

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Claude Lefort, Leitor de "O Príncipe" [Claude Lefort, Reader "The Prince"]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

| | |
|---------------|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Santos Alexandre, Bruno |
| Publisher | Universidade de São Pablo |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-06-22 06:52:29 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/213837 |

CLAUDE LEFORT LEITOR DE *O PRÍNCIPE*: CONFLITO, *VIRTÙ* E GLÓRIA

Bruno Santos Alexandre¹

Resumo: Trata-se, neste trabalho, de articular as noções de conflito, *virtù* e glória em *O príncipe* de Maquiavel, especialmente a partir de uma análise de seus capítulos VII, VIII e IX. Para tanto, relaciono, num primeiro momento, a basilar noção maquiaveliana de *virtù* – a ação humana para o enfrentamento da fortuna – com a noção de glória – a avaliação da ação política. Num segundo momento, passo a apresentar um importante matiz interpretativo acerca desse problema, elaborado por Claude Lefort, e cuja tese pretende revelar a relação entre a *virtù* e a glória enquanto necessariamente mediada pela noção de conflito entre classes. Por fim, num terceiro movimento do texto, pretendo tecer breves críticas a essa tese.

Palavras-chave: glória – *virtù* – conflito.

I.

Logo no início de *O príncipe*, Maquiavel elenca quatro modos de ascensão ao principado, expondo-os em quatro capítulos sequenciais: do sexto ao nono. No capítulo VI, trata dos príncipes que ascenderam por sua própria *virtù*, e para isso recorda “os mais eminentes”² fundadores ou conquistadores de Estados, tais como “Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e similares”³. No capítulo VII, o tema são aqueles que chegaram ao principado por fortuna, e, para tanto, oferece um exemplo em especial: César Bórgia. Mas esse último capítulo parece ser ele mesmo especial, haja vista sua conclusão, a saber: inclusive aqueles príncipes que ascendem sem *virtù* são capazes de recuperá-la, isto é, de conformarem o estado à sua *virtù*, e assim manter e mesmo expandir seu poder. Com efeito, sintomática é a escolha de Bórgia no capítulo – uma figura, a um só tempo, triplamente exemplar: exemplo de príncipe que ascendeu com fortuna, exemplo de príncipe fracassado e exemplo de príncipe de *virtù*. Bórgia, diz Maquiavel, “conquistou o estado com a fortuna do pai e com ela o perdeu, apesar de ter trabalhado de todas as formas e de ter realizado todas as coisas que um homem

¹ Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP. Bolsista da Capes. e-mail: brunosalexandre@yahoo.com.br.

² MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 6, p. 26.

³ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 6, p. 26.

prudente e de *virtù* deveria ter feito para deitar raízes naqueles estados que as armas e a fortuna de outros lhe haviam concedido”⁴. Daí ao menos uma lição para o capítulo: se a fortuna não está nas mãos do homem (uma vez que ela é mais poderosa do que este), por outro lado, os melhores meios para enfrentá-la são passíveis de serem conhecidos pelo homem, mais do que isso, podem ser imitados por outros homens. Com isso em mente, Maquiavel diz no capítulo XXV do livro: “julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe a nosso governo a outra metade, ou quase”⁵. Na comparação do capítulo VI com o VII, isso quer então dizer: os homens podem se tornar excelentes, podem se tornar virtuosos. Como quer que seja, é a transição e a comparação do capítulo VII ao VIII, e também ao IX, o que mais me interessa em *O príncipe*, pois elas fornecem o pano de fundo do presente trabalho.

Conforme avisa o próprio título do capítulo VIII, nele Maquiavel aborda “Dos que chegaram ao principado por atos criminosos”. Trata, então, neste capítulo, de um terceiro modo de ascender ao poder, o qual não se pode “atribuir totalmente à fortuna nem à *virtù*”⁶, mas ao crime. Interessante notar que essa terceira via de ascensão ao poder é incompatível com a *virtù* – diferente do que acontece com Bórgia, no capítulo VII, onde se apresenta um príncipe tanto afortunado quanto virtuoso. Na realidade, no capítulo VII, o que se focaliza, mais do que um príncipe afortunado que se transforma em virtuoso, é uma espécie de paradigma da *virtù*: “visto que desconheço preceitos melhores do que os exemplos de suas ações. Se suas ordenações não lhe foram proveitosas, não foi por culpa sua, mas por uma extraordinária e extrema maldade da fortuna”⁷. Portanto, pelo menos em primeira leitura, é um contraponto com Bórgia o que se deve reter do capítulo VIII acerca da experiência de alguém como Agátocles Siciliano, governante de Siracusa. Sobre ele, afirma Maquiavel: “não se pode propriamente chamar de *virtù* o fato de assassinar seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, piedade nem religião. Esses modos podem fazer adquirir império, mas não glória”⁸.

O problema, entretanto, começa ao notarmos que se, por um lado, há momentos em que Maquiavel descarta a *virtù* das ações de Agátocles, por outro lado, noutros momentos, dela parece reaproximá-lo. Sobre os crimes de Agátocles, elucida que, antes apenas pretor de Siracusa, “investido nesse cargo, decidiu-se tornar-se príncipe e manter, pela violência e sem obrigações para com outros, aquilo que por acordo lhe havia sido concedido”⁹; traiu o povo e seus próprios amigos ao assassinar todos os senadores e os mais ricos e influentes cidadãos,

⁴ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 7, p. 30.

⁵ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 25, p. 121.

⁶ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 39.

⁷ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 7, p. 30.

⁸ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 40.

⁹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 39.

num dia em que fingia querer deliberar a respeito das coisas da cidade. Completa então o florentino com a famosa frase, vale repetir: “esses modos podem fazer adquirir império, mas não glória”¹⁰. No entanto, não sem alguma surpresa para seus leitores, a oração que segue imediatamente ao supracitado excerto, no mesmo parágrafo, diz o seguinte: “mas, se considerarmos a *virtù* com que Agátocles entrou nos perigos e deles saiu e a grandeza de seu ânimo ao suportar e superar as adversidades, não vemos por que ele deveria ser julgado inferior a qualquer excelente capitão”¹¹; não obstante sua ascensão criminosa, “não foi pelos favores de alguém, mas pelos graus de milícia, que alcançara passando por mil perigos e dissabores, que ele chegou ao principado e depois o manteve com tantas decisões corajosas e perigosas”¹². E os desvios desse sinuoso parágrafo não terminam por aqui. Pois se Maquiavel, logo após condenar Agátocles chega a conceder-lhe *virtù*, numa nova frase, contígua ao que então parecia uma absolvição, decreta: “contudo, sua feroz crueldade e desumanidade e seus infinitos crimes não permitem que seja celebrado entre os homens excelentes. Não se pode, portanto, atribuir à fortuna ou à *virtù* o que sem uma nem outra foi conseguido”¹³.

Sobre essas passagens, Russel Price dirá que Agátocles merece crédito não apenas enquanto excelente *capitano*, versado nas artes militares (qualquer que seja o fim), como também o merece (no aspecto militar ou civil) “após se tornar governante; o que mancha sua reputação é o modo com que ele se tornou governante”¹⁴. Assim, curiosamente, Agátocles saberia manter, mas não conquistar o poder. O que abre um novo dilema para o capítulo: “de que forma Agátocles e outros semelhantes, após infinitas traições e crueldades, puderam viver por tanto tempo seguros em sua pátria e defender-se dos inimigos externos, sem que jamais seus súditos conspirassem contra eles, enquanto muitos outros, empregando crueldade, não conseguiram manter seus estados nem nos tempos de paz, nem nos incertos tempos de guerra”¹⁵. Ou seja, tudo parece se passar como se essas últimas palavras (mais ao fim do capítulo) viessem reforçar a conclusão sobre o dilema anterior (do início do capítulo): Agátocles, definitivamente, não possui *virtù*. Seus métodos criminosos de ascensão ao poder são incompatíveis com a glória, que, por sua vez, estabelece o critério para a *virtù*, qual seja: o reconhecimento público de um exercício justo do poder. Numa palavra, não há *virtù* (meios honrosos) sem glória (fins honrosos). O problema agora, ao fim do capítulo, seria então outro: desvendar como é possível manter-se no poder mesmo sendo um governante criminoso. E, a essa altura, a importância da glória toma contornos irônicos, porquanto fora justamente dela

¹⁰ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 40.

¹¹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 40.

¹² MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 40.

¹³ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, pp. 40-41.

¹⁴ PRICE, *The Theme of Glory in Machiavelli*, p. 611.

¹⁵ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, pp. 42-43.

que Agátocles abriu mão para conquistar o poder. A fim de manter o poder é preciso agir diferente: buscar o assentimento do povo. Como faz o mesmo Agátocles para se manter (daí a ironia), redimir-se junto aos súditos, numa palavra, alcançar práticas distintas daquela conquista criminosa, muito embora estas jamais serão esquecidas. Portanto, para o governante de Siracusa, não se trata de recuperar a *virtù* (pois a glória parece ser um cômputo de toda a vida), mas de adequar-se ao único modo de manutenção do poder: (re)conquistar a amizade do povo. Afirma Maquiavel sobre esse enigma de como homens criminosos, tal qual Agátocles, conseguiram permanecer no poder, reaproximar-se do povo:

Creio que isso resulte da crueldade mal ou bem empregada. Bem empregadas podem ser chamadas aquelas (se é lícito falar bem do mal) que se fazem de uma só vez pela necessidade de assegurar-se e que depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos¹⁶. Mal empregadas são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo em vez de se extinguirem. Aqueles que observam o primeiro modo podem encontrar algum remédio para seu estado, diante de Deus e dos homens, como aconteceu com Agátocles; quanto aos outros, é impossível que se mantenham (...) eis por que é preciso notar que, ao tomar um estado, o conquistador deve examinar todas as ofensas que tem necessidade de fazer, para perpetrá-las todas de uma só vez e não ter que renová-las todos os dias (...) quem age de outro modo, por timidez ou mau conselho, tem sempre a necessidade de estar com a faca na mão, nunca podendo confiar em seus súditos¹⁷.

Como quer que seja, terminada a leitura desse oitavo capítulo, a pergunta que fica é: não fora esse o exato modo com que Bórgia – exemplo de *virtù* do capítulo VII – conseguira permanecer no poder? Ora, que ele não tenha sido o verdadeiro conquistador do Estado da Romanha, e sim seu pai, em nada muda o resultado de que para se manter no poder também ofendera o povo daquele Estado “de uma só vez”; utilizando-se, tal como Agátocles, de dissimulação e violência em um só movimento. É o que se observa no trecho mais célebre do capítulo VII. Vale a pena retomá-lo por completo:

¹⁶ Ou seja, não é apenas enquanto *capitano* que Agátocles merece certa *virtù*, haja vista que soube satisfazer ao povo na ocasião da manutenção de seu poder.

¹⁷ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 43.

Tendo-se apoderado da Romanha e encontrando-a sob o comando de senhores sem poder, que mais espoliavam seus súditos do que os corrigiam e lhes davam motivos mais para desunião do que para união, tanto que a província estava repleta de latrocínios, contendas e todas as formas possíveis de insolência, julgou o duque necessário, para pacificá-la e reduzi-la à obediência ao braço régio, dar-lhe bom governo. Colocou ali, então, *messer Rimirro de Orco*, homem cruel e expedito, a quem conferiu plenos poderes. Em pouco tempo, Orco a pacificou e uniu com grande reputação. Em seguida, o duque julgou desnecessária tão excessiva autoridade, pois considerava que ela poderia se tornar odiosa, e propôs a instalação de um tribunal civil na província, com um presidente excelente e onde todas as cidades teriam um advogado próprio. Como sabia que os rigores passados haviam gerado certo ódio contra ele, para purgar os ânimos do povo e ganhá-lo para si, quis mostrar que, se ocorrera alguma crueldade, ela não se originava dele, mas da natureza dura do ministro. Aproveitando-se de uma ocasião, certa manhã em Cesena mandou que o expusessem em praça pública, cortado em duas partes, tendo ao lado um bastão de madeira e uma faca ensanguentada. A ferocidade daquele espetáculo fez o povo ficar, ao mesmo tempo, satisfeito e estupefato¹⁸.

A meu ver, essa nova dúvida sinaliza que o tema da *virtù* e glória de Agátocles talvez seja mais complicado do que parecia a princípio; de que é preciso, pois, investir na comparação entre Bórgia e Agátocles de maneira mais aguda. Sendo assim, para excluir a hipótese de que seriam a violência e a dissimulação os condicionantes para a *virtù* – se é que esse é o caso –, é preciso de uma argumentação mais sofisticada que aquela de Price. Passemos agora, então, a investigar outras possibilidades argumentativas.

Por uma seara parecida com a de Price caminha Dan Eldar. Eldar afirma que a glória é, antes de tudo, um desejo privado. Porém, a glória, como todo e qualquer desejo, segundo ele, é uma aspiração com aquisição mediada, isto é, ela depende de normas e diretrizes públicas. Daí a centralidade da noção de glória em *O príncipe*, ao descortinar o escopo público para a ação política – os limites da autoridade. De acordo com Eldar, “nós, enquanto leitores das análises políticas de Maquiavel, devemos estar cientes [de um lado] da *virtù* como uma qualidade *objetiva*, tal como determinada pelo analista político prudente, e [doutro lado] do reconhecimento da *virtù*, isto é, da glória, o qual está nos olhos de quem vê

¹⁸ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 7, p. 33.

e que é, portanto, *subjetiva*”¹⁹. Isso quer dizer que está em poder do povo – como aquele “que vê” – os limites para a ação política. Pois “os limites da moral pública [objetivos] são certamente mais amplos que os limites da moral privada [subjetivos] no pensamento de Maquiavel, mas há limites para a moral pública assim como há limites para a moral privada. Da perspectiva dos governados, há políticas que, uma vez adotadas pelo governante, concorrem para uma verdadeira vilania política”²⁰.

Certamente, essa hipótese é mais sofisticada que a de Price, ao trazer à cena, com maior profundidade, os elementos do assentimento popular, seu juízo e vontade. A astúcia desse movimento, entretanto, é minada novamente pelo desafio de compatibilizar o exemplo de Agátocles no capítulo VIII com o exemplo de Bórgia no capítulo VII. Convém, por isso, mais uma vez insistir: no que difeririam Agátocles e Bórgia? Mais do que indicar por que Agátocles não possui glória, o desafio é mostrar por que Bórgia a merece.

Embora Eldar aceite o enfrentamento entre Agátocles e Bórgia (e mesmo elabore a sua tese a partir desse problema), é de Claude Lefort a mais engenhosa solução para essa dificuldade. Para Lefort, o capítulo VIII visa explicitar que, além de uma violência necessária para a conquista e manutenção do poder (como já mostravam os capítulos VI e VII), faz-se necessário ao príncipe obter uma representação favorável junto ao povo, ou seja, convencê-lo, conquistar o seu assentimento – o que é diferente de simplesmente adequar-se ao aval de sua atuação (de sua glória) via juízo popular. Por isso, não se trata, nesse capítulo VIII, do encontro com a moral privada, de pautar-se pela moral, veiculada e unificada pelo juízo das massas (como quer Eldar), mas do encontro com aquele que aprecia e julga, uma espécie de espectador político: aquele para o qual se atua na cena pública, aquele a ser convencido de antemão. É que “ao revelar que a *virtù* não vai sem glória”, esclarece Lefort, “[Maquiavel] já dava a entender que não se pode definir a ação política sem considerar ao mesmo tempo a representação que os homens fazem dela. Ele não dizia, de outro lado, que a *virtù* é incompatível com o crime, a mentira e a irreligião, mas negava – o que é diferente – que se poderia cobrir com um tal *nome* esses meios de conquistar o poder”²¹. Com efeito, isso é sensivelmente distante de apontar, como faz Eldar, uma concatenação direta entre a apreciação popular dos méritos e a atuação principesca; de afirmar que a conformação da *virtù* – suas regras e seu alcance – está inteiramente nos olhos de quem vê. Mas como isso funciona? Como pode ser o povo aquele que julga, mas não aquele que traça um limite moral para as ações do príncipe? Ou ainda, isso não faz do príncipe um manipulador das massas (da

¹⁹ ELDAR, Glory and the Boundaries of Public Morality in Machiavelli’s Thought, p. 423. Colchetes e itálicos meus.

²⁰ ELDAR, Glory and the Boundaries of Public Morality in Machiavelli’s Thought, p. 424. Colchetes meus.

²¹ LEFORT, Le Travail de l’oeuvre Machiavel, p. 380. Colchetes meus.

própria representação popular), na medida em que se o transfere – nessa interpretação de Lefort – para um papel mais ativo que aquele do povo?

II.

Dedico o restante de meu texto a explicitar as complexas ideias de Lefort; o que pretendo fazer mediante o enfrentamento de diversas dúvidas e complicações que naturalmente surgem ao se enunciá-las; e surgem porquanto acompanham as muitas idas e vindas do próprio texto de *O príncipe*.

O primeiro dos obstáculos é o seguinte: por que, no excerto acima, fala-se de uma necessidade de “cobrir” com “nomes” as ações concretas do príncipe? Não poderia ser isso, tal como sugerido, índice de uma teoria da dominação em *O príncipe*? Não é o que pensa Lefort, pois, em sua visão, tais “nomes” não correspondem à ocultação de um “parecer ser” que, no fundo, tenciona enganar o povo – isto é, mascarar as reais intenções do príncipe de conquistar e manter o poder a qualquer custo. Diferente disso, para Lefort, Bórgia (exemplo de *virtù*) foi capaz de convencer o povo acerca da violência necessária para se manter no poder; mais ainda, Bórgia entendeu que deveria “se fundar sobre seus súditos”²². Afirma o comentador: “sem dúvida, ao buscar um fundamento em seus súditos, o príncipe ainda obedece à necessidade de se conservar no poder, mas esse empreendimento fornece à política uma dimensão imprevista. À luta direta em vista da dominação sucede uma luta indireta que implica o reconhecimento de si pelo outro”²³ – ou seja, fundar no outro e por meio das demandas factuais (e não morais) do outro a razão e meios de seu próprio poder. Só assim para se conseguir convencer o povo, ao mesmo tempo em que se mantém o poder.

Pois bem, a partir de certo momento, para a manutenção de seu Estado, Agátocles passou a se comportar segundo tais ditames da *virtù* de Bórgia. É isso, especialmente, o que mais serve para corroborar a explícita condenação de Agátocles no capítulo VIII, mediada pelo elogio de Bórgia no capítulo VII. Sobre a tópica, diz o filósofo francês:

Agátocles havia feito mais do que se apropriar do *imperio*, uma vez que ele rechaçou a invasão cartaginesa, levou a guerra à África e se uniu aos seus súditos, de modo que não podemos duvidar que ele conquistou uma certa glória... Todavia, isto não desfaz a marca de origem de seu poder, nem seus primeiros crimes, dos quais sabemos que se assemelham aos perpetrados pelos mais nobres políticos, mas o fato de que foram cometidos sem justificativa, ou sem disfarce, por um homem que nada, senão sua ambição, destinava a reinar.

²² MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 27.

²³ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 379.

Se ele não pode pretender a glória dos homens excelentes, nem mesmo àquela de Borgia, não é porque a sua ascensão ao poder fosse aos olhos de seus súditos, e segue sendo na memória da posteridade, a de um homem – Maquiavel tomou o cuidado de precisá-lo – *de infima e abietta fortuna*, simples filho de um oleiro²⁴.

O problema, então, na atuação de Agátocles, é que para a glória é preciso mais. A glória exige a justificação da violência empregada seja na ocasião da conquista seja na ocasião da manutenção. Acerca de Bórgia, de outro lado, Lefort dá a entender que desde o início o duque esteve atento ao destino público do sentido de suas ações:

Não podemos, quando consideramos sua política, reduzi-la a um empreendimento de dominação violenta e negar que já havia adquirido, nos fatos, um sentido que ultrapassava o quadro de seus interesses privados. Com efeito, atendo-nos à descrição que sobre ele faz Maquiavel – e pouco importa no momento que seja exata ou não – as ações criminosas que lhe serviram para edificar sua potência foram também aquelas das quais os povos submetidos tiraram proveito [desde o início de sua atuação na Romanha, diferente de Agátocles, em Siracusa, de quem o povo tirou proveito tão somente a partir de certo momento] (...) Em cada uma destas ações aparece outra coisa do que o partido da violência, de outra forma, não se poderia compreender o fato de que antes de sua queda “havia adquirido a amizade da Romanha e que todos estes povos (aos quais havia imposto sua autoridade) lhe estavam submissos por terem começado a apreciar o bem que tinham recebido dele²⁵.

Contudo, no exame de Lefort, é apenas ao chegarmos ao capítulo IX da obra – “Do principado civil” – que se nos revelará com total nitidez essas intrigantes transições de *O príncipe*. Mas e qual é, na apreciação desse intérprete, a grande chave de leitura trazida por esse capítulo?

O capítulo IX conduz à cena o segundo daqueles modos “de passar de homem privado a príncipe, que não se podem atribuir totalmente à fortuna [capítulo VII] nem à *virtù* [capítulo VI]”²⁶. O primeiro desses modos – para além de *virtù* e fortuna – é o crime, o qual se acabou de acompanhar por intermédio da leitura do capítulo VIII. O segundo desses modos é justamente aquele explorado pelo capítulo IX: “quando um cidadão privado se torna príncipe

²⁴LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, pp. 380-381. Colchetes meus.

²⁵MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 7, p. 22, apud LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 373. Colchetes meus.

²⁶MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 8, p. 39.

de sua pátria não por atos criminosos nem outras violências intoleráveis, mas pelo favor de seus concidadãos (...) não é necessário ter propriamente fortuna, mas, antes, uma astúcia afortunada”²⁷, visto que esse homem ascende ao principado “pelo favor do povo ou pelo favor dos grandes”²⁸.

Após mais esse testemunho de contingência quando da conquista do poder, Maquiavel emite, inesperadamente, uma consideração de caráter universal para justificar essa nova modalidade de ascensão. Num dos trechos mais citados de toda a obra, ele diz: “em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença”²⁹.

Mas se esse príncipe de “astúcia afortunada” não é nem exatamente virtuoso nem afortunado, e se tal conflito de desejos é como que a causa para todas as formas de governo, não se tem então aqui, no capítulo IX, o momento de positividade política (quicá, a aurora da modernidade política e científica) de *O príncipe*? Tudo parece se passar como se fosse necessário desconstruir conceitos e ideias da tradição (notadamente a retórica clássica e humanista) para oferecer as reais intenções desse opúsculo, expor o fundamento empírico de toda e qualquer sociedade política, já que afirma o florentino: “o principado provém do povo ou dos grandes, conforme a ocasião tenha uma ou outra dessas partes”³⁰. Como resultado, teríamos então o príncipe como um terceiro na relação entre grandes e povo; apto a manejar (calcular sobre) um conflito tanto universal (natural) quanto irreconciliável, em vista da flagrante incapacidade dos desejos conduzirem, por eles mesmos, união à cidade. “Pois, quando os grandes percebem que não podem resistir ao povo, começam a conferir reputação a um deles e o fazem príncipe para poder, sob sua sombra, desafogar seu apetite. Também o povo, quando percebe que não pode resistir aos grandes, confere reputação a alguém e o faz príncipe, para ser defendido por sua autoridade”³¹.

Entretanto, não demora muito e Maquiavel efetua mais uma virada argumentativa, em um novo capítulo repleto de sinuosidades já bastante conhecidas por nós leitores. Digo isso ao constatar que juízos de valor são reintroduzidos às ideias do capítulo, quando, por exemplo, afirma: “não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque seus fins são mais honestos que o dos grandes, visto que estes querem

²⁷ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 45.

²⁸ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 45.

²⁹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 45.

³⁰ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 45.

³¹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 45.

oprimir, enquanto aqueles querem não ser oprimidos”³². Com isso, uma possível leitura do capítulo, suportada pela letra do texto, seria a de que entre os grandes e o povo deve o príncipe escolher, mais cedo ou mais tarde, necessariamente o povo, embora a ocasião possa fazê-lo apoiar-se nos grandes a princípio. Maquiavel finaliza o argumento com a seguinte explanação: “portanto, quem se tornar príncipe pelo favor do povo deverá manter sua amizade, o que será fácil, pois tudo o que este lhe pede é não ser oprimido. Mas quem se tornar príncipe contra o povo e com o favor dos grandes deverá, antes de qualquer outra coisa, procurar ganhá-lo para si, o que também será fácil, se lhe der proteção (...) concluirei somente que é necessário ao príncipe ter o povo como amigo; caso contrário, não terá remédio nas adversidades”³³.

Desta feita, seria o povo uma espécie de agente da moral, obrigando aos príncipes buscar finalidades retas – isto é, rememorá-los dos princípios da prudência clássico-humanista, caso queiram exercer o poder? Se for assim, não seria o conflito a exposição da “matéria” das cidades, contraposta à “forma” instituída por homens de *virtù* (no caso, o principado)? Enfim, não seria essa relação entre grandes e povo como que o “natural” da cidade – parte de uma descrição da constituição dos entes sublunares, a ser reconhecida e aplicada por líderes de reta razão³⁴?

Não é isso, como vimos, o que pensa Lefort; mas ele tampouco se alinha à ideia oposta segundo a qual o príncipe é um ator autossuficiente. De um lado, “todo critério moral fora rechaçado [nos capítulos VI e VII]”³⁵, por outro lado, “nada se ganharia supondo (...) que a superação da violência é simples efeito da necessidade, que as mesmas razões explicam a política criminoso de Agátocles, em seu início, e seus esforços posteriores para dar satisfação ao povo”³⁶. Segundo Lefort, o que muda na atuação de Agátocles não é nem uma abertura para a moral, tampouco uma abertura para as incontornáveis necessidades da arte de dominar, é sim, antes, uma abertura ao “ser do social”. Portanto, que as demandas do povo sejam atendidas ao mesmo tempo em que o príncipe funda seu próprio poder, não tem que ver nem com cálculos morais nem com cálculos para manter a dominação, senão com desejos de natureza estritamente sociopolítica; numa relação que envolve príncipes, povo e grandes. Mas o que seria exatamente esse “ser do social”, essa natureza estritamente sociopolítica da qual falamos inspirados em Lefort?

A essa pergunta, o capítulo IX ensaia responder da seguinte maneira: uma vez que os grandes são como que semelhantes ao príncipe – desejam a mesma coisa que ele, comandar e

³² MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 46.

³³ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 47. Colchetes meus.

³⁴ TEIXEIRA, *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*, pp. 23-50.

³⁵ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 378. Colchetes meus.

³⁶ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 378.

oprimir –, deve o príncipe buscar apoio naqueles que não serão os seus adversários: no povo. Diz Maquiavel: “quem chega ao principado com a ajuda dos grandes mantém-se com mais dificuldade do que o que se torna príncipe com a ajuda do povo, porque o primeiro se vê cercado de muitos que parecem ser seus iguais, não podendo, por isso, comandá-los nem manejá-los a seu modo”³⁷. Contudo, e por que não é o povo, então, adversário também do príncipe – que, como os grandes, visa ao poder? É que nos grandes, afirma Lefort, “o povo encontra seu adversário natural”³⁸. Assim, quando Maquiavel afirma que manter a amizade do povo é fácil, “pois tudo o que este lhe pede é não ser oprimido”³⁹, “é preciso entender [no contexto do capítulo] não ser “oprimido” pelos grandes”⁴⁰.

Ora, isso não nos faz voltar àquela ideia de uma autonomia principesca, de que a *virtù* deve incluir a opressão? Não quer isso automaticamente dizer que é o príncipe um dominador, tanto quanto os grandes? Que a pura necessidade para manter-se – note-se, um objetivo privado – prescreve as ações do príncipe?

Eis que então em um movimento ousado de seu comentário, Lefort concederá que mesmo os príncipes virtuosos, de certa forma, dominam seus súditos (como em todo regime de um homem só). Ocorre, entretanto, para ele, que essa dominação perpetrada por príncipes de *virtù* é de um estatuto muito diferente daquela dominação tencionada por homens como os grandes (os demais autocratas), uma vez que não assume apenas um objetivo privado como guia. Se antes, para Lefort, no começo de *O príncipe* (até os capítulos VI e VII) “Maquiavel enfatizou a autossuficiência do príncipe, agora [a partir dos capítulos VIII e IX] ele posiciona a ação do príncipe no interior do contexto social a partir do qual ele adquire sua real significância”⁴¹. A amizade dos príncipes com o povo é propiciada pela “proteção material que tiram dele seus súditos, já que à opressão intolerável que reina no seio da Sociedade Civil substitui por um mal menor [o regime de um homem só]; mas se ela é percebida como tal, a razão disso é que em seu princípio o poder que exerce difere daquele da classe dominante”⁴². Agora lembremos, tudo o que o povo pede, para dele se conquistar a amizade, é não ser dominado pelos grandes; e não ser dominado pelos grandes é o mesmo que não ser governado ao modo dos grandes. “Recusa [esta] que funda o consentimento a uma nova autoridade”, afirma Lefort, “cujo primeiro efeito visível é o de subtraí-lo à opressão permanente que o mantém prisioneiro”⁴³. De um lado, então, Maquiavel denota um príncipe

³⁷ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 46.

³⁸ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 383.

³⁹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, Cap. 9, p. 46.

⁴⁰ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 383. Colchetes meus.

⁴¹ KAHN, *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton*, p. 29. Colchetes meus.

⁴² LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 383. Colchetes meus.

⁴³ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 383. Colchetes meus.

que controla os grandes para poder ele próprio exercer o poder. Do outro lado, entretanto, “Maquiavel não pretende retroceder do parecer ao ser; ele interroga o parecer na certeza de que o príncipe não existe senão para os outros, que seu ser está *do lado de fora*”⁴⁴. Isso quer dizer que a política do “mal menor” vale para os dois lados: o povo se satisfaz em não ser mais dominado pelos grandes, ainda que esteja sujeito, em potência, a um poder maior; e o príncipe se satisfaz em estar sozinho no poder, ainda que tenha de buscar, indefinidamente, o apoio e o assentimento popular. “Não-poder e poder absoluto [para o príncipe] se justapõem numa obscuridade que convém [para os dois lados, príncipes e povo] não dissipar”⁴⁵.

Seria essa relação, talvez, estabelecida na base de um pacto? Ao receber a proteção do príncipe, o povo lhe prometeria obediência? Aos olhos de Lefort, em primeiro lugar, não se trata de pacto, pois “sem dúvida, a massa encontra vantagem em servir a um príncipe que lhe garante segurança; mas, ao lhe fornecer seu apoio, ela não sabe o que faz (...) enquanto imagina o bem, ganha o mal menor”⁴⁶. Embora pressione o príncipe, a verdade ainda passa às suas costas; daí por que talvez seja melhor dizer que a opressão exercida pelos príncipes toma a forma paradigmática da dissimulação antes que da violência. Não seria por outro motivo que Maquiavel dirá no capítulo XVIII: “cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para o que parece e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo”⁴⁷. Enunciado de outra forma: o príncipe é um analista político, enquanto o povo não; o povo julga pelo que vê (por finalidades) e o príncipe julga pelo que toca (por meios)⁴⁸. E em segundo lugar, para descartar o suposto pacto, o povo não se liga ao príncipe por uma cessão de direitos, “mas cede, antes, a uma violência que basta aparecer para que ele rompa sua ligação para com o príncipe”⁴⁹.

De todo modo, para Lefort, essa dinâmica entre juízo dos olhos e juízo das mãos não sugere a habilidade do príncipe (quer dizer, essa não é uma inovação do príncipe) de manipular a massa, mas a prudência de inscrever-se numa inapelável exposição ao “ser do social”: o príncipe se apresenta e representa para um palco, primeiramente, extra-institucional – ou seja, anterior a ordenamentos legais e institucionais –, marcado por um confronto universal entre aqueles que querem dominar e aqueles que não querem ser dominados. Lefort chega a dizer, sobre o florentino, que “é pela insistência com que ele designa a luta de classes como fenômeno universal e permanente, mas também em desvelar a essência do povo ao

⁴⁴ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 408.

⁴⁵ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 384. Colchetes nossos.

⁴⁶ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 408.

⁴⁷ MAQUIAVEL, O príncipe, Cap. 18, p. 88.

⁴⁸ ADVERSE, Maquiavel: política e retórica, pp. 207-250.

⁴⁹ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 384.

nível do desejo de escapar ao desejo do Outro, que Maquiavel se esquivava da interpretação intelectualista”⁵⁰. Enfim, na interpretação de Lefort sobre *O príncipe*, o povo não possui o bom desejo; ele não é escolhido por permear e semear a moralidade entre os homens; “o povo somente é digno de confiança quando está submetido ao príncipe [a uma autoridade política]”⁵¹; mas o povo se submete unicamente àquele príncipe que se sabe do lado do fora, inscrito no “ser do social”. E conclui: “não é, pois, nem ao julgamento moral nem ao julgamento de fato a que nos devemos limitar, pois a verdade passa mais além, pelo desenvolvimento do “ser do social”, tal como aparece na divisão de classes”⁵².

III.

Diante de tudo isso, o interessante é notar que, com essas palavras, Lefort não busca identificar uma origem para o poder principesco em *O príncipe* e outra origem para o poder da república nos *Discursos*. Diferente disso, para o intérprete francês, “no mesmo livro consagrado ao governo de um príncipe e dedicado a um príncipe, a superioridade das repúblicas é firmemente estabelecida”⁵³. Pois “não é se valendo de uma ‘ideia’ da necessidade, de uma ‘ideia’ da *virtù*, de uma ‘ideia’ da fortuna que se ordenam as análises de Maquiavel; todas essas ‘ideias’ (...) só se tornam operantes uma vez que se reconheça a divisão constitutiva da cidade, de toda sociedade política, uma vez reconhecido o problema que ela levanta e examinadas as respostas que lhe são dadas pelos diferentes tipos de regime”⁵⁴. Daí duas conclusões de espírito lefortiano.

(i) Conforme se pôde perceber no decorrer dessa exposição, de acordo com Lefort, a política está marcada pela contingência das ações humanas: por anseios sociopolíticos e não pela razão. Não é por outro motivo que o filósofo francês apontará o conflito entre desejos opostos como o elemento primário diante de qualquer “conceito” ou “ideia” – estes (conceitos ou ideias), portanto, não podem mais do que simbolizar o conflito (daí a crítica ao intelectualismo ou essencialismo da tradição). Assim sendo, “*virtù*” ou “glória”, mesmo “principado” ou “república” – ideias empregadas em *O príncipe* – são diferentes modos de simbolizar (nunca conformar) o “ser do social”, a política entendida como conflito.

(ii) Se, por um lado, a política do “mal menor” de *O príncipe* não traz a liberdade pública à cidade (como faz a república), por outro lado, essa política do “mal menor” demonstra que, tendo sido o mal enfrentado e aplacado (por isso, um mal *menor*), inspira-se

⁵⁰ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 384.

⁵¹ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 386.

⁵² LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 386.

⁵³ LEFORT, Maquiavel e a Verità Effetuale, p. 167.

⁵⁴ LEFORT, Maquiavel e a Verità Effetuale, p. 166.

em algo *melhor* (em um modo melhor de resolver o conflito, e que ocorre nas repúblicas). Pois bem, no fim da história de *O príncipe*, contada por Lefort, todo principado bem-ordenado é uma espécie de principado civil: um oxímoro. Pois a ideia de principado civil responde à urgência de unir termos opostos (“dominação” com “império da lei”), o que se justifica pela conjuntura histórica. Passo a palavra a Lefort, numa longa e elucidativa citação:

Qual é pois a sua intenção [de Maquiavel, em *O príncipe*] quando se dirige a um príncipe e não receia recomendar as maneiras de governar que lhe seriam proveitosas? Ele lhe sugere inspirar-se no modelo da República. Não temamos a palavra: a República pode lhe proporcionar uma *norma*. Esse projeto seria ininteligível se a República fosse boa em quaisquer circunstâncias. Ora, não é o caso. Por um lado, existem repúblicas tão corrompidas, que não terão sequer a oportunidade de se reformar; por outro lado, existem algumas que se encontram em tal situação de turbulência, que mesmo a independência da Cidade está ameaçada, de tal sorte que somente uma autoridade quase régia pode, na conjuntura, assegurar sua salvação; por outro lado ainda, existem povos tão acostumados à desigualdade – à submissão do homem ao homem –, que parece ser vão sonhar com sua reunião em torno de príncipes de uma República. Em todos os casos em que a lei é apenas uma referência hipócrita, segundo a qual se dissimula a opressão exercida por alguns, ou em que a lei se mostra falha, ou em que a ideia mesma de lei jamais se formou verdadeiramente, o nome do príncipe pode proporcionar um *substituto* que permita trazer o conjunto dos homens à obediência e lhes inspirar o sentimento de um pertencimento comum à Cidade ou à nação⁵⁵.

Com efeito, tal variação na resolução de um mesmo problema – o conflito – acontece porquanto no principado há necessariamente um terceiro na relação conflituosa entre os grandes e o povo, ao passo que na república não há. Porém, o problema não está exatamente em haver um homem no poder, visto que na república isso também acontece – não mais um príncipe, mas príncipes (cidadãos privados encarregados da autoridade política). Todo o ponto, para Lefort, está em destacar que na república esses príncipes não possuem o poder – este é como um lugar vazio –, na república, “ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder”⁵⁶. Afirma ainda Lefort sobre a diferença entre o principado e a república: “a monarquia opõe ao reino da lei (...) o reino de

⁵⁵ LEFORT, *Maquiavel e a Verità Effetuale*, pp. 168-169. Colchetes e itálicos meus.

⁵⁶ LEFORT, *Maquiavel e a Verità Effetuale*, p. 170.

um senhor, e, na República, todas as instituições são feitas para proibir quem quer que seja de açambarcar o poder [por exemplo, através da rotatividade dos cargos]”⁵⁷. Aliás, isso explica por que Lefort compatibilize, em sua análise de *O príncipe*, “dominação” com “poder” – a ideia de que mesmo o príncipe virtuoso, de certa forma, oprime seus súditos, pois se há *um lugar* para o poder há forçosamente dominação.

No entanto, refletindo acerca dessas duas conclusões de matiz lefortiano, não se poderia levantar a hipótese de uma contradição no coração da leitura do intérprete? Afinal, como conciliar o apontamento de uma verdade efetiva da coisa (o conflito como ponto comum entre o principado e a república) com a república enquanto a melhor forma de governo? Dito de outro modo, como conciliar o que é da ordem da contingência (o conflito) com o adjetivo de “melhor” (logo, de fundo ético) para um regime em específico? Não seria, assim, a república e seu modo vida parte de uma suposta finalidade da ação humana? Preparado para dúvidas como essas, alerta-nos o filósofo à luz de Maquiavel:

Supondo que Maquiavel mantenha o conceito de *finalidade*, este adquire um significado completamente novo. Se a Cidade *tende* para alguma finalidade, é a de assegurar a liberdade (...) [a liberdade] é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos (...) a liberdade posta como finalidade, implica a negação da tirania, quaisquer que sejam as variantes. Implica, por isso, a negação de toda instância que se arroga o saber do que é o bem comum, quer dizer, a negação da filosofia *quando ela pretende* (...) fixar as normas da organização social, conceber o que é a vida boa para a Cidade e para o indivíduo na Cidade⁵⁸.

Como se vê, na leitura de Lefort, a liberdade maquiaveliana posta como finalidade é um conceito de tipo negativo; no sentido de que ela interrompe qualquer tentativa de positivação (essencialização ou naturalização) da vida na cidade. E justamente por isso ela é democrática, porquanto o que põe (positiva) é unicamente “um modo de coexistência”. Não se trata, portanto, de uma moral, nem sequer da defesa de um regime político em específico, mas do próprio aparecimento do conflito social; pois “no fundamento da lei e da liberdade se encontra o desejo do povo (...) [que] não tem objeto, é negatividade pura, recusa de opressão”⁵⁹. Dessa forma, mais importante nos *Discursos* que o dispositivo institucional do

⁵⁷ LEFORT, *Maquiavel e a Verità Effetuale*, p. 169. Colchetes meus.

⁵⁸ LEFORT, *Maquiavel e a Verità Effetuale*, p. 170. Colchetes meus.

⁵⁹ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, pp. 476-477.

tribunato, por exemplo, é o seu fundamento, isto é, o desejo popular de não ser oprimido. É que Lefort crê que é somente após a revolta da plebe para criação dos tribunos (note-se, a revolta é o que o possibilita) que se funda um regime de liberdade em Roma. “O tribunato, onde se exprime a potência da lei”, ele diz, “possui o efeito de impedir a ocupação do poder por uma pessoa – quer se trate do príncipe ou dos oligarcas – e, neste sentido, ele não é eficaz senão enquanto órgão da negatividade”⁶⁰. Enfim, o povo na obra de Maquiavel, segundo Lefort, é o que pode se chamar de poder instituinte (e não instituído), uma vez que a lei toma, originariamente, o caminho de fora para dentro: dos conflitos extraordinários (inextinguíveis) às *ordini* (extinguíveis e mutáveis). Mas isso não quer dizer que a lei e a liberdade estejam afastadas, senão, inversamente, que a liberdade encampa a lei, mesmo que essa última nasce do seio da primeira. Afirma Lefort: “é preciso compreender ainda que é no interior do espaço social, na experiência mesma da luta de classes, que a lei se instaura, e assinalar o sentido do movimento que a exige”⁶¹ (...) “a lei não pode ser pensada sob o signo da moderação [a prudência de cidadãos privados], nem relacionada à ação de uma instância razoável, que colocaria limite aos apetites do homem [o Estado], nem concebida como efeito de uma regulação natural destes apetites, imposto pela necessidade da sobrevivência do grupo [o instinto humano]. Ela nasce da desmesura do desejo de liberdade [ou seja, do conflito social]”⁶².

Encaminho-me agora para o fechamento desse texto com algumas considerações críticas. De minha parte, pergunto-me se o apontamento de um “ser do social” como elemento primordial do pensamento de Maquiavel não poder terminar, de algum modo, por enfraquecer a importância da participação popular para o estabelecimento do governo de liberdade, ao minimizar o papel da própria *ordine* republicana. Explico-me.

É notório que Lefort em sua leitura do florentino visa conceder, de modo ostensivo, o primado da ação política ao povo, enquanto agente de pressão sobre o governo, seja no principado ou na república, como quando diz: “[a causa da corrupção da cidade é] o efeito da escolha continuada pela qual a Cidade nega a verdade do desejo e da agressão, recusa o conflito de classes, impede a reivindicação do povo”⁶³. Mas o problema, a meu ver, não está em identificar o povo enquanto classe, mesmo porque a noção de povo (e, por conseguinte, de classe) na interpretação de Lefort segue o mesmo caminho de todo conceito por ele abordado: o povo é um elemento simbólico, mais ainda, ele é o elemento simbólico paradigmático. Por conta disso, o desejo do povo não expressa a realidade última, o fundo de

⁶⁰ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 476.

⁶¹ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 473.

⁶² LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 477. Colchetes meus.

⁶³ LEFORT, Le Travail de l'oeuvre Machiavel, p. 486. Colchetes meus.

divisão entre o aparente e o verdadeiro, ao qual necessariamente se reportariam os demais conceitos empregados, mesmo os demais agentes políticos – como *virtù* ou glória, o desejo do príncipe, do magistrado da república, ou de qualquer outro cidadão privado. Quer dizer, não é o povo o sujeito moral da história; e, precisamente por isso, tampouco é a relação entre grandes e povo uma dimensão socioeconômica originária, para a qual seria necessário retroceder a fim de compreender a lógica do social. Não sem alguma surpresa, então, quando Lefort faz referência a um “conflito entre classes” não quer remontar à instrumentalização (mesmo à origem) astuciosa do Estado por uma classe social dominante (como em Marx), e sim a um conflito entre desejos “desmesurados” – o que denomina de “ser do social”. Isso quer dizer que o povo não se identifica a um estrato social mais honesto, sequer a um estrato social em específico. Antes, o povo diz respeito: (i) a uma lógica da ação política (isto é, a busca por não ser dominado) e (ii) a uma espécie de universalidade do social sem conteúdo (isto é, a negatividade deste desejo; o fato de que o povo *apenas* não quer ser dominado). Dito de outro modo, o povo apresenta a tendência de contestar e negar, e assim, por um lado, de manter o poder como um lugar vazio, e, por outro lado, a sociedade como um espaço de abertura de valores, criações de sentido. Daí por que o desejo do povo remeta ao que é “simbólico” (contingente) e não ao que é “real” (necessário).

Quanto à pertinência dessa leitura com relação a Maquiavel, poder-se-ia recorrer a Marie Gaille-Nikodimov, segundo a qual o florentino possui a “tendência de escamotear uma análise socioeconômica [uma camada empírica de realidades sociais em transformação] em proveito de um exame das paixões e sentimentos coletivos em jogo no conflito”⁶⁴. Estratégia plenamente consciente, que não deveria a uma desatenção para com a realidade dos fatos, mas a uma atitude interpretativa, a mais profunda possível, sediada na *verdade efetiva da coisa* – isto é, naquilo que, ao longo de tantas transformações históricas e sociais, permanece: o conflito. Em Florença, por exemplo, o *popolo* socioeconômico de uma época passa a ser o *grandi* opressor de outra época, evidenciando desejos (objetos) antagônicos antes do que camadas sociais (sujeitos) estanques⁶⁵. Na leitura de Lefort, Maquiavel teria compreendido isso muito bem,

⁶⁴ GAILLE-NIKODIMOV, Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine, p. 37. Colchetes meus.

⁶⁵ Segundo Felix Gilbert, o que se nomeava por grandes e povo à época do florentino encontra suas raízes em embates travados em meados do século XIII, ocasião em que o chamado *popolo* desafiara o domínio político do que se denominava por *magnati*. Os *magnati* caracterizavam-se por serem grandes proprietários rurais e poderosos mercantes; um grupo extremamente pequeno, mas ainda assim detentores dos destinos da cidade. Já o chamado *popolo* era formado por artesãos, camponeses, além de pequenos mercantes. O confronto entre esses dois estratos sociais resultou na primeira abertura política da cidade, numa ampliação de sua base de governo. Desse *popolo vencedor* originaram-se, então, aqueles que passaram a ser intitulados, mais tarde, a partir do século XV, novamente de *grandi* e *popolo*. Os *grandi*, agora, reuniam os antigos dois atores em disputa (*magnati* e *popolo*), e o novo povo (*popolo*), por sua vez, passara a nomear uma classe mais modesta e numerosa, a maior parte dos trabalhadores,

desvelando uma interpretação simbólica do real (o atestaria sua interpretação de Tito Lívio, da história de Roma, dos conflitos florentinos etc). Sobre essa fusão entre o metodológico e o conteúdo das ideias propriamente ditas, diz Lefort: “a verdade que é preciso reconhecer, mais uma vez, é que os fatos falam somente uns em relação aos outros, isto é, convertidos em sinais, que a realidade se dá em seu entrecruzamento, na textura simbólica do discurso e que justamente cairíamos na ficção se quiséssemos captá-los nos limites de sua definição, subtraí-los ao trabalho da interpretação para investir neles a realidade”⁶⁶.

Enfim, em minha leitura, o problema da interpretação de Lefort sobre Maquiavel não está na conjugação de “povo” com “classe”, pois, com o filósofo francês, acredito que não se trata de negar a existência de classes sociais na interpretação do florentino, mas de apontar que elas se devem a um conflito inesgotável entre o positivo e o negativo, até mesmo entre o particular e o universal: o desejo daqueles que querem positivar e comandar e aqueles que negam e resistem. O problema, para mim, na interpretação de Lefort, está em outro lugar: está em posicionar o povo paradigmaticamente do lado de fora das *ordini*, numa espécie de contrapoder que justamente o garante como um poder de lugar vazio. O problema está também em pontuar – como acontece em sua interpretação do capítulo IX de *O príncipe* – que não é por trazer mais justiça ou honestidade à cidade que se deve identificar no povo o esteio da sociedade política; porquanto, para Lefort (pelo menos em seu *Travail de l'oeuvre*), convém lembrar, nem justiça nem honestidade (nenhum conteúdo moral, em suma) residem no fundamento último da liberdade⁶⁷. É certo que, na interpretação desse filósofo, nem a justiça tampouco as instituições são descartadas; mas, no fundo, elas não deixam de ser órgão da manifestação de um “ser do social”, e este, por sua vez, é sempre extra-institucional. Nesse mesmo espírito, esclarece Newton Bignotto: “é verdade que não podemos falar de república onde não existe uma expressão jurídica da liberdade, onde o bem público não domina o interesse privado, onde não existe igualdade entre os homens; mas todas essas instituições, todas essas condições não são essências capazes de garantir a paz e a tranquilidade de um povo para sempre (...) o estudo das leis livra-nos da ilusão constitucional, para nos obrigar a aceitar a contingência do político”⁶⁸.

Como último fôlego desse texto, eu gostaria então de esboçar o que me parecem ser dois riscos contidos nessa maneira de interpretar a obra do autor florentino: um deles concerne à própria historiografia de Maquiavel e o outro ao debate democrático contemporâneo.

organizados em corporações de ofício (o chamado *governo das artes*). GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, p. 25.

⁶⁶ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 545.

⁶⁷ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 386.

⁶⁸ BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p. 102.

Para a interpretação de Maquiavel, como há pouco havia dito, o risco é fazer do povo, inesperadamente, o inverso do que se intencionava a princípio: um agente passivo. Não discordo da ideia de que o campo da ação política se define por decisões contingentes alocadas entre cidadãos privados e movimentos coletivos; de que *o político*⁶⁹ – como gosta de frisar Lefort – é composto por atos de vontade e mesmo força, produzidos por cidadãos privados (príncipes, magistrados da república, retores e homens de ação) e agências coletivas (*popolo, grandi, magnati*). Mais do que isso, parece-me interessante a hipótese de que Maquiavel se utilize de uma estratégia de sedução de seus leitores, oferecendo “verdades” de seu tempo – sobre o costume, a tradição, Deus e a natureza – para, oportunamente, subordiná-las, ou melhor, simbolizá-las, junto à contingência do político. Sobre esse ponto, diz Lefort: “estas verdades não são propostas senão para serem retiradas. E, em virtude desta retirada, impõe-se o enigma de uma ação política que se exercia sem garantia nas coisas, sem seguir uma via traçada na natureza ou ordenada por Deus – uma ação que não estaria instituída, mas que seria instituinte”⁷⁰. O que me parece arriscado nesse movimento, contudo, é eliminar toda sorte de necessidade da ação política (nomeadamente, as instituições e a moral); e eliminar toda sorte de necessidade da ação política é o mesmo que eliminar a escolha daquele a quem ela mais interessa: o povo. Quero dizer, que a política esteja fundada na contingência é uma coisa (com a qual Maquiavel me parece concordar); outra coisa diferente, entretanto, é a ideia de que seus agentes não possam (e eu, com o Maquiavel dos *Discursos*, quero afirmar que podem) fazer escolhas que lhe pareçam morais, ordenar instituições que lhe pareçam libertárias, numa palavra, instituir finalidades a partir de uma experiência puramente contingente e histórica da política. Diferente disso, no *Travail de l'oeuvre*, de Lefort, a ação política de *O príncipe* é duplicada aos *Discursos*, por conseguinte, depende de uma divisão entre aquele que calcula e analisa (príncipes) e aquele que simplesmente manifesta o “ser do social” (povo). Afirma o filósofo francês na parte de seu livro dedicada a analisar especificamente os *Discursos*:

Seu comportamento [o do povo] depende daquele dos homens que detêm a responsabilidade política. Considerado como massa de indivíduos, encontram-se nele as mesmas qualidades e os mesmos defeitos que em toda coletividade humana, porém, considerado como classe, ele não comete erros; pois não é o Sujeito da ciência; o saber do qual ele dispõe se produz da dupla relação

⁶⁹ “Pensar o político no sentido que damos a essas palavras provém, portanto, de uma intenção distinta daquela da ciência e da sociologia políticas, e nos obriga a interrogar nossos laços com a tradição da filosofia política. (...) Esta investigação impede que designe a política como um setor particular da vida social. Implica, ao contrário, a noção de um princípio ou um conjunto de princípios geradores das relações que os homens mantêm entre si e com o mundo”. LEFORT, *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 10.

⁷⁰ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 599.

instituída entre lei e autoridade, e permanece sempre preso à experiência sensível, ligado à percepção e à adivinhação – um saber das aparências e dos signos –, enquanto que o saber dos governantes, ou mais geralmente dos membros da classe dominante, implica o cálculo e a previsão⁷¹.

Ora, ao descrever assim a ação política, Lefort se arrisca a fazer retornar, dessa vez pela porta dos fundos, uma “arte da política” calcada no conhecimento de comportamentos “naturais” – porquanto são os príncipes (da república ou do principado) os agentes aptos a identificar, instigar e mover as classes (especialmente a classe popular) conforme elas tendem a agir.

De minha parte, sobre a obra de Maquiavel, penso que não se trata nem de excluir a moral do núcleo da ação política, nem de voltar ao moralismo elitista da tradição humanista, e sim de encontrar uma nova relação entre a moralidade enquanto finalidade e seu meio. Em primeiro lugar, que meio é este? Não mais a prudência clássica e humanista, mas uma prudência condicionada pela ampliação dos cargos de governo; por isso, uma prudência que substitui a razão dos sábios pela razão extraída do conflito político. Em segundo lugar, e como corolário desse primeiro ponto, penso ocorrer em Maquiavel não a sobreposição dos meios sobre os fins, mas o esvaziamento dos fins para dar vez à contingência dos meios; ou, se quisermos, uma universalidade sem conteúdo (mais ainda assim universalidade) a ser preenchida pela virtude tal como exigida pela contingência dos tempos. Desta feita, o que eu gostaria de frisar, sumariamente, é o primado das instituições sobre a moral no pensamento de Maquiavel, mas também o primado das instituições republicanas sobre a instituição principesca no pensamento desse mesmo autor (pelo menos nos *Discursos*; quanto a *O príncipe*, por ora, suspendo meu juízo). Ademais, isso não é algo que necessariamente enceta – como acusam alguns – um primado das instituições sobre a liberdade⁷², senão as equipara: pois visa

⁷¹ LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, pp. 521-522. Colchetes meus.

⁷² Essa é uma crítica presente, e de peso (portanto, a ser enfrentada mais adequadamente em trabalhos futuros), por autores que seguem a trilha aberta por Lefort. Adverse, por exemplo, afirma: “podemos detectar duas ‘matrizes’ na leitura republicana da obra de Maquiavel: a primeira, embora reconheça sua importância para o pensamento político moderno, parece preocupada em chamar a atenção para sua pertinência (o que não quer dizer identificação) ao modelo antigo de republicanismo, ou o chamado ‘republicanismo clássico’. O que caracteriza basicamente esse republicanismo é a convicção de que a liberdade individual não pode ser dissociada da liberdade do Estado, de modo que a participação ativa dos cidadãos nos afazeres cívicos se torna uma exigência, assim como a organização institucional de um espaço em que o poder é exercido pelos membros da comunidade política. (...) A segunda matriz enfatizaria a ruptura de Maquiavel frente à tradição do pensamento político na medida mesmo em que seu pensamento revela o caráter agônico da vida civil, a ‘indissociável sociabilidade’ que une e separa os homens vivendo em um regime político marcado pelas incessantes confrontações das forças sociais. Em suma, teríamos, de um lado, um republicanismo ‘institucional’, na perspectiva do qual a lei e a ordem são não somente os efeitos mas o âmbito próprio da liberdade e, de outro

criar modos para que as massas exerçam influência sobre o governo, para que tomem parte da decisão prudencial sobre aquilo que se deve e o que é justo fazer. Em minha visão, para resumir, por um lado, o mais importante é perscrutar pelo que seja a “prudência” e a “*virtù*” do povo no pensamento de Maquiavel, por outro lado, isso deve ser feito incidindo sobre o que é tanto institucional quanto popular. Por fim, talvez seja necessário a essa altura esclarecer, definitivamente, que compreendo a prudência em Maquiavel ainda como “razão reta”, porém, como Felipe Charbel Teixeira,

‘Razão reta’ que se transforma, distanciando-se da ideia de que modelos universais possam ser intuídos e realizados em ações particulares, e aproximando-se de um entendimento mais pragmático calcado na valorização dos efeitos das ações dos agentes envolvidos e na antevisão das possibilidades em jogo no tabuleiro da política. A ênfase analítica é em grande medida direcionada aos meios e fins primeiros, os quais não deixam de remeter, ainda que muitas vezes de forma opaca, a fins últimos tomados como honestos (...) porém, o caráter normativo desse desejo correto [por fins honestos] se dissolve de tal forma que o princípio de correção [isto é, a prudência] passa a ser, ele próprio, contingente⁷³.

Para encerrar o texto, eu gostaria de fazer então finalmente notar sobre um risco para além da historiografia de Maquiavel, um risco para o nosso debate democrático contemporâneo. A crítica, aqui, mais uma vez, recai sobre certa obsessão pela contingência; lance arriscado, em meu modo de ver, por poder conduzir à desqualificação da moral e, especialmente, das instituições, levando assim a um descompasso com relação àquilo que caracteriza a sociedade democrática. Entretanto, sobre esse ponto, o interessante é notar que diversos trechos da própria obra de Lefort posteriores ao *Travail de l'oeuvre*, que é de 1972, autorizam-nos a criticar o adágio da contingência radical, ao assistirmos ele próprio relacionar lei com liberdade, mesmo ao fazer da instituição o foco primordial do social. Em *A questão da democracia*, de 1983, por exemplo, Lefort parece assinalar como fundamento da sociedade democrática a noção de igualdade diante da lei e a obtenção do sufrágio universal, condições de possibilidade para que o poder permaneça um lugar vazio. Em suas palavras:

lado, um republicanismo ‘conflitivo’ em que a sociedade é essencialmente aberta e o espaço público para a ação livre é concebido em sua instabilidade estrutural; nesse caso, mais do que a ocasião da liberdade, as instituições republicanas são constantemente relançadas por ela”. ADVERSE, *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*, pp. 34-35.

⁷³ TEIXEIRA, *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*, p. 66. Colchetes meus.

O essencial [do dispositivo institucional] é que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permita um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a *institucionalização do conflito*. Vazio, inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial –, o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detém a autoridade política. Seria um equívoco julgar que o poder está doravante alojado *dentro* da sociedade porquanto emana do sufrágio popular; continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade é apreendida em sua unidade, referindo-se a si mesma no espaço e tempo. Porém, essa instância deixou de ter referência em um pólo incondicionado; nesse sentido, marca uma clivagem entre o *dentro* e o *fora* do social, que institui a correspondência entre ambos; de maneira tácita é reconhecida como puramente simbólica⁷⁴.

Nesse longo e rico trecho, Lefort chega a falar de uma “institucionalização do conflito”, ou seja, em minha interpretação, da lei como elemento fundamental não só para que o poder permaneça um lugar vazio, porém, também, da lei como condição para que o próprio povo haja como povo, seja povo, porquanto não há *o povo*: o povo é aquele que circula *dentro* e *fora* do Estado, propiciado pela própria existência do Estado (representativo, eu arriscaria a dizer). Diante de tudo isso, trata-se, aqui, da defesa de um republicanismo institucional, sim. Todavia, tudo o que eu gostaria de demonstrar (na verdade, ensaiar), neste texto, é que a partir das próprias palavras de Lefort se é possível pensar na lei como elemento constitutivo de um poder instituinte (daquela ação política que nasce do contingente, do social). Dessa forma, o meu ponto é que a lei é aquilo para o que a própria ação instituinte tende. É claro que em *A questão da democracia* Lefort trata de uma sociedade historicamente democrática e não republicana, quer dizer, trata necessariamente de sufrágio universal e de igualitarismo, e não de um governo misto composto por apenas algumas partes da cidade (no caso de Florença, cidadãos eram todos aqueles inscritos nas *artes*, as corporações de ofícios). Desta feita, no texto acima, Lefort fala certamente a partir de uma experiência e sociedade distintas daquelas refletidas por Maquiavel. De todo modo, o que importa é que Maquiavel deve ser pensado, sem dúvida, na trilha daqueles que se preocupam com uma ampliação dos cargos de governo; daqueles que fazem da república popular uma *norma* frente aos demais tipos regimes

⁷⁴ LEFORT, *A questão da democracia*, p. 32. Colchetes e itálicos meus.

(conforme destaca o próprio Lefort em *Maquiavel e a Verità Effetuale*, de 1992, aqui citado); e Lefort, por seu turno, em alguns momentos, parece fazer parte daqueles que tomam o sufrágio e a igualdade diante da lei como *norma* para o nascimento da sociedade democrática (daí por que Maquiavel esteja inserido em uma trilha democrática, sem ser um democrata).

Para concluir, minha crítica ao texto do *Travail de l'oeuvre* tocava apenas no ponto de que mesmo o pensamento calcado no contingente envolve escolhas, finalidades, pedras de toque, por mínimas que sejam (isto é, elas não precisam chegar a conformar sistemas de pensamento). Por outro lado, a sua recusa é o que justamente faz com que o falso dilema entre a lei e a liberdade apareça; é o que faz com que o conflito se anuncie alijado de seu complemento obrigatório, arriscando-nos a não mais saber julgar entre o que é democrático e o que não é. Que complemento? Eu falo daquilo que – certamente recolhido e filtrado da história (portanto, nem da razão, nem de Deus, nem da natureza) – aparece como sendo um ato moral, como sendo uma instituição republicana (para Maquiavel) e democrática (para nós). Vejo o risco, portanto, de se perder por trás de um excesso de ontologia (ainda que negativa), a história – o exemplo histórico que tanto era caro ao nosso retor Maquiavel. Com isso, quero dizer, enfim, que não vejo razão para abrimos mão de procurar por alguma forma – mínima que seja, e penso mesmo que seja – para a *virtù* e para as *ordini* no pensamento político desse magnífico autor ou mesmo para a nossa própria sociedade.

CLAUDE LEFORT READING *THE PRINCE*: CONFLICT, *VIRTÙ*, AND GLORY

Abstract: In this paper, I intend to articulate the notions of conflict, *virtù*, and glory in Machiaveli's *The Prince*, drawing especially from chapters VII, VIII, and IX of his work. I propose, initially, to articulate the fundamental notion of *virtù* – the human action to confront fortune – with the notion of glory – the evaluation of political action. Subsequently, I present an important interpretation on this theme, elaborated by Claude Lefort, whose thesis intends to reveal the relationship between *virtù* and glory as necessarily mediated by the notion of class conflict. Finally, I analyze and criticize his interpretation on the matter.

Keywords: glory – *virtù* – conflict.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, H. “Maquiavel, a república e o desejo de liberdade”. *Trans/Form/ação*, Vol. 30, Num 2, 2007.

_____. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 2005.

ELDAR, D. “Glory and the Boundaries of Public Morality in Machiavelli’s Thought”. In: *History of Political Thought*. Vol. III, Num. 2, 1986.

GAILLE-NIKODIMOV, M. *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.

GILBERT, F. *Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in Sixteenth-Century*. Florence, Princeton: Princeton University, 1965.

KAHN, V. *Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

LEFORT, C. “A questão da democracia”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana de Mello Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *Le travail de l’oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 2008.

_____. “Maquiavel e a Verità Effetuale”. Trad. Eliana de Mello Souza. In: *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. “Prefácio”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana de Mello Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MAQUIAVEL, N. *Il Principe*. Milano: Mondadori, 1949.

_____. *O príncipe*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PRICE, R. *The theme of glory in Machiavelli*. In: *Renaissance Quarterly*, Vol. 30, Num. 4, 1977.

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