

A TEORIA POLÍTICA DE MAQUIAVEL: O POSTULADO DA MATERIALIDADE DA AÇÃO

THE POLITICAL THEORY OF MACHIAVELLI: THE POSTULATE OF THE ACTION MATERIALITY

*Marcone Costa Cerqueira*¹

Resumo: Nosso artigo aborda a intrínseca relação entre ética e política no pensamento maquiaveliano, articulando-o a uma contraposição à tradição ético-político presente na teoria política agostiniana, e como superação desta, na forma como ainda se via presente no humanismo cívico italiano. A hipótese teórica de nossa abordagem guia-se pela relação entre o formal (*intencionalidade - querer*) e o concreto (*materialidade - agir*) da ação política. Tal relação entre o formal e o concreto da ação política será analisada, a partir de três eixos: o antropológico (*do fim homem*), o epistemológico (*do fim da lei*) e o político (*do fim da ação*). Partindo desta análise da ação política pretendemos demonstrar que o pensamento maquiaveliano pode ser tomado como inaugurador de uma concepção moderna (e realista) do agir político por superar, em termos viscerais, a predominância formal presente na construção ético-político agostiniana - dominante no medievo e ainda percebida no humanismo cívico italiano - assentando novas bases para a *materialidade* da ação no contexto político.

Palavras-chave: Maquiavel. Humanismo cívico. Santo Agostinho. Teoria da vontade. Ação política.

Abstract: Our article discusses the intrinsic relationship between ethics and politics in Machiavellian thought, linking it to a opposition to the ethical and political tradition present in Augustine's political theory, and how to overcome this, the way still be seen in the Italian civic humanism. The theoretical hypothesis of our approach is guided by the relationship between the formal (intentionality - want) and concrete (materiality - act) of political action. This relationship between formal and concrete political action will be analyzed from three areas: the anthropological (from the end man), epistemological (the end of the law) and political (the end of the action). From this analysis of the political action plan to demonstrate that the Machiavellian thought may be taken to inaugurate a modern design (and realistic) of political action to overcome in visceral terms, the formal predominance present in Augustine's ethical-political construction - dominant in the Middle Ages and still perceived in the Italian civic humanism - laying a new foundation for the action of materiality in the political context.

Keywords: Machiavelli. Civic humanism. St. Augustine. Theory of the will. Political action.

1. Introdução

A abrangência do assunto que anima este artigo constringe-nos a dar-lhe delimitações de talhe histórico e teórico, ou seja, pensar ética e política em um campo tão fértil quanto o da filosofia é uma tarefa que exige extrema cautela e sistematização.

¹Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: markantfilos@yahoo.com.br.

Seguindo tais imperativos nos ocuparemos de justificar nossa hipótese e lhe apontar a validade enquanto exercício teórico de pesquisa.

O pensamento político de Maquiavel é um assunto exaustivamente analisado, criticado e elogiado. O foco de nossa análise, na obra de Maquiavel, é o realismo que visa a materialidade da ação política e o antagonismo que o permeia. Certamente o texto que melhor exprime o que seja o pensamento político realista de Maquiavel é o seguinte trecho de *O Príncipe*:

Mas sendo minha intenção escrever coisa útil, destinada a quem por ela se interessar, pareceu-me mais conveniente ir diretamente à efetiva verdade do que comprazer-me em imaginá-la. Muita gente imaginou repúblicas e principados que jamais foram vistos ou de cuja real existência jamais se teve notícia. E é tão diferente o modo como se vive do como se deveria viver, que aquele que desatende ao que se faz e se atém ao que se deveria fazer aprende antes a maneira de arruinar-se do que a de preservar-se. (MACHIAVELLI, 1998, p. 33-34).

Este trecho sempre foi tomado como bússola pela qual se compreende o pensamento político do florentino. A leitura mais imediata e óbvia é sem dúvida a de uma busca ferrenha pela objetividade da ação política e os meandros que a constitui em vista do seu fim. Ou seja, o foco da política como ciência autônoma e extremamente realista sempre se impôs na maioria das colocações críticas sobre o texto maquiaveliano. Nossa perspectiva será posta a partir do ângulo da relação entre ética e política, ressaltando um antagonismo, que parece claro no texto citado, mas, que muitas vezes é aglutinado pelo foco da objetividade política. Tal antagonismo se dá entre a intencionalidade do *querer* (*prescrição*) e a materialidade da *ação* (*descrição*) no contexto ético-político. Quando dissemos que o ângulo de origem de nossa perspectiva é a relação entre ética e política, indicamos já o cerne do antagonismo e a chave de leitura pela qual pretendemos abordar a obra do florentino.

Mais do que delimitar um realismo baseado na ação política, a asserção maquiaveliana aponta para uma falha, uma lacuna existente entre a *prescrição* do que se deve fazer e a *descrição* do que se faz realmente. Surge aí uma crítica a toda uma tradição teórica que subjugou a *materialidade* da ação à *intencionalidade* do querer, a *descrição* à *prescrição*, o *concreto* ao *formal*. Ou seja, Maquiavel acena para um problema teórico que deve ser superado em prol do surgimento de um pensamento político efetivo e concreto.

As questões que se põem diante de tal perspectiva são: I - qual tradição teórica criou um antagonismo, uma lacuna, entre *intenção* e *ação*, entre *prescrição* e *descrição*, no Ocidente? II - como se deu tal processo teórico? III – de que forma esta lacuna estava presente no contexto ao qual Maquiavel se inscreve e como ele busca saná-la a partir de seu realismo político? Estas questões se constituem como espinha dorsal de nosso projeto de pesquisa. A primeira questão será respondida a partir da teoria da vontade de vertente agostiniana. Seu processo teórico será exposto a partir de três eixos; um eixo antropológico (do *fim homem*), um eixo epistemológico (do *fim da lei*) e finalmente, um eixo político (do *fim da ação*).

Em sequência, a segunda questão será respondida a partir da análise da produção teórica existente no humanismo renascentista italiano e de como ela reflete a influência da construção da teoria da vontade de vertente agostiniana. Por fim, como resultado desde itinerário, pretendemos demonstrar que o pensamento político maquiaveliano surge como superação, por via positiva, deste processo de antagonismo entre *intencionalidade* e *materialidade* da ação política. Buscando superá-lo em vista da valorização da materialidade da ação frente à contingência do real.

É imperioso esclarecer, antes de expormos a justificativa das questões propostas, o que definimos como sendo um processo de superação por via positiva existente no pensamento de Maquiavel. Como apontamos, Maquiavel detecta uma lacuna e a condição de superá-la será restituindo o lugar da materialidade da ação diante da necessidade política. Tal intuito só é possível superando-se uma tradição ético-política que relega ao segundo plano a validade das ações exercidas em vista da necessidade política e que lança ao primeiro plano a superioridade valorativa da boa intenção. Esta tradição é obviamente a moral de corte cristão, tomada aqui na teoria da vontade agostiniana, sendo assim, o movimento teórico de Maquiavel se dá primeiro por via negativa, contrapondo e rechaçando os desdobramentos políticos de tal tradição. O movimento se completa por via positiva ao superar tais desdobramentos restituindo o lugar da materialidade da ação no contexto político. Mas como a tradição moral cristã, alicerçada teoricamente na doutrina agostiniana da vontade prejudica os desdobramentos desta materialidade da ação política?

Vejamos primeiro a perspicaz colocação de Ames (2002, p.167) sobre este ponto: “Se o autor [Maquiavel] critica a moral tradicional, não é por outro motivo, parece, senão para opor ao seu formalismo abstrato as exigências concretas, práticas, impostas pela ação política.” Como já apontamos, esta moral tradicional à qual

Maquiavel critica é a moral cristã, cuja estrutura teórica pode ser percebida na teoria da vontade. Sendo assim, avançando em nossa tarefa de justificar os objetivos propostos em nossa explanação, dedicaremos uma sucinta análise dos meandros constitutivos da teoria da vontade, mais precisamente em sua vertente agostiniana.

Segundo Vetö (2005, p.11): “A vontade é uma noção que os fundadores da filosofia antiga ignoram. Ela fará sua verdadeira aparição no estoicismo e só alcançará uma posição central num pensamento inspirado e determinado pela religião.” A partir desta assertiva podemos, seguindo seu itinerário, identificar a ideia de vontade como sendo um conceito desenvolvido no cabedal cristão medieval.

Já no estoicismo a racionalização do material condiciona o indivíduo a compreender a realidade como produto da união dos corpos existentes, organizados hierarquicamente e dispostos em sentido ordenado. A realidade própria da razão, impulsionada pela compreensão de sua ação no mundo ordenado, direciona o *querer* do indivíduo para uma realidade onde o cambiável é possível, uma interiorização desse *querer*. Segundo expressa Sêneca:

Ainda, o importante não é a ação concluída ou a coisa dada, mais a intenção, porque o bem-fazer não consiste no que é feito ou dado, mas nos sentimentos, sem mais, daquele que dá ou faz. [...] É a intenção que aumenta as pequenas coisas, dá esplendor ao que não tem [...]. (SÊNECA, 1972, Tomo I, p. 13).

Uma vez estabelecida a compreensão do real ordenado e sua condição de indiferença em vista da conservação e atualização da natureza racional na esfera moral, fica aberta a possibilidade de se atribuir o valor ao *querer* e não apenas à *ação* deste. Na esteira desde primeiro movimento de cisão entre *intencionalidade* e *materialidade* da ação, com o advento da cristandade, o mote da intencionalidade na valorização moral do indivíduo será posto como pedra angular, tomando contornos mais profundos no pensamento do bispo de Hipona. “O reconhecimento da não-naturalidade essencial da vontade permite a Agostinho estabelecer as balizas de uma moral não-material em que a matéria, o conteúdo da ação, ainda não prejudica seu alcance moral.” (Vetö, 2005, p. 46).

Vejamos o que configura a compreensão agostiniana de ação ético-político em vista de salvaguardar a autonomia do querer, ou seja, como a valorização da intencionalidade ética deve sobrepujar a necessidade condicionada da ação política.

2. A construção ético-político agostiniana a partir de sua teoria da vontade

Agostinho aprofunda e teoriza a distinção entre o *material* e o *formal* do agir moral, em matrizes cristãs obviamente, a partir de uma tríade, a saber, do homem (eixo *antropológico*), da lei (eixo *epistemológico*) e da ação política (eixo *político*). No concernente à antropologia de Agostinho, o homem absorve em sua ação a vontade divina expressa na ordenação da natureza, não apenas submetendo-se a ela, mas aceitando-a, o não consentimento com esta vontade divina é puramente resultado de uma má vontade do homem, fruto de sua condição viciosa e pecadora. A visão agostiniana de um pessimismo em relação à natureza caída do homem levantou a suspeita de que sua orientação maniqueísta ainda se mantinha. Segundo Costa:

Ou seja, a ideia agostiniana de que a natureza humana, descendente de Adão, está tão viciada pelo pecado original que não pode valer-se a si mesma para alcançar a salvação, pois cairá inevitavelmente no pecado, e que, portanto, dependerá necessariamente da ação redentora da graça divina para salvar-se, cheira a fatalismo maniqueu. (COSTA, 2004, p. 39-40).

Ainda segundo a opinião de Saranyana:

Já o *mal moral*, o pecado, é o único mal verdadeiro, e procede da livre vontade das criaturas racionais. Como isso é possível? A vontade livre é má? A resposta de Santo Agostinho é clara: a vontade humana, considerada em si mesma, é boa, e o livre arbítrio, em si mesmo, é um bem e condição para alcançar a felicidade; no entanto, a vontade criada é falível, pode equivocar-se, e o exercício do livre arbítrio traz consigo o risco do pecado. Desse modo, a vontade livre torna-se má quando está privada da ordem devida. (SARANYANA, 2006, p. 85).

Sendo assim, o homem possui uma natureza boa, dada por Deus, mas tal natureza se exprime mais eficazmente na interiorização da vontade divina, ou seja, a exterioridade física é o combustível da concupiscência humana. Por isso a indiferença às coisas externas e a interiorização do *querer*, presentes no pensamento estoico, servem tão bem ao pensamento agostiniano. Em relação à constituição da lei humana, a ação em vista da materialidade exterior se torna um mal a ser dominado e suprimido pela adesão à lei divina, sendo essa a única maneira de construção de um agir moral satisfatório e livre. Como comenta Gilson:

Há no agostinianismo, portanto, uma iluminação física e uma iluminação moral (...). Considerado como um ser dotado de

conhecimento, o homem recebe de Deus uma luz natural; considerado como ser submetido às necessidades da ação, o homem recebe de Deus uma consciência moral, *conscientia*. Ademais, em ambas as ordens, o homem recebe de Deus a necessidade de seus julgamentos. Há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual se encontra submetido tudo aquilo que não é ele, é a *lei eterna*. Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou da vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e impede que esta seja perturbada. Essa lei imutável ilumina nossa consciência como a luz divina ilumina nossa inteligência. (GILSON, 2006, p. 247, 248).

Ora, diante do que até aqui foi posto sobre Agostinho, podemos concluir que em sua antropologia o homem possui uma essência boa (criação divina), degenerada pela concupiscência (consequência da queda), mas, que comporta em si a capacidade de receber o direcionamento da lei divina (consequência da Graça). Sendo assim, a vida pessoal e social do homem deve ser guiada pela verdade expressa nesta lei, ou seja, a própria lei dos homens, enquanto dispositivo que lhe restringe as más ações no convívio social, deve ter sua origem na vontade divina e ser expressão da lei moral universal proveniente de Deus. Epistemologicamente a lei não surge do que é transitório e mutável, como no pensamento grego, mas, passa a derivar do que é perpétuo e universal, a lei divina. A ação política do homem passa a ser reflexo desta construção antropológica e epistemológica, como cenário da decadência temporal, a sociedade deve ser guiada e limitada pela esperança da cidade celeste. Segundo observa Costa:

Com isso, Agostinho transforma, radicalmente, a perspectiva ético-política da *Civitas* em relação à filosofia política clássica Greco-romana, de quem é herdeiro, na qual se depositava a felicidade última do homem na *Polis*, enquanto instrumento estritamente humano. Em Agostinho, a finalidade última do homem, e consequentemente da *Civitas*, adquire uma dimensão teleológico-sobrenatural, a qual se encontra em Deus. A *Civitas* terrena deixa de ser o fim último do homem e passa a ser um meio, um instrumento ético-político que conduza os homens a Deus. (COSTA, 2009, p. 56).

Entendemos que esteja exposta, mesmo que de forma sucinta, a estrutura da teoria da vontade em Agostinho e seus desdobramentos antropológico, epistemológico e político. Esta teorização que subjugava a materialidade ação política a uma necessária interiorização do querer moral lança as bases para todo o edifício ético-político medieval. Cabe-nos ainda justificar nossa afirmação de que o humanismo cívico, período imediatamente anterior à Maquiavel, não conseguiu se desvencilhar totalmente das influências ético-políticas da tradição agostiniana.

3. O pensamento ético-político no humanismo renascentista italiano

Partindo de humanistas como Coluccio Salutati, Giovanni Pico della Mirandola e Girolamo Savonarola, podemos perceber que o humanismo renascentista, apesar de trazer nova valorização à realidade da vida ativa do homem, não rompe com a estrutura *formal* da concepção ético-política influenciada pela teoria da vontade agostiniana. Buscaremos vislumbrar esta assertiva através dos aspectos presentes no pensamento dos citados autores em torno dos eixos antropológico, legislativo e político. Vejamos uma afirmação de Salutati, em sua obra *De nobilitate legum et medicinae*², na qual ele demonstra um profundo conhecimento da obra agostiniana:

As palavras de Agostinho te parecerão muito verdadeiras se as comparar a um outro conhecimento, ou seja, a ciência à sabedoria. Agora, posto que o verdadeiro e supremo fim do homem não é o conhecer ou o saber, mas aquela suma bem-aventurança que consiste no ver a Deus como é, e desfrutar de sua vista, e amá-lo, e unir-se a ele eternamente no amor que assim une o amante ao amado, quem por esse amor se une a Deus torna-se um só espírito com ele; porque não podemos conseguir tudo isso com a ciência ou a especulação humana, mas pela graça de Deus através da virtude de nossas ações, é certo que a sua felicidade pertence à vida ativa, cujo princípio é a vontade, e não aquela especulativa, que se realiza pelo intelecto. (SALUTATI, 1947, p. 190).

Salutati defende a vida ativa enquanto realização da felicidade cuja origem, ou princípio, é a vontade, condicionando-a ao seu fim supremo realizado apenas em Deus, sendo a ação, enquanto catalisadora de tal felicidade, impressa também pela vontade. Para Garin isto demonstra o compromisso de um homem de fé. Como segue:

Vida política e vida de pensamento se mostram de fato em Salutati [...] o sábio, o douto, não é um solitário separado das coisas dos homens, mas um homem que responde à sua vocação, que serve o seu senhor celeste entre o turbilhão da vida terrena.” (GARIN, 1952, p. 38).

Em relação à lei, Salutati demonstra uma clara preocupação em salvaguardar o lugar do legislador, por influência aristotélica, demonstrando estar a par também das interpretações das obras gregas empreendidas no início do Renascimento. Em suas palavras: “Nas leis o objetivo é a conservação da sociedade, o bem comum, a felicidade

² Nesta obra Coluccio Salutati debate com mestre Bernardo sobre a nobreza e supremacia da ciência prática das leis em detrimento à ciência especulativa da medicina.

política. Neste tendem, segundo Aristóteles, os legisladores, cujo objetivo é tornar os cidadãos bons e obedientes às leis.” (SALUTATI, 1947. p. 104 – 105).

Mas, apesar desta influência aristotélica, mantém sua compreensão epistemológica da lei em sua base agostiniana, apontando-a como realizadora da paz na cidade, mas guiada e originada pela lei divina: “Sendo de fato cada lei uma direção, um princípio e uma regra da razão prática, convém dizer que tudo é precedido pela lei divina, porque Deus governa e rege todas as coisas e os próprios homens.” (IBID. p. 15). Seu foco é a vida ativa, mas, o substrato do qual parte para pensar o fim da ação política, portanto sua *materialidade*, ainda é *formal*, ou seja, a *prescrição* ainda precede à *descrição*.

Pico della Mirandola é outro autor humanista preocupado com a temática da vida ativa e com a valorização do homem em sua essência e em suas ações. Sua erudição o levou a beber em diversas fontes, de Platão e Aristóteles aos pensadores árabes e cabalistas. Sua principal obra sobre a condição do homem como ser livre e de ação é sem dúvidas o *Discurso*³. Vejamos, a partir de suas palavras, a condição das ações do homem:

Portanto, ainda que dedicados à vida ativa, se assumirmos tratar as coisas inferiores com reto discernimento, afirmar-nos-emos com a firmeza dos tronos. Se libertos das ações, meditando na criação o artífice e no artífice a criação, estaremos imersos na paz da contemplação, resplandeceremos rodeados de querubínica luz. [...] Sobre o trono, isto é, acima do justo juiz, está Deus juiz dos séculos. (MIRANDOLA, 1942, p. 112).

Sua visão sobre a natureza humana se pauta pela liberdade, estritamente humana, de se degradar ou se elevar em termos quase divinos, ou seja, a liberdade de alçar um movimento de aprimoramento intelectual e espiritual. No tocante a esta liberdade, e pesando aí o antagonismo entre coisas inferiores e coisas superiores, a contemplação se firma como caminho seguro para tal aprimoramento. As leis refletem também este processo que se deve constituir como ascendente, o justo juiz se ilumina sob os auspícios do juiz dos séculos. Como argumenta Gukouskj:

³ “Em muitas edições a obra se intitula ‘*Discurso sobre a dignidade do homem*’, porém, como muitos estudiosos têm observado, este título propriamente pertence somente à primeira parte do discurso. O título original da obra era simplesmente ‘*Discurso*’. KRISTELLER, Paul O. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. Traducción de María Martínez Peñaloza. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996. Pág. 91.

O texto 'pichiano', decantado a dignidade e a liberdade do homem, exalta a sua possibilidade de desvencilhar-se das cadeias da terra perversa dos pecados e sair em direção a Deus, continuando e aprofundando assim o curso do pensamento medieval escolástico. (GUKOUSKJ, 1965, p. 462).

Certamente que Mirandola não pode ser classificado como um pensador essencialmente agostiniano, bem como Salutati ou Savonarola, mas o movimento de valorização da intencionalidade interiorizada do querer é basilar em seu pensamento. As características que permeiam sua compreensão da natureza humana e da natureza das leis coadunam-se à tradição ético-política inaugurada no Ocidente pelo bispo de Hipona.

Savonarola completa o movimento de valorização do homem no humanismo renascentista, mas, não rompe, como é de se esperar por sua condição de religioso, com o processo de submissão do *material* ao *formal* na prescrição ética da ação política e tão pouco com a lacuna ético-política causada pelos pressupostos teóricos criados na teoria da vontade de talhe agostiniano. A *graça*, traço marcante da construção agostiniana, é apontada pelo Frade como pilar da restauração do homem e em sua restauração político-espiritual, vejamos:

A graça é participação da divindade, porque Deus, por sua graça, atrai a alma do homem como faz o imã ao ferro, e faz que a alma participe de Deus. Segue, portanto, que o reino que será fundado na graça de Deus, será mais espiritual que aquele que será somente fundado e regido com a luz natural, e conseqüentemente será mais forte e mais estável. (SAVONAROLA, 1930, p. 139).

Sua preocupação com a restauração política de Florença é a ponta de lança de uma restauração maior, o que seria uma restauração da Igreja e da própria humanidade. A discussão sobre a constituição política e judiciária, destacada em suas prédicas, deixa transparecer um conhecimento dos textos aristotélicos e tomistas, disto não há dúvidas, no entanto, o esqueleto teórico que sustenta a relação entre natureza humana, natureza das leis e ação política coaduna-se à construção presente na vertente agostiniana.

Tomando este sucinto panorama teórico do humanismo italiano, nos autores anteriormente determinados, percebe-se que antropologicamente o homem ainda é tido como constituído de uma boa natureza, degenerada pela necessidade da materialidade do mundo, mas, destinado à vida em sociedade, encontrando seu fim na felicidade proveniente de sua relação e dependência com o divino. A questão da lei, em sua estrutura epistemológica, é compreendida como expressão concreta da lei divina

apreendida pela consciência moral do homem, ou seja, a lei que rege a vida ativa do homem na cidade deve se originar na lei divina, universal, e não nas contingências das demandas políticas, pertencentes à realidade decadente da cidade terrena. Esta configuração, mesmo que trazendo a valorização da vida ativa, ainda não supera a lacuna ético-política criada pela predominância do formalismo da teoria da vontade e é insuficiente para instaurar um pensamento político realista, pautado na necessidade da ação e nas demandas contingentes da disputa social.

O movimento teórico empreendido pela reflexão maquiaveliana coloca em xeque toda esta construção ético-política que vislumbra a sociedade política a partir de um ponto de vista formal. A compreensão de homem, de lei e de ação política será constituída a partir da premissa da necessidade material, a ação em sua efetiva finalidade. Sendo assim, passemos a desnudar este movimento maquiaveliano e seus desdobramentos teóricos.

4. A teoria política maquiaveliana como postulado da materialidade da ação

Maquiavel em seu pensamento político rechaça de forma contundente aquela tradição ético-política que se desprende da realidade efetiva da necessidade da ação política e se pauta pela intencionalidade de uma existência idealizada do homem. Sendo assim, ele tem que rearranjar os três eixos (antropológico, epistemológico, político) em seu pensamento ético-político para fundar uma política material, concreta e efetivamente, pautada na contingência, a materialidade da ação política.

É complexo tentar atribuir à Maquiavel uma produção antropológica teoricamente estruturada, ou seja, sua obra não parte da construção descritiva do que seja a natureza essencial do homem. Em vista desta dificuldade, alguns autores o colocam como um escritor político pertencente a uma linha de pensamento antropológico que se liga a Agostinho, como é o caso de J. Haslam (2006, p. 52): “Os comentários de Maquiavel sobre a natureza do homem são esparsos, mas estão em perfeita consonância com um pessimismo agostiniano.” No entanto, para apoiar nossas afirmações, nos pautaremos em considerações tais como a de Ames que afirma:

O significado para Maquiavel, insistimos, não é a descrição da natureza humana como corrupta, no sentido antropológico. Antes, o fato de partir de uma pressuposição fundamentalmente pessimista acerca da natureza humana tem uma finalidade prática: partindo da

hipótese da maldade humana, pode considerar cada vez a situação mais difícil da ação política. (AMES, 2002, p. 96).

Certamente que esta consideração serve como ponto de partida para se postular uma instrumentalidade antropológica no pensamento maquiaveliano. Mas, além de uma instrumentalidade, a descrição antropológica maquiaveliana conduz a uma crítica contumaz da antropologia medieval, como argumenta Bignotto (2008, p. 81): “Acreditamos que a referência à maldade humana é parte integrante de seu combate contra a tradição cristã, faz parte da construção de sua filosofia política, mas não funda necessariamente uma antropologia no sentido restrito.” Maquiavel não cria uma antropologia, em sentido estrito, muito menos pauta-se pelo arcabouço cristão expresso na tradição agostiniana, sua descrição do homem não se dá por uma via ontológica ou metafísica, uma vez que sua intenção é justificar a ação por vias das contingências políticas que a imprime. Nas palavras do próprio florentino:

Todos os escritores que são ocupados de política (e a história é repleta de exemplos que os apoiam) acordam em dizer que quem quer fundar um Estado e o dar leis, deve supor de antemão que os homens são maus, e sempre prontos a mostrar sua maldade todas as vezes que eles encontram ocasião. (MACHIAVELLI, 1998, *Discorsi*, I, 3).

Pensar o homem a partir de uma natureza *a priori* que o defina é tirá-lo da contingência do real, a ocasião. Este processo de retirada do homem da contingência do real foi o primeiro movimento estoico, a indiferença à contingência externa, que se transmutou em *providência* na tradição cristã. Para Maquiavel, é imprescindível resgatar a realidade da necessidade para se pensar o homem em seu contexto político, ou seja, ele impõe o *material* ao *formal* e não o contrário. A realidade da *Fortuna*, a contingência externa (ao homem) do real, não pode ser simplesmente deixada à indiferença e muito menos atrelada à *providência* em termos espirituais.

A *Virtù* surge, se expressa e se conclui na ação política diante da contingência de fatos reais perpetrados pela *Fortuna* e pela organização política da sociedade. Sendo assim, a valoração da *intencionalidade* da ação necessariamente desvinculada de sua conclusão *material*, impede o verdadeiro movimento de construção de um agir político concreto, descaracterizando assim a *Virtù*. Vejamos a opinião de Pinzani:

A *virtù* em questão não é, portanto, uma qualidade moral no sentido tradicional, mas, consiste mais especificamente em um conjunto de

qualidades diversas, em parte opostas, cujo valor pode ser julgado somente com base em sua aplicabilidade na prática política [...]. (PINZANI, 2006, p. 58).

O movimento maquiaveliano prepara o substrato no qual serão assentados os pressupostos da lei e da ação política. O pretenso pessimismo maquiaveliano não parte de uma simples justificativa para o mal agir no contexto político, muito menos uma tentativa de pressupor ao homem uma necessária regeneração em vista de um aprimoramento intelectual ou espiritual, o que seria um retorno a uma natureza pura. Sua assertiva serve tão somente como ponto de partida para a descrição da realidade política, tendo como pedra de toque a ocasião.

Ora, estando o homem inserido em uma realidade contingente proporcionada pela necessidade da ação política, a lei não pode se pautar por um referencial *formal e universal*, ela deve ser a expressão de uma construção sólida, mas dinâmica, que dê conta das disputas internas da política, renovando os princípios que fundaram a república ou o principado. Segundo o próprio florentino:

Os corpos [políticos] melhores constituídos e que têm vida mais longa, são os que encontram em suas próprias leis como se renovar, ou ainda os que, independentemente de suas instituições tornam por acaso a esta renovação. (MACHIAVELLI, 1998, *Discorsi*, III, 1).

Tal perspectiva leva Maquiavel a centrar grande energia na importância das leis como mecanismos de manutenção da república e como mediação nas disputas internas da mesma. Em termos histórico-políticos as leis não são vistas em sentido linear ascendente, como que direcionadas a um telos universal, assim como se apresenta na tradição ético-político da vontade agostiniana. A temporalidade presente na renovação das leis é a condição *sine qua non* para a adequação à contingência das transformações do corpo político. A virtude inicial da república é o referencial ao qual deve se tomar para regular esta renovação das leis. Esta visão da historicidade, presente em Maquiavel, não comporta uma formalização de uma intencionalidade interiorizada, alheia à ação política, ou seja, o valor das leis que regem a vida política não é impresso no homem pela ação interna de uma lei moral *intencional* inerente a ele.

Quando a virtude inicial da república não é renovada nos homens, ou por meio das leis ou por meio do exemplo de um homem de *virtù* que os inspire, o que acontece é a corrupção e a destruição do corpo político. Estando nesta fase de corrupção e destruição do corpo político, a única forma de retomar a virtude inicial da república é

através do medo da punição reavivado no ânimo dos indivíduos corrompidos, como segue:

Porque de uma à outra execução não se queira passar, no máximo, dez anos: porque, passado este tempo, os homens começam a variar com os costumes e transgridem as leis; e se não surge nada pelo qual se lhes imponha à memória a pena, e renove-se em seus espíritos o medo, acumulam-se tantos delinquentes, que não se pode mais puni-los sem perigo. (IBID, III, 1).

Com o foco posto na *materialidade* da ação política, o fim desta não é determinado por objetivos *formais*, antes, é fruto de uma realidade surgida da relação do indivíduo social com a contingência própria da tensão política. Desta maneira, o resultado da ação não pode ser projetado fora do contexto no qual teve origem, ou seja, não se pode negligenciar o resultado da ação em vista de uma *intencionalidade* deslocada da confrontação com a contingência do contexto político concreto. O agir político só tem validade se mensurado em vista de seus resultados concretos, ou na verdade efetiva de sua execução. Surge daí a crítica maquiaveliana a respeito da predominância da intenção *formal* da ação impregnada na tradição ética advinda do cristianismo. Em suas palavras:

Pensando, portanto, donde possa nascer, que, naqueles tempos antigos, os povos fossem mais amantes da liberdade que neste; creio nasça daquela mesma causa que faz agora os homens menos fortes: a qual creio seja a diversidade da nossa educação em relação à antiga. Porque, havendo a nossa religião mostrado a verdade e o verdadeiro caminho, se faz estimar menos a honra mundana: onde o gentios, estimando-a bastante, e havendo posto nisso o sumo bem, eram em suas ações mais ferozes. [...]. A nossa religião tem glorificado mais os homens humildes e contemplativos, que os ativos. Tendo ainda posto o sumo bem na humildade, abnegação e no desprezo das coisas humanas; enquanto a outra o colocou na grandeza de ânimo, na fortaleza do corpo, e em todas as outras coisas capazes de fazer o homem fortíssimo. (IBID, II, 2).

Certamente Maquiavel não está fazendo a defesa de um retorno à religião pagã antiga, sua crítica se dirige estritamente ao desmantelamento do agir político, uma lacuna ético-política que sujeita a *materialidade* da ação a uma supremacia da *intencionalidade* do querer, deslocando a finalidade do agir. Esta crítica da ação nociva da doutrina cristã não é nova, ela já está presente no período de queda do Império Romano, Agostinho teve a incumbência de rechaçar tais acusações, o que ele faz

escrevendo seu opúsculo teológico-político a *Cidade de Deus*. Vejamos o que ele nos diz:

No livro precedente abordei esta obra a respeito da santa Cidade, que me proponho erguer com o auxílio de Deus; pensei que, preliminarmente, devia responder aos ímpios que à religião cristã, porque lhes proíbe o abominável culto aos demônios, atribuem os flagelos da guerra que devastam o mundo, em especial a recente calamidade acontecida a Roma [...]. (AGOSTINHO, 1961, Livro II, Cap. 2).

Nosso interesse não é perscrutar os preceitos religiosos que, segundo Maquiavel, atravancam o desenrolar da ação política em vista da virtude enérgica e conclusiva. Antes, pretendemos demonstrar, como já apontado, que Maquiavel traz novo assento à ação política em um arranjo ético-político que não subjuga a *materialidade* da ação, no contexto político, à *intencionalidade* do querer ético deslocado, ou melhor, desvencilhado da contingência do real. Sua crítica não se dá apenas como ranço contra o cristianismo, sua intenção é salvaguardar o lugar da finalidade da ação política na construção social.

Inferir daí que o florentino pretende uma política amoral e sem preceitos éticos é um engano banal, apesar de recorrente, que na verdade impede a compreensão do real movimento teórico inaugurado por ele. Ética e política não se desprendem da necessidade impressa pelo contexto político, antes se coadunam na tarefa de produzir uma ação política dinâmica e objetiva que responda às vicissitudes do real.

5. Conclusão

O realismo político maquiaveliano não é uma distensão irrevogável entre política e ética, é antes, uma constatação de que a ética é efetivamente propulsora da ação política. A questão é delinear o conceito ético-político que subjuga a ação política à intenção de uma ética formal. O deslocamento do ser humano de sua realidade contingente é a base de um pensamento ético-político dominante na Idade Média e iniciado no Ocidente pelo cristianismo, centralmente em Agostinho.

Maquiavel tem em sua construção teórica a finalidade de restabelecer a materialidade da ação no mundo, o lugar do homem neste mundo e sua realidade política como fruto dela. Ao estabelecer uma predominância da materialidade da ação política sobre a intenção formal de uma ética interiorizada, Maquiavel estabelece um

novo universo ético-político. Fazendo isso, o Florentino cria uma teoria ético-política estranha ao mundo ocidental cristianizado, pelo menos o mundo medieval, sendo isso uma ruptura com toda uma tradição ético-política iniciada nos primórdios da Patrística agostiniana.

O postulado maquiaveliano é um resgate da ação em sua materialidade política, uma restituição do lugar do agir humano no mundo em detrimento ao movimento de um querer ético intencionalmente fora dele.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões; De magistro* = Do mestre. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. 2 ed. São Paulo: Abril cultural, 1980 (Os pensadores).
_____. *A cidade de Deus: (contra os pagãos)*. Tradução de Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1961. 3 volumes.
- AMES, José Luiz. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
_____. *A antropologia negativa de Maquiavel*. Analytica, Rio de Janeiro, 2008. Vol 12, nº2, p. 77-100.
- COSTA, M. R. N. *A dialética das “duas cidades em A cidade de Deus de santo Agostinho: dualismo ontológico-cosmológico-maniqueísta ou ético-moral-escatológico-cristão?*, In: COSTA, Marcos N.; De BONI, Luis A. (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
_____. *Introdução ao pensamento ético-político de santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GARIN, E. *L’umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel rinascimento*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1952.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2006.
- GUKOVSKJ, M A. Giovanni Pico della Mirandola: uomo del Medioevo o del Rinascimento? In: ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO. *L’opera e Il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell’Umanesimo*. Convegno Internazionale. Firenze: Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1965. Vol. II (Comunicazioni)
- HASLAM, J. *A necessidade é a maior virtude: o pensamento realista nas relações internacionais desde Maquiavel*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO. *L’opera e Il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell’Umanesimo*. Convegno Internazionale. Firenze: Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1965. Vol. I (relazioni).
_____. *L’opera e Il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell’Umanesimo*. Convegno Internazionale. Firenze: Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1965. Vol. II (comunicazioni).
- KRISTELLER, P O. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. Traducción de María Martínez Peñaloza. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- MACHIAVELLI, N. *Tutte le opere: storiche, politiche e letterarie*. A cura di Alessandro Capata. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1998.

- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *De hominis dignitate – Heptaplus – De Ente et Uno*. A cura de Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi Editore, 1942.
- PINZANI, A. *Ghirlande di fiori e catene di ferro: istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Le Lettere, 2006.
- SALUTATI, C. *De nobilitate legum et medicinae*. Firenze: Vallecchi Editore, 1947.
- SARANYANA, J-I. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.
- SAVONAROLA, G. *Prediche e scritti*. Milano: Ulrico Hoepli, 1930.
- SÉNÈQUE. *Des bienfaits*. Tradução de François Préchac. 3.ed. Paris: Les Belles Letres, 1972.
- TARANTO, D. Le renouveau humaniste italien: vie active ou vie contemplative? In: CAILLÉ, Alain et al. *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l’utile*. Paris: Éditions La Découverte, 2001.
- VETÖ, M. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005.