, historicamente, foram empreitadas de suas congêneres nos países de “tipo europeu”. Assim, a burguesia brasileira, contrarrevolucionária e caudatária, enseja uma formação social que nunca rompe com sua condição

¹ CHASIN, J. A via colonial de entificação do capitalismo. In: *A miséria brasileira*, op. cit., pp. 37-58.

² CHASIN, *A sucessão na crise e a crise na esquerda*, op. cit., p. 220.

subordinada aos polos hegemônicos da economia internacional.

A vida colonial também implica que toda inovação que se efetiva ocorre por meio da conciliação entre o novo e o velho, com o recurso ao reformismo pelo alto que exclui as massas de todo o processo modernizador, impossibilitando uma hegemonia burguesa num quadro integracionista e participativo para todas as categorias sociais. No Brasil, a burguesia, que esteve sempre mesquinamente voltada para seus próprios interesses particulares, nunca pôde efetivar, nem o desejou, o mundo liberal-burguês, podendo, no máximo, moldar civilizadamente o seu conservantismo, deixando manifesta sua “inapetência congênita para a democracia liberal”¹. Assim, as formas da genuína dominação capitalista no país oscilam e se alternam entre os polos da *truculência de classe manifesta*, o bonapartismo (forma de dominação burguesa “em tempos de guerra”) e da *imposição de classe velada ou semivelada*, a autocracia institucionalizada (forma de dominação burguesa “em tempos de paz”)². Dessa forma, a extrema desigualdade social brasileira e a ausência de democracia de nossa história não são características devidas ao atraso, mas uma forma de ser e ir sendo do capital, que é *atrófico*, porque incompleto e incompletável. Como observou, à “via colonial de efetivação do capitalismo é inerente o estrangulamento da potência autorreprodutiva do capital, a limitação acentuada da sua capacidade de reordenação social e a redução drástica da sua força civilizatória”³. Donde, a irresolução crônica das questões mais elementares.

Nessas circunstâncias, a atuação da classe representante da perspectiva do trabalho é muito mais complexa, uma vez que não se ergue sobre uma

¹ CHASIN, J. A esquerda e a Nova República. In: *A miséria brasileira, op. cit.*, p. 156.

² CHASIN, J. “¿Hasta cuando? A propósito das eleições de novembro. In: *A miséria brasileira, op. cit.*, p. 128.

³ CHASIN, *A sucessão na crise..., op. cit.*, p. 221.

sociabilidade já revolucionada pela burguesia e assentada sobre seus melhores frutos. Até os anos 1990, Chasin assinalava que toda alteração no quadro da miséria brasileira só poderia ser efetivada pelos trabalhadores. A partir da última década do século XX, porém, ele procurou compreender a configuração do capital interno pela referência necessária aos movimentos e inflexões do capital como sistema de produção global, o qual engoliu – sempre de forma subordinada e desigual – o capital atrofico. Os processos econômicos nacionalmente dados e constituídos foram forçados a se adequar a determinados protocolos de universalização da produção capitalista e, com isso, as inviabilidades típicas da via colonial foram repostas em novo patamar de determinação internacional do capital, configurando-se o encerramento do caminho particular brasileiro para o capitalismo.

3. Crítica das sociedades pós-revolucionárias e reafirmação da necessidade de revolução social

Já nos primeiros textos em que tratou do assunto, Chasin afirmava que a tentativa de transição soviética fracassou estruturalmente, resultando em desastre econômico e falência política¹. Este fracasso se deveu à ausência de condições objetivas de realização do comunismo, visto que as tentativas de revolução ocorreram, em geral, em *elos débeis* da cadeia capitalista internacional, que eram retardatários em termos de desenvolvimento do capital industrial e tinham uma posição insignificante e subalterna no comércio internacional. Chasin lembrava, concordando com Mészáros, a distinção entre capital e capitalismo, e argumentava que naqueles países este último foi desbaratado, mas o primeiro se manteve: foram abolidas as *personae* do capital, mas persistiram o trabalho assalariado, a regência da lei do valor, a produção de mercadorias etc.

¹ CHASIN, J. Da razão do mundo ao mundo sem razão. *Nova Escrita Ensaio*, ano V, n. 11/12, São Paulo, Editora Escrita, pp. 11-28, 1983.

Devido à ausência dos necessários pressupostos objetivos, portanto, segundo Chasin, ocorreu naqueles países um processo imprevisto de formação do capital industrial sob gestão político-estatal-partidária. Não se tratava de uma etapa de transição nem da realização incompleta do comunismo, senão de uma nova ordem social que ultrapassou o capitalismo, mas continuou sob regência do capital, ou seja, não ascendeu da revolução política à revolução social¹. Ele designou esta nova ordem de *capital coletivo/não-social*: um complexo societário marcado pela apropriação/gestão coletiva/estatal, mas não social, do excedente, realizada por um dispositivo partidário-estatal-administrativo que mantinha a funcionalidade da regência do capital. Esta nova ordem estava tão distante do comunismo, pervertido em nova ideologia de poder, como o stalinismo e o neostalinismo do saber marxiano, e uma de suas maiores iniquidades era justamente se fazer passar por socialismo².

Na fase final de sua vida, o filósofo paulistano voltou ao tema das transições revolucionárias, ressaltando o fio vermelho da elaboração marxiana: a emancipação humana³. Esta só seria possível se houvesse acesso aos meios de atendimento das necessidades humanas materiais e espirituais renovadas e ampliadas, o que só se atinge com desenvolvimento das forças produtivas, e o exercício da responsabilidade social pela autodeterminação do trabalho.

Retomando uma ideia cara a Marx, Chasin reiterava que a determinação estruturante da sociabilidade vem das forças produtivas, plena potência produtiva de todos os indivíduos, especialmente da ciência⁴. Assim, afirmava, é preciso superar toda tematização revolucionária que tome por base ou

¹ CHASIN, J. "2 - A crise total do pós-capitalismo". In: A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Revista Ensaio*, São Paulo, Ed. Ensaio, n. 17/18, pp. 10-25, 1989.

² CHASIN, *Da razão do mundo ao mundo sem razão*, *op. cit.*, pp. 27-8.

³ CHASIN, *Ad Hominem: rota e prospectiva...*, *op. cit.*, pp. 59-80.

⁴ *Ib.*

anseie pelo retorno a estágios anteriores do desenvolvimento da capacidade de produção material e de realização de si mesmos dos homens. Salientava, dessa forma, os nexos entre crescimento da produção e progresso social e cultural e entre desenvolvimento das forças produtivas e enriquecimento da natureza humana, necessária à individualidade verdadeiramente livre, para cuja efetivação é preciso superar o grande estranhamento atualmente personificado na propriedade privada e na política/estado, cangas anacrônicas insuportáveis.

Chasin salientava que o século XX tomou a ascensão de uma classe social como o objetivo da revolução, e não como um instrumento de que esta se serviria¹. Mas o socialismo não é o domínio de uma nova classe sobre as demais, é a emancipação universal, humana, a reconciliação do homem com os outros homens. Por isso, em vez de apontar como agente revolucionário uma categoria específica e historicamente ultrapassada, é necessário perscrutar o novo patamar de sociabilidade para encontrar seu produto mais autêntico, a(s) categoria(s) social(is) que seja(m) a(s) mais avançada(s) encarnação(ões) da lógica onímota do trabalho, e avaliar sua possibilidade de efetivar a revolução social do futuro.

Por visar à emancipação, a revolução social também é incompatível com a constituição de novas formas de dominação política e de um novo estado. Uma revolução significa, pela transformação radical do metabolismo social, retirar os empecilhos da atividade crítico-prática de autoconstrução humano-social e, simultaneamente, colocá-la no centro das preocupações e das ações humanas². Onde, a importância que nosso autor avaliava terem os processos de individuação e suas possibilidades, dentro das quais se autoconstitui o ser social. Para ele, a crítica radical-revolucionária deveria, a partir da crítica à individualidade

¹ *Id.*, pp. 68-78.

² CHASIN, *Ad Hominem: rota e prospectiva...*, *op. cit.*, pp. 59-68.

atual, chegar àquela que revoluciona os próprios indivíduos, sempre tomando em conta (e fazendo-lhes a devida crítica) as leis do desenvolvimento do capital em sua fase global.

Chasin reafirmou até o fim da vida a necessidade histórica e a possibilidade objetiva da revolução social, cujo norte são a produção e a apropriação sociais¹. A reafirmação da revolução social e a redescoberta de Marx, posicionamentos imbricados, é que possibilitariam penetrar radicalmente na realidade atual e fazer a sua *crítica radical*, aquela que se confirma na prática, pela transformação do mundo.

4. *O estatuto ontológico do pensamento marxiano*

Outra importante descoberta que Chasin efetuou na teoria marxiana é o seu estatuto ontológico, entendido como “teoria do reconhecimento da objetividade histórico-imanente em suas distintas formas e apresentações (natureza e sociedade)”². De acordo com o autor em tela, Marx instituiu um novo padrão de cognição e reflexão que tem como base a efetividade histórica das coisas e que toma o ser como é, um complexo categorial, constituído por uma rede de determinações: a objetividade, o caráter relacional e a carência de outros seres³.

Conforme o teórico paulistano, Marx aborda os modos de apreensão específica de uma nova forma do ser, o ser social, cujas objetividade e subjetividade são constituídas práxico-socialmente. Nessa esfera, Marx superou a exterioridade entre sujeito e objeto⁴: este não só tem sua existência independente da sua apreensão teórica como constitui um campo de possibilidades no qual o sujeito, um ente ativo, pode efetivar sua subjetividade por meio da atividade

¹ *Id.*, pp. 54 ss.

² VAISMAN, Ester; ALVES, Antonio J. L. Apresentação. In: CHASIN, *Marx: estatuto ontológico*, *op. cit.*, p. 9.

³ CHASIN, *Marx: estatuto ontológico...*, *op. cit.*, pp. 91-3.

⁴ *Id.*, pp. 94-99.

sensível. Assim, a objetividade e a subjetividade humanas são autopostas, num processo infinito e contraditório que tem na atividade sensível, a produção da vida, seu momento determinante.

Ainda de acordo com Chasin, o estatuto ontológico do pensamento de Marx se explicita também no fato de não tomar o problema do conhecimento da forma tradicional, como exercício de uma subjetividade autônoma, mas de tê-lo reconfigurado radical e completamente, situando-o em seu lugar e termos próprios, isto é, na totalidade do complexo humano-societário¹. Para efetivar sua subjetividade, o ser social precisa se relacionar com o mundo de forma sensível e de forma ideal, de maneira que o conhecimento é indecomponível da atividade prática, principalmente na realização do trabalho. Nesse processo, o saber constitui a apreensão das próprias coisas, a assimilação dos objetos conhecidos, bem como das características do próprio sujeito do ato cognitivo. Marx reafirma, assim, atestava o pensador brasileiro, o caráter produzido do mundo sensível e a certeza sensível.

Sobre tais bases, Marx mostrou que as formas de pensamento estão enraizadas na realidade histórica da qual advêm, sem jamais serem reduzidas a mero epifenômeno ou reflexo mecânico da sociabilidade². Tendo nascido de uma determinada necessidade e para atender a dados objetivos, todo conhecimento é interessado. Por outro lado, condições sociais específicas podem favorecer ou embaraçar o exercício apropriado da cientificidade ou da reflexão. A plena estruturação categorial de um objeto exerce papel impulsionador na relação cognitiva, enquanto um caráter germinal ou um desenvolvimento incompleto a obstaculiza ou dificulta. A posição objetiva do pesquisador em dado tempo e lugar históricos é outro elemento que pode propiciar ou estorvar a cognição da realidade material ou espiritual.

¹ *Id.*, p. 101.

² *Id.*, pp. 102-21

Chasin estava em consonância com a afirmação de Marx de que, sendo inúteis os instrumentos e métodos experimentais semelhantes aos das ciências da natureza para estudar o ser social, é preciso substituí-los pela força de abstração, a competência intelectual de esquadriñar as coisas de uma forma adequada tanto à natureza dos objetos quanto à do próprio sujeito envolvidos na relação cognitiva¹. A teoria das abstrações descoberta por Chasin em Marx está centrada na prioridade e regência das coisas, na qual a pesquisa é a busca pela lógica específica do objeto específico. Partindo da destilação de abstrações razoáveis, o método marxiano é o modo de produção de concretos pensados, para o qual é fundamental o enfrentamento do objeto sensível em sua integralidade e sem nenhuma mediação metodológica previamente estabelecida. Visando à reta prospecção de efetividades, Marx revelava, conforme Chasin, a própria lógica das coisas, seus elementos constituintes e sua teia de determinações e relações multiformes, ou seja, sua dialeticidade imanente².

¹ *Id.*, pp. 121 ss.

² *Id.*, pp. 221 ss.

Esta obra foi composta em Frank Ruhl Libre,
tamanho 11, em março de 2023, nos 30 anos da
redação de O futuro ausente.

“

Tanto por estarmos sitiados no extremo oposto ao *humanare* renascentista, como também porque esse foi o luminoso projeto originário da produção do homem moderno, do qual somos, hoje, a mera figura degenerada – precisamente porque se perdeu (ou ainda não foi efetivado) pela não superação de seus estreitos e contraditórios suportes materiais –, é de todo conveniente que deixemos ressoar algumas notas dessa longa trajetória que, em nosso tempo, deságua numa enxurrada de sombras.

”

