

O CONCEITO DE LIBERDADE EM CÍCERO E MAQUIAVEL À LUZ DO REPUBLICANISMO DE QUENTIN SKINNER EM SUA FASE INICIAL

THE CONCEPT OF LIBERTY IN MACHIAVELLI AND CICERO ACCORDING TO QUENTIN SKINNER'S EARLY CONCEPT OF REPUBLICANISM

*Bruno Santos Alexandre*¹

Resumo: Trata-se, neste artigo, de elucidar a aproximação proposta por Quentin Skinner entre Cícero e Maquiavel no curso da assim chamada fase inicial da carreira do primeiro intérprete: quando então identificava uma concepção de liberdade negativa no republicanismo dos dois últimos autores. Sendo assim, num primeiro momento do trabalho, pretendo demonstrar como a referida interpretação está fundamentalmente baseada no que Skinner concebe como um paradoxo da liberdade nos dois clássicos autores republicanos: o próprio avesso da liberdade (ou seja, a lei) como seu instrumento de realização. Num segundo e último momento do trabalho, trata-se de questionar se não haveria algum anacronismo nessa definição de um conceito republicano de liberdade, residido em Cícero e Maquiavel, com contornos tão próximos ao liberalismo. Nesse sentido, trago à tona as interpretações de Michel Villey e John Pocock, bem como as polêmicas leis agrárias republicanas romanas, chegando à seguinte conclusão. Se, por um lado, notadamente sobre Cícero, corrobora-se muito da posição skinneriana discutida até então, por outro lado, impõe-se para ela algumas dificuldades, especificamente no que diz respeito à sua interpretação de Maquiavel.

Palavras-chave: Quentin Skinner. Maquiavel. Cícero. Liberdade. Republicanismo.

Abstract: In this paper, the intention is to elucidate the approximation between Cicero and Machiavelli's concepts of freedom proposed by Quentin Skinner in the initial phase of his career – a moment when he identified a conception of negative freedom in the republican thought of both authors. In the first part of this paper, I intend to demonstrate how the Skinnerian interpretation is fundamentally based on what is conceived as a republican paradox of freedom: the very reverse of freedom (ie, the law) as an instrument for its own realization. In the second part, my aim is to discuss a possible anachronism committed by Skinner in this association of a so modern and liberal negative concept of freedom with the classical thought of Cicero and Machiavelli. In this sense, I bring to the stage the interpretations of Michel Villey and John Pocock, as well as the controversial agrarian laws of roman republicanism, throughout which I reach the following conclusion: if, on one hand, specifically regarding Cicero, much of what had been discussed so far is elucidated, on the other hand, there are some obstacles in the Skinner interpretations of Machiavelli.

Abstract: Quentin Skinner. Machiavelli. Cicero. Liberty. Republicanism.

* * *

No que diz respeito ao tratamento e definição do conceito de liberdade, a carreira de Quentin Skinner pode ser dividida em ao menos duas fases. Em uma

¹ Professor Colaborador no colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP, Jacarezinho. E-mail: brunosalexandre@gmail.com. ORCID: orcid.org/0000-0001-8286-6382?lang=en

primeira fase de sua trajetória intelectual (entre os anos 1970-1980), Skinner entende, e mesmo defende, o conceito de liberdade como o antônimo do conceito de lei. Tal como se passava com Hobbes (e para a tradição liberal que afinal encampou a concepção hobbesiana de liberdade), a definição abraçada por Skinner ostenta um sentido negativo: é concebida como um direito de todo e cada indivíduo em escolher seus próprios fins (objetivos de vida, valores), logo, como ausência de interferência externa aos fins privados (toda a interferência externa como uma agressão à liberdade)². A novidade aqui, com Skinner, é que a exposição do conceito por ele abraçado será precisamente oferecida através da recuperação da leitura do republicanismo romano clássico e renascentista italiano. De acordo com esse intérprete inglês, para republicanos como Cícero e Maquiavel, a discussão em torno à liberdade, ainda que justificadamente tomada em sentido de falta, exige a ênfase na positividade da lei e dos deveres cívicos *especificamente* republicanos. Por qual razão? É que tais leis e deveres republicanos (e não quaisquer outros) constituiriam os meios necessários e sem os quais não se alcançaria o fim maior: a liberdade individual. É o que Skinner denominará como “o paradoxo da liberdade” (Cf. SKINNER, 1986) – o qual teria sido exemplarmente compreendido por republicanos como Cícero e Maquiavel.

Ora, como facilmente se percebe, tudo isso é completamente estranho ao que acontece na tradição política associada à chamada liberdade positiva, de autores republicanos como Aristóteles e Rousseau: quando então o sujeito não possui precedência aos seus próprios fins (seus anseios e desejos), quando a liberdade é concebida como uma gama de deveres objetivos, portanto, um bem comum e compartilhado entre todos os cidadãos da comunidade.

É somente a partir do final dos anos 1990 que Skinner opera uma guinada em relação ao referido conceito – a partir de *Liberdade antes do liberalismo*, texto de 1998 (Cf. SKINNER, 1998). Revisitando então o republicanismo inglês do século XVII (de autores como James Harrington e Algernon Sidney) e em diálogo com a filosofia política contemporânea de Philip Pettit, Skinner passa a entender o conceito de liberdade não mais como o pleno oposto da lei, antes como uma produção da própria lei. Feitas todas as contas, isso quer dizer que, no horizonte desse republicanismo de novo

² Não obstante o conceito de liberdade hobbesiano ter sido adotado como base pensamento liberal, faz-se importante salientar que, por defender um Estado de transferência absoluta de poder dos indivíduos ao soberano, o autor de *Leviatã* não poderá ser considerado, ele mesmo, um pensador liberal. Por sua vez, isso faz do conceito hobbesiano de liberdade (ausência de oposição externa às vontades individuais) como um conceito que estará na base do liberalismo, ao mesmo tempo em que curiosamente faz do Estado hobbesiano uma entidade iliberal.

tipo, a liberdade vai além da definição da liberdade como ausência de interferência: ela passa a ser definida como ausência de interferência *arbitrária*. Por isso, em todo caso, como uma versão da liberdade enquanto ausência de algo: uma modulação da liberdade de tipo negativo. Mas todo o ponto é: distintamente à liberdade negativa em acepção liberal, essa liberdade republicana não se opõe *por definição* ao Estado, senão mesmo o contrário: tem a liberdade como criada e promovida *desde* a própria figura do Estado (um artifício humano, conforme já avisava Hobbes). Daí que seja preciso tecer mais algumas distinções nessa breve introdução. Pois sob essa específica visão do republicanismo, as instituições políticas não são absorvidas pela tradição (como quereriam os adeptos da versão positiva), bem como não funcionam como meros instrumentos de um estado supostamente natural de liberdade (como quereriam os adeptos da versão negativa). Para o Skinner da fase madura, é o Estado republicano o contemporâneo mesmo da noção de liberdade, o *locus* de sua fundação e manutenção: no Estado republicano tem lugar a discriminação (o debate e deliberação) acerca de quais desejos humanos são capazes (e quais não) de fundar e manter a coexistência humana (contingente e plural), ou seja, a multiplicidade de escolhas de vida. Como na primeira versão do conceito de liberdade arrogado pelo intérprete, a positividade da ação continua a ser um meio de realização. Porém, agora um meio não mais a um direito natural de liberdade, e sim a um estatuto jurídico de liberdade. Portanto, uma definição de liberdade ainda atrelada a uma linguagem jurídica e dos direitos individuais, doravante despida de todo contorno metafísico.

Como quer que seja, no espaço do presente artigo, pretendo tematizar um assunto relacionado unicamente à primeira fase da carreira de Skinner, qual seja: o fato de que o autor estabelece uma linha de continuidade entre o conceito de liberdade tal como ele o enxerga em Maquiavel e o conceito de liberdade tal como apareceria em autores da tradição pré-maquiaveliana. Autores que fariam parte do arcabouço teórico republicano de Maquiavel, e que Skinner denominará como as “autoridades clássicas” (SKINNER, 1984, p. 219) do republicanismo. Com esse intento no horizonte, divido meu trabalho em dois momentos. Em uma primeira seção, mais enxuta, apresento sumariamente a leitura que Skinner propõe de Maquiavel entre os anos 1970-1980. Em uma segunda seção, mais detalhada, investigo como, segundo o mesmo leitor, a interpretação sobre o pensador florentino necessariamente desponta como um fio de continuidade de certa tradição republicana, notadamente aquela cujo expoente maior é Cícero.

I

A análise promovida por Skinner dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, de Maquiavel, envereda a princípio pela mesma toada de sua abordagem de *O Príncipe*. Antes de tudo o mais, procura-se nela indicar traços de continuidades e pontos de ruptura com relação à tradição humanista, especialmente com o pensamento humanista do *quattrocento*. Mais do que isso, como ocorria com a leitura skinneriana do livro dedicado aos principados, em sua interpretação do livro das repúblicas os traços de continuidades junto à tradição humanista serão exatamente os mesmos: a busca por honra, glória e fama como a finalidade da ação dos atores políticos e um comportamento de *virtù* como o seu meio de realização. E quanto às descontinuidades? De acordo com o intérprete inglês, dois serão os pontos principais de afastamento entre os *Discursos* e os demais escritos republicanos humanistas. Nas próximas páginas, confiro mais espaço a esses pontos de ruptura, para então, mais à frente, ainda nessa primeira seção, retornar aos mencionados traços de continuidade, que se demonstram mais relevantes para a análise de Skinner.

O primeiro dos pontos de ruptura dos *Discursos* junto à tradição humanista, para Skinner, é a recusa maquiaveliana em compartilhar um senso comum da época, uma vez que o florentino nega a “opinião de muitos, segundo a qual Roma foi uma república tumultuária e tão cheia de confusão que, se a boa fortuna e a *virtù* militar não tivessem suprido a seus defeitos, ela teria sido inferior a qualquer outra república” (MAQUIAVEL, 2007, p. 21). Maquiavel assim pressupõe, afirma Skinner, “que, ao enfatizar os perigos da discórdia civil e ao mesmo tempo defender o valor da liberdade política, a maior parte de seus contemporâneos simplesmente se mostrou incapaz de perceber as consequências de suas próprias teses e argumentos” (SKINNER, 1999, p. 201-202). Por qual razão?

Recorda-nos Skinner como, diferentes pensadores políticos – desde Aristóteles até os humanistas florentinos – defenderam as vantagens de uma constituição mista para a consecução de um ideal fundamentado na concórdia e na paz. No tratamento do tema nos *Discursos*, contudo, alega o comentador, o que encontraríamos como as razões para o emprego de um regime misto de governo seria algo deveras distinto. O florentino elevaria o que Skinner entende por um maior realismo político: ao invés de nos apresentar uma sociedade composta por animais políticos (a humanidade como

naturalmente destinada à sociabilidade, conforme acreditava Aristóteles), em sua obra ele retrataria uma sociedade cindida entre dois apetites facciosos e irreconciliáveis: *popolo e grandi*.

Nesse ponto, é fundamental notar como Skinner acompanha a tradução inglesa dos *Discursos* de Allan Gilbert, que verte *umori* por *factions*. Skinner parece então corroborar a ideia de que os *umori* expressam, com mais justeza, não somente um princípio de ação egoísta regente do comportamento da maior parte dos cidadãos, bem como também o princípio de corrupção das cidades como tal. Afirma ele que a argumentação de Maquiavel “parte do axioma segundo o qual [na tradução de Gilbert] ‘em toda república existem duas facções [umori] opostas: a do povo [popolo] e a dos ricos [grandi]’ (MACHIARELLI, 1958, p. 203)” (SKINNER, 2010, p. 91. Colchetes meus). Por sua vez, como dedução desse primeiro axioma, teríamos as seguintes alternativas. Primeira: “se alguém do partido dos ricos assume como príncipe, haverá o perigo imediato da tirania”. Segunda: “se os ricos implantam uma forma aristocrática de governo, tenderão a governar em favor de seus interesses”. Terceira: “se há uma democracia, o mesmo se aplicará à plebe”. Donde decorreria a conclusão de que, “em qualquer desses casos, o bem geral ficará subordinado a interesses de facção” (SKINNER, 2010, p. 91).

Argumenta o intérprete que a solução oferecida pelos *Discursos* para esse problema é de institucionalmente e pela força da lei neutralizar a tendência egoísta dos humanos em geral. Como diz o próprio Maquiavel, “os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade; mas, onde são muitas as possibilidades de escolha e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem. Por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriosos, e que as leis os tornam bons” (MAQUIVAEL, 2007, p. 20). Por isso do remédio de, novamente nas palavras de Skinner,

montar as leis da constituição de maneira a criar um tenso e delicado equilíbrio entre as forças sociais opostas, em que todas as partes continuem envolvidas na questão do governo, e cada uma ‘mantenha a vigilância’ sobre a outra para evitar tanto a ‘arrogância dos ricos’ quanto a licenciosidade do povo’ (MAQUIVAEL, 1958, p. 18). Enquanto os grupos rivais se observam ciosamente para detectar qualquer sinal de avanço para tomar o poder supremo, a solução das pressões assim geradas significará que apenas aquelas ‘leis e ordenações benéficas à liberdade pública’ (MAQUIVAEL, 1958, p. 22) serão efetivamente aprovadas. Assim, embora inteiramente motivadas por seus interesses egoístas, as facções serão levadas, como

que por uma mão invisível, a promover o interesse público em todos os seus atos legislativos (SKINNER, 2010, p. 21).

Tudo parece se passar, assim, como se Maquiavel confiasse que o dilema da ganância dos nobres e da insolência do povo pudesse “ser contornado em certa medida, sem precisar ser diretamente superado” (SKINNER, 2010, p. 81). Aqui é, sobretudo, o aspecto da conexão entre a liderança e a lei o que se põe em relevo. Pois, continua Skinner, “ele [Maquiavel] admite que, embora seja difícil esperar que o conjunto dos cidadãos demonstre uma grande *virtù* natural, não é demais esperar que, de tempos em tempos, uma cidade possa ter a boa fortuna de encontrar um líder cujas ações, como as de um grande pai fundador, exibam um alto grau de *virtù* espontânea” (SKINNER, 2010, p. 81. Colchetes meus). De forma que, para o secretário florentino, além da divisão entre grandes e povo, haveria ainda outra partição social a ser levada em consideração quando do estudo das cidades: entre aqueles (poucos) cidadãos que se provam atores políticos de *virtù* e aqueles (a maioria) desprovidos de qualquer brilho dela. Ou seja, entre aqueles ávidos por bens privados cuja aquisição é mediada junto ao público, como são a honra, a glória e a fama (perseguidas pelos humanistas) e aqueles interessados unicamente em bens privados menores (a generalidade dos humanos). “Tais cidadãos verdadeiramente nobres [isto é, de uma nobreza por virtude e não por classe social]”, afirma o florentino, “desempenham um papel indispensável para manter suas cidades no caminho da glória” (SKINNER, 2010, p. 81. Colchetes meus). E se o livro I dos *Discursos* é reservado ao tema da política interna, à medida que o livro II é reservado ao tema das guerras e da política externa, o livro III será todo ele previsto para a discussão desses grandes exemplos de *virtù*. Maquiavel chega mesmo a conjecturar, no capítulo primeiro do terceiro livro dos *Discursos*, que se esses exemplos particulares “ocorressem a cada dez anos naquela cidade [Roma], ela, necessariamente, nunca se teria corrompido” (MAQUIVAEL, 2007, p. 309. Colchetes meus).

E quanto ao segundo traço de descontinuidade dos *Discursos* para com os demais escritos republicanos humanistas? De acordo com Skinner, como no opúsculo dedicado aos principados, também nos *Discursos* os humanistas seriam retratados como aqueles que “deixam de reconhecer as implicações de seus próprios argumentos” (SKINNER, 1999, p. 203). Aqueles que querem os fins (a liberdade individual e da pátria), ao mesmo tempo em que não apreendem os meios para tanto (uma *virtù* republicana, que será diferente da *virtus* clássica romana). Aliás, que o conceito de *virtù*

seja enunciado por Maquiavel em italiano (à época uma língua vulgar no universo das letras) e não mais em latim é prenhe de consequências, uma vez que parece enquadrar a nova noção, desde a escolha de sua nomenclatura, num mundo concreto e contingente, distante de toda contemplação, necessidade e abstração. Nesse sentido, insiste Skinner que, para Maquiavel,

se estivermos genuinamente empenhados no ideal da *virtù*, e concordarmos com a decorrente obrigação de situarmos os interesses da pátria acima de todos os demais, então não poderemos continuar supondo que um homem virtuoso e um homem de *virtù* necessariamente haverão de se portar da mesma forma. Pois não podemos imaginar que virtudes como a bondade, a sinceridade e o respeito à justiça sempre – ou mesmo frequentemente – se mostrem compatíveis com um firme propósito de alcançar o bem geral da comunidade (SKINNER, 1999, p. 203).

Disso Maquiavel daria provas, por exemplo, no livro III dos *Discursos*, ocasião em que afirma:

porque, quando se delibera sobre a salvação da pátria, não se deve fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso; ao contrário, desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a medida que lhe salve a vida e mantenha a liberdade (MAQUIVAEL, 2007, p. 443).

Na interpretação de Skinner, portanto, apesar das diferenças de propósito, a moralidade subjacente é a mesma nas duas principais obras de Maquiavel: “se, no *Príncipe*, sua preocupação principal consistia em moldar a conduta de indivíduos que eram príncipes, nos *Discursos* se empenha mais em oferecer conselho ao corpo inteiro dos cidadãos” (SKINNER, 1999, p. 204). Do mesmo modo que no opúsculo, no livro das repúblicas “deixa de haver qualquer conexão necessária entre os conceitos de *virtù* e virtude. A ideia de *virtù* fica simplesmente identificada a quaisquer qualidades que, na prática, sejam necessárias ‘para salvar a vida e preservar a liberdade da pátria’”(SKINNER, 1999, p. 205).

Entretanto, alerta-nos Skinner, por mais inovador que o republicanismo maquiaveliano seja em alguns tópicos específicos, não deixará de constituir uma grande linha de continuidade para com o humanismo e notadamente para com as chamadas “autoridades clássicas”. Com todas as palavras, afirma esse intérprete do republicanismo que o paradoxo da liberdade em Maquiavel acima desbaratado (o

contrário da própria liberdade – a interferência da lei – como seu veículo de realização) já se fazia presente em republicanos do passado, pois

sua palavra final [a de Maquiavel] não é simplesmente de que o aparente paradoxo do dever enquanto interesse enuncia, uma vez mais, uma franca verdade; como suas autoridades clássicas, ele também acredita que isso põe a mais afortunada das verdades morais. Pois a menos que à generalidade dos homens maus sejam dadas razões egoístas para que se comportem virtuosamente, é improvável que qualquer um deles demonstre alguma virtude (SKINNER, 1984, p. 219).

E se é assim, numa nova seção do presente trabalho, parece-me sobremaneira importante revelar de qual modo a liberdade negativa enquanto finalidade máxima do republicanismo de Maquiavel já se encontraria operante na tradição. Sobre essa tópica, a principal tese de Skinner é de que a finalidade última em Maquiavel – volto a enunciar, salvaguardar a liberdade negativa por intermédio da república – é algo que expediria diretamente à “tradição política ‘dos antigos’, especialmente ao ideal romano estoico de liberdade sob a lei” (SKINNER, 1984, p. 203).

II

Naquela que é provavelmente a principal contribuição moral de Cícero – o tratado *Dos Deveres* –, pode-se encontrar arroladas quatro virtudes cardeais: coragem, temperança, prudência e justiça. Afirma Skinner que a análise dos *Discursos* teria nos revelado que Maquiavel reivindica ser necessário, sem dúvida, o retorno a tal quadro ciceroniano: “a coragem para defender a liberdade; temperança e ordem para manter o governo livre; e prudência para dirigir nossos empreendimentos cívicos e militares ao melhor efeito” (SKINNER, 1984, p. 214). Porém, e quanto à virtude cardinal da justiça, aquela em que, nas palavras de Cícero, “o esplendor da virtude atinge o ponto máximo” (CÍCERO, 1999, p. 13)? Por acaso, Maquiavel a descartaria? Skinner confirmará que sim, esse é o caso: na esteira da transição da *virtus* latina à *virtù* moderna, o autor dos *Discursos* “apaga a qualidade da justiça” (SKINNER, 1984, p. 215) de sua filosofia política. Tudo o que não se poderia fazer, contudo, ressalva Skinner, é inferir que, com isso, Maquiavel simplesmente tivesse abandonado o tópico da justiça nos *Discursos*. Como se o florentino tivesse abandonado não somente o conteúdo ciceroniano da justiça, mas também a forma de um conceito de justiça – o que para Skinner não é

verdade. O historiador inglês chega mesmo a afirmar que o pensador florentino “de fato segue a análise ciceroniana do conceito quase palavra por palavra” (SKINNER, 1984, p. 215). E como isso se explica?

Como em *Dos Deveres*, nos *Discursos* se incorreria na injustiça de duas maneiras: pela fraude ou pela violência. Num dos trechos mais conhecidos em *Dos Deveres*, prescreve Cícero que “a injustiça se pratica de dois modos, por violência ou por fraude, esta parece própria do leão, aquela da raposa” (CÍCERO, 1999, p. 24). E Cícero vai ainda além. Para ele, nem mesmo nos tempos incertos de guerra se poderia deixar de seguir rigorosamente os ditames da justiça. Ele assevera, haveria uma “equidade na guerra” (CÍCERO, 1999, p. 20): estas “devem ser empreendidas pela causa da paz. Alcançada a vitória, poupem-se aqueles que não foram cruéis e desumanos durante as hostilidades” (CÍCERO, 1999, p. 19). Sobre a noção ciceroniana de justiça, sintetiza Skinner que “a observância desses deveres é também dita como praticada em nossos próprios interesses. Caso nos comportemos injustamente, não somente nos enganaremos quanto à honra e glória; como também enfraqueceremos nossa habilidade de promover o bem comum e então assegurar nossa liberdade” (SKINNER, 1984, p. 15). Seguindo por essa mesma vereda aberta por Cícero, proclama enfim o próprio secretário florentino em seus *Discursos*: “são infames e detestáveis os homens que destroem religiões, dissipam reinos e repúblicas, inimigos da *virtù*, das letras e de qualquer outra arte que confira utilidade e honra à espécie humana” (MAQUIVAEL, 2007, p. 44).

Entretanto, sobre o tema da moralidade nos *Discursos* o principal ponto a ser destacado é que – como já se ventilou no presente trabalho – essa obra é dotada de uma grande (quicá mesmo dramática) inovação moral: algo como uma heterodoxa teoria da justiça (e não a sumária eliminação da justiça do rol das virtudes). Na realidade, desde *O Príncipe* Maquiavel recusaria a ideia de que a observação ostensiva do que *geralmente* compreendemos por justiça constituísse o único meio apropriado para se galgar à liberdade negativa. Compreendamos.

Em primeiro lugar, Maquiavel distinguiria entre a injustiça nos tempos de paz e a injustiça nos tempos de guerra. No primeiro caso, tudo se passaria como o indicado por Cícero em *Dos Deveres*. Já no segundo caso, os modos de ação se alargariam em muito. Pois “ainda que o uso da fraude em qualquer ação seja detestável”, diz o florentino, “no manejo da guerra é coisa louvável e gloriosa; e todo aquele que, com a fraude, vence o inimigo é tão louvado quanto quem vence com as forças”

(MAQUIAVEL, 2007, p. 441). E até mesmo nos assuntos internos à cidade algum golpe de força, em dadas circunstâncias, por mais violento ou trapaceiro que fosse, poderia provar-se como o meio mais adequado para a permanência da república. Com o fim de evitar a desordem numa república recém-fundada, garante Maquiavel não existir “remédio mais poderoso, mais válido, mais seguro e mais necessário que matar os filhos de Bruto” (MAQUIAVEL, 2007, p. 66) – alusão ao famoso personagem de Roma o qual aniquilou seus próprios filhos que então conspiravam contra a república. E a mesma régua se aplicaria, por fim, inclusive numa república já bem-fundada e de longa data. No que diz respeito, por exemplo, ao problema da ambição desmedida nos assuntos de política interna, Maquiavel afirma que se pode extingui-la de dois modos: por *virtù* ou por violência. “Ela pode acabar diante de algum acontecimento grave e difícil, quando todos, vendo-se em perigo, deixam de lado a ambição e correm voluntariamente a obedecer àquele que acreditam poder salvá-los, graças à sua *virtù*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 411). Por outro lado, “quando [o agente público] não tem essa felicidade precisa pensar em todos os meios de livrar-se deles [isto é, dos acontecimentos graves e difíceis]; e, antes de fazer qualquer coisa, precisa pensar nos modos de vencer essa dificuldade” (MAQUIAVEL, 2007, p. 411. Colchetes meus). Esse segundo modo de vencer a ambição desmedida – dessa vez, por violência –, foi a que teria sido necessária ao incensado Moisés, diz Maquiavel, o qual, “para que suas leis e suas ordenações tivessem progressos, foi forçado a matar um número infinito de homens, que, movidos por inveja, se opunham a seus desígnios” (MAQUIAVEL, 2007, p. 411-412. Colchetes meus).

Moral da história: não obstante a injustiça seja de fato algo em si mesmo detestável e reprovável, para Maquiavel, não se poderia esperar eliminá-la de um mundo ocupado por paixões contrárias: o mundo dos humanos. De modo que os mais fiéis e sinceros republicanos, comprometidos com a liberdade, seriam obrigados a praticá-la, e por isso, pontua Skinner, “eles terão de ser sempre desculpados, caso o que se queira é preservar com sucesso a vida e a liberdade de uma comunidade livre” (SKINNER, 1984, p. 215). Afirma ainda Skinner, por essa mesma razão, que na teoria política de Maquiavel não deixará de haver “uma mensagem puramente clássica”, no seguinte sentido:

temos que perguntar pela natureza dos talentos ou habilidades que servem para trazer grandes resultados nos assuntos civis e militares. E

se insistirmos nessa questão nós descobriremos, como vimos, que a resposta de Maquiavel vem em duas partes. De um lado, faz-se necessário de certa crueldade, uma disposição em descontar as demandas da justiça e agir com crueldade e perfídia sempre que for necessário para manter o bem comum. Porém, de outro lado, as qualidades restantes que se fazem necessárias são a coragem, temperança e prudência. No coração da teoria política maquiaveliana há então uma mensagem puramente clássica, enquadrada no mesmo jogo de palavras que os teóricos republicanos clássicos exploraram. Se perguntarmos em razão de quais qualidades, quais talentos ou habilidades, nós podemos esperar garantir nossa própria liberdade e contribuir para o bem comum, a resposta é: em razão das virtudes (SKINNER, 1984, p. 216-217).

A fim de dilucidar melhor sua posição, explica Skinner que uma coisa é a tradição aristotélica, amparada sobre a “tese da sociabilidade natural” (SKINNER, 2002, p. 54), da qual John Pocock faz derivar toda a sua interpretação acerca do republicanismo renascentista. “De acordo com outra e francamente contrastante tradição de pensamento, no entanto”, continua Skinner, “não somos inerentemente sociais ou animais políticos de maneira alguma. Essa doutrina estoica e anti-aristotélica na origem, advém, em sua mais influente versão, dos escritos morais e retóricos de Cícero e Sêneca” (SKINNER, 2002, p. 54).

Para evidenciá-lo, Skinner recupera os primeiros capítulos do tratado *Da invenção*, de Cícero, quando o filósofo romano afirma:

houve um tempo, com efeito, em que os homens andavam erráticos pelos campos como animais, sustentavam-se com alimentos próprios de bestas e não faziam nada guiados pela razão, ao invés disso, confiavam quase tudo ao uso da força; não existia ainda o culto aos deuses; nada regulava as relações entre os homens (...) tampouco conheciam os benefícios de uma justiça igual para todos” (CÍCERO, 1997, p. 87) (...) “a princípio [nossos antepassados], sem o costume, resistiram a mudanças”, até que então “um homem sem dúvida superior e sábio descobriu as qualidades que existiam nos homens e sua disposição para realizar grandes empreendimentos foi assim desenvolvida e melhorada mediante a instrução. Dotado de um talento excepcional, esse homem congregou e reuniu num mesmo lugar os homens que se encontravam dispersos pelos campos e ocultos nos bosques, e os conduziu a realizar atividades úteis e dignas (CÍCERO, 1997, p. 87. Colchetes meus).

O modo com que Skinner declara entender essas palavras de Cícero, especialmente no que diz respeito ao aparecimento de um legislador, procura dar conta de que a transição do estado de barbárie ao estado social na origem das comunidades

políticas não é da ordem de uma naturalidade – tal como se representasse um estágio teleológico (uma destinação, uma tendência) de uma natureza social em si (uma animalidade naturalmente moral e política, como queria Aristóteles). Essa transição na história da humanidade, tal como relatada pelo próprio Cícero, segundo Skinner, deveu-se antes a uma habilidade puramente retórica de fundadores-legisladores: do poder de persuasão que eles detinham – armados com *eloquentia* e *sapientia* – para fazer com que os demais cidadãos trilhassem o caminho da justiça e do bem comum. O argumento parece ser então o de apontar que a moral mobilizada por tais retores é, já para Cícero, produto da invenção retórica *unicamente*: da ordem da criatividade, imaginação e engenho humanos. Essa é outra maneira de afirmar que a moral ciceroniana não põe o fim, antes, sim, é direcionada por ele: pela liberdade negativa, espécie de axioma metafísico mínimo tanto em Cícero quanto em Maquiavel. É o que entendo das afirmações encontradas em *Paradoxes of political liberty*, de Skinner:

é importante adicionar que, em contraste com as asserções aristotélicas da *eudaimonia* [a vida feliz, a vida objetivamente boa], que abundam na filosofia política escolástica, os escritores que estou considerando [isto é, republicanos como Cícero e Maquiavel] nunca sugerem que haja certos objetivos específicos os quais precisamos realizar em vista de contarmos-nos entre aqueles em completa ou verdadeira posse da liberdade. Antes, eles enfatizam que diferentes classes de pessoas sempre possuirão disposições variáveis e, em consequência, valorarão suas liberdades como o meio de atingir variados fins (SKINNER, 1986, 239. Colchetes meus).

Não seria, no entanto, um exagero atribuir a Cícero uma liberdade de modulação negativa? Não seria isso um clamoroso anacronismo?³ O interessante é que mesmo Pocock não parece acreditar ser esse um exagero da parte de Skinner. O problema, para o autor de *Machiavellian Moment*, é outro. Se, por um lado, para Pocock, essa interpretação skinneriana sobre Cícero não é nada descabida, por outro lado, ela não poderia ser estendida ao republicanismo de Maquiavel. É que o pensador florentino seria herdeiro, em realidade, de Aristóteles e não de Cícero. Segundo Pocock, na origem do republicanismo ciceroniano residiria mesmo a mácula de um acontecimento bastante específico e de enormes repercussões para toda a história do pensamento político (ao qual farei apenas uma brevíssima menção). Testemunhada *in loco* por Cícero, a queda da republicana romana teria gerado a seguinte (má) repercussão: “o ideal [grego e

³ Parece ser a ideia de Paul Rahe em: RAHE, P. Situating Machiavelli. In: HANKINS, J. (Org.). *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

republicano] de *libertas* e *imperium* foi substituído pelo [ideal genuinamente romano] de império de leis; da liberdade para agir para liberdade das injustiças impostas pelos outros” (POCOCK, 2003, p. 559. Colchetes meus). Disso decorreriam duas narrativas incompatíveis acerca da liberdade: uma mais atinente à linguagem dos direitos, como quereria Skinner para Cícero e Maquiavel, e outra mais atinente à linguagem da política, como quereria Pocock para Aristóteles e Maquiavel. Respectivamente, “a liberdade que é protegida [logo, negativa: a exigência da ausência de interferência] e a liberdade que é afirmada [a liberdade positiva: um exercício a ser imperativamente desempenhado]” (POCOCK, 2003, p. 560. Colchetes meus).

Sem fazer qualquer menção a Maquiavel ou Skinner, outro seguidor contemporâneo de Aristóteles – Michel Villey –, não deixará também de dar razão ao tipo de interpretação que Skinner propõe sobre Cícero. Em seu conhecido livro *A formação do pensamento jurídico moderno*, afirma o jurista francês que a natureza dos problemas nos quais se enreda Cícero é de veicular uma filosofia política que, se não chega a ser da ordem de certo egoísmo como único axioma humano (como quer Skinner), faz o suficiente para deslocar o eixo das virtudes como um assunto da ágora para uma questão de negócios da vida privada. Lembra-nos o intérprete que o fundamental para as chamadas filosofias helenísticas, como o “estoicismo e epicurismo, é a moral, a conduta da vida moral privada e particular” (VILLEY, 2009, p. 447), muito mais do que a atuação política e pública, como era caso para o pensamento aristotélico.

Segundo concebe Villey, tal traço definidor da filosofia ciceroniana teria claramente origem no determinismo estoico de maneira geral: na ideia de que os humanos não possuem qualquer poder de interferir no destino objetivo do mundo, tão somente no comportamento de si mesmos. É bem verdade, adverte o mesmo intérprete, que Cícero se enquadre entre os chamados estoicos médios, os quais temperam “os exageros estoicos, cedem quanto ao determinismo e põem-se a louvar uma moral ativa, não mais indiferente às obras, mas que, antes, reabilita a dedicação à polis e a participação do sábio nas funções públicas” (VILLEY, 2009, p. 460). Ainda assim, assegura-nos ele, o ideal ciceroniano de justiça natural guardaria uma inédita afinidade com a extrema valorização da moral privada. Para o estoicismo, em primeiro lugar, diz-nos, “não é mais da natureza exterior que procede o direito [como acontecia para Aristóteles], mas sim da ‘natureza do homem’, ou seja, de sua razão; por conseguinte, a razão *substitui a natureza* como fonte principal do direito” (VILLEY, 2009, p. 472. Colchetes meus). Em segundo lugar, “disso resulta que o direito (ou, melhor, o justo)

estará contido no conjunto das leis *dispostas* pelo espírito humano; o resultado do estoicismo, apesar das aparências, é um positivismo jurídico” (VILLEY, 2009, p. 472). E não para por aí, pois, mais ainda do que uma moral individual, para o leitor em questão, o principal sintoma do afastamento de Cícero para com uma compreensão aristotélica de mundo estaria mesmo na elevação da propriedade privada ao primeiro plano de importância.

De acordo com Villey, o estoicismo ciceroniano traz à frente uma espécie de combinação das virtudes platônicas com o individualismo estoico. Seriam dois os pilares da teoria da justiça ciceroniana. O primeiro deles diria respeito ao ideal da boa-fé, porquanto “o fundamento da justiça é a fé [fides]”, diz Cícero, “ou seja, a verdade e a constância em palavras e acordos” (CÍCERO, 1999, p. 14. Colchetes meus). Essa concepção de *fides* alcançaria todas as esferas da vida humana: ética, política, comercial e de direito internacional (lembramos como até mesmo na guerra, segundo o orador romano, vigoram os ditames da justiça). O segundo pilar de sua teoria da justiça diria respeito ao preceito fundamental de “manter a ordem das posses existentes e não atacar as alheias” (VILLEY, 2009, p. 489). Afirma o próprio Cícero que, nesse segundo caso,

nada é privado por natureza, mas por ocupação antiga (...) quando não em virtude de lei, convenção, condição e partilha (...) o mesmo se aplica às propriedades privadas. Assim, como das coisas que por natureza eram comuns uma parte tocou a cada qual, conserve ele o que lhe coube; se alguém lançar mão desse patrimônio, violará o direito da sociedade humana (CÍCERO, 1999, p. 13-14).

Que não se deva roubar é um preceito presente em virtualmente todas as arquiteturas morais, cede Villey. A novidade do universo moral ciceroniano – quer dizer, o que tornaria *Dos Deveres* um tratado flagrantemente anti-aristotélico – habita em algo diferente: na quase sacralidade da relação entre o humano e a propriedade privada, em sua quase identificação. Tal insistência de Cícero ergueria o principal impedimento às famigeradas leis agrárias: o ideal de justiça distributiva com o qual Aristóteles não enxergava qualquer problema.

Explica-nos Villey que a teoria da justiça aristotélica está fundada sob dois fundamentos, sendo o segundo um corolário do primeiro. O primeiro deles é o princípio da justiça distributiva: que zela pela distribuição desde os bens privados até os cargos públicos. “A justiça visará por exemplo”, diz Villey, “a que exista a mesma relação entre as honrarias que concedemos a Mozart e a Puccini e entre as respectivas

qualidades das músicas dos dois compositores; ou, ainda, entre os salários do sapateiro e do arquiteto e entre o valor, a qualidade ou a quantidade de trabalho dessas duas pessoas” (VILLEY, 2009, p. 42). Já o segundo princípio é o da justiça comutativa: que zela pela troca justa e sem fraudes dos bens entre os próprios cidadãos privados. Em linguagem contemporânea, o primeiro princípio poderia ser tido como a origem de um direito público, enquanto que o segundo a origem de um direito privado.

Porém, se é certo que nessa fundamentação jurídica de Aristóteles a propriedade privada não é rechaçada (vide o cálculo de valor pelo mérito), sem embargo, não se deixaria de nela erigir, antes de tudo, um direito privado rigidamente condicionado ao bem-estar público. Segue-se disso que, para o estagirita, uma excessiva distância material entre os mais pobres e os mais ricos não poderia ser aceita. Da mesma maneira que justo seria que os mais ricos pagassem mais impostos que os menos ricos. Sobre o assunto, afirma Eric Nelson (num estudo de doutorado inclusive supervisionado pelo próprio Skinner), que

essa visão da justiça como um balanceamento natural dos elementos conduz a um endosso completamente anti-romano da regulação das propriedades. Se a propriedade for permitida a fluir livremente entre os cidadãos, argumentam Platão e Aristóteles, extremos de riqueza e pobreza irão inevitavelmente desenvolver-se. Como resultado, tanto os ricos como os pobres se tornariam corrompidos por sua condição” (NELSON, 2004, p. 15).

Os ricos se converteriam em cidadãos luxuriosos e inescrupulosos, enquanto que os pobres não veriam mais qualquer sentido em frequentar o espírito público.

Nesse ponto, prestemos detida atenção ao fato de que Nelson cita no supramencionado excerto uma maneira *romana* e não apenas *ciceroniana* de regulação das propriedades. Isso quer dizer que não se trataria, em *Dos Deveres*, da regulação das propriedades como algo da destreza solitária do próprio Cícero, senão de uma tendência geral do contexto social e intelectual romano. Não seria por acaso que, sobre o mesmo tópico das leis agrárias em Roma, os historiadores gregos e os romanos dividem-se da seguinte maneira: Salústio e Lívio (historiadores romanos de Roma) apresentam-se como duros críticos das propostas de leis agrárias, enquanto que Plutarco e Apiano (historiadores gregos de Roma) apresentam-se como notórios apoiadores dessas mesmas leis (Cf. NELSON, 2004, p. 48-87). Nenhum motivo para se espantar, assim, que Cícero

siga a opinião de seus pares romanos, Salústio e Lívio. Afirma Cícero, acerca da instituição da lei agrária:

aquele que administrar os assuntos públicos deverá conservar o que pertence a cada um e não promover, por ação pública, a redução dos bens dos particulares (CÍCERO, 1999, p. 15) (...) mas aqueles que posam como amigos do povo, e que por essa razão pretendem fazer passar as leis agrárias, de modo que os ocupantes sejam retirados de suas casas, ou que propõem que o dinheiro emprestado deva ser remitido aos mutuários, estão enfraquecendo as fundações da república; primeiro de tudo, estão destruindo a harmonia, a qual não pode existir quando o dinheiro é tirado de uma parte e concedido à outra; e segundo, eles acabam com a equidade, que é completamente subvertida se os direitos de propriedade não são respeitados. Pois, como eu disse acima, é a peculiar função do Estado e da cidade garantir para cada homem o livre e imperturbável controle sobre sua própria propriedade particular (CÍCERO, 1999, p. 78).

À vista de todas essas asserções de *Dos Deveres*, Nelson chega mesmo a afirmar que a própria comunidade política, na visão de Cícero, “era primariamente constituída para proteger a propriedade privada, e medidas como a lei agrária fazem escárnio dessa responsabilidade. Elas são simplesmente ‘injustas’” (NELSON, 2004, p. 74).

Entre os republicanos florentinos da Renascença, a avaliação das leis agrárias é igualmente difusa. Como nos relata Skinner, se os retores humanistas do século XIV (chamados *dictatores*) argumentavam “que o aumento da riqueza privada pode ter servido de força corruptora no plano da política”, por seu turno, os juristas escolásticos do mesmo século defendiam “a ideia de que a riqueza privada, nas palavras de Bartolo de Sassoferrato, ‘tende a promover a virtude’, já que ‘tende a promover a magnanimidade, que é uma virtude, como concorda o próprio Santo Tomás’ (BARTOLO DE SASOFERRATO, p. 117)” (SKINNER, 1999, p. 77). Deslinda ainda Skinner que os humanistas do *quattrocento* (isto é, do século XV) teriam seguido pelo mesmo caminho dos escolásticos, ao passo que Maquiavel cerraria fileiras com os *dictatores*. Para o secretário florentino, “um dos maiores perigos para a preservação da liberdade e da virtude pública”, interpreta Skinner, “reside num excessivo empenho na busca de riqueza privada” (SKINNER, 1999, p. 182).

Especialmente no que concerne à lei agrária romana, Maquiavel a comenta no capítulo XXXVII, do Livro I, dos *Discursos*. Começa ele ali recordando os artigos da

lei: que ninguém poderia ter mais que algumas jeiras⁴ e que as terras conquistadas em guerra deveriam ser divididas entre todo o povo de Roma. E se é fato que Maquiavel afirma que os tumultos causados pela lei agrária acabaram “por ser a causa da destruição da república” romana (MAQUIAVEL, 2007, p. 113), diz ele ainda que “é tão grande a ambição dos grandes que, se não sofrer oposição por várias vias e de vários modos numa cidade, logo a levará a ruína” (MAQUIAVEL, 2007, p. 116). Ora, Maquiavel apressa-se em explicar que era a lei agrária, afinal, uma dessas vias de retenção da ambição da nobreza: “de modo que, embora o conflito da lei agrária tenha demorado trezentos anos para acarretar a servidão de Roma, isso teria ocorrido muito mais cedo caso a plebe, seja com essa lei, seja com outros desejos seus, não tivesse refreado a ambição dos nobres” (MAQUIAVEL, 2007, p. 116). Aos olhos de Maquiavel, o único problema com a instituição da lei agrária romana (e com isso não se pretende dizer que não foi um grande problema) foi o de ter sido retomada numa época em que a conjuntura não favorecia com que fosse aceita pelos nobres (e a conjuntura, para Maquiavel, frise-se, deve ser sempre respeitada). Pondera o secretário:

e, como as repúblicas bem-ordenadas devem manter rico o público e pobres os seus cidadãos, forçoso é que na cidade de Roma houvesse algum defeito nessa lei: ou ela não foi bem-feita desde o princípio, de modo que não precisasse ser revista todos os dias, ou demorou tanto a ser feita que já causasse tumulto tentar sanar males passados ou, se foi bem-feita de início, o uso depois a corrompeu; seja como for, nunca se falou de tal lei em Roma sem que houvesse confusão na cidade (MAQUIAVEL, 2007, p. 113).

Brada daí – o atento leitor já deve tê-lo percebido – a seguinte indagação: como compatibilizar esse posicionamento de Maquiavel sobre as leis agrárias com a suposta concepção negativa de liberdade por ele herdada de Cícero (este último, um notório crítico das leis agrárias)? Seriam elas (a simpatia pela causa da lei agrária e a liberdade negativa) (i) plenamente compatíveis ou, (ii) à luz do posicionamento maquiaveliano sobre as leis agrárias, a defesa de uma liberdade negativa em sua filosofia política mereceria, mesmo deveria, ser revisada?

Muito embora a partir do final dos anos 1990 Skinner passe a conferir outra conotação normativa ao conceito republicano de liberdade, e mesmo que volte a debruçar-se sobre a concepção romana de liberdade e chegue inclusive a revisá-la quase que inteiramente, quanto a Maquiavel, especificamente, este não voltará mais à frente

⁴ Cada Jeira correspondia a cerca de 2500 metros quadrados.

do palco das investigações do historiador inglês. Difícil saber os motivos. De qualquer forma, caso voltasse, talvez Skinner pudesse justamente começar, nessa sua nova fase da carreira, pelos pareceres opostos emitidos por Maquiavel e Cícero sobre as leis agrárias.

Referências

- CÍCERO. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *La invención retórica*. Madrid: Gredos, 1997.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MACHIAVELLI, N. *Discourses on the first decade of Titus Livius*. In: Machiavelli: the chief work and others. Durham: Duke University Press, 1958.
- NELSON, E. *The Greek tradition in Republican thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- POCOCK, J. *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003 (Originalmente de 1975).
- RAHE, P. Situating Machiavelli. In: HANKINS, J. (Org.). *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SKINNER, Q. Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government. In: SKINNER, Q. *Visions of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *As fundações do pensamento político moderno*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 (Originalmente de 1978).
- _____. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- _____. *Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM, 2010 (Originalmente de 1981).
- _____. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. In: RORTY, R. SCHNEEWIND, J. e SKINNER, Q. (Org.). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- _____. The paradoxes of political liberty. In: *The Tanner lectures on human values*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 (Originalmente de 1975).

Recebido em: 01/10/2019
Aprovado em: 17/11/2019