

ARTIGO

HANNAH ARENDT E O DIABÓLICO MAQUIAVEL

HANNAH ARENDT AND THE DIABOLICAL MACHIAVELLI

CLAUDINEI CÁSSIO DE REZENDE*
ANDRÉ LUÍS DE SOUZA ALVARENGA**

RESUMO

Este artigo investiga a concepção de Hannah Arendt sobre Maquiavel a partir do conjunto dos textos da autora ao longo de sua maturidade intelectual, expressando prioritariamente as suas concepções em dois deles: um redigido originalmente em 1963, intitulado *Sobre a revolução*; e outro, *Entre o passado e o futuro*, por sua vez revisto e ampliado numa edição de 1968. Num pensamento de ciclo de reação em cadeia, a autora atribuiu ao Maquiavel uma compreensão insuficiente do mundo grego, causando uma vulgarização do mito de fundação. Como resultado, segundo Arendt, o campo de ação para Maquiavel se restringe à adaptação amoral da vida pública, lançando mão da violência na política por meio de ações cínicas, o que acaba por influenciar no estatuto revolucionário de todas as revoluções violentas posteriores. O problema desta análise de Arendt perpassa por uma abstração irrazoável e uma compreensão parca tanto da cena histórica e da obra de Maquiavel como do próprio mundo contemporâneo e das contingências históricas dos processos revolucionários. E se alinha à visualização diabólica do pensador florentino que tomou forma após o Concílio de Trento.

PALAVRAS-CHAVE: Maquiavel; Hannah Arendt; violência política; processos revolucionários.

ABSTRACT

This article investigates Hannah Arendt's conception of Machiavelli, specially Arendt's texts intellectual maturity: the first one, originally written in 1963, *On Revolution*; and second, *Between past and future*, revised for Arendt in 1968. In a chain reaction cycle thought, Arendt attributed to Machiavelli an insufficient understanding of the Ancient Greek World, causing a vulgarisation of the myth of foundation. As a result, according to Arendt, the possibility of action for Machiavelli is restricted to the amoral adaptation of public life, using violence in politics through cynical actions, which ultimately influences the revolutionary statute of all subsequent violent revolutions. The problem of this analysis of Arendt runs through an unreasonable abstraction and a partial understanding of both the historical scene and the work of Machiavelli as well as of the contemporary world itself and the historical contingencies of revolutionary processes. And it aligns with the diabolical visualization of the Florentine thinker who took shape after the Council of Trent.

KEYWORDS: Machiavelli; Hannah Arendt; political violence; revolutionary processes.

*Per che si ha a notare che gli uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere:
perché si vendicano delle leggiere offese, delle gravi non possono;
si che la offesa che si fa all'uomo debbe essere in modo che la non tema la vendetta.*
De principatibus, III, 5.

Hannah Arendt (1906-1975) pode ser considerada referência de fundamento na historiografia do antissemitismo,¹ com razão, graças à sua laboriosa proficiência no tema. Fato não fortuito, sua biografia é atingida pelo holocausto judeu num ponto determinante: ela mesma se torna apátrida após seu encarceramento – com a chegada de Adolf Hitler (1889-1945) ao poder na Alemanha em 1933 –, só encontrando cidadania nos Estados Unidos quase duas décadas depois. Não obstante, não são pelas referências profícuas na historiografia do antissemitismo que a autora se torna célebre, mas por sua contribuição no campo da filosofia. De um lado, na adoção do conceito de totalitarismo para adjetivar as sociedades anti-liberais do século 20, atribuindo carga pejorativa à concepção de Giovanni Gentile² (1875-1944), como Franz Leopold Neumann³ (1900-1954) já havia feito; de outro, na sua tentativa de um diálogo com a filosofia clássica de Platão (c. 427-347 a.C) e de Aristóteles (384-322 a.C), no mundo Antigo; com a escolástica e com Agostinho (354-430), no Medievo; e com Maquiavel (1469-1527), no Renascimento. Interessa-nos, por ora, as apreciações de Arendt sobre Maquiavel⁴. Recorte não arbitrário, a consideração arendtiana acerca do pensador florentino se desdobra em análises entrecruzadas à filosofia contemporânea, particularmente sobre a temática da violência e da moral em Rousseau (1712-1778), em Robespierre (1758-1794) e em Marx (1818-1883). No construto de Arendt, em síntese, a unidade entre o pensador renascentista, os iluministas e o filósofo do trabalho é mediada pela *ideia de revolução*, que

por sua vez é uma apologia deliberada da violência. O que se liga tautologicamente ao seu conceito de totalitarismo e à suposição da maldade banalizada, o que circularmente retorna ao maquiavelismo como filosofia diabólica.

Não há um texto particular de Arendt acerca da problemática da revolução e da responsabilidade de Maquiavel a este construto;⁵ entretanto, as referências aparecem ao longo de duas obras particulares: uma redigida originalmente em 1963, intitulada *Sobre a revolução*,⁶ e outra, *Entre o passado e o futuro*,⁷ por sua vez revista e ampliada numa edição de 1968, o que significa dizer que ambos pertencem à maturidade intelectual da autora. No primeiro, Maquiavel é modelado como o pai teórico da revolução moderna, associando-o ao rumo violento que a Revolução Francesa tomou diante dos conflitos ulteriores a janeiro de 1793. No segundo, a associação se repete de modo ainda mais contundente, porquanto se trata da reivindicação da tradição entre o passado e o futuro, cuja perda da tradição se manifesta, para a autora, como o lócus da crise do mundo contemporâneo. Para além da Revolução Francesa, a responsabilidade de Maquiavel é estendida a todas as revoluções posteriores que tenham alguma forma violenta.

A associação entre estas duas obras supracitadas se consubstancia na afirmação arendtiana de que Maquiavel seria o patrono da construção da violência como a única pauta possível da vida política. E isso se deve ao fato de que em sua elaboração teórica Maquiavel teria abandonado a moralidade,⁸ uma contradição da vida política, porque esta deveria se assentar na dignidade e na moralidade. Esta é uma contradição insolúvel porque a autora vê na política o fundamento máximo da razão e do

equilíbrio humanos, ou seja, atribui à política a fundação da sociedade civil. Não é por outro motivo que Arendt reivindica o estatuto humano no *zoon politikon* da escolástica.

Em *Sobre a revolução*, a violência se vincula no tratado de Maquiavel à necessidade histórica, isto é, à ideia de que a história se move em direção a um ideal específico, a um ponto de chegada.⁹ Segundo Arendt, o terror de Robespierre teria se direcionado a um inimigo oculto e a um vício oculto, o traidor da causa, em uma “pantomima sangrenta de um movimento dialético”.¹⁰ De sorte que para Robespierre, de acordo com Arendt, o vício de destruir os viciados era na realidade uma virtude, a virtude do terror. Percebe-se que Robespierre é visualizado por Arendt através das lentes do mundo Antigo, no qual virtudes e vícios são os elementos antípodas que fazem constituir um bom ou um mau governo, respectivamente. O tema do virtuoso e do viciado, segundo Arendt, redonda a história do pensamento político ocidental dos gregos antigos a Maquiavel. Seguindo tal raciocínio, o pensamento socrático se baseava na ideia de que o homem deveria aparecer aos demais homens na forma que gostaria que fosse visto por estes. Diferentemente, afirma a autora, Maquiavel, calcado na tradição do pensamento cristão, tomava um *ser* por trás da aparência das coisas e, portanto, tinha como pressuposto o “apareça como deseja ser”. De sorte que importaria na política, no mundo humano, não a essência do homem, mas sua aparência. Como se os homens precisassem atuar na vida pública, como atores de um teatro, por meio do cinismo. De acordo com Arendt, esse cinismo levado a cabo por Maquiavel fora o mesmo que guiou os atores revolucionários na França séculos mais tarde. Amoralidade e hipocrisia, então, são as bases

de um processo revolucionário. A política como base do consenso democrático pela tradição grega e teológica seria o antídoto para esta degenerescência maquiavélica.

No entanto, para a Arendt, esse cinismo de Maquiavel tem limites. Quando o pensador afirma que os homens não devem ser bons, ele está dizendo que, em meio à corrupção eclesiástica de sua época, os homens deveriam saber como agir contra os poderosos. Necessariamente, segundo a autora, se o homem aparece em público sob o disfarce da virtude, ele não está sendo cínico, pois está atuando pelas regras do jogo da política. Segundo Arendt, a “hipocrisia é o vício por meio do qual a corrupção se faz visível”.¹¹ O reinado do terror de Robespierre estava justamente em um contexto hipócrita, cínico, das conspirações da corte francesa de Luís XVI (1754-1793), conclui a pensadora. A violência instaurada pelo terror foi, para a pensadora, em certa medida, uma resposta aos vínculos políticos rompidos. Afirmava que a máxima falsa de que a política é corrupta remonta a tais experiências que surgiram, sobretudo, “entre aqueles que subiram ao poder pela tradição revolucionária”.¹² Por isso havia de se entender o motivo pelo qual Rousseau e Robespierre afirmavam que a sociedade apodrecia os indivíduos, afinal, os miseráveis não apareciam ao público, logo, não poderiam ser corrompidos pelos vícios políticos. Daí que a revolução, como sinônimo de violência, é alçada ao primeiro plano da vida política pela anulação da essência política, elabora a autora.

E o argumento se erige também em *Entre o passado e o futuro*. Senão, vejamos por suas palavras:

O que é ainda mais surpreendente, embora menos conhecido, é que Maquiavel e Robespierre parecem

muitas vezes falar a mesma linguagem. Quando Robespierre justifica o terror, “o despotismo da liberdade” contra a tirania, seu discurso soa às vezes como se repetisse quase que palavra por palavra a famosa afirmação de Maquiavel acerca das necessidades de violência para fundar novos Estados e para reformar os degenerados. Essa semelhança é tanto mais espantosa pelo fato de tanto Maquiavel como Robespierre terem ido, a esse respeito, muito além daquilo que os romanos mesmos tinham a dizer acerca da fundação. (...) Assim como os romanos, Maquiavel e Robespierre viram na fundação a ação política central, o único grande feito que estabelecia o domínio público-político e que tornava possível a política; contudo, ao contrário dos romanos, para os quais esta era um evento do passado, eles achavam que para esse “fim” supremo todos os “meios”, e principalmente os meios da violência, eram justificados. Compreendiam o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer; a questão para eles era, literalmente, “fazer” uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificação da violência guiava-se pelo seguinte argumento, que lhe conferia sua inerente plausibilidade: não se pode fazer uma mesa sem abater árvores, nem fazer uma omelete sem quebrar ovos; não é possível fazer uma república sem matar gente. Nesse aspecto, que haveria de se tornar tão funesto na história das revoluções, Maquiavel e Robespierre não eram romanos, e a autoridade à qual eles poderiam ter recorrido seria antes a de Platão, que recomendava também a tirania como o governo onde “a mudança tem maior probabilidade de ser mais célebre e mais fácil”. É precisamente nesse duplo aspecto, por ter redescoberto a experiência da fundação e tê-la reinterpretado em termos da justificação de meios (violentos) para atingir um fim supremo, Maquiavel pode ser considerado o precursor das modernas revoluções, as quais podem ser caracterizadas todas pela observação de Marx, segundo a qual a Revolução Francesa apareceu na cena da história em trajes romanos. A menos que se reconheça que o *pathos* romano da fundação as inspirou, parece-me que nem a grandeza nem a

tragédia das revoluções do Ocidente da época moderna podem ser corretamente compreendidas.¹³

Isso nos leva a reflexões sobre como determinada ideologia¹⁴ apologética do capital se coloca diante de momentos-chave da história nos subsídios revisionistas. Na diligência discursiva de Robespierre, a apresentação de Slavoj Žižek (1949-)¹⁵ nos mostra o escrutínio do liberalismo. Conta o esloveno que durante as negociações de paz da Guerra da Coreia, em Genebra, 1953, um jornalista francês indaga Chou En-lai (1898-1976), então primeiro-ministro da China sobre o que ele pensava da Revolução Francesa, e a resposta, surpreende àquela altura, foi: “Ainda é muito cedo para dizer alguma coisa”. Mais de um século e meio não era o bastante para se assumir uma posição diante de um fato histórico? Com a desintegração da União Soviética, a frase de Chou En-lai fez mais sentido, porque naquele momento se desencadeou novamente a opugnação do revisionismo histórico contra a historiografia consolidada. Chegou-se a supor a contingência de uma era que havia sido iniciada em 1789 e, por fim, tinha seu desfecho em 1989. O “comunismo”¹⁶ deixava de existir e a história se aporta ao seu fim – nem é preciso referenciar, nesta miríade revisionista, a obra de Francis Fukuyama (1952-), quando se tem um célebre defraudador da história factual como François Furet¹⁷ (1927-1997). Žižek afirma que em nenhuma circunstância a máxima *toda história é a história do tempo presente* faz mais sentido do que no caso da historiografia da Revolução Francesa. Esta sempre reflete as reviravoltas políticas: a marca de todos os conservadores sempre é a da rejeição direta da Revolução Francesa, *este produto do espírito moderno sem deus*.¹⁸ A atitude liberal típica sempre é a Revolução Francesa de 1789 sem 1793 – ou, no

caso de Arendt, a negação da Revolução Francesa pela exaltação da Revolução Americana. Afinal, das tentativas revolucionárias, “somente uma, a Revolução Americana, foi bem-sucedida: os pais fundadores, como (...) podemos ainda chamá-los, fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição. E tal organismo durou pelo menos até o dia de hoje”,¹⁹ escreve Hannah Arendt, a despeito do fato de que os pais fundadores eram escravocratas,²⁰ e portanto corroboraram com o sequestro, a diáspora, a tortura, a escravidão e o genocídio de comunidades humanas de um continente inteiro na mais ignominiosa violência que perdurou de meados do século 17 até a Proclamação de Emancipação, em 1863, promulgada por Abraham Lincoln (1809-1865). Ao que tudo indica, a violência só existe, na construção arendtiana, quando esta ataca o estatuto político estabelecido; mas a violência mais colossal e peremptória é ocultada pela autora para adaptar os fatos à sua fragilidade teórica.

Seguindo o raciocínio arendtiano, a estabilidade e a dignidade da política prevaleceram sobre a violência na via americana, o modelo possível de uma fundação social. Não convém a Arendt, todavia, arbitrar sobre os fenômenos da vida privada – mesmo em relação à escravidão do mundo Antigo ou Moderno – porque tais atos deliberativos promovem o “bem público”.²¹ A preocupação de Arendt não é com a questão humana em si, mas com a estabilidade do mundo político, ou, sem eufemismo, com a defesa da propriedade privada e com a manutenção da exploração sobre o trabalho, na qual *democracia* se resume a *liberalismo*.²² De Maquiavel a Robespierre se erige a *razão diabólica*²³ da violência porque tal situação ocorre na vida pública, não na privada: o fenômeno do processo

revolucionário está intimamente vinculado à violência, ao autoritarismo, atividades que supostamente depõem contra a estabilidade política, premissa pela qual, segundo a própria autora, os homens podem vir a exercer a liberdade. Por este motivo, Arendt defendeu o repensar da política, vendo-a como consequência de vínculos humanos no qual ocorreria o desejo de viver entre os homens. Isso seria um desejo de equilíbrio que, por sua vez, seria fundado na categoria de um novo início que cada homem tem o potencial de promover. Para Arendt, esse potencial nunca é proveniente de aspectos materiais ou instrumentais. O declínio ou não de dada forma social é a subsunção que a economia e a via objetiva têm em relação à forma política, da qual se emanam as forças controladoras da administração pública. Para Arendt, todavia, a crise do mundo contemporâneo não é de ordem produtiva do capital, não é estrutural do seu sistema produtivo, mas de ordem estritamente política, e tem a ver com a perda da trindade romana de religião, tradição e autoridade. Senão, observemos em seus escritos:

Pois, se estou certa ao suspeitar que a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e que o famoso “declínio do Ocidente” consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente romanas de domínio político, então as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza.²⁴

A pintura de Maquiavel como arquiteto teórico da violência,²⁵ feita por Arendt, parte de sua configuração do pensamento maquiavélico

mediada por esta perda e tentativa de restauração da tradição. Além disso, o aspecto marginal da crítica arendtiana se funda na ideia do pouco valor mediativo que a pólis grega teria no fundamento lógico do discurso de Maquiavel, no qual a representação da violenta fundação romana faz a cabeça do florentino, bem como dos neoclassicistas iluministas.²⁶ Senão vejamos como Arendt sustenta seu raciocínio: Maquiavel teria vivenciado péssimas experiências no mundo de seu tempo, o que o teria feito desacreditar nas tradições. Maquiavel teria de criar, então, neste descrédito das instituições, uma situação fantasiosa na qual a boa forma de governar consistiria na harmonia humana entre a *fortuna* e a *virtù*. Isso tudo porque Maquiavel havia suposto que a união entre a fé religiosa e a força política corromperia a ambas. Maquiavel não teria se dado conta, portanto, da “influência romana sobre a Igreja Católica, que foi na verdade muito menos perceptível que o seu conteúdo cristão e seu teórico quadro de referência grego”. Teria sido mais que “o patriotismo e mais que o então remanescente interesse pela Antiguidade que levou Maquiavel a procurar as experiências políticas centrais dos romanos, tais como se haviam originalmente apresentado, igualmente distanciadas da piedade cristã e da Filosofia grega”. Motivo pelo qual Maquiavel teria revivido o mito da fundação romana em termos de uma “Filosofia grega vulgarizada para este fim”.²⁷ Para tal ato de fundação, criou-se a ideia de que a unificação italiana só poderia advir pela ditadura, justificando a sua apologia da violência para determinados fins, conclui Arendt. A considerar o fato de que para reativar a fundação, diz Arendt, Maquiavel busca aceno ao *dictador rei publice constituendae*, em vez de buscar na tradição grega. Como tal formulação maquiavélica teria partido da ideia de fundação pela violência,

todas as revoluções malsucedidas teriam sucumbido justamente pelo fato de que tentavam tal fundação por uma leitura inapropriada do mundo Antigo, e não pelas contingências históricas e inúmeras variáveis de um processo revolucionário.

Esta redução de Arendt a um tipo ideal explicativo, a redução de todos os processos revolucionários ao denominador do mito da fundação pela violência, ignora, de toda sorte, a complexidade social envolvente ao mesmo tempo que responsabiliza Maquiavel por este fato, subordinando todo o desfecho do mundo contemporâneo a uma “leitura vulgarizada” que os homens fazem do mundo grego. Em síntese, para Arendt, ao não se compreender a fundação da pólis grega, todo o mundo contemporâneo está comprometido.

Todo este arcabouço teórico erigido por Arendt sobre Maquiavel pode ser elencado num estratagema tríplice, em que cada ponto aparece subordinado em cadeia ao anterior. Vejamos:

(i) o mundo grego insuficientemente digerido por Maquiavel, fez com que sua tentativa de dar respostas aos problemas do seu tempo o direcionasse a uma ação frustrada de uma refundação italiana, resultando na conclusão maquiavélica de que harmonia do mundo só seria conquistada quando os homens pudessem administrar as suas ações por meio das escolhas (*virtù*) diante da sorte (*fortuna*) aleatória das circunstâncias – o que se supõe, critica Arendt, um desprezo pelo fundamental desígnio teológico;

(ii) como resultado da supramencionada formulação, as ações humanas diante do campo das possibilidades lançam mão da violência

política, subordinando a própria política à violência dos atos revolucionários; e

(iii) justamente pelo uso da violência como alternativa da construção harmônica entre *virtù* e *fortuna*, os homens teriam de fazer uso de um cinismo na vida pública, de modo que tal ato seria isento de qualquer moral. Maquiavel, em suma, elabora a teoria do *cinismo amoral*.

Desdobremos cada um destes pontos de seu estrategema.

Acerca deste primeiro, antes de representar uma falha, tal análise de Maquiavel criticada por Arendt é especialmente o centro nervoso da grandiosidade do florentino, isto é, a sua síntese do pensamento renascentista – que seria a base das indagações de Hamlet, de Shakespeare (1564-1616) quase um século depois –: a ideia de que a causalidade dos movimentos colocados por uma rede de cadeias teleológicas é, *em partes*, genuinamente governada pelas ações humanas. Tal formulação só seria bem elaborada em síntese por Marx, e com a dilucidação posterior de Lukács (1885-1971) em sua *Ontologia*.²⁸ A passagem de Maquiavel, a saber, encontra-se no capítulo 25 de *O Príncipe*,²⁹ tratando do acaso da sorte. Maquiavel afirma que muitos tiveram a opinião de que as coisas do mundo são por deus ou pela sorte governadas, sendo, desta maneira, incontrolada pela ação do indivíduo particular. Refletindo sobre isso, Maquiavel chega à conclusão de que o acaso da sorte tem metade da arbitragem sobre a vida dos indivíduos, sendo a outra metade fruto das ações tomadas no complexo social envolvente. Isso só pôde acontecer porque a concepção negativa de homem para Maquiavel é uma inalterável condição prévia do ser social, segundo a qual o homem é sempre dominado pelos mesmos instintos egoístas nas suas práticas políticas, de

modo que não existem homens completamente maus ou completamente bons, motivo pelo qual existe a sempre lembrada afirmação de Maquiavel de que é mais fácil perdoar um parricídio do que perdoar alguém que lhe usurpa uma propriedade, e que as conjurações são sempre em busca de poder de riquezas em suas finais consequências. Diante de tal determinação humana maquiavélica, segue-se uma paradigmática e nomotética razão de acontecimentos previsíveis sobre a prática política, que, no entanto, não se sucede em acertos. Esta é a razão para a inserção do acaso na explicação dos fatos políticos: a ciência política é social, não nomotética. Sendo até certo ponto previsíveis as ações humanas em ganas egoístas, o elemento do acaso – e, portanto, a causal ideia de *fortuna* – aparece para retificar sua visão anti-histórica da natureza humana e dos fenômenos de previsibilidade de fatos sociais. A vida política é resultado da habilidade das ações humanas com a inevitável combinação das circunstâncias incontroláveis do acaso.

Maquiavel antecipa, guardados seus devidos limites do tempo histórico, a discussão crucial da ontologia lukácsiana envolta à dilucidação da generidade humana, momento peculiar da esfera do ser biológico que, ao cindir-se com a natureza, eleva-se a uma generidade completamente inédita devido ao surgimento do pôr teleológico, isto é, dos atos que visam a transformação finalística do mundo. Ao fixar o pôr teleológico como organismo gerador da generidade humana, e ao fixar a disseminação das posições teleológicas como o conteúdo dinâmico da vida social, Lukács impossibilita a confusão entre a vida da natureza e a vida da sociedade: a primeira é dominada pela causalidade espontânea, não-teleológica; enquanto a segunda é constituída pelos atos da práxis dos

indivíduos singulares. Neste sentido, Lukács se depara com a percepção do caráter alternativo de toda resolução humana, verificando que o conjunto dos pores teleológicos gera uma causalidade posta que apenas em partes é controlada pelo indivíduo singular. Com o desenvolvimento de uma genericidade qualitativamente mais ampla, os homens passam a ter maior controle sobre suas alternativas e, portanto, sobre os resultados de seus atos. O campo de ação dos indivíduos singulares é aumentado a cada complexificação social que origina um processo de desenvolvimento genérico. Embora os indivíduos estejam agindo por suas escolhas, eles controlam somente em partes os resultados originados nestas escolhas, sendo um processo eminentemente causal. Obviamente que Maquiavel não chega a esta elaboração complexa, exposta por Lukács: o recurso explicativo maquiavélico é ainda artificial, porque o florentino não pôde dar conta em seu tempo de análises tão completas, fruto de um acumulado desenvolvimento humano genérico. Para escapar da imprevisibilidade típica das ações humanas em razão inversa aos fenômenos nomotéticos, e determinando uma via típica humana, a da maldade intrínseca – o que seria uma tentativa de previsibilidade dos fenômenos humanos –, Maquiavel deve lançar mão do aspecto da causalidade. Assim, ainda que impossibilitado de observar a dinâmica causal dos fenômenos como causalidade posta em cadeia, como fizera Lukács ao observar Marx, a alusão é válida: em Maquiavel, as forças sociais não se apresentam plenamente controladas porque o resultado coletivo das escolhas individuais passa por uma cadeia da *fortuna*, portanto, do causal, que é posta em rotação pelo conjunto das escolhas do complexo da totalidade social – constituindo o elemento

incontrolavelmente causal da vida social. Mas esta causalidade, a *sorte*, é mediada pelo ato finalístico das atividades, e, portanto, da *virtù*, como campo de ação nas contingências históricas. Há que se ter, diante da sorte que lhe é dada pelo acaso, uma atitude virtuosamente oportunista para lidar com os destinos humanos. Maquiavel pôde realizar tal análise porque estava diante de um mundo nascente: a sociabilidade do capital.³⁰

Segundo Arendt,³¹ geralmente há uma superestimação de Maquiavel como fundador da ciência política moderna: se, por um lado, se pensar a ciência política como teoria política, o seu nascimento é com Platão e Aristóteles; se, por outro, se pensar em caráter científico, aí então seu nascimento só pode ser datado no século 17, conclui a autora. E quando se espera uma exposição mais elaborada que pudesse dar conta de sustentar tal argumento arendtiano, esta não existe. Há um equívoco bastante grosseiro no pensamento de Arendt acerca desta posição. Agnes Heller (1929-),³² chega a conclusões muito mais adequadas justamente pelo fato da consideração do mundo objetivo em suas análises, característica ausente no campo analítico de Arendt. Detectando o processo através do qual a política se transformou numa ciência, Heller conclui que Maquiavel examina a política como uma técnica, estudando as leis da ação política – ainda que tivesse estudado a política numa fase em que o Estado burguês ainda era nascituro. O fato de que a ciência política só pôde adquirir o estatuto de ciência durante o Renascimento parte da compreensão de que, muito embora Platão e Aristóteles tivessem teorizado sobre a política, nas comunidades naturais, tanto oligárquicas como nas aristocráticas ou democráticas, a política nunca poderia ser determinada como um ofício. Ainda que houvesse uma divisão social do

trabalho, o estrato social que detinha a posição dirigente na divisão social do trabalho *não estava sujeito a qualquer divisão do trabalho no tocante às suas funções dirigentes*. O que não significa outra coisa senão que no interior desse estrato todos poderiam ser adeptos da política e da direção do Estado, de modo que os cargos pudessem ser preenchidos à sorte, e não por votação. A única atividade em que a divisão do trabalho determinava o campo das capacidades específicas era o serviço militar. Razão pela qual a política por excelência não poderia estar separada da organização da pólis como um todo no conjunto dos cidadãos. A divisão burguesa do trabalho é a chave para a compreensão da vida política como ofício separado dos negócios da sociedade, o que conduz novamente a Maquiavel como detentor original desta característica *in statu nascendi*. Nem Platão, nem Aristóteles puderam ao seu tempo, devido ao limite histórico ao qual estavam inseridos, fazer uma distinção entre Estado e sociedade. Como resultado, Platão e Aristóteles encaram os problemas políticos como problemas éticos – vícios e virtudes. A República de Platão é idêntica à pólis. Por seu turno, Maquiavel avançou o debate a passos largos não por uma habilidade genial de sua personalidade, mas por viver a divisão social do trabalho ao limite da separação direta entre vida pública, serviço político específico e administração do estado como uma profissão com regras determinadas.

A ausência das mediações históricas faz com que Arendt incorra em historicismo anacrônico, sendo o mais severo deles a tentativa da manutenção da via clássica da democracia como paradigma virtual para transposição no mundo moderno, cuja relação produtiva do capital dá a tônica. Ellen Wood³³ (1942-2016), em seu *Democracia contra o capitalismo*

estabelece uma assaz reflexão. Capitalismo e democracia são negações antitéticas, pensa: não existe sociedade do capital na qual não se atribui às riquezas um acesso privilegiado ao poder. A regra do mercado define a forma política democrática e não o contrário, de modo que a democracia se encontra subsumida pelo mercado. Mas se esgarçarmos o conceito de democracia, diz Wood, chegaremos a uma definição mais ou menos próxima daquilo que usualmente a teoria contemporânea da democracia chama de democracia: trata-se de *constitucionalismo*, de *proteção das liberdades civis* e de *limitar a intervenção dita irregular do Estado*. Tudo isso comprova que o Estado, o direito e as regras das classes proprietárias estão plenamente conformados nesta visão de democracia. O problema, então, é: onde fica o povo, o poder popular nesta noção contemporânea? Na verdade, a distinção do poder entre classes e as próprias classes sociais acabam por desaparecer desta noção. Enquanto na democracia do mundo antigo, e em quaisquer outras formas pré-capitalistas, a exploração sobre o trabalho alheio era sustentada por meios extra-econômicos: ou seja, exercida por uma supremacia militar, jurídica e política das classes exploradoras. Nestes casos, a vida basicamente agrária dos trabalhadores explorados ainda lhe garantia a posse dos meios de produção, que era basicamente a terra. Essa é a característica específica do camponês: ele não é somente um trabalhador da terra, mas um proprietário dos seus meios de produção. Esta época também implicava numa divisão mais ou menos clara entre classe dirigente e classe trabalhadora. Na democracia ateniense, por exemplo, os camponeses e outros produtores cidadãos livres participam da democracia, limitando de alguma forma a força política das classes dirigentes. Mas com a chegada do capitalismo, a capacidade de exploração

de uma classe dirigente não depende mais de um aparato político ou jurídico, nem de uma servidão consuetudinária, mas de uma força estritamente econômica dada a propriedade privada dos meios de produção. Todo o aparato político e jurídico agora é desligado da função produtiva diretamente e se subordinam à economia.

A relação típica do modo de produção do capital, por exemplo, parte do controle do lugar de trabalho, e tem um manejo sem precedentes do processo de trabalho. E, é obvio, existem as forças do mercado, mediante as quais o capital localiza o trabalho e os recursos. Nenhum destes elementos está sujeito ao controle democrático ou à rendição de contas. A esfera política concebida como o espaço onde as pessoas se comportam em seu caráter de cidadão está separada do âmbito econômico – diferente da relação do mundo grego, motivo pelo qual está impossibilitado o transplante paradigmático das funções políticas do mundo Antigo para o mundo do capital, como desejaria Arendt. Tal implicação do mundo do capital é radicalmente diferente da democracia do mundo clássico. A democracia agora está confinada à esfera jurídica e política – e estas esferas são totalmente subordinadas à forma plutocrática do capital. Dado que a dinâmica dos mercados, as forças produtivas, e o controle sobre o local do trabalho se dá pela ingerência do capital, o sufrágio universal da democracia se restringe à eleição de uma democracia representativa, na qual o próprio ato das eleições exclui a participação popular, porque é um ato individual e em isolamento em relação aos outros indivíduos.

Além das questões já apresentadas sobre a impossibilidade de se tracejar um estatuto contemplativo e adaptado da pólis grega para o

mundo do capital, outra questão se impõe: qual é o motivo da escolha do mundo grego como bastião do mundo antigo e por que preterir outros processos organizativos da Antiguidade? José Chasin³⁴ (1937-1998), em seu texto inacabado, *O futuro ausente*, indaga: “mas por que [...] mais Atenas do que Roma [...] ou [...] por que não a comunidade germânica ou uma das opulentas cidades orientais da Antiguidade?”.³⁵ Tome-se por base a restauração do pensamento neoplatônico por Ficino, com a *Teologia Platônica* dedicada a Lorenzo, a partir das traduções de Platão e de Plotino (c. 204-270) – tão importantes para Rafael (1483-1520) e Michelangelo (1475-1564)³⁶ no mundo artístico, e para Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) no mundo científico – ou ainda as referências históricas de Maquiavel pela via de Políbio (c. 203-120 a.C.). Chasin afirma que nem de longe a resposta estaria na excelência do pensamento grego, mas tem aí, apenas, a sua justificativa. Esse princípio do pensamento burguês justificaria a desigualdade entre as classes que veio e pôde ser produzida de maneira embrionária ao longo do Renascimento e nos séculos ulteriores. Não nos esqueçamos da brevidade do classicismo da alta Renascença, não abarcando mais do que uma geração na virada do *quattrocento* para o *cinquecento* por significar mais um ideal e uma ficção, um transplante exógeno de uma realidade Antiga para um mundo da Renascença muito mais complexo e dinâmico.³⁷

Sabe-se que o Império Romano promove o vigamento helênico e o desenvolvimento acentuado da propriedade privada. Mas por qual motivo, por exemplo, os germanos e os orientais foram preteridos pelo pensamento burguês? A resposta pode estar no fato de que as hordas germânicas e as cidades orientais eram subalternas às divindades. Já o

cotidiano clássico foi o local do próprio indivíduo e de sua comunidade. Aquilo que cativa Hannah Arendt nos clássicos, é o resultado da natureza contraditória de sua tecelagem societária. Essa tecelagem é a peculiaridade de modelos sociais onde a baixa produtividade, fundada na propriedade privada, é a base da atividade material dentro da própria comunidade. Logo, essa peculiaridade social dá à humanidade uma existência imediata e limitada à própria comunidade.³⁸

A existência da individualidade pressupõe a sua efetivação como membro de agrupamentos interconexos e interativos, isto é, a existência natural das individualidades como partes de hordas ou tribos. O que não significa outra coisa senão que 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 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.

Portanto, ter uma propriedade na Antiguidade clássica significava pertencer a uma comunidade. Em inúmeros conglomerados humanos antigos, indivíduo e gênero tornam-se inseparáveis, traduzindo essa unidade fundamental, muitas vezes aumentada pelo fator político-religioso. Decerto que, pensando com Chasin, essa unidade fundamental entre indivíduo e gênero corresponde ao princípio limitado do desenvolvimento produtivo que, conseqüentemente, prende o indivíduo à comunidade. À medida que o desenvolvimento e o progresso da produtividade humano-genérica se acentuam, estes enfraquecem tais

modelos de sociabilidade ainda muito próximos e dependentes da natureza. O desenvolvimento e o progresso da produtividade minam as sociedades que repousavam em uma produtividade limitada, bem como o fator político-religioso que a refletia e a idealizava. Desta maneira, no que diz respeito às atitudes perante a natureza, que fomentam todos os modos produtivos, mudam-se também a forma de consciência dos indivíduos. A conclusão é que uma comunidade limitada do ponto de vista produtivo, que seja restrita, parca e estreita em seu potencial, e que subscreve todos os seus indivíduos, redundando em horizontes conservadores e estanques de convivência e interatividade; configura uma comunidade limitada a uma sociabilidade naturalizada. Esse limite produtivo engendra a potência negativa social, isto é, a potência da atividade política. É um potencial que procura, mesmo na Antiguidade clássica, o desapego à sua improdutividade inata e se desenvolve à mercê da planta humano-societária objetivamente contraditória, buscando controlá-la de acordo com os seus desejos. De onde, portanto, se nasce o estatuto de uma reivindicação de projeto de Estado numa defesa da política – motivos de sobra para se compreender as razões de tal uso por Arendt. Em suma, o que é o limite histórico de Maquiavel, ou seja, o objeto que não se põe maturado por completo obnubilando a possibilidade de seu desvelamento total (o nascimento do Estado absolutista ocorre justamente desta fase à Paz de Westfalia³⁹); é também o limite teórico de Arendt diante de sua incapacidade peculiar em analisar o seu mundo, no qual o objeto – o Estado no mundo burguês – já se encontra plenamente maturado.

E é mais uma vez Chasin quem mais adequadamente clarifica esta questão. Vejamos:

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. (...) Herdeiro da violência feudal e impulsionando organicamente o individualismo, e uma vez que por si própria a emergência das relações da produção de mercadorias não só podia conter o legado da brutalidade, mas estimulava e disseminava pela competição entre os indivíduos, o Renascimento só pôde por fim à redobrada violência sem freios e critério através do ordenamento jurídico burguês, imposto a ferro e fogo. (...) 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 destes 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 à matéria-prima adequada, como tantas outras, para uso e abuso do auto-intitulado 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.⁴⁰

Por mais desconfortável que seja para o domínio da própria burguesia hodierna, o absolutismo tem a origem na cooperação de classes, na qual a burguesia é, de algum modo co-responsável. O que não significa dizer, de nenhuma boa-fé, que havia um plano prático burguês com o intento de estabelecer a tirania neste caudal histórico. Muito inverso disso,

a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) havia deixado um contingente de mortos suficiente para considerarmos o Sacro-Império Romano Germânico como terra arrasada. A França da virada deste século se encontrava tão debilitada por morticínios, fomes e epidemias que a população ansiava por paz a qualquer custo, ainda que sob domínio político limitador das liberdades individuais. Arnold Hauser⁴¹ narra a situação desta altura: a burguesia que sempre prospera mais acentuadamente em momentos de *pax interna* e está sempre a apoiar “a política de mão forte”, deu ao absolutismo o entusiasmo que precisava; a nobilitação de membros da classe média fora realizada de modo mais indiscriminado como jamais antes havia ocorrido. Basta observar como Francisco I (1494-1547) honra com títulos de nobreza não só os militares, mas também os servidores civis, a ponto de que no século 17 já passa a existir mais de quatro mil funcionários públicos no Judiciário, no Tesouro e na Administração que pertencem à nobreza hereditária. Assim, cada vez mais há uma fusão entre nobreza e burguesia àquela altura. A situação espanhola não era diferente na corte de Filipe II (1527-1598) diante das investidas holandesas, como nos relata Perry Anderson.⁴²

Notemos agora o segundo ponto do estratagema arendtiano: o Maquiavel como patrono da violência política. Para tanto, é preciso estabelecer algumas questões históricas e outra questão preliminar sobre a recepção da obra do florentino.

Começemos pela questão preliminar. E sobre esta, vale notar a ideia da tentativa de transformação de Maquiavel num teórico da *política em estado puro*, o que decorre devido à estrutura política de seu tempo, a saber, o confronto religioso com as unidades multisseculares das monarquias

hereditárias, permitindo a tentativa de isolar o fenômeno do poder em aforismos práticos. Maquiavel, lembra-nos João Carlos Brum Torres, recusou-se “a tratar da política e das questões políticas como questões éticas”,⁴³ o que implica dizer que Maquiavel intentou um esquema abstrato formal, utilizável em toda noção histórica como uma norma política, mas, como vimos, resvalou na compreensão da causalidade. Remetendo-se a Hegel (1770-1831), Lukács afirmou que “Maquiavel de modo nenhum foi o teórico de uma ‘política do poder’ (*Matchtpolitik*) generalizada e sem criatividade, como é dito com predileção pela escola de Meinecke. Hegel considera Maquiavel um ideólogo desesperado da unidade nacional que almeja realizar esse grande objetivo com os meios que se fizessem necessários”.⁴⁴ Vale notar ainda que toda forma de teorização que se supõe isolar o homem de sua vida genérica, procurando neste o estado de natureza, só atingirá o homem de uma fase peculiar em seu estado social objetivo e historicamente determinado. A despeito disso, Arendt faz de Maquiavel um teórico dos estados puros porque a própria autora recorre a esquemas arquetípicos como faz com o conceito de *totalitarismo*⁴⁵ ou então com a adaptação exógena do mundo grego Antigo ao mundo contemporâneo através do estratagema da fundação. De tal maneira que somente uma construção artificial poderia atribuir responsabilidade sobre a violência dos séculos posteriores à teorização maquiavélica.

Sobre as questões históricas da recepção da obra de Maquiavel, vale notar a atribuição de Leo Strauss (1899-1973)⁴⁶ – amiúde acertadamente recordada por Diogo Pires Aurélio (1946-)⁴⁷ – segundo a qual Maquiavel é criador da tirania contemporânea, reiterada por Arendt como conclusão de segunda-mão. Tal acepção faz de Maquiavel um pensador da filosofia

da doutrina, ou seja, um pensador de *aforismos da universalidade*, quando, em verdade, Maquiavel tenta imediatamente lidar com o elemento *particular* de seu tempo, sempre contingente e contraditório, no qual noções de bem e de mal se misturam inextricavelmente na busca das escolhas de um bem moral abstrato e num mal menor a um conjunto social. É forçoso notar que em seu momento de reclusão política em Sant'Andrea in Percussina, Maquiavel se vale não de filósofos, mas de historiadores para compor uma obra de ação prática de seu tempo. Mais uma vez pensando com Diogo Pires Aurélio, para se ver n' *O Príncipe* uma simples cartilha da dominação despida de escrúpulos e rodeada de subterfúgio seria obrigatório fazer tábula rasa aos escritos de Maquiavel e à visualização de um compêndio histórico de seu tempo. A afirmação⁴⁸ de que somente os profetas armados vencem não é uma invocação pela violência, mas uma constatação histórica *ad exemplum*. Os escritos sobre a história florentina,⁴⁹ sob mecenato de Clemente VII, como continuidade das histórias narradas n' *O Príncipe*, atestam sem sombras de dúvidas a verve maquiaveliana pela narrativa historiográfica de seu tempo. Não teria Maquiavel, então, dialogado com a política de seu tempo, e, por consequência, estabelecido o fundamento da ordem política baseada na desigualdade, em vez de ter criado uma série de aforismos universalmente válida, posteriormente aproveitada pelos horrores do capitalismo em entificação no século do nazismo? Ou ainda utilizadas *ad hoc* pelo terror pré-termidoriano?

Os debates acerca da datação histórica da obra maquiaveliana que ora está em relevo⁵⁰ determinam muito nesta questão: seria *O Príncipe* uma espécie de relatório de ocasião ditado pelas circunstâncias políticas que entronam mais uma vez um homem da Casa Medici no Vaticano, o seu

velho conhecido Leão X?; ou, pelo contrário, seria *O Príncipe* uma obra do gênero tratadístico, o que seria inclusive justificado pelo título latino atribuído (*De principatibus*), escrito não por razões de ordem circunstancial, mas mais contumaz e intimamente vinculado às questões teóricas profundas originadas no itinerário intelectual do seu autor? A resposta pode estar no decorrer do ano de 1513 em Florença e em Roma. A prisão e a reclusão de Maquiavel, e posteriormente o fato de Maquiavel tentar se livrar a situação apátrida e bucólica influenciando diretamente na nova república explicam muito. Todavia, enigma complexo de ser solucionado, a verdade sobre a questão acerca da motivação da obra maquiaveliana mais célebre pode ser posta à margem do debate se, por ora, determinarmos o que *não motiva* a obra de Maquiavel. Com certeza, a obra de Maquiavel não é motivada pela ideia de determinar universais abstratos desvinculados com a prática histórica, a servirem de postulados atemporais, como pensa Arendt. Justamente pelo fato de ter resvalado na compreensão dos fatores causais. Também não é uma obra que inaugura a apologia da violência, ou o tema da maldade na política, como se a maldade na plataforma política não existisse antes de ser sistematizada em compêndio histórico por Maquiavel, como quer mais uma vez e ingenuamente Arendt.

A despeito de todo o debate já arrolado por Claude Lefort (1924-2010)⁵¹ acerca das formas históricas de interpretação de Maquiavel, com evidente relevo distintivo a Leo Strauss e a seus mais severos propagadores, é em Hannah Arendt que o eco encontra profusão hodierna. Amplificando Strauss, Arendt faz com Maquiavel aquilo que outrora fez com Marx: quando o filósofo do trabalho demonstra a via de

exploração sobre uma classe, Arendt o acusa de ser o responsável pela exploração do mundo do trabalho e pelos horrores da Segunda Guerra Mundial, especialmente pelo fato de Marx ter determinado que o trabalho é o fundamento da diferença específica entre os seres sociais e os outros seres orgânicos, sendo a constituição humana originada pelo trabalho onímodo, e não por um desígnio divino.⁵² De igual modo, Maquiavel, ao observar o funcionamento do mundo político de seu tempo, torna-se responsável pela “banalidade do mal”.

Sem veleidades idealistas, contrapondo-se ao esquematismo arendtiano, Arnold Hauser (1892-1978)⁵³ nos apresenta uma visão bastante franca do conjunto da obra de Maquiavel ao mencionar o conflito que leva Florença ao abandono das concepções neoplatônicas da arte. Segundo Hauser, Maquiavel fora primígeno no desenvolvimento de uma teoria adaptativa à realidade política, de sorte que a chamada invenção do maquiavelismo não se deve ao próprio Maquiavel – qualquer príncipe do Renascimento, por menor que fosse, já seria “maquiavélico” por razão de sobrevivência. O mérito do florentino se encontra na argúcia da percepção da separação dos interesses religiosos em relação à administração da República para a criação de uma teoria racionalista da política prática. Se, por um lado, sua doutrina tivesse sido nada mais do que a fantasia idealista de um filósofo da crueldade, então, não teria exercido a colossal influência em seu tempo histórico e permanecido na posteridade como a base da política moderna; se, por outro lado, tivesse sido uma questão de métodos e aforismos para uso de pequenas tiranias italianas do *cinquecento*, seus escritos não teriam causado mais excitação do que as histórias que se ouviam àquela altura fora dos principados italianos

sobre as tiranias e os *problemas da moral*. E os exemplos atestam a veracidade da afirmação de Hauser, que nos apresenta a síntese de que da derrubada da República dos Medici à reunião católica trentina, a história nos deu uma enxurrada de exemplos de realismo político – sem precisar citar o corpo cortado ao meio e exposto em praça pública por ordem de César Bórgia (1475-1507).⁵⁴ Afinal, “o que era Carlos V, o patrono da Igreja Católica, que ameaçou a vida do Santo Padre e ordenou a destruição da capital da cristandade, senão um realista inescrupuloso?”, pergunta Hauser diante do Saque de Roma de 1527 e dos subsequentes estupros de freiras e assassinatos de padres em Roma. E continua, lembrando Lutero, “o fundador da moderna religião do povo por excelência, que traiu o povo comum em benefício dos soberanos e fez da religião da essência espiritual o credo da camada mais eficientemente prática da sociedade e a mais profundamente envolvida na defesa dos interesses do mundo?”, escreve Hauser diante do fato de Lutero ter aberto o campo de batalha contra os camponeses que outrora havia reivindicado defesa. Segue: “E Ignácio de Loyola, que teria crucificado Cristo uma segunda vez, se os ensinamentos do Senhor ressuscitado tivessem ameaçado a estabilidade da Igreja, como na história de Dostoiévski? E qualquer príncipe da época que se queria mencionar, que sacrificou o bem-estar de seus súditos aos interesses capitalistas?”.⁵⁵ Em suma, Maquiavel apenas elucidou a consciência do dualismo moral da vida pública, reconhecendo o padrão de conduta do nascimento da sociedade do capital, isto é, a ideia de que o princípio cristão de fidelidade e sinceridade não servem adequadamente ao governante do Estado do capital.

A análise de Arendt sobre *O Príncipe* de Maquiavel não se assemelha a uma pesquisa histórica ou filosófica coerente que pudesse ser realizada por qualquer analista minimamente hábil acerca da era de ouro florentina. Aliás, um dos lamentos de Lukács,⁵⁶ em 1938, aponta justamente para a inexistência da interpretação da individuação burguesa em seu nascedouro e o complexo produtivo do Renascimento. No que diz respeito à Arendt, longe de se esperar tal análise, suas interpretações sobre o Maquiavel estão deveras abaixo do medíocre. Aproxima-se das primeiras interpretações teológicas contrárias aos Medici em apologia a Carlos V, como a do Cardeal Reginaldo Pole (1500-1558), escrita em 1539 – portanto pouco depois de *O Príncipe* ter chegado a público sob tutela de Clemente VII, em 1532, dois anos antes deste morrer envenenado –, para quem a obra contém um *conteúdo diabólico*.⁵⁷ Tal Maquiavel diabólico fora o motivo pelo qual a obra acabou sendo indexada aos livros proibidos em 1559, referenciada pela Igreja do Concílio de Trento como *obra defensora do mal*. Estigma ulteriormente ratificado por obras teológicas persecutórias, típicas da Inquisição da Contrarreforma Católica. Mas não apenas católica: note-se que um protestante francês huguenote chamado Innocent Gentillet (1535-1588) publica em 1576 um escrito *Contre Machiavel*,⁵⁸ no qual acusa Maquiavel de “desprezo por Deus, tirania e crueldade”. O que Cardeal Reginaldo Pole, o reformista Innocent Gentillet e Hannah Arendt têm em comum? A caracterização estigmática de um *diabólico Maquiavel*.

A associação de Maquiavel à filosofia da maldade primígena é bastante insustentável porque desconsidera a função social do pensamento Renascentista àquela altura. Maquiavel acreditou que a República de Florença se manteria virtualmente sob a forma republicana,

ao passo que Nápoles ou Milão eram degeneradas e desajustadas demais para tal – ainda que, essencialmente, Maquiavel pensaria numa unificação italiana. O programa mais completo a fim de um novo paradigma estatal florentino se encontra no memorial a Leão X, denominado *Discorso sopra il reformar lo stato di Firenze*, escrito em 1519. Jacob Burckhardt⁵⁹ (1818-1897) menciona como Maquiavel alimentou uma esperança de introduzir uma república como a herdeira dos Medici sob a forma de uma democracia moderada, ao mesmo tempo que não se eximia de oferecer um aparato jurídico complexo com a finalidade de garantir a paz interna e também a soberania contra ocupações estrangeiras. Não seria este um tratado da paz, em vez de uma apologia da violência? Com otimismo, lembra-nos o célebre professor da Basileia, Maquiavel faz uma louvação incondicional do povo, mencionando pela primeira vez que o próprio povo, em vez do Príncipe, teria melhores sabedorias na escolha dos auxiliares e milicianos que compunham a base de apoio do principado. Razão pela qual Antonio Gramsci⁶⁰ nos oferece a visão de que Maquiavel teria sido um proto-jacobino, escrevendo não ao Príncipe, mas ao conjunto social daquela época, antecipando o *risorgimento*. Maquiavel seria, na visão gramsciana, uma espécie de mito soreliano, uma filosofia que se apresenta não como uma pura utopia – como as de Thomas Morus (1478-1535) e de Tommaso Campanella (1568-1639) – ou como um conjunto doutrinário – como Agostinho – mas como uma reivindicação de ação prática para organizar a vontade coletiva. A positividade extremada vista por Gramsci tem origem mais remota, dentre as quais destacamos as leituras de Maquiavel realizadas por Spinoza (1632-1677),⁶¹ para quem *O Príncipe* é uma obra anti-absolutista; ou por Rousseau,⁶² que literalmente afirma a

máxima repetida por Gramsci, a de que Maquiavel, fazendo crer que dava lições aos príncipes, dava-as bem mais aos povos, ou aos que não vivem os meandros do jogo político administrativo. Seria *O Príncipe* uma obra republicana extremada? A discussão é ampla; cabe-nos dizer apenas que *não seria uma apologia da violência* aos moldes interpretativos propostos por Arendt. Isso novamente coloca a análise de Arendt bem abaixo do debate historiográfico consolidado anteriormente aos seus escritos.

Agnes Heller, em seu tratado sobre o *Homem do Renascimento*, parece dar respostas pontuais e seguidas a todo esboço arendtiano a propósito de Maquiavel. Não há registros ou inventários que sufraguem a informação de que a filósofa húngara sob orientação de Lukács tivesse acesso aos escritos de Arendt. Nem, contudo, dados que corroborem o destaque que Arendt pudesse ter em Budapeste, já que não fora referenciada pelos autores desta escola a esta altura. Contudo, vale a menção de que os escritos de Arendt não são exatamente originais, mas compilam uma série de ideias que rondavam o espectro político conservador em sua quadra histórica. Ainda assim, é inevitável a percepção do raciocínio de Heller como respostas ponto a ponto aos escritos de Arendt. Antecipando ao debate de um Maquiavel amoral, um apontamento preliminar é imperioso, encerrando o debate erigido acima:

Com efeito, ao falar da luta entre “o povo” e “os ilustres”, e ao incitar o príncipe a que confie no povo contra os últimos, estava a substituir a noção tradicional de povo, característica do início do Renascimento, por uma concepção nova e *moderna* deste. O *popolo* florentino tradicional englobava, em princípio, todos os habitantes da cidade; mas, na prática, referia-se aos mais ilustres e capazes, aqueles que participavam na direção dos assuntos públicos. Em Maquiavel esta noção do povo foi invertida. O

verdadeiro estrato dirigente (aquilo que até então tinha sido designado por “povo”) era agora incluído na categoria dos “ilustres”, em vez de o ser na do povo, e dentro dela os nobres e os burgueses constituíam ainda dois grupos separados; o povo era agora o estrato social inferior, os pobres e desfavorecidos. É a luta *deste* povo que Maquiavel considera desejável na vida do estado, e não apenas a luta do “povo” no antigo sentido, ou seja, as questões internas entre patrícios e plebeus. Ao falar de luta, portanto, estava de fato a alargar o conceito de uma luta de estratos sociais, transformando-o num conceito de luta de classes. Assim – se é posso utilizar um termo moderno – *a base da estratificação social de Maquiavel é o sistema econômico da sociedade burguesa e não a estrutura política da pólis*.⁶³

De uma só vez, Heller aponta a função social do pensamento de Maquiavel e simultaneamente impede a associação arbitrária do seu pensamento com a estrutura da pólis grega.

O que nos leva invariavelmente ao último ponto do estratagemas da apologeta do capital: a filosofia baseada no cinismo diante da isenção da moral na vida política. É novamente Heller quem numa única frase derruba a ficção de Arendt: “*Maquiavel, aparentemente um cínico, é de fato um moralista*”.⁶⁴ Maquiavel apenas agrega ao pensamento da moral a ideia de que esta não é homogênea e a forma de vida pública requer um esforço político adaptativo, para que não se subsuma a vida prática a um postulado ético abstrato e irrealizável. Nada disso anula a ideia de uma existência de um valor moral abstrato como norma na vida de Maquiavel, afinal, em cada ato finalístico de um indivíduo, o que está em jogo sempre é um valor contra outro valor. Maquiavel não se exime da função da moral em seus escritos, mas, muito pelo contrário, faz a mediação adaptativa da moral: coloca em questão que às vezes cabe ao gestor da

vida pública a decisão de qual valor em contraste com outro valor gerará um mal menor ao conjunto social, e que estes valores abstratos devem servir como guia no campo das ações alternativas, mas que as soluções só podem ser concretamente decididas em situações igualmente concretas. Em vez de postulados irrealizáveis, e também no lugar de um arquétipo fantasioso, Maquiavel pondera tendo como base a realidade objetiva. Ao ponderar, seu crivo não pode ser outro senão uma severa posição moral sobre o mundo.

Tudo indica que a situação de um duplo padrão de moralidade apontado para as ações distintas do príncipe e dos súditos é a principal crítica de Arendt ao pensamento maquiavélico que domina o mundo desde tal *invenção* do pensador florentino. Os dois padrões de moralidade, um para o governante e outro para os governados sempre existiram no mundo desde que houve qualquer forma de dominação sobre o trabalho alheio. Mas Maquiavel foi o primeiro a tornar clara esta situação que na prática sempre aconteceu, de tal maneira que tudo indica que Maquiavel foi o primeiro não-cínico do mundo moderno, como nos aponta Arnold Hauser⁶⁵ em sua tese sobre o maneirismo e a autonomia das opiniões políticas. Uma teoria sobre o duplo padrão da moralidade denunciado por Maquiavel foi influenciada por Pietro Pomponazzi (1462-1525), contemporâneo do filósofo em pauta. Pomponazzi, ao contrário de Ficino, é um restaurador da escolástica e discutia um duplo padrão da verdade: uma proposição pode ser verdadeira em teologia sem sê-la em filosofia.⁶⁶ Isso mostra o alcance de Maquiavel para vários ambientes extra-políticos em seu tempo. E a razão de alcance é que, apesar de vilipendiado e condenado, Maquiavel disse a mais profunda verdade sob a

qual se poderia tentar toda gama de tergiversação, mas jamais se poderia refutar ao observar francamente.

A longa citação de Heller, a seguir, é elucidativa acerca deste construto arbitrário do cínico e imoral maquiavelismo, motivo que justifica sua exposição *ipsis litteris*:

De fato, Maquiavel foi um moralista, e isto era verdade mesmo no âmbito da própria ética política, definida em termos estritos. Nem se trata simplesmente de Maquiavel ter “despojado” a ação política de seu conteúdo moral – nem sequer do fato de ter simplesmente o *status quo* (como de fato fez), mas de ter aprovado coisas terríveis e tê-las aceite como normas. Existe ainda um outro lado da questão: a “separação” de Maquiavel era dupla. Com efeito, separou o sistema de valores da prática política com a mesma eficácia com que divorciou a prática política do sistema de valores. Toma nota do que realmente existe mas, ao mesmo tempo, exige dos homens que se tornem conscientes das leis e das possibilidades internas da prática social e política real. *Não se trata simplesmente de recomendar a dissimulação e o uso da violência (se bem que isso também faça parte da questão). Mas ainda se recordar às pessoas que estão a dissimular, que estão a utilizar a violência, de levá-las a terem consciência de que a dissimulação e a violência são um mal em si próprias, a saberem, portanto, que só devem ser usadas enquanto forem necessárias, que ninguém fica com as “mãos limpas” por tê-las usado, e que se deve aceitar isso.* Isso é tudo menos cinismo.⁶⁷

Frise-se com toda força, dando eco à sua última frase: *isso é tudo, menos cinismo*. Uma questão se impõe: no subterfúgio do diabólico Maquiavel, na tergiversação da violência do mundo do capital, na condenação de toda revolução social que não siga o espectro dos Pais Fundadores – para tal formulação, sendo agraciada com ofertas generosas

da inteligência militar estadunidense⁶⁸ –, seria Hannah Arendt a cínica com duplo padrão de moralidade?

Notas

*Claudinei Cássio de Rezende é professor de *História da Arte*; e das disciplinas *História: trabalho, sociedade e cultura* e *História e preservação da arte do Renascimento* nos cursos da Cogear (PUC-SP); e de *História Social da Arte* no Museu da Imagem e do Som (MIS-Secretaria da Cultura de São Paulo). Realizou pós-doutorado em História Moderna (CAPES). É doutor em Ciências Sociais pela Unesp (FAPESP), com tese sobre o filósofo húngaro György Lukács. Na mesma instituição realizou o mestrado em Ciências Sociais (FAPESP), premiado pelo Programa, transformando-se em livro pela Editora Unesp (*Suicídio revolucionário*, 2010). Também é licenciado e bacharel em Ciências Sociais, licenciado e especialista em História. ORCID: 0000-0001-5525-4364. claudinei_cassio@yahoo.com.br

**André Luis de Souza Alvarenga é Licenciado e Especialista em História. Mestre e doutorando em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (CAPES). ORCID: 0000-0002-4472-2107. prof.andre1305@gmail.com

¹A maneira como a autora apresenta a história recente do antissemitismo (resultando na pesquisa sobre as origens desta ideologia no mundo europeu, das diásporas, da fundação dos estados-nação e do Caso Dreyfus) merece especial relevo na obra: ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

² Sobre Gentile, ver também: BOBBIO, N. **Dal fascismo alla democrazia**. Milano: Baldini Castoldi Dalai, 2008. Trata-se de uma profícua análise em três décadas, reunida numa coleção de artigos sobre o fascismo, na qual se tem um amplo destaque analítico à figura de Gentile.

³ NEUMANN, F. **Estado democrático e Estado autoritário**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

⁴ A propósito de Maquiavel, cabe-nos um pequeno comentário acerca de sua época e de sua biografia, a fim de situar o leitor nas obras e no tempo histórico do homem florentino do Renascimento. É sobejamente conhecido o fato de que a ocupação de Carlos VIII, o Afável (1410-1498), de França contra a República de Medici após a morte de Lorenzo, o Magnífico (1449-1492), em 1492 – com a posterior ascensão de Girolamo Savonarola (1452-1498) – coloca fim ao domínio que a Casa Medici mantinha em Florença desde Cosimo, o Velho (1389-1464), após sua investida de 1434. Apesar de ser nominalmente uma república, Florença era, durante o domínio Medici, uma república plutocrática

com uma senhoria sob poder vitalício, a exemplo de outras àquela altura. Com a deposição de Savonarola e o domínio de Piero Soderini (1450-1522), Maquiavel alcança a vida política com um cargo na chancelaria desta nova república dita popular. Não obstante, em agosto de 1512, Lorenzo II (1492-1519) e Papa Júlio II (1443-1513) comandam uma ocupação contra a República de Florença, reassumindo as funções plutocráticas e o domínio dos Medici – que perdura até 1532. Neste assalto de devolutiva política para o controle dos Medici, Maquiavel, que ocupava cargo na chancelaria do gonfaloneiro Soderini, fora acusado de conspiração em favor do governo anterior devido à delação dos presos Agostino Capponi e Pietropolo Boscoli (1481-1513) [Cf. Apresentação de João Carlos Brum Torres ao MAQUIAVEL, N. **A arte da Guerra**. Tradução e notas de Eugênio Vinci de Moraes. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 7]. Demitido em 7 de novembro de 1512, Maquiavel fora preso e torturado; anistiado meses depois graças ao conclave que entrona Leão X (1475-1521), um Medici, ao pontificado. Apesar disso, Maquiavel é forçado à reclusão em Sant’Andrea in Percussina, na Toscana, de 1513 a 1520. Estes são os anos mais profícuos em sua produção intelectual, todavia. São desta época os três grandes monumentos teóricos maquiavélicos: *O Príncipe* (1513); *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1513-1520) e *A Arte da Guerra* (1519-1520). Na assunção de Clemente VII – Giulio Giuliano de Medici (1478-1534), sobrinho de Lorenzo, o Magnífico, que fora criado por este porque seu pai morreu um mês antes de seu nascimento, durante a Conjuração dos Pazzi, possivelmente corroborada por Sisto IV (1414-1484) [Acerca da virtual relação de Sisto IV com a Conjuração dos Pazzi, ver DANIELS, T. **La congiura dei Pazzi: i documenti del conflitto fra Lorenzo de’ Medici e Sisto IV**. Le bolle di scomunica, la “Florentina Synodus”, e la “Dissentio” insorta tra la Santità del Papa e i Fiorentini. Edizione critica e commento. Florença: Edifir, 2013. A história que narra a conjuração em seus detalhes em primeira-mão e contemporânea aos acontecimentos pode ser encontrada no próprio Maquiavel, na última seção de sua história florentina, em MAQUIAVEL, N. **História de Florença**. Supervisão editorial de Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007, especialmente, pp. 487-503] –, Maquiavel abandona a reclusão e recebe patrocínio para a produção da *História Florentina*, o que acrescenta mais um volume ao seu tríptico. Não é preciosismo memorar que o grupo teórico-filosófico ordenado por Marsílio Ficino (1433-1499), do qual participara o jovem Maquiavel, contava com Giulio Giuliano de Medici, Angelo Poliziano (1454-1494), Cristoforo Landino (1424-1498), Pico della Mirandola (1463-1494), Michelangelo (1465-1564) e Leonardo (1452-1519). Com o Saque de Carlos V (1500-1558) do Sacro-Império Romano Germânico contra a Liga Clementina, em 6 de maio de 1527, ocasião em que milhares de soldados e mercenários marcham contra Roma e fazem do Vaticano o Quartel General dos Habsburgo, Maquiavel se vê novamente na vida clandestina e acaba morrendo dias depois (cf. também HAUSER, A. **História**

social da arte e da literatura. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 377). Com a nova política pós-trentina, como se verá adiante neste artigo, Maquiavel será alçado a inimigo da Igreja ao mesmo tempo que será associado a uma entidade diabólica a tal ponto que a adjetivação “maquiavélico” significa a entificação da maldade, a substância do ardid diabólico – pode-se observar no mundo britânico desde o século 17 a expressão *Old Nick* como equivalente de Satanás, que remonta etimologicamente ao velho Nicolau, primeiro nome de Maquiavel.

⁵ Ao longo do artigo se desdobrará o construto arendtiano sobre Maquiavel. A parca análise histórica de Arendt sobre Maquiavel e seu anacronismo analítico não é negligência dos autores deste artigo, mas negligência da própria Arendt. Os escritos da autora acerca desta temática serão apresentados em sua totalidade argumentativa, numa análise imanente e textual de suas categorias. Além dos dois textos analisados sobre Arendt acerca da questão maquiavélica, como se vislumbra sequencialmente no parágrafo em que se insere esta nota, observamos também *A condição humana* [Cf. ARENDT, H. **A condição humana.** Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014]. No entanto, não há neste um estudo sobre Maquiavel, mas um estudo sobre Marx e uma atribuição alienígena da violência ao filósofo do trabalho, cuja análise se desdobrará, como consequência de uma longa jornada analítica da filosofia arendtiana, na responsabilidade de Maquiavel aos destinos catastróficos da maldade, que, por sua vez, tomam corpo na teoria de marxiana. Esta suposição arbitrária parte de uma perspectiva teológica de sua filosofia. Neste artigo, a sensação do leitor de que as análises arendtianas foram menos desdobradas do que o conjunto dos complexos explicativos de Maquiavel (ou menos desdobradas do que as análises de autores marxistas sobre Maquiavel) podem levar a uma compreensão indesejada, a saber, a de que não houve aprofundamento no argumento de Arendt. Novamente, a negligência não é dos autores deste artigo, mas da própria Arendt, uma vez que o argumento de Arendt, bastante simplório, fora analisado em sua totalidade.

⁶ ARENDT, H. **Sobre a revolução.** Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁷ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** 7ª ed. 1ª reimpressão. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2013. Cf. a apresentação de Celso Lafer (1941-) à edição supracitada, memorando a datação da obra e discutindo a ênfase na moralidade e na dignidade da política em Arendt.

⁸ Para Arendt, a maioria dos leitores do tempo de Maquiavel ficariam chocados com sua posição de descaso aos apelos morais (ARENDT, H. op. cit., 2013, pp. 181-182).

⁹ Cf. DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000. Observar especialmente a tese sobre Maquiavel e Arendt, discutida pelo autor a partir da premissa de que

Maquiavel teria sido, para Arendt, o primeiro pensador pós-clássico a dirigir sua ação para a vida política a despeito da religião, e, por isso, desconhecendo qualquer critério moral de “bondade” para tal feito (idem, pp. 218-225).

¹⁰ ARENDT, H. op. cit., 2011, p. 141.

¹¹ Ibid., p. 146.

¹² Idem.

¹³ ARENDT, H. op. cit., 2013, pp. 184-185.

¹⁴ Cf. também sobre este tema MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. Trad. de Paulo Castanheira. Boitempo: São Paulo, 2004.

¹⁵ ŽIŽEK, S. **Robespierre: virtude ou terror**. Textos selecionados de Robespierre por Jean Ducange. Trad. de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, pp. 7-45.

¹⁶ A propósito do debate sobre o ineditismo do comunismo, e da não superação do capital nas sociedades ditas socialistas, ver: REZENDE, C. C. A regência do capital sem capitalismo nas sociedades pós-capitalistas. **Projeto História**, n° 60, Out./2017, pp. 7-43.

¹⁷ FURET, F. **O passado de uma ilusão: ensaios sobre a ideia comunista no século XX**. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Siciliano, 1995. Vale notar como Furet atribui ao nazismo a culpabilidade de Lenin (*si*). Do mesmo modo, Furet crê que, ao expor o arquipélago Gulag, Soljenítsin supostamente estaria resvalando na Revolução Francesa. Sobre o texto de Aleksandr Soljenítsin cf. SOLJENÍTSIN, A. **Arquipélago Gulag**. 3ª reimpressão. Trad. de Francisco A. Ferreira, Maria M. Llistó e José A. Seabra. São Paulo: Difel, 1976.

¹⁸ FURET, F. op. cit., 1995, p. 8. Note-se também como Simon Schama (1945-) em sua série documental *O poder da arte* (BBC, Londres, 2006, capítulo David) retrata Jacques-Louis David (1748-1825): um propagandista da violência, um terrorista em essência. Observando tais palavras sair de um historiador tão respeitável como Schama, percebemos o quão profundo na historiografia adentrou o revisionismo.

¹⁹ ARENDT, H. op. cit., 2013, p. 185.

²⁰ LOSURDO, D. **Controtopia del Liberalismo**. Roma-Bari: Laterza, 2005.

²¹ Para essa discussão, Losurdo (1941-2018) realiza uma pesquisa bastante robusta sobre o revisionismo. Cf. *A história do Ocidente como a história de uma “democracia para o povo dos senhores”* em LOSURDO, D. **Guerra e Revolução: o mundo um século após Outubro de 1917**. Trad. de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 326 e seguintes.

²² A identificação de democracia com o liberalismo foi tratada de modo extensivo por WOOD, Ellen. *Democracia contra o capitalismo*. Tradução Paulo Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003. A autora afirma: “O liberalismo é uma ideia moderna baseada em formas pré-modernas e pré-capitalistas de poder. Ao mesmo tempo, se os princípios básicos do liberalismo são anteriores ao capitalismo, o que torna possível a identificação de *democracia* com liberalismo é o

próprio capitalismo. A ideia de ‘democracia liberal’ só se tornou pensável (...) com o surgimento das relações sociais capitalistas de propriedade. O capitalismo tornou possível a *redefinição* de democracia e sua redução ao liberalismo. De um lado, passou a existir uma esfera política separada na qual a condição ‘extraeconômica’ – política, jurídica ou militar – não tinha implicações diretas para o poder econômico, o poder de apropriação, de exploração e distribuição. Do outro lado, passou a existir uma esfera econômica com suas próprias relações de poder que não dependiam de privilégio político nem jurídico”. (p. 201).

²³ Žižek (op. cit., p. 44) apresenta a personalidade de Robespierre situada na historiografia como a de um *homem diabólico* – destino semelhante ao de Maquiavel, por motivos teóricos similares. Uma menção digna de nota: “Momentos antes da morte de Robespierre, o carrasco notou que a cabeça dele não se ajustaria à guilhotina com os curativos colocados em seus ferimentos no queixo, e brutalmente os arrancou; da arruinada garganta de Robespierre brotou um grito espantoso e penetrante que só parou quando a lâmina caiu sobre seu pescoço. O estatuto desse último grito é lendário: deu origem a um amplo conjunto de interpretações, a maior parte das quais segue a linha do inumano e aterrorizante grito de desespero do espírito demoníaco encarnado que assinala seu impotente protesto quando está perdendo a posse do corpo humano que o hospedava – como se, em seu momento final, Robespierre se houvesse humanizado, descartando a personagem da virtude revolucionária corporificada e surgindo como um miserável ser humano amedrontado”.

²⁴ ARENDT, H. op. cit., 2013, p. 185.

²⁵ *Ibid.*, pp. 180-186.

²⁶ As representações artísticas do Pai Romano nas pinturas de Jacques-Louis David (1748-1825) ilustram imediatamente como o neoclassicismo se assentou numa figuração da república clássica como protoforma da república francesa. Isto pode ser visto no *Juramento dos Horácios* e, particularmente, no *Os litores carregam os corpos dos filhos de Brutus*.

²⁷ ARENDT, H. op. cit., 2013, p. 183.

²⁸ Cf. LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Trad. de Lya Luft e Rodney Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

²⁹ MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Tradução, apresentação e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 245.

³⁰ Antonio Carlos Mazzeo também associa diretamente o primeiro período do largo processo de acumulação originária do capital às formulações teóricas de Maquiavel, em confluência à historiografia crítica ora apresentada neste artigo. Mazzeo demonstra a emergência do capital e de suas relações particulares conformadoras das novas exigências históricas que foram captadas por Maquiavel como um obstáculo para a unificação italiana e para a consolidação do próprio estado. Justamente neste sentido, a política escapa da dimensão idealizada e adquire caracteres práticos como fundamento do exercício do poder.

O que não significa dizer que não há qualquer forma de idealismo no tratado maquiavélico; tal postura inferiria um atributo supra-histórico ou anacrônico à figura de Maquiavel, dado que o mundo do seu tempo era permeado pela concepção idealista a partir do conceito de *homem dinâmico*, que entalha a concepção de *natureza humana*. Neste caso, a definição de natureza humana passou pela marca inextrincável de um egoísmo natural; a novidade apresentada por Mazzeo passa pela identificação da teoria maquiavélica como desdobramento das ideias de mente prática de Pomponazzi, seu contemporâneo de Pádua. [Cf. MAZZEO, A. C. **Os portões do Éden**. Igualitarismo, política e estado nas origens do pensamento moderno. São Paulo: Boitempo, 2019, pp. 264-324.] Apesar de as análises que seguirão em nosso artigo darem uma direção bastante próxima entre as compreensões de Heller, Wood e Chasin, o autor chama para si uma originalidade interpretativa quando apresenta a seguinte afirmação: “Nosso pressuposto, diferentemente de autores como Heller, Wood e Chasin – que veem Machiavelli (*sic*) como o ‘último pensador da república antiga e o primeiro do absolutismo’ –, é que o florentino representa o primeiro pensador robusto da nascente burguesia, trazendo as marcas indelévels das originais e típicas formulações realizadas a partir das experiências vividas na pólis-burguesa e das reflexões de seus filósofos”. (pp. 288-289).

³¹ ARENDT, H. op. cit., 2013. p 181.

³² HELLER, A. **O homem do Renascimento**. Trad. de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982, pp. 274-276. A discussão também adentra a obra lukácsiana, seguindo a mesma perspectiva de Heller. Senão, vejamos: “Temos também, no Renascimento, a primeira grande tentativa científica de compreender em todos os aspectos o ser social enquanto ser, bem como de extirpar os princípios sistematizadores que obstaculizavam essa compreensão; referimo-nos à tentativa de Maquiavel. E temos ainda o esforço de Vico no sentido de captar em termos ontológicos a historicidade do mundo social. Mas tão somente na ontologia de Marx é que essas tendências alcançam uma forma filosoficamente madura e plenamente consciente” (LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social (i)**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 298).

³³ WOOD, E. op. cit., 2003, pp. 184-204.

³⁴ CHASIN, J. O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. In: **Ensaio Ad Hominem**, Tomo III – Política. São Paulo: Ad Hominem, 2000.

³⁵ *Ibid.*, p. 165.

³⁶ Michelangelo, sobretudo, ainda muito jovem referencia a Fídias (c. 480-430 a.C) a partir dos comentários de Plutarco (c. 46-120). Frank Zöllner (1956-), com base historiográfica em Giorgio Vasari (1511-1574) e Ascanio Condivi (1525-1574), conta-nos sobre a maneira como Michelangelo possuía enorme erudição acerca do mundo grego depois de abandonar o ateliê de Domenico Ghirlandaio

(1449-1494) e se vincular ao grupo da Casa Medici, no Jardim dos Escultores. Além do pleno domínio do cinzel, mantinha contato direto com os ensinamentos de Ficino. Michelangelo, sabendo pelo registro historiográfico de Plutarco em *Vidas Paralelas* e *Vida de Péricles* que Fídias havia realizado um autorretrato dissimulado numa de suas esculturas por volta de 5 a.C – na impossibilidade de se retratar desveladamente, o que por si só já aponta para os limites do estatuto social do artista na era no mundo Antigo –, faz também um autorretrato dissimulado. Esse *criptorretrato* de Michelangelo, contudo, referencia a tradição artística do mundo grego em seu tempo histórico, executado durante seu encontro com Bertoldo de Giovanni (1420-1491) no Palácio dos Medici a partir da escultura grega na qual realiza um estudo, a *Batalha dos Centauros*. Michelangelo, com menos de 18 anos, faz um autorretrato dissimulado, no qual se representa à margem esquerda do relevo, como um ancião de barbas e calvo. (Cf. ZÖLLNER, F. **Miguel Ângelo**. Colônia: Taschen, 2017, pp. 27-33).

³⁷ HAUSER, A. op. cit., 1995, pp. 366-369.

³⁸ Cf. as observações sobre o pressuposto natural do trabalho na introdução de Eric Hobsbawm aos *Grundrisse* de Marx (HOBSBAWM, E. Introdução In: MARX, K. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Introdução de Eric Hobsbawm. 6ª edição. Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991).

³⁹ Cf. ANDERSON, P. **Linhagens do Estado Absolutista**. Trad. de Renato Prelourentzou. São Paulo: Editora Unesp, 2016. Chasin também debate Maquiavel como o último grande pensador da República e, ao mesmo tempo, o primeiro pensador do mundo absolutista, no qual outros importantes teóricos, de Bodin (1530-1596) a Hobbes (1588-1679) se ancoram para desenvolver suas teorias. Vale notar que a concepção de um estado natural, como surge em Hobbes, como um *bellum omnium contra omnes*, não revela nada além do que a sua subordinação ao tempo histórico das grandes guerras, no qual o Leviatã está inserido. (Cf. HOBBS, T. **O Leviatã**. São Paulo: Edipro, 2015). Vejamos, senão, as palavras de Chasin (op. cit. 2000, p. 203): “Como é muito bem sabido, o evoluir 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 em tremendo desenvolvimento do poder monárquico por quase toda 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 européia 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 equiparado 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 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”.

⁴⁰ CHASIN, J. op. cit., 2000, pp. 204-205, grifos do autor.

⁴¹ HAUSER, A. op. cit., 1995, pp. 458-459.

⁴² ANDERSON, P. op. cit., 2016.

⁴³ Cf. Apresentação de João Carlos Brum Torres ao MAQUIAVEL, N. op. cit., 2012, pp. 9-10.

⁴⁴ LUKÁCS, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista.** Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018. pp. 417-418.

⁴⁵ O conceito de totalitarismo funciona como um construto de tipo ideal de estado puro, cuja lógica se forma pela oposição formal do liberalismo. Tal aporte é a defesa deliberada da sociedade política do capitalismo. José Chasin, diante desta construção conceitual, alerta que “ao transformar o conceito de totalitarismo na noção chave para a explicação do fascismo, a primeira decorrência é situar todo o problema na esfera do político, isto é, descaracterizar o todo histórico que ele representa em benefício de uma descrição que o encerra na esfera do poder, tomada esta de forma isolada e auto-suficiente. É encaminhar a explicação do político pelo político, do político por ele próprio. É pressupô-lo, portanto, independente, autônomo da sociedade civil. Conseqüentemente, a explicação se faz sem referência ao modo de produção em que se manifesta; com desprezo pela historicidade do fenômeno; sem preocupação de investigar as relações infra-supra-estruturais concretas em que emerge. Em síntese, usar o conceito de totalitarismo, na qualidade de instrumento explicativo, é ‘explicar’ manifestações particulares determinadas por traços superestruturais genéricos. É ‘explicar’ o particular concreto pelo universal abstrato. É pôr-se na perspectiva epistemológica liberal.” (CHASIN, J. “Sobre o conceito de totalitarismo” In: **Ensaio Ad Hominem**, Tomo III – Política. São Paulo: Ad Hominem, 2000, p. 84). José Chasin volta a dizer que “é fácil perceber as vantagens ideológicas que a noção de totalitarismo proporciona para o sistema que o engendra. Desvinculando os fenômenos nazi-fascistas, isto é, os ‘fenômenos políticos’ das estruturas econômicas, enseja-se a separação entre capitalismo e nazi-fascismo, ao mesmo tempo que se busca reforçar a pretendida identidade entre capitalismo e liberalismo, além de estabelecer que os ‘regimes de

terror' são exatamente os que negam o liberalismo, isto é, o capitalismo." (*idem*, p.85). István Mészáros (1930-2017), por sua vez, escreve: "No passado, a idealização em causa própria do Estado democrático liberal relegou o problema da violência do Estado ao domínio do '*Estado despótico*'. Isso continuou a ser feito também mais tarde, quando alguns teóricos liberais do Estado estavam dispostos a reconhecer a violência (é claro, a violência estritamente marginal) em seus próprios Estados, como 'aberração', 'excessos' ocasionais do executivo, 'caráter excepcional' de emergência ou 'fracasso' administrativo e afins, todos devendo ser devidamente corrigidos pelas futuras 'restrições estatais' ilusoriamente projetadas pela teoria política liberal. Sob impacto de contradições e antagonismos aguçados, no século XX, a noção de '*Estado despótico*' foi 'modernizada' na forma do *Estado totalitário*. Essa definição funcionava como um guarda-chuva conceitual conveniente, mas um tanto absurdo, sob o qual uma boa porção de determinações completamente diferentes – para não dizer diametralmente opostas – podiam ser agrupadas sem explicar nada, sendo, no entanto, proclamadas e sustentadas através de autoevidência definidora/tautológica adotada de afirmação pretensamente 'descritiva'. Além disso, a pretensão estabelecida como definição para a autoevidência também deveria ser uma *crítica fundamental* das formas 'totalitárias' de Estado denunciadas e, ao mesmo tempo, de modo ainda mais problemático, a justificativa igualmente evidente da posição assumida pelos 'teóricos antitotalitários' que se definiram em termos de repúdio autorrecomendado circularmente daquilo que simplesmente rejeitaram." (MÉSZÁROS, I. **A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado**. Tradução de Maria Izabel Lagoa. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 50-51).

⁴⁶ STRAUSS, L. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 14. O texto foi originalmente escrito em 1958.

⁴⁷ Cf. Apresentação de Diogo Pires Aurélio ao MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Tradução, apresentação e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 13 e p. 23.

⁴⁸ MAQUIAVEL, N. op. cit., 2017, pp. 124-125. O profeta desarmado típico do exemplo de Maquiavel, àquela altura, seria Girolamo Savonarola, que será excomungado, preso e queimado. Não poderia ter escrito tal exemplo porque *O Príncipe* seria terminado antes, mas o bom exemplo de profeta armado seria a campanha de espanholização do Vaticano por Carlos I de Espanha, que não somente organiza o primeiro exército moderno como conhecemos, mas que transfere todo o poder à sequência da dominação de parcela substantiva do mundo ao Filipe II. No capítulo VI, Maquiavel cita Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo como os profetas armados da história. A sugestão no capítulo 28 de *O Príncipe* sobre o modo de que os príncipes devem manter a palavra dada atesta esta noção do profeta armado desenvolvida antes. Senão vejamos: "Deveis, pois, saber que há dois gêneros de combate: um com as leis, outro com a força. O

primeiro é próprio do homem, o segundo das bestas. Mas por que o primeiro muitas vezes não basta, convém recorrer ao segundo: portanto, é necessário a um príncipe saber usar bem a besta e o homem.” (idem, p. 199).

⁴⁹ MAQUIAVEL, N. **História de Florença**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Patrícia Fontoura Aranovich é assaz esclarecedora (p. x) ao demonstrar que Maquiavel se insere perfeitamente no modelo de narrativa historiográfica renascentista, razão pela qual o autor, a fim de comprovar a habilidade para a composição da história florentina, diante de seu comitente, insere a *Vida de Castruccio Castracani* com todos os recursos artificiais de um discurso laudatório em sua história florentina.

⁵⁰ Aurélio (MAQUIAVEL, N. op. cit. 2017, pp. 30-36) realiza o debate acerca de até que ponto os *Discorsi* são o material original do debate sobre a república, conforme são mencionados pelo próprio Maquiavel diante de um escrito anterior no qual se houvera ocupado da república, memorando que Althusser talvez tenha sido o pensador que melhor tratou do tema. (Cf. ALTHUSSER, L. **Machiavel et nous. in Écrits philosophiques et politiques**, vol II. Paris: Stock-Imec, 1997.) Outra importante fonte documental pode estar nos inventários epistolários de Maquiavel com Francesco Vettori, sob o qual o tema aparece debatido em carta de 10 de dezembro de 1513 (Cf. MACHIAVELLI. *Opere*. A cura di Corrado Vivanti. Vol II, Turim/Paris, Einaudi/Gallimard, 1999, pp. 241-308). A discussão perpassa também o fato de um escrito tão bem elaborado ter sido produzido integralmente de maio a dezembro de 1513, o que sugere a possibilidade de Maquiavel ter reunido um compêndio de opúsculos enquanto ocupava um cargo na chancelaria da república de Soderini.

⁵¹ LEFORT, C. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972.

⁵² Hannah Arendt defendeu a ideia de que a troca que Marx teria feito entre a atividade política e a atividade do trabalho, junto da técnica, produziu uma brecha para o surgimento de elementos que compuseram o chamado totalitarismo e sua política da morte nos campos, onde a atividade do trabalho era, exclusivamente, o aspecto regente daquela realidade. Além do autoritarismo produzido pelo trabalho, também teriam sido produzidos a teleologia histórica e improdutividade cognitiva humana (Cf. ARENDT, H. op. cit., 2013). Segundo a autora, a rebeldia filosófica do século 19, que perpassou também o pensamento marxiano, a despeito do pensamento político ocidental, foi produzida dentro do próprio quadro referencial no qual estavam inseridos, um quadro regido pelo totalitarismo. A pensadora defendia que se era uma falha dizer que o pensamento marxiano teria levado ao totalitarismo, tampouco seria possível eximi-lo disso. Tais argumentos de Arendt sobre Marx seriam: o trabalho como fundamento humano; a violência como parteira da história; e a renúncia por um mundo interpretativo. Marx, segundo tal adulteração de seu pensamento, teria invertido a hierarquia entre a atividade política e a atividade do trabalho, junto da técnica, consideradas atividades concernentes ao mundo privado, um mundo pré-

político. Vê-se neste raciocínio um ponto de convergência a Martin Heidegger (1889-1976) [Cf. SARTORI, V. B. **Alienação, ontologia e técnica**: para uma crítica ontológica do direito. Doutorado. Universidade de São Paulo, 2013. Destacamos também deste autor, dentre outros debates e artigos realizados sobre Arendt, a síntese: SARTORI, V. B. Hannah Arendt: milagre, história e revolução. In: **Verinotio**, nº 18, ano IX, out./2014, pp. 85-97]. Arendt culpabilizava o pensamento marxiano por constatar justamente aquilo que se procurou combater, ou seja, o trabalho alienado e a noção determinista da história. Segundo Arendt, Marx teria *se esquecido* (categoria psicológica vinculada ao recalque freudiano) das perigosas consequências dessa troca: de produzir um mundo antipolítico. Com as categorias do trabalho e da técnica elevadas às atividades humanas mais valorosas na modernidade, a liberdade humana, proveniente da atividade política, para a autora, teria caído nas malhas da necessidade do mundo pré-político. De acordo com Arendt, o homem se torna um animal quando adota a técnica e o trabalho, jamais o contrário. Esse efeito invertido supostamente realizado pelo pensamento marxiano teria colocado o homem em consonância com o denominador comum da natureza, como se os homens fizessem parte, unicamente, do ciclo vital das espécies animais, “da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx de sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico” (ARENDDT, H. op. cit., 2012, pp. 615-616), como lemos em *Origens do Totalitarismo*. Para Arendt, no pensamento marxiano, “o homem é tratado como *animal* [...] cujo necessário metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém” (idem, p. 643, grifo da autora). Desta maneira, o interesse marxiano de produzir homens voltados ao trabalho, ou seja, voltados a um mundo pré-político, estaria ao encargo de uma Lei da Natureza ou da História, acima dos poderes humanos, conforme ocorrera nos regimes totalitários. De tal monta que essa troca das atividades humanas realizada por Marx teria retirado do homem a sua responsabilidade para com o mundo político, colocando-o em um mundo isolado de seus pares, num mundo propício ao totalitarismo. Para que o mundo público politicamente organizado permaneça, este deve estar livre de critérios finalísticos do mundo pré-político, pensava Arendt. Portanto, o mundo público deve recusar toda a lógica das atividades do trabalho e da técnica. Ademais, para a autora, ao ter valorizado o trabalho, junto da técnica, ao contrário da política, o pensador teria colocado o mundo pré-político, finalístico, como motor da história, no lugar da imprevisibilidade da política, valorizada na Antiguidade clássica. A autora afirmava que Marx *blasfemou* ao dizer que “foi o trabalho (e não Deus) que criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais” (ARENDDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 105). Esse apontamento de cunho teológico-metafísico realizado pela pensadora contra Marx fundamenta-se na

imaginária troca da atividade da política pelas atividades do trabalho e da técnica, que teriam como finalidade o ciclo vital da natureza e do feitiço de uma obra. No que diz respeito a essas atividades pré-políticas, que supostamente destroem a pluralidade humana, o filósofo deixou claro que estava falando fisiologicamente sobre o homem, ou seja, tratando-o como mero animal. Para a pensadora, “o trabalho [...] é, na verdade, a mais natural e menos mundana das atividades do homem” (idem, p. 125). A conclusão básica de Arendt é a de que o trabalho e, portanto, o pôr finalístico, é uma característica que se encontra em todos os animais na natureza. De sorte que o que diferencia a vida humana da vida dos animais é o desígnio divino da aptidão política. Conclusão que só pode levar ao desfecho teológico.

⁵³ HAUSER, A. op. cit., 1995, pp. 388-390.

⁵⁴ MAQUIAVEL, N. op. cit., 2017, p. 133.

⁵⁵ HAUSER, A. op. cit., 1995, p. 389.

⁵⁶ Cf. LUKÁCS, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 105. “(...) figura entre as maiores deficiências da historiografia do campo ideológico o fato de ainda não ter sido elaborada em lugar nenhum essa conexão entre a Renascença da Antiguidade e a luta da classe burguesa por sua libertação. Aliás, a historiografia burguesa sempre se empenhou em apagar esses vestígios, visando a apresentar a renovação da Antiguidade como assunto imane da arte, da filosofia etc. A verdadeira história desses embates ideológicos, que vão da arte figurativa à ciência do Estado e à historiografia, mostraria como eram estreitas essas conexões e como – para ilustrá-las também com o auxílio do contraexemplo – a admiração pela Antiguidade foi privada de imediato de seu significado progressista e degenerou em academicismo vazio quando perdeu esse teor sociopolítico no decurso do século XIX”.

⁵⁷ POLE, C. R. Apology of Charles V In: LEFORT, C. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972. p. 81. Cf. também a profícua apresentação de Diogo Pires Aurélio (op. cit.), que recoloca a questão histórica e o seu debate filosófico com destacada habilidade.

⁵⁸ LEFORT, C. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972. p. 79.

⁵⁹ BURCKHARDT, J. **A cultura do Renascimento na Itália**. Trad. Sérgio Tellaroli. Introdução de Peter Burke. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 109-110.

⁶⁰ GRAMSCI, A. **Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno**. Turim: Einaudi, 1949. (O público brasileiro pode acessar a edição vernácula: GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 3. Maquiavel, notas sobre o estado e a política. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007).

⁶¹ Cf. LEFORT, C. op. cit., 1972.

⁶² ROUSSEAU, J.J. **O contrato social**. Porto Alegre: L&PM, 2011. (Livro III, Cap. VI).

⁶³ HELLER, A. op. cit., 1982, p. 270.

⁶⁴ Ibid., p. 282.

⁶⁵ Cf. HAUSER, A. **Maneirismo**. A crise da Renascença e o surgimento da arte moderna. Tradução de J. Guinsburg e Magda França. São Paulo: Universidade de São Paulo e Editora Perspectiva, 1976. pp. 68-69.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ HELLER, A. op. cit., 1982, p. 270 (grifo do original).

⁶⁸ Cf. SAUNDERS, F. S. **Quem pagou a conta?** A CIA na Guerra Fria da Cultura. São Paulo: Record, 2008. A jornalista, com base documental nos arquivos da Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos, demonstra que em troca de restaurantes caros e hotéis de luxo, Arendt – dentre outros tantos intelectuais – detratava o marxismo durante a Guerra Fria.