ISAIAH BERLIN

Estudos sobre a humanidade

Uma antologia de ensaios

Edição
Henry Hardy e Roger Hausheer
Prefácio
Noel Annan
Introdução
Roger Hausheer
Tradução
Rosaura Eichenberg

COMPANHIA DAS LETRAS

entre indivíduos e nações criativos e não-criativos, históricos e não-históricos, inspiraram devidamente o nacionalismo, o imperialismo e por fim, na sua forma mais violenta e patológica, as doutrinas fascistas e totalitárias no século XX.

O fracasso da Revolução Francesa em realizar a maior parte de seus objetivos declarados marca o fim do Iluminismo francês como um movimento e um sistema. Seus herdeiros e os contramovimentos que em algum grau eles estimularam e por sua vez influenciaram, credos e movimentos românticos e irracionais, políticos e estéticos, violentos e pacíficos, individualistas e coletivos, anárquicos e totalitários, bem como o impacto que causaram, pertencem a uma outra página da história.

A originalidade de Maquiavel

I

Há algo surpreendente sobre o número de interpretações das opiniões políticas de Maquiavel. Existem, mesmo agora, mais de vinte teorias principais de como interpretar *O príncipe* e os *Discursos* — à parte a enorme quantidade de visões e explicações subsidiárias. A bibliografia do tema é imensa e está aumentando mais rápido que nunca.[1] Embora talvez não seja nada anormal o nível de desacordo sobre o significado de termos e teses particulares contidos nessas obras, há um grau espantoso de divergência sobre a visão central, a atitude política básica de Maquiavel.

Esse fenômeno é mais fácil de compreender no caso de outros pensadores cujas opiniões continuam a intrigar ou agitar a humanidade — Platão, por exemplo, Rousseau, Hegel ou Marx. Mas nesses casos seria possível dizer que Platão escreveu num mundo e numa linguagem que não sabemos ao certo se compreendemos; que Rousseau, Hegel e Marx foram teóricos prolíficos, cujas obras não são modelos de clareza ou coerência. Mas *O príncipe* é um livro curto: seu estilo é em geral descrito como singularmente lúcido, sucinto e cáustico — um modelo da clara prosa renascentista. Os *Discursos*, pelo que conhecemos dos tratados sobre política, não fogem do comprimento convencional e são igualmente claros e defi-

nidos. Ainda assim não há consenso sobre o significado de qualquer um dos dois livros; eles não foram absorvidos na textura da teoria política tradicional; continuam a despertar sentimentos apaixonados; *O príncipe* evidentemente estimulou o interesse e a admiração de alguns dos mais formidáveis homens de ação dos últimos quatro séculos, especialmente dos nossos próprios, homens que não são normalmente dados a ler textos clássicos.

Há sem dúvida algo peculiarmente perturbador sobre o que Maquiavel disse ou sugeriu, algo que tem causado uma profunda e duradoura inquietação. Os eruditos modernos têm apontado certas incoerências reais ou aparentes entre o sentimento (na maior parte) republicano dos *Discursos* (e das *Histórias*) e o conselho aos governantes absolutos em *O príncipe*; na verdade, há uma diferença de tom entre os dois tratados, bem como enigmas cronológicos: isso levanta problemas sobre o caráter, os motivos e as convicções de Maquiavel, motivos e convicções que por mais de trezentos anos vêm formando um rico campo de investigação e especulação para eruditos literários e lingüísticos, psicólogos e historiadores.

Mas não é isso o que tem chocado o sentimento ocidental. Nem pode ser apenas o "realismo" de Maquiavel ou sua defesa de políticas brutais, inescrupulosas ou cruéis o que tem perturbado tão profundamente tantos pensadores posteriores, levando alguns deles a explicar ou tentar eliminar pelas explicações a defesa da força e da fraude. O fato de que os perversos demonstravelmente florescem ou que as ações imorais parecem compensar nunca esteve muito longe da consciência da humanidade. A Bíblia, Heródoto, Tucídides, Platão, Aristóteles — para citar apenas algumas das obras fundamentais da cultura ocidental —, os caracteres de Jacó, José ou Davi, o conselho de Samuel a Saul, o diálogo mélico de Tucídides ou seu relato de pelo menos uma resolução ateniense cruel mas revogada, as filosofias de Trasímaco e Cálicles, o conselho de Aristóteles aos tiranos na *Política*, os discursos de Carnéades ao Senado Romano conforme descrito por Cícero, a visão agostiniana do Estado secular a partir de um ponto de observação e a de Marsílio a partir de outro — todos esses haviam lançado bastante luz sobre as realidades políticas para chocar e com isso arrancar os crédulos de um idealismo acrítico.

A explicação não pode estar apenas no senso calculista de Maquiavel, mesmo que ele tenha realmente colocado os pingos nos is de forma mais clara que qualquer outro antes dele.[2] Ainda que a grita inicial — as reações, por exemplo, de Pole ou Gentillet — deva ser explicada dessa maneira, isso não esclarece as reações daqueles familiarizados com as visões de Hobbes, Spinoza, Hegel ou dos jacobinos

e seus herdeiros. É certamente preciso algo mais para explicar tanto o horror duradouro como as diferenças entre os comentaristas. Os dois fenômenos talvez tenham alguma ligação. Para indicar a natureza do último fenômeno, deixem-me citar apenas as interpretações rivais mais famosas dos pontos de vista políticos de Maquiavel produzidas desde o século XVI.

Segundo Alberico Gentili[3] e Garrett Mattingly,[4] o autor de *O príncipe* escreveu uma sátira, pois ele sem dúvida não pode ter querido dizer literalmente o que disse. Para Spinoza,[5] Rousseau,[6] Ugo Foscolo,[7] Luigi Ricci (que escreve a introdução a *O príncipe* para os leitores de The World's Classics),[8] trata-se de uma narrativa admonitória; pois, seja o que tenha sido além disso, Maquiavel foi um patriota apaixonado, um democrata, alguém que acreditava na liberdade, e *O príncipe* deve ter sido escrito com a intenção (Spinoza é particularmente claro a esse respeito) de avisar os homens sobre o que os tiranos poderiam ser e fazer, para que fossem capazes de lhes oferecer maior resistência. Talvez o autor não pudesse escrever abertamente com dois poderes rivais — os da Igreja e dos Medici — a vigiá-lo com igual (e não injustificada) suspeição. *O príncipe* é, portanto, uma sátira (embora nenhuma obra me pareça produzir menos essa impressão).

Para A. H. Gilbert,[9] a obra não passa do seguinte: é um texto típico de seu período, um espelho para os príncipes, um exercício de gênero bastante comum na Renascença e antes (e depois) dessa época, com empréstimos e "ecos" muito óbvios; mais talentoso que muitos desses textos e certamente mais astuto (e influente), mas não muito diferente em estilo, conteúdo ou intenção.

Giuseppe Prezzolini[10] e Hiram Haydn,[11] mais plausivelmente, consideram-no um texto anticristão (seguindo nisso Fichte e outros)[12] e o vêem como um ataque à Igreja e a todos os seus princípios, uma defesa da visão pagã da vida. Giuseppe Toffanin,[13] entretanto, acha que Maquiavel era cristão, ainda que um cristão um tanto peculiar, uma visão da qual Roberto Ridolfi,[14] seu biógrafo moderno mais ilustre, e Leslie Walker (na sua edição inglesa dos *Discursos*)[15] não discordam inteiramente. Alderisio,[16] na verdade, considera-o um católico sincero, embora não vá tão longe quanto o agente de Richelieu, o cônego Louis Machon, no seu *Apology for Machiavelli*,[17] ou o compilador anônimo do século XIX de *Religious maxims faithfully extracted from the works of Niccolò Machiavelli* (citado por Ridolfi no último capítulo de sua biografia).[18]

Para Benedetto Croce[19] e todos os muitos estudiosos que têm seguido seu pensamento, Maquiavel é um humanista angustiado, alguém que, longe de procu-

rar suavizar a impressão criada pelos crimes que descreve, lamenta os vícios dos homens que tornam politicamente inevitáveis tais perversidades — um moralista que "ocasionalmente experimenta náusea moral"[20] ao contemplar um mundo em que os fins políticos só podem ser alcançados por meios moralmente maus, sendo por isso o homem que estabeleceu o divórcio entre as províncias da política e da ética. Mas, para os eruditos suíços Walder, Kaegi e Von Muralt,[21] ele era um humanista amante da paz que acreditava na ordem, na estabilidade, no prazer da vida, em disciplinar os elementos agressivos de nossa natureza ajustando-os ao tipo de harmonia civilizada que encontrava na sua forma mais refinada entre as bem armadas democracias suíças de seu tempo.[22]

Para o neo-estóico Justus Lipsius e, um século mais tarde, para Algarotti (em 1759) e Alfieri[23] (em 1786), ele era um patriota apaixonado, que via em Cesare Borgia o homem que, se tivesse vivido, poderia ter libertado a Itália dos bárbaros franceses, espanhóis e austríacos que estavam oprimindo o país e reduzindo-o a miséria e pobreza, decadência e caos. Garrett Mattingly[24] não podia acreditar nisso, porque era óbvio a seus olhos — e não tinha dúvidas de que não devia ser menos óbvio para Maquiavel — que Cesare era incompetente, um charlatão, um fracasso miserável; enquanto Eric Vögelin parece sugerir que não é Cesare, mas (de todos os homens) Tamerlane quem pairava diante do olhar carregado de fantasias de Maquiavel.[25]

Para Cassirer,[26] Renaudet,[27] Olschki[28] e Keith Hancock,[29] Maquiavel é um técnico frio, sem compromisso ético ou político, um analista objetivo da política, um cientista moralmente neutro, que (segundo Karl Schmid[30]) antecipou Galileu ao aplicar métodos indutivos ao material social e histórico e que não tinha nenhum interesse moral no uso a ser feito de suas descobertas técnicas — igualmente pronto a colocá-las à disposição de libertadores e déspotas, homens bons e patifes. Renaudet descreve o método maquiavélico como "puramente positivista"; Cassirer, como interessado na "estática política". Para Federico Chabod, no entanto, ele não é de maneira alguma um calculista frio, mas um apaixonado beirando o irrealismo;[31] Ridolfi também fala de *il grande appassionato*,[32] e De Caprariis[33] o considera positivamente visionário.

Para Herder ele é, acima de tudo, um maravilhoso espelho de sua era, um homem sensível aos traços característicos de seu tempo, que fielmente descreveu o que outros não admitiam ou reconheciam, uma mina inexaurível de observações contemporâneas agudas; e isso é aceito por Ranke, Macaulay, Burd e, em nossos

dias, Gennaro Sasso.[34] Para Fichte, ele é um homem de intuição profunda sobre as reais forças históricas (ou supra-históricas) que moldam os homens e transformam sua moralidade — em particular, um homem que rejeitava os princípios cristãos em favor dos princípios da razão, unidade política e centralização. Para Hegel, ele é o homem de gênio que percebia a necessidade de unir um grupo caótico de pequenos principados fracos num conjunto coerente; suas panacéias específicas talvez despertem repulsa, mas são acidentes devidos às condições de seu próprio tempo, agora há muito passado; ainda assim, por mais obsoletos que sejam seus preceitos, ele compreendeu algo mais importante — as demandas de sua era —: que soara a hora para o nascimento do Estado político, moderno, centralizado, para cuja formação "estabeleceu os princípios fundamentais verdadeiramente necessários".[35]

A tese de que Maquiavel era acima de tudo um italiano e um patriota, falando sobretudo para sua própria geração e, se não unicamente para os florentinos, ao menos apenas para os italianos, e que deve ser julgado unicamente, ou pelo menos principalmente, a partir de seu contexto histórico é uma posição comum a Herder e Hegel, Macaulay e Burd, De Sanctis e Oreste Tommasini.[36] No entanto, para Herbert Butterfield[37] e Raffaello Ramat,[38] ele sofre de uma igual falta de senso científico e histórico. Obcecado por autores clássicos, seu olhar se fixa num passado imaginário; de uma maneira não histórica e *a priori*, deduz suas máximas políticas de axiomas dogmáticos (segundo Lauri Huovinen)[39] — um método que já estava se tornando obsoleto na época em que escreveu; a esse respeito sua imitação servil da Antigüidade é julgada inferior ao senso histórico e ao julgamento sagaz de seu amigo Guicciardini (a ponto de nele descobrirem sugestões do método científico moderno).

Para Bacon[40] (assim como para Spinoza e mais tarde para Lassalle), ele é acima de tudo o supremo realista, aquele que evita as fantasias utópicas. Boccalini[41] fica chocado com Maquiavel, mas não pode negar a acuidade ou a importância de suas observações; o mesmo acontece com Meinecke,[42] para quem ele é o pai da *Staatsräson*, com a qual enfiou uma adaga no corpo político do Ocidente, infligindo uma ferida que apenas Hegel saberia como curar (esse é o veredicto otimista de Meinecke na década de 1920, aparentemente retirado depois da Segunda Guerra Mundial).

Para König,[43] ele não é um realista calculista ou cínico, mas um esteta que procura escapar do mundo caótico e sórdido da Itália decadente de seu tempo para um

sonho de pura arte, um homem nem um pouco interessado pela prática que pintou uma paisagem política ideal; de forma muito semelhante (se compreendo essa visão corretamente) a Piero della Francesca, que pintou uma cidade ideal; *O príncipe* deve ser lido como uma écloga no melhor estilo renascentista, neopastoral, neoclássico (ainda assim, De Sanctis lhe nega um lugar na tradição humanista por causa da hostilidade de Maquiavel para com as visões imaginativas).

Para Renzo Sereno,[44] trata-se realmente de uma fantasia, mas de um homem amargamente frustrado, e sua dedicatória é a "súplica desesperada"[45] de uma vítima da "grande e constante malícia da Fortuna".[46] Uma interpretação psicanalítica de um episódio estranho na vida de Maquiavel é oferecida como suporte para essa tese.

Para Macaulay, Maquiavel é um pragmático político e um patriota que se preocupava acima de tudo com a independência de Florença, aclamando qualquer forma de governo que a assegurasse.[47] Marx chama *História de Florença* de "obra-prima", e Engels (na *Dialética da natureza*) fala de Maquiavel como um dos "gigantes" do Iluminismo, um homem livre da perspectiva *petit-bourgeoise*. A crítica soviética é mais ambivalente.[48]

Para os restauradores da República florentina de curta duração, ele evidentemente não passava de um bajulador venal e traiçoeiro, ansioso para servir a qualquer senhor, que tentara sem sucesso lisonjear os Medici na esperança de ganhar seu favor. George Sabine (em seu compêndio bem conhecido)[49] vê Maquiavel como um empirista antimetafísico, um Hume ou um Popper antes de seu tempo, livre das obscurantistas idéias preconcebidas metafísicas e teológicas. Para Antonio Gramsci,[50] ele é sobretudo um inovador revolucionário que dirige seus dardos contra a aristocracia feudal decadente e o papado e seus mercenários; o seu *Príncipe* é um mito que significa a ditadura de novas forças progressistas: em última instância, o papel futuro das massas e da necessidade do surgimento de novos líderes politicamente realistas — *O príncipe* é "um símbolo antropomórfico" da hegemonia da "vontade coletiva".

Como Jakob Burckhardt[51] e Friedrich Meinecke,[52] C. J. Friedrich[53] e Charles Singleton[54] afirmam que ele tem uma concepção do Estado desenvolvida como uma obra de arte; os grandes homens que fundaram ou mantêm associações humanas são concebidos como análogos aos artistas, cujo objetivo é a beleza e cuja qualificação essencial é a compreensão de seu material — moldam os homens, assim como os escultores moldam o mármore ou a argila.[55] A política, segundo essa visão, deixa o reino da ética e aproxima-se do reino da estética. Singleton argumenta que a originalidade de Maquiavel consiste em sua visão da ação política como uma forma do que Aristóteles chamou de "fazer" — cujo objetivo é um artefato não moral, um objeto de beleza ou uso externo para o homem (nesse caso um arranjo particular dos assuntos humanos) — e não "agir" (no lugar em que Aristóteles e Tomás de Aquino o tinham colocado), cujo objetivo é interno e moral, e não a criação de um objeto, mas um tipo particular — o modo correto — de viver ou ser.

Essa posição não está distante da De Villari, Croce e outros, na medida em que atribui a Maquiavel o divórcio entre a política e a ética. Singleton transfere a concepção de política de Maquiavel para o campo da arte, que é concebido como amoral. Croce lhe dá um *status* independente próprio: o da política pela política.

Mas a visão mais comum de Maquiavel, pelo menos como pensador político, é ainda a da maioria dos elisabetanos, tanto dramaturgos como eruditos, para quem ele é um homem inspirado pelo diabo para levar os homens à sua ruína, o grande subversivo, o professor do mal, *le docteur de la scélératesse*, o inspirador da Noite de São Bartolomeu, o original de Iago. Esse é o "Maquiavel assassino" das famosas quatrocentos e poucas referências na literatura elisabetana.[56] Seu nome acrescenta um novo ingrediente à figura mais antiga de Old Nick. Para os jesuítas, ele é "o parceiro do diabo no crime", "um escritor desonrado e um ateu", e *O príncipe é*, nas palavras de Bertrand Russell, "um manual para gângsteres" (compare-se essa declaração com a descrição do livro feita por Mussolini como um "*vade mecum* para os estadistas", uma visão tacitamente compartilhada, talvez, por outros chefes de Estado). Essa é a visão comum a protestantes e católicos, Gentillet e François Hotman, cardeal Pole, Bodin e Frederico, o Grande, seguidos pelos autores de todos os muitos antimaquiavéis, e entre os mais recentes desses últimos estão Jacques Maritain[57] e Leo Strauss.[58]

Há *prima facie* algo estranho sobre uma disparidade tão violenta de julgamentos.[59] Que outro pensador apresentou tantas facetas aos estudiosos de suas idéias? Que outro escritor — e ele nem era um filósofo reconhecido — fez com que seus leitores discordassem sobre suas intenções tão profunda e amplamente? No entanto, devo repetir, Maquiavel não escreve obscuramente; quase todos os seus intérpretes o elogiam por sua prosa, clara, seca, sucinta.

O que foi que se mostrou tão emocionante para tantos? Deixem-me comentar algumas respostas óbvias. É sem dúvida espantoso encontrar um pensador tão livre do que nos ensinaram a considerar os pressupostos intelectuais normais de

sua era. Maquiavel nem sequer menciona a lei natural, a categoria básica em função da qual (ou, melhor, função das muitas variedades da qual) cristãos e pagãos, teleólogos e materialistas, juristas, teólogos e filósofos, antes e de fato por muitas décadas depois de seu tempo, discutiam os mesmos tópicos a que ele aplicou sua inteligência. Ele não era certamente nem um filósofo, nem um jurista: ainda assim era um especialista em política, um homem de letras muito culto. A influência da antiga doutrina estóico-cristã não era, na sua época, o que tinha sido outrora na Itália, especialmente entre os primeiros humanistas. Mesmo assim, tendo-se determinado a generalizar de uma nova maneira sobre o comportamento dos homens na sociedade, seria possível esperar que Maquiavel, se não os refutasse ou rejeitasse explicitamente, pelo menos desferisse um golpe de soslaio em alguns dos pressupostos que, em sua clara opinião, tinham conduzido tantos à sua ruína. Afinal ele nos diz que seu caminho nunca foi percorrido antes por nenhum homem, e isso, no caso de Maquiavel, não é mero clichê: há, portanto, algo extraordinário no fato de que ele ignora completamente os conceitos e as categorias — a parafernália rotineira — com base nos quais os mais famosos pensadores e eruditos do seu tempo estavam acostumados a se expressar. E, na verdade, Gentillet em seu *Contre-Machiavel* o denuncia precisamente por causa disso. Apenas Marsílio antes dele tinha ousado fazê-lo; e Neville Figgis o considera uma ruptura dramática com o passado.[40]

A ausência de psicologia e teologia cristã — o pecado, a graça, a redenção, a salvação — não precisa nos causar surpresa: poucos humanistas contemporâneos falam nesses termos. A herança medieval se tornou muito diluída. Mas — e isso é mais notável — não há vestígios de teleologia platônica ou aristotélica, nenhuma referência a uma ordem ideal, a alguma doutrina sobre o lugar do homem na natureza dentro da grande corrente do ser, pela qual os pensadores da Renascença estão profundamente interessados — a qual, digamos, Ficino, Pico ou Poggio virtualmente tomam como uma verdade aceita. Não há nada aqui do que Popper tem chamado de "essencialismo", uma certeza *a priori* revelada diretamente para a razão ou intuição sobre o desenvolvimento inalterável dos homens ou grupos sociais em certas direções, em busca de objetivos neles implantados por Deus ou pela natureza. O método e o tom são empíricos. Até a teoria dos ciclos históricos de Maquiavel não é metafisicamente garantida.

Quanto à religião, ela não é para Maquiavel mais do que um instrumento socialmente indispensável, apenas um cimento utilitário: o critério do valor de uma religião é o seu papel como promotora de solidariedade e coesão — ele antecipa Saint-Simon e Durkheim ao enfatizar a crucial importância social da religião. Os grandes fundadores das religiões estão entre os homens que ele mais admira. Algumas variedades de religião (por exemplo, o paganismo romano) são boas para as sociedades, pois as tornam fortes ou enérgicas; outras, pelo contrário (por exemplo, a humildade e o desapego mundano cristão), causam decadência ou desintegração. O enfraquecimento dos laços religiosos é uma parte da decadência e corrupção gerais: não há necessidade de que a religião se baseie em verdades, desde que seja socialmente efetiva.[41] Por isso a veneração por aqueles que estabelecem suas sociedades em fundações espirituais sólidas — Moisés, Numa, Licurgo.

Não há nenhuma pressuposição séria da existência de Deus e da lei divina; quaisquer que sejam as convicções privadas de nosso autor, um ateísta pode ler Maquiavel com perfeito conforto intelectual. Nem há devoção para com a autoridade, nem prescrição — nem qualquer interesse no papel da existência individual, ou em qualquer outra questão metafísica ou teológica. A única liberdade que ele reconhece é a liberdade política, o estar livre de um poder despótico arbitrário, isto é, o republicanismo, e um Estado estar livre do controle de outros Estados, ou antes a cidade ou a *patria*, pois "Estado" talvez seja um termo prematuro nesse contexto.[42]

Não há nenhuma noção dos direitos de corporações ou estabelecimentos não políticos, sagrados ou seculares, ou das obrigações para com essas entidades — a necessidade de um poder centralizado absoluto (se não de uma soberania) é considerada natural. Não há nenhum senso histórico: os homens são muito parecidos em toda parte e em todos os tempos, e o que serviu para os antigos — suas leis da medicina, guerra, ciência de governar — também funcionará para os modernos. A tradição é valorizada principalmente como uma fonte de estabilidade social. Como não há nenhum acontecimento divino remoto para o qual se mova a criação, e nenhum ideal platônico para as sociedades ou os indivíduos, não há noção de progresso, material ou espiritual. O pressuposto é que as bênçãos da era clássica podem ser restauradas (se a fortuna não for demasiado desfavorável) por bastante conhecimento e vontade, pela *virtù* da parte de um líder e por cidadãos apropriadamente treinados e brava e talentosamente liderados. Não há sugestões de um fluxo de acontecimentos irrevogavelmente determinados; nem a *fortuna* nem a *necessità* domina o conjunto da existência; não há valores absolutos que os homens ignoram ou negam para sua inevitável ruína.

É, sem dúvida, esse estar livre até daquelas relíquias da metafísica tradicional da história que subsistem mesmo nas obras de humanistas perfeitamente secula-

res como Egídio e Pontano, para não falar de autores mais antigos de "espelhos para príncipes", bem como a preocupação constante de Maquiavel com as questões práticas e concretas de seu tempo, e não qualquer pressentimento misterioso da futura revolução científica, o que lhe dá um sabor tão moderno. Mas não são com certeza essas características o que se mostrou tão profundamente fascinante e aterrorizante para os leitores do seu tempo e do nosso. "A doutrina de Maquiavel", escreveu Meinecke, "era uma espada enfiada no corpo político da humanidade ocidental, levando-a a gritar e lutar contra si mesma."[43]

O que havia de tão perturbador nas visões de Maquiavel? Qual era a "adaga" e a "ferida não curada" de que Meinecke fala, "a mutilação mais violenta sofrida pelo intelecto prático humano"[44] que Maritain denunciou tão eloqüentemente? Se não é o realismo de Maquiavel (cruel, mas pouco original), nem seu empirismo (relativamente original, mas já bastante difundido no século XVIII) que se mostra tão chocante durante todos esses séculos, o que é então?

"Nada", diz um de seus comentaristas.[45] *O príncipe* é mera tabulação de tipos de governo e governantes, e de métodos para mantê-los no poder. É isso, e nada mais. Todo o "sentimento" e toda a "controvérsia" por ele causados residem evidentemente numa leitura errônea quase universal de um texto excepcionalmente claro, moralmente neutro.

Cito essa visão nada incomum por uma questão de justiça. Minha resposta à questão ficará clara se, antes de apresentá-la, eu afirmar (ainda que de uma forma breve e exageradamente simplificada) o que acredito terem sido as crenças positivas de Maquiavel.

II

Como os escritores romanos cujos ideais estavam constantemente diante de sua mente, tal qual Cícero e Lívio, Maquiavel acreditava que aquilo que os homens — pelo menos os superiores — buscavam era a realização e a glória que provêm da criação e manutenção de um conjunto social forte e bem governado por meio de um esforço comum. Só atingirão essa meta aqueles que conhecem os fatos relevantes. Se alguém comete erros e vive num estado de ilusão, vai fracassar em tudo o que empreender, pois a realidade mal compreendida — ou, pior ainda, ignorada ou desprezada — sempre o derrotará por fim. Só podemos alcançar o que queremos

se compreendemos primeiro a nós mesmos, e depois a natureza do material com que trabalhamos.

Nossa primeira tarefa é, portanto, a aquisição desse conhecimento. Isso, para Maquiavel, era principalmente psicológico e sociológico: a melhor fonte de informação é uma mistura de observações argutas da realidade contemporânea junto com toda e qualquer sabedoria que possa ser colhida dos melhores observadores do passado, em particular as grandes inteligências da Antigüidade, os sábios cuja companhia (como diz em sua célebre carta a Vettori) ele procura quando se afasta das ocupações triviais da vida diária; esses nobres espíritos, na sua humanidade, tratam-no bondosamente e respondem a suas perguntas; foram eles que lhe ensinaram que os homens precisam de um governo civil firme e enérgico. Homens diferentes perseguem fins diferentes, e para cada busca precisam de um talento apropriado. Os escultores, os médicos, os arquitetos, os estadistas, os amantes, os aventureiros, cada um sai em busca de seus objetivos particulares. Para que essa atividade seja possível, são necessários os governos, pois não há mão oculta que insira todas essas atividades humanas numa harmonia natural. (Esse tipo de abordagem é inteiramente típico do humanismo do país de Maquiavel e de seu tempo.) Os homens precisam de governantes porque carecem de alguém para ordenar os grupos humanos regidos por interesses diversos e oferecer-lhes segurança, estabilidade, acima de tudo proteção contra os inimigos, estabelecer as instituições sociais que — só elas — tornam os homens capazes de satisfazer suas necessidades e aspirações. Nunca alcançarão tudo isso se não forem individual e socialmente saudáveis; apenas uma educação adequada pode torná-los física e mentalmente fortes, vigorosos, ambiciosos e enérgicos o bastante para uma cooperação efetiva em busca de ordem, poder, glória, sucesso.

Existem técnicas de governo — disso ele não tem dúvidas —, embora os fatos e portanto os métodos de tratá-los possam parecer diferentes a um governante e a seus governados. Essa é uma questão de perspectiva: "Aqueles que traçam os mapas das regiões colocam-se no fundo das planícies para observar a natureza das montanhas [...] e para observar a dos lugares baixos colocam-se bem alto nos topos das montanhas".[46] O certo é que, se não houver uma mão firme no leme, o navio do Estado vai a pique. A sociedade humana tombará no caos e na miséria se um especialista competente não a dirigir; e, apesar de o próprio Maquiavel apresentar razões para preferir a liberdade e o governo republicano, há situações em que um

príncipe forte (o duque de Valentino, até um Medici, se seu apelo tiver alguma sinceridade) é preferível a uma república fraca.

Tudo isso Aristóteles e os estóicos posteriores teriam endossado. Mas pelo fato de haver algo como uma arte de governar, indispensável para atingir alvos que os homens de fato procuram, não se segue que Maquiavel não se preocupasse com os usos a que era aplicada e apenas apresentasse um manual de "diretrizes" políticas científicas moralmente neutro, *wertfrei*. Pois ele deixa muito claro o que ele próprio deseja.

Os homens devem ser estudados por seu comportamento bem como por suas declarações. Não há nenhum caminho *a priori* para o conhecimento do material humano com o qual um governante deva lidar. Há, sem dúvida, uma natureza humana imutável, e o alcance de sua reação a situações mutáveis pode ser determinado (não há vestígios no pensamento de Maquiavel de uma noção de evolução sistemática do indivíduo ou da sociedade como uma entidade que se transforma a si própria); só é possível obter esse conhecimento pela observação empírica. Os homens não são como são descritos por aqueles que os idealizam — cristãos ou outros utopistas — nem por aqueles que os querem amplamente diferentes do que de fato são, sempre foram e não podem deixar de ser. Os homens (pelo menos seus próprios conterrâneos para quem e sobre quem Maquiavel estava escrevendo) parecem-lhe na sua maior parte "ingratos, lascivos, falsos e dissimulados, covardes e gananciosos [...] arrogantes e mesquinhos, seu impulso natural é ser insolente quando seus negócios prosperam e abjetamente servis quando a adversidade os atinge".[67] Pouco se importam com a liberdade — o nome significa mais para eles do que a realidade do nome — e a colocam bem abaixo da segurança, da propriedade ou do desejo de vingança. Essas condições, o governante pode proporcionar razoavelmente. Os homens são facilmente corrompidos e difíceis de curar. Reagem tanto ao medo como ao amor, ao cruel Aníbal e ao justo e humano Cipião. Se essas emoções não podem ser combinadas, o medo é a mais confiável: desde que jamais se torne ódio, que destrói o mínimo de respeito que os súditos devem ter por aqueles que os governam.

A sociedade é, normalmente, um campo de batalha em que há conflitos dentro de cada grupo e entre grupos. Esses conflitos só podem ser controlados pelo emprego judicioso tanto da persuasão como da força. Como isso é feito? Como na medicina, arquitetura ou arte da guerra, poderemos obter um conhecimento sistemático da técnica requerida se ao menos olharmos para a prática (e a teoria) das sociedades mais bem-sucedidas que conhecemos, isto é, as dos tempos clássicos.

As teorias de Maquiavel obviamente não são baseadas nos princípios científicos do século XVII. Ele viveu cem anos antes de Galileu e Bacon, e seu método é uma mistura de normas práticas, observação, conhecimento histórico e sagacidade geral, bastante semelhante à medicina empírica do mundo pré-científico. Ele oferece uma enorme gama de preceitos, máximas úteis, sugestões práticas, reflexões esparsas, especialmente paralelos históricos, ainda que afirme ter descoberto leis gerais, as eternamente válidas *regole generali*. Um exemplo de triunfo ou fracasso no mundo antigo, um dito admirável de um autor antigo são para ele mais valiosos (como Butterfield e Ramat notam corretamente) do que o tipo de análise histórica que estava se tornando comum até nos seus próprios dias e do qual Guicciardini era um mestre.

Acima de tudo, ele alerta para que se fique na defensiva contra aqueles que não vêem os homens como eles são, enxergando-os por meio de óculos coloridos por suas esperanças e seus desejos, seus amores e ódios, com base em um modelo idealizado de homem, assim como querem que o homem seja, e não como ele é, foi e será. Os reformadores honestos, por mais valiosos que fossem seus ideais, como o digno líder da República Florentina, Piero Soderini, a quem Maquiavel servia, ou o bem mais talentoso Savonarola (sobre quem sua atitude oscila bastante), soçobraram e causaram a ruína de outros, em grande parte porque substituíram o que é pelo que deve ser; porque em algum ponto caíram num irrealismo.

Eram homens de qualidades muito diferentes. Savonarola tinha uma vontade forte, enquanto Soderini era, na opinião de Maquiavel, indeciso e mesquinho. Mas o que eles tinham em comum era uma compreensão inadequada de como usar o poder. No momento crucial, ambos revelaram a falta de um senso de *verità effetuale* na política, do que funciona na prática, do real poder, dos grandes batalhões. Os textos de Maquiavel contêm alertas freqüentes contra as fontes não confiáveis de informação, os *émigrés*, por exemplo, cujas mentes são distorcidas por seus desejos e não podem alcançar uma visão objetiva dos fatos, e outros cuja razão (esse é um lugar-comum humanista) é obscurecida pelas paixões que desvirtuam sua visão.

O que levou e vai levar esses estadistas à ruína? Em geral, apenas seus ideais. O que há de errado com os ideais? O fato de que não podem ser alcançados. Como se sabe isso? Esse é um dos fundamentos em que se assenta, em última análise, a reivindicação de Maquiavel de ser um pensador de primeira categoria. Maquiavel

tem uma visão clara da sociedade que deseja ver realizada sobre a Terra, ou, se isso parece demasiado grandioso para um pensador tão concreto e prático, a sociedade que ele deseja ver concretizada no seu próprio país, talvez até no seu tempo de vida; ao menos, num futuro previsível. Ele sabe que essa ordem pode ser criada, porque ela — ou coisa bastante semelhante — foi realizada na Itália no passado ou em outros países (as cidades suíças ou alemãs, por exemplo, ou os grandes Estados centralizados no seu tempo). Seu desejo não é simplesmente criar ou restaurar essa ordem na Itália, mas ele de fato vê nessa ordem a condição mais desejável a ser atingida pelos homens, como ensinam tanto a história como a observação.

Os dados da observação são tirados principalmente da Itália contemporânea; quanto à história, é para ele o que tinha sido registrado pelos grandes historiadores, os escritores a quem mais admira, os romanos, os gregos, os autores do Velho Testamento. Onde os homens atingiram sua plena estatura? Na Atenas de Péricles e no maior período da história humana — a República Romana antes de seu declínio, quando Roma governava o mundo. Mas ele tem igualmente uma boa opinião dos reinos dos imperadores "bons", de Nerva a Marco Aurélio. Não sente ser necessário demonstrar que esses foram tempos dourados na vida da humanidade; isso, acredita, deve ser evidente para qualquer um que considere essas épocas e as compare com os períodos ruins — os últimos anos da República Romana, o colapso que se seguiu, a invasão bárbara, a escuridão medieval (embora talvez não tenha pensado nisso nesses termos), as divisões da Itália, a fraqueza, a pobreza, a miséria, o desamparo dos principados italianos de seu próprio tempo dominados por facções diante dos exércitos destruidores dos grandes e bem organizados Estados nacionais do Norte e do Oeste.

Ele não se dá ao trabalho de desenvolver essa idéia de forma minuciosa: parece-lhe perfeitamente óbvio (como deve ter parecido para a maioria dos homens de sua era) que a Itália estava tanto material como moralmente em más condições. Não precisava explicar o que queria dizer com vício, corrupção, fraqueza, vidas indignas de seres humanos. Uma boa sociedade é uma sociedade que desfruta estabilidade, harmonia interna, segurança, justiça, um senso de poder e de esplendor, como Atenas nos seus melhores dias, como Esparta, como os reinos de Davi e Salomão, como Veneza fora outrora, mas, acima de tudo, como a República Romana. "É verdadeiramente maravilhoso considerar a que grandeza chegou Atenas no espaço de cem anos depois de se libertar da tirania de Pisístrato. Mas, acima

de tudo, é maravilhoso observar a que grandeza chegou Roma depois de se libertar de seus reis."[46]

A razão para isso é que havia homens nessas sociedades que sabiam como engrandecer as cidades. Como faziam? Desenvolvendo certas faculdades nos homens: força moral interior, magnanimidade, vigor, vitalidade, generosidade, lealdade, acima de tudo espírito público, senso cívico, dedicação à segurança, poder, glória, expansão da *patria*. Os antigos fomentavam tais qualidades por todos os meios, entre os quais estavam espetáculos deslumbrantes e sacrifícios sangrentos que excitavam os sentidos dos homens e despertavam sua bravura marcial, e especialmente pelo tipo de legislação e educação que promoviam as virtudes pagãs. O poder, a magnificência, o orgulho, a austeridade, a busca de glória, o vigor, a disciplina, a *antiqua virtus* — isso é o que engrandece os Estados. Agesilau e Timoleonte, Brutus e Cipião são seus heróis; e não Pisístrato ou Júlio César, que extinguiram os regimes republicanos e destruíram seu espírito explorando as fraquezas humanas. Mas não há necessidade de permanecer dentro dos limites greco-romanos: Moisés e Ciro merecem tanto respeito quanto Teseu e Rômulo — homens severos, sagazes e incorruptíveis que fundaram nações e foram por elas justamente honrados.

O que foi realizado uma vez pode ser feito de novo. Maquiavel não acredita na irreversibilidade do processo histórico ou no caráter único de cada uma de suas fases. As glórias da Antigüidade podem ser revividas se homens bastante vigorosos, talentosos e realistas puderem ser mobilizados para esse fim. Para curar as doenças de populações degeneradas, esses fundadores de novos Estados ou Igrejas talvez sejam compelidos a recorrer a medidas cruéis, à força e à fraude, à perfídia, crueldade, traição, matança de inocentes, a medidas cirúrgicas necessárias para restaurar a condição saudável de um corpo deteriorado. E, na verdade, essas qualidades talvez sejam necessárias mesmo depois de ter sido restaurada a saúde da sociedade; pois os homens são fracos, tolos e perpetuamente sujeitos a tombar dos padrões que unicamente podem preservá-los na altura requerida. Por isso devem ser mantidos na condição apropriada por medidas que vão certamente agredir a moralidade corrente. Mas, se elas agridem essa moralidade, em que sentido se pode dizer que sejam justificadas? Esse me parece ser o ponto nodal de toda a concepção de Maquiavel. Em certo sentido, elas podem ser justificadas e, em outro, não; esses sentidos devem ser distinguidos mais claramente do que Maquiavel

achou necessário fazer, pois ele não era um filósofo e não se propunha examinar, ou até soletrar, as implicações de suas próprias idéias.

Deixem-me tornar isso mais claro. Diz-se, especialmente aqueles que seguem Croce, que Maquiavel separou a política da moral — que ele recomendou, como politicamente necessário, ações que a opinião comum moralmente condena: por exemplo, pisar sobre cadáveres em benefício do Estado. Deixando de lado a questão de saber qual era sua concepção de Estado e se ele de fato possuía uma,[*] essa me parece ser uma falsa tese contrária. Para Maquiavel, os fins que ele advoga são aqueles aos quais julga prudente que os seres humanos, que compreendem a realidade, dediquem suas vidas. Os fins últimos nesse sentido, sejam ou não aqueles da tradição judaico-cristã, são o que geralmente se pretende dizer por valores morais.

O que Maquiavel distingue não são valores especificamente morais de valores especificamente políticos;[79] o que ele faz não é emancipar a política da ética ou da religião, o que Croce e muitos outros comentaristas consideram sua mais completa realização; o que ele institui é algo que possui um impacto ainda mais profundo — uma diferenciação entre dois ideais incompatíveis de vida e, portanto, duas moralidades. Uma é a moralidade do mundo pagão: os seus valores são a coragem, o vigor, a fortaleza na adversidade, a realização pública, a ordem, a disciplina, a felicidade, a força, a justiça, sobretudo a afirmação das reivindicações apropriadas de cada um e o conhecimento e o poder necessários para assegurar que sejam satisfeitas; aquilo que, para um leitor da Renascença, Péricles tinha visto concretizado na sua Atenas ideal, Lívio encontrara na antiga República Romana, aquilo cuja decadência e morte Tácito e Juvenal lamentavam no seu tempo. Esses parecem a Maquiavel os melhores períodos da humanidade e, humanista renascentista como ele é, deseja restaurá-los.

Contra esse universo moral (moral ou ético, não menos no sentido de Croce do que no sentido tradicional, isto é, encarnando fins humanos últimos, seja qual for a maneira de concebê-los) coloca-se em primeiríssimo lugar a moralidade cristã. Os ideais do cristianismo são a caridade, a misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, o desprezo pelos bens deste mundo, a fé na vida depois da morte, a crença na salvação da alma individual como algo de incomparável valor — mais elevado do que todo objetivo social, político ou qualquer outro propósito terrestre, qualquer outra consideração econômica, militar ou estética; na verdade, inteiramente incomensurável em relação a qualquer um desses valores. Maquiavel estabelece que, com homens que acreditam nesses ideais e os praticam, nenhuma comunidade satisfatória, no seu sentido romano, pode ser em princípio construída. Não se trata apenas de não ser possível realizar um ideal por causa da imperfeição humana, do pecado original, de azar, ignorância, insuficiência de meios materiais. Em outras palavras, não se trata de os seres humanos comuns serem incapazes de se elevar na prática a um nível suficientemente alto de virtude cristã (o que talvez seja realmente a sorte inescapável dos homens pecadores sobre a Terra), o que, para Maquiavel, torna impraticável estabelecer e até buscar o bom Estado cristão. É exatamente o oposto: Maquiavel está convencido de que tudo aquilo que se toma comumente como as virtudes cristãs centrais, qualquer que seja seu valor intrínseco, são obstáculos insuperáveis à construção do tipo de sociedade que ele deseja ver surgir; uma sociedade que, além disso, ele presume ser o desejo natural de todos os homens normais — o tipo de comunidade que, em sua opinião, satisfaz os desejos e interesses permanentes dos homens.

Se os seres humanos fossem diferentes do que são, talvez pudessem criar uma sociedade cristã ideal. Mas Maquiavel deixa claro que os seres humanos, nesse caso, teriam de ser muito diferentes dos homens que eles sempre foram; e é certamente inútil construir o futuro para seres que não podem existir sobre a Terra ou discutir suas perspectivas de futuro; esse debate é irrelevante e apenas gera sonhos e ilusões fatais. O que tem de ser feito deve ser definido com base no que é praticável, e não imaginário; a arte de governar diz respeito à ação dentro dos limites da possibilidade humana, por mais amplos que sejam; os homens podem ser mudados, mas não num grau fantástico. Advogar medidas ideais, adequadas apenas para os anjos — como pensadores políticos anteriores lhe parecem ter feito com bastante freqüência —, é visionário, irresponsável e leva à ruína.

É importante compreender que Maquiavel não deseja negar que aquilo que os cristãos consideram bom não seja de fato bom, que aquilo que eles consideram virtude e vício não seja de fato virtude e vício. Ao contrário de Hobbes ou Spinoza (ou os *philosophes* do século XVIII, ou, no caso, os primeiros estóicos), que tentam definir (ou redefinir) as noções morais de tal maneira que elas se ajustem ao tipo de comunidade que, na visão deles, os homens racionais devem, se coerentes, desejar construir, Maquiavel não foge em face das noções comuns — o tradicional vocabulário moral aceito da humanidade. Ele não diz nem sugere (como vários reformadores filosóficos radicais têm feito) que a humildade, a bondade, o caráter não-mundano, a fé em Deus, a santidade, o amor cristão, a veracidade inabalável,

a compaixão sejam atributos ruins ou pouco importantes; ou que a crueldade, a má-fé, a política do poder, o sacrifício de inocentes em prol das necessidades sociais, e assim por diante, sejam atributos bons.

Mas se a história e as intuições de estadistas sábios, especialmente no mundo antigo, testadas como têm sido na prática (*verità effetuale*), são guias para nós, verse-á que é de fato impossível combinar as virtudes cristãs — por exemplo a docilidade ou a busca de salvação espiritual — com uma sociedade forte, vigorosa, estável, satisfatória sobre a Terra. Conseqüentemente, um homem deve escolher. Escolher uma vida cristã é condenar-se à impotência política: ser usado e esmagado pelos poderosos, ambiciosos, espertos, inescrupulosos; se alguém deseja construir uma comunidade gloriosa como as de Atenas e Roma nos seus melhores tempos, então deve abandonar a educação cristã e substituí-la por uma mais adequada para esse fim.

Maquiavel não é um filósofo e não lida com abstrações, mas o que sua tese propõe tem interesse central para a teoria política: que é um fato, que os homens não querem enfrentar, que esses dois objetivos — ambos, evidentemente, passíveis de serem objeto da fé dos seres humanos (e, podemos acrescentar, de elevá-los a alturas sublimes) — não são compatíveis um com o outro. O que em geral acontece, na sua visão, é que como os homens não podem se decidir resolutamente a seguir um desses dois caminhos por onde possam conduzir ("os homens tomam certos caminhos intermediários que são muito prejudiciais; na verdade, são incapazes de ser completamente bons ou completamente maus"),[71] eles tentam soluções de compromisso, vacilam, fracassam por indecisão e acabam em fraqueza e malogro.

Tudo o que leva à ineficácia política é condenado por Maquiavel. Numa famosa passagem nos *Discursos*, ele diz que a fé cristã tornou os homens "fracos", vítimas fáceis de "homens maus", pois eles "pensam mais em suportar as injúrias do que em vingá-las".[72] O efeito geral dos ensinamentos cristãos tem sido esmagar o espírito cívico dos homens e obrigá-los a suportar humilhações sem reclamar, de modo que os destruidores e os déspotas encontram muito pouca resistência. Por isso, o cristianismo é assim comparado muito desfavoravelmente com a religião romana, que tornava os homens mais fortes e mais "ferozes".

Maquiavel modifica esse julgamento sobre o cristianismo em pelo menos duas passagens nos *Discursos*. Na primeira, observa que o cristianismo só teve esse efeito infeliz porque foi interpretado erroneamente num espírito de *ozio* — quietismo ou indolência —, pois não há seguramente nada no cristianismo que proíba "o melhoramento e a defesa de nosso país".[73] Na segunda passagem, declara que "Se uma religião desse tipo tivesse sido mantida entre os príncipes da cristandade, na forma em que seu criador a fundou, os Estados e as repúblicas cristãos seriam mais unidos, muito mais felizes do que são",[74] mas o cristianismo decadente da Igreja de Roma teve o efeito oposto — o papado destruiu "toda a piedade e toda a religião" na Itália, destruindo também sua unidade.

Mesmo que essas passagens sejam tomadas ao pé da letra e não sejam vistas como meras declarações da boca para fora com o intuito de evitar a censura ou a perseguição clerical, o que elas afirmam é que, se a Igreja tivesse desenvolvido uma perspectiva patriótica e inteiramente militante — segundo as linhas da *antiqua virtus* romana — e houvesse tornado os homens viris, austeros, fervorosos e com espírito público, teria produzido resultados sociais mais satisfatórios. O que ela tem feito é levar, por um lado, à corrupção e à divisão política — o erro do papado — e, por outro lado, à crença no outro mundo e à resignação dócil de sofrer sobre a Terra por causa da vida eterna no além-túmulo. É essa última característica que dissolve o tecido social e ajuda os tiranos e opressores.

Em seu ataque político à Igreja de Roma, compartilhado com Guicciardini e outros no seu tempo, Maquiavel poderia ter encontrado aliados entusiasmados na Reforma (não há evidência, que eu saiba, de que as notícias da "briga dos monges" tenham algum dia chegado a seus ouvidos). Sua demanda de um cristianismo que não colocasse as bênçãos de uma consciência pura e da fé em Deus acima do sucesso terreno e exaltasse o amor da glória e a auto-afirmação acima da docilidade e da resignação, poderia ter sido mais difícil de satisfazer. Maquiavel não encontra nada para criticar na mais acirrada forma de religião romana pagã; demanda uma religião semelhante — não necessariamente de todo não-cristã, mas bastante vigorosa para ser, em vista dos fins práticos, não menos eficaz. Não parece insensato concluir a partir disso (como Fichte[75] e Prezzolini[76] propõem) que ele é um crítico implacável das instituições verdadeiramente cristãs, em vez de ser seu defensor. Nisso é seguido por todos aqueles pensadores posteriores que compartilham com ele sua concepção acerca do homem e de suas necessidades naturais (os materialistas do século XVIII, Nietzsche, os darwinistas sociais), bem como de seus ideais cívicos (como Rousseau e alguns positivistas do século XIX).

É importante notar que Maquiavel não condena formalmente a moralidade cristã ou os valores aprovados de sua sociedade. Ao contrário dos moralistas siste-

máticos como Hobbes ou Spinoza, ele não tenta redefinir os termos para que se ajustem a um racionalismo egoísta, de modo que algumas virtudes cristãs como, digamos, a compaixão, a humildade, a abnegação, a obediência venham a ser mostradas como fraquezas ou vícios. Ele não troca a ordem de nada: as coisas que os homens consideram boas são realmente boas. Palavras como *buono*, *cattivo*, *onesto*, *inumano* são usadas por Maquiavel como eram empregadas na fala comum de seu tempo e até do nosso. Ele simplesmente afirma que a prática dessas virtudes torna impossível construir uma sociedade que, uma vez considerada, nas páginas da história ou pela imaginação política, vai certamente despertar em nós — em qualquer homem — um anseio veemente.

Uma das passagens cruciais se encontra no décimo capítulo do primeiro livro dos *Discursos*: Maquiavel distingue entre os bons e maus imperadores romanos segundo a linha de Tácito ou Dio e acrescenta: "Se um príncipe for de origem humana, ele vai fugir assustado de qualquer imitação dos tempos maus e será invadido por um imenso desejo [*immenso desiderio*] de seguir os modos dos bons" — "bom" num sentido não-cristão, evidentemente. Whitfield não o vê como pessimista ou cínico. Talvez não-cínico — essa é uma idéia refinada: a linha entre o cinismo (e até mesmo o pessimismo) e um realismo sólido às vezes não é fácil de ser traçada. Mas Maquiavel não é, no sentido comum da palavra, esperançoso. No entanto, como todo pensador humanista de seus dias até os nossos, ele acredita que, se ao menos a verdade fosse conhecida — a verdade real, e não os contos de fada de moralistas superficiais —, isso ajudaria a fazer com que os homens se compreendessem e avançassem no caminho do progresso.

Também acredita que as qualidades de que os homens necessitam para reviver esses *buoni tempi* não são compatíveis com aquelas que lhes são impingidas pela educação cristã. Ele não procura corrigir a concepção cristã de um homem bom. Não diz que os santos não são santos, nem que o comportamento honrado não é honrado e admirável; apenas que esse tipo de bondade não pode, pelo menos em suas formas tradicionalmente aceitas, criar ou manter uma sociedade forte, segura e vigorosa, e que é realmente fatal para esse objetivo. Observa que em nosso mundo os homens que buscam realizar esses ideais estão fadados a ser derrotados e a conduzir outras pessoas à ruína, pois sua visão do mundo não está fundada na verdade, pelo menos não na *verità effetuale* — a verdade que é testada pelo sucesso e pela experiência — que (embora cruel) é sempre, no final, menos destrutiva do que a outra (embora nobre).

Se as duas passagens mencionadas acima[77] devem ser tomadas ao pé da letra, o cristianismo, pelo menos em teoria, poderia ter adquirido uma forma compatível com as qualidades que ele celebra; mas — o que não surpreende — ele não segue essa linha de pensamento. A história tomou outra direção. A idéia dessa comunidade cristã — se é que ele lhe concedeu algum pensamento sério — deve ter lhe parecido tão utópica quanto um mundo em que todos os homens ou a grande maioria fossem bons. Os princípios cristãos enfraqueceram as virtudes cívicas dos homens. Uma especulação sobre a forma que o cristianismo poderia ter adquirido ou, em circunstâncias pouco prováveis, ainda adquirir só pode ser para ele um passatempo ocioso (e perigoso).

Os cristãos, como ele os conhecia na história e pela sua própria experiência, isto é, homens que na sua prática realmente seguem os preceitos cristãos, são homens bons, mas, se governam Estados à luz desses princípios, conduzem tais Estados à destruição. Como o príncipe Myshkin em *O idiota* de Dostoiévski, como o bem-intencionado *Gonfalonieri* da República Florentina, como Savonarola, eles estão fadados a ser derrotados pelos realistas (os Medici, o papa ou o rei Ferdinando da Espanha), que sabem como criar instituições duradouras; construí-las, se necessário, sobre os ossos de vítimas inocentes. Gostaria de enfatizar mais uma vez que ele não condena explicitamente a moralidade cristã: apenas aponta que ela é, pelo menos nos governantes (mas em algum grau também nos súditos), incompatível com aqueles fins sociais que ele acha natural e prudente que os homens procurem. Pode-se salvar a alma, ou pode-se fundar ou manter um grande e glorioso Estado; mas nem sempre as duas coisas ao mesmo tempo.

Esse é um vasto e eloqüente desenvolvimento do *obiter dictum* de Aristóteles na *Política*, o de que um homem bom pode não ser idêntico a um bom cidadão (mesmo que Aristóteles não estivesse pensando em termos de salvação espiritual). Maquiavel não classifica explicitamente nenhum modo de vida como superior a outro. Quando afirma que "o ódio é suscitado tanto pelas boas ações quanto pelas más",[78] ele quer dizer com "boas ações" o que qualquer homem criado para viver pelos valores cristãos entende por isso. Além disso, quando declara que a boa-fé e a integridade são "dignas de elogio",[79] mesmo que terminem em fracasso, quer dizer com "dignas de elogio" que é correto elogiá-las, pois certamente o que é bom (no sentido comum) é bom. Quando elogia a "castidade, a afabilidade, a cortesia e a generosidade"[80] de Cipião, Ciro ou Timoleonte, ou até a "bondade" do Medici papa Leão X, ele fala (esteja sendo sincero ou não) com base em valores que são

comuns para Cícero e Dante, para Erasmo e para nós. No famoso décimo quinto capítulo de *O príncipe*, diz que a generosidade, a misericórdia, a honra, a clemência, a franqueza, a castidade, a religião e assim por diante, são realmente virtudes, e uma vida no exercício dessas virtudes seria bem-sucedida se os homens fossem todos bons. Mas eles não o são; e é vão esperar que venham a sê-lo. Devemos aceitar os homens como os encontramos e procurar melhorá-los segundo diretrizes possíveis, e não impossíveis.

Isso pode envolver os benfeitores dos homens — os fundadores, os educadores, os legisladores, os governantes — em crueldades terríveis. "Tenho consciência de que todo mundo admitirá que seria muito louvável para um príncipe exibir essas qualidades, acima mencionadas, que são consideradas boas. Mas como nenhum governante pode possuí-las ou praticá-las plenamente, pois as condições humanas não o permitem",[81] ele deve às vezes comportar-se de forma muito diferente para atingir seus fins. Moisés e Teseu, Rômulo e Ciro, todos mataram; o que eles criaram foi duradouro e glorioso; "qualquer homem que em todas as condições insiste em agir bem será seguramente destruído entre tantos que não são bons. Por isso um príncipe [...] deve adquirir o poder de não ser bom e discernir quando usá-lo e quando não usá-lo, de acordo com a necessidade".[82] "Se todos os homens fossem bons, essa máxima [romper um compromisso, se a necessidade exigir] não seria boa, mas [...] eles são ruins."[83] A força e a perfídia devem ser enfrentadas com força e perfídia.

As qualidades do leão e da raposa não são em si mesmas moralmente admiráveis, mas, se apenas uma combinação dessas qualidades vai preservar a cidade da destruição, então essas são as qualidades que os líderes têm de cultivar. Eles não devem agir desse modo apenas para servir a seus próprios interesses, isto é, porque essa é a maneira pela qual alguém pode se tornar um líder, embora seja indiferente para o autor se os homens se tornam ou não líderes — mas sim porque as sociedades humanas precisam realmente de liderança e não podem converter-se naquilo que deveriam ser exceto pela busca efetiva do poder, da estabilidade, *virtù*, grandeza. Tudo isso pode ser alcançado quando os homens são liderados por Cipiões e Timoleontes ou, se os tempos são ruins, por homens de caráter mais desumano. Aníbal foi cruel, e a crueldade não é uma qualidade louvável, mas, se uma sociedade sadia só pode ser construída pela conquista e se a crueldade é necessária para esse fim, então ela não pode ser evitada.

Maquiavel não é sádico; ele não sente prazer com a necessidade de empregar a crueldade ou a fraude para criar e manter o tipo de sociedade que admira e recomenda. Seus exemplos e preceitos mais selvagens aplicam-se apenas a situações em que a população é inteiramente corrupta e precisa de medidas radicais para que sua saúde seja restaurada, por exemplo, quando um novo príncipe assume o poder, ou quando se deve efetivar uma revolução contra um príncipe ruim. Quando uma sociedade é relativamente sadia, ou o governo é tradicional, hereditário e apoiado pelo sentimento público, seria totalmente errado praticar violência pela violência, pois seus resultados seriam a destruição da ordem social, quando o objetivo do governo é criar ordem, harmonia, força. Se alguém é um leão e uma raposa, pode se permitir a virtude — a castidade, a afabilidade, a misericórdia, a clemência, a generosidade, a honra — como fizeram Agesilau e Timoleonte, Camilo, Cipião e Marco. Mas se as circunstâncias são adversas, se alguém se descobre rodeado pela traição, o que pode fazer senão imitar Filipe, Aníbal e Severo?

O mero desejo de poder é destrutivo: Pisístrato, Dionísio, César eram tiranos e causaram danos. Agátocles, o tirano de Siracusa, que assumiu o poder matando seus colegas cidadãos, traindo seus amigos, agindo "sem fidelidade, sem misericórdia, sem religião", foi longe demais e assim não ganhou a glória; "sua crueldade e sua desumanidade abusiva junto com seus incontáveis atos malvados"[84] o alçaram ao sucesso, mas como para isso foi necessário tanto vício, ele é excluído do panteão; o mesmo acontece com o selvagem Oliverotto da Fermo, seu equivalente moderno, assassinado por Cesare Borgia. Ainda assim, ser completamente desprovido dessas qualidades garante o fracasso; e isso torna impossíveis as únicas condições em que Maquiavel acreditava que os homens normais poderiam se desenvolver com sucesso. Os santos talvez não precisem dessas qualidades; os anacoretas poderiam talvez praticar suas virtudes no deserto; os mártires obterão recompensa na vida futura; mas é claro que Maquiavel não está interessado nesses modos de vida e não os discute. Ele escreve sobre o governo; está interessado nos assuntos públicos; na segurança, independência, sucesso, glória, força, vigor, felicidade sobre a terra, e não no céu; no presente e no futuro bem como no passado; no mundo real, e não num imaginário. E por essa razão, dadas as limitações humanas inalteráveis, o código pregado pela Igreja Cristã, se levado a sério, não vai funcionar.

Maquiavel, dizem-nos freqüentemente, não estava preocupado com a moral. A mais influente de todas as interpretações modernas — a de Benedetto Croce,

seguida em grande medida por Chabod, Russo e outros — é que Maquiavel, nas palavras de Cochrane:

> Não negava a validade da moralidade cristã e não fingia que um crime requerido pela necessidade política deixava de ser crime. Antes, ele descobriu [...] que essa moralidade simplesmente não se aplicava aos assuntos políticos e que qualquer política baseada no pressuposto de que se aplicava terminaria em desastre. A sua descrição factual e objetiva das práticas políticas contemporâneas, portanto, não é um sinal de cinismo ou distanciamento, mas de angústia.[85]

Esse relato, assim me parece, contém duas interpretações errôneas básicas. A primeira é que a colisão se dá entre a "moralidade cristã" e a "necessidade política". Isso implica uma incompatibilidade entre, por um lado, a moralidade — a região dos valores últimos buscados por si mesmos, valores cujo reconhecimento é unicamente o que nos torna capazes de falar de "crimes" ou de justificar ou condenar algo moralmente —, e, por outro lado, a política — a arte de adaptar os meios aos fins, a região das habilidades técnicas, do que Kant devia chamar de "imperativos hipotéticos", que assumem a forma "Se você quer realizar *x*, faça *y* (por exemplo, traia um amigo, mate um inocente)", sem necessariamente perguntar se *x* é intrinsecamente desejável ou não. Esse é o núcleo do divórcio entre a política e a ética que Croce e muitos outros atribuem a Maquiavel. Mas isso me parece basear-se num erro.

Se a ética se limita, vamos dizer, à ética estóica, cristã, kantiana, ou até a alguns tipos de ética utilitária, quando a fonte e o critério de valor é a palavra de Deus, a razão eterna ou algum senso ou conhecimento interior do bem e do mal, do certo e do errado, vozes que falam diretamente à consciência individual com absoluta autoridade, isso poderia ter sido defensável. Mas existe uma ética igualmente consagrada pelo tempo, a da *polis* grega, cuja exposição mais clara foi oferecida por Aristóteles. Como os homens são seres feitos pela natureza para viver em comunidade, seus objetivos comunais são os valores últimos dos quais o resto se deriva, ou com os quais seus fins como indivíduos são identificados. A política — a arte de viver numa *polis* — não é uma atividade de que podem prescindir aqueles que preferem a vida privada: não é como a profissão marítima ou a escultura, das quais não precisam se incumbir aqueles que nelas não tiverem interesse. A conduta política

é intrínseca ao ser humano em certo estágio de civilização, e o que ela exige é intrínseco a uma vida humana bem-sucedida.

A ética assim concebida — o código de conduta do indivíduo ou o ideal a ser buscado pelo indivíduo — não pode ser conhecida a não ser pela compreensão do propósito e do caráter da *polis* desse indivíduo: é ainda menos passível de ser divorciada dessa *polis*, mesmo em pensamento. Esse é o tipo de moralidade pré-cristã que Maquiavel aceita como natural. "É bem conhecido", diz Benedetto Croce,[86] "que Maquiavel descobriu a necessidade e a autonomia da política, a política que está além do bem e do mal moral, que tem suas próprias leis contra as quais é vão rebelar-se, que não pode ser exorcizada e banida do mundo com água benta." Além do bem e do mal em algum sentido não aristotélico, religioso ou liberal-kantiano; mas não além do bem e do mal daquelas comunidades, antigas ou modernas, cujos valores sagrados são inteiramente sociais. As artes da colonização ou do assassinato em massa (vamos dizer) também podem ter suas "próprias leis contra as quais é vão rebelar-se" para aqueles que desejam praticá-las com sucesso. Mas, se ou quando essas leis colidem com as da moralidade, é possível e na verdade moralmente obrigatório abandonar essas atividades.

Contudo, se Aristóteles e Maquiavel estão certos sobre o que os homens são (e devem ser — e o ideal de Maquiavel é delineado, particularmente nos *Discursos*, em cores vívidas), a atividade política é intrínseca à natureza humana e, apesar de alguns indivíduos aqui e ali decidirem abster-se da política, a massa da humanidade não pode agir assim; e sua vida comunal determina os deveres morais de seus membros. Por isso, ao opor a "lei da política" ao "bem e mal", Maquiavel não está contrastando duas esferas "autônomas" de ação — a "política" e a "moral": ele está contrastando sua própria ética "política" com uma outra concepção de ética que rege a vida de pessoas que não lhe interessam. Está na verdade rejeitando uma moralidade — a cristã —, mas não em favor de algo que não pode ser descrito como moralidade, somente como um jogo de habilidades, uma atividade chamada política, que não diz respeito aos fins humanos últimos e que, portanto, não é absolutamente ética.

Ele está realmente rejeitando a ética cristã, mas em favor de um outro sistema, um outro universo moral — o mundo de Péricles ou de Cipião, ou até do duque de Valentino, uma sociedade atrelada a fins tão últimos quanto a fé cristã, uma sociedade em que os homens lutam e estão dispostos a morrer por fins (públicos) que eles buscam por esses mesmos fins. Não estão escolhendo uma esfera de

meios (chamada política) em oposição a uma esfera de fins (chamada moral), mas optam por uma moralidade concorrente (romana ou clássica), uma esfera alternativa de fins. Em outras palavras, o conflito é entre duas moralidades, a cristã e a pagã (ou, como alguns preferem chamá-la, estética), e não entre as esferas autônomas da moral e da política.

Nem se trata tampouco de mera questão de nomenclatura, a menos que a política seja concebida como interessada não (como em geral acontece) por meios, habilidades, métodos, técnicas, "conhecimento do processo", a *pratica* de Croce (seja ou não governada por regras inquebrantáveis próprias), mas por um reino independente de fins próprios, buscados por si mesmos, um substituto da ética.[7] Quando Maquiavel disse (numa carta a Francesco Vettori) que amava sua cidade natal mais do que sua própria alma, ele revelou suas crenças morais básicas, uma posição que Croce não lhe reconhece.[8]

A segunda tese a esse respeito que me parece equivocada é a idéia de que Maquiavel via com angústia os crimes de sua sociedade. (Chabod, em seu excelente estudo, ao contrário de Croce e de alguns de seus seguidores, não insiste nesse ponto.) Isso implica que ele aceita as necessidades terríveis da *raison d'état* com relutância, pois não vê outra alternativa. Mas não há evidência disso: não há vestígios de agonia em suas obras políticas, nem em suas peças ou cartas.

O mundo pagão que Maquiavel prefere é construído sobre o reconhecimento da necessidade da força e da perfídia sistemáticas usadas pelos governantes, e ele parece achar natural, e nem um pouco excepcional ou moralmente aflitivo, que eles devam empregar essas armas sempre que necessário. Nem é essa a distinção que ele traça entre os governantes e os governados. Os súditos ou cidadãos devem ser igualmente romanos: eles não precisam da *virtù* dos líderes, mas, se também trapaceiam, as máximas de Maquiavel não vão funcionar; eles devem ser pobres, militarizados, honestos e obedientes; se levam vidas cristãs, vão aceitar sem reclamar o governo de meros valentões e patifes. Nenhuma república sadia pode ser construída com esse tipo de material. Teseu e Rômulo, Moisés e Ciro não pregaram a humildade a seus súditos nem uma visão deste mundo apenas como um lugar de repouso temporário.

Mas é a primeira interpretação errônea que vai mais fundo, a que representa Maquiavel pouco ou nada preocupado com as questões morais. Isso não é seguramente confirmado por sua linguagem. Todo aquele cujo pensamento gira em torno de conceitos centrais como o bem e o mal, o corrupto e o puro, tem uma

escala ética na mente em função da qual elogia e acusa moralmente. Os valores de Maquiavel não são cristãos, mas são valores morais.

Sobre esse ponto crucial, a crítica de Hans Baron à tese[9] de Croce-Russo me parece correta. Contra a visão de que para Maquiavel a política estava além da crítica moral, Baron cita algumas das passagens apaixonadamente patrióticas, republicanas e libertárias nos *Discursos* em que as qualidades (morais) dos cidadãos de uma república são favoravelmente comparadas com as dos súditos de um príncipe despótico. O último capítulo de *O príncipe* não é obra de um observador distanciado, moralmente neutro, nem de um homem absorto em si mesmo, preocupado com seus problemas pessoais interiores, que "com angústia" considera a vida pública o cemitério dos princípios morais. Como a moralidade de Aristóteles ou de Cícero, a de Maquiavel era social, e não individual: mas é uma moralidade, tanto quanto a deles, e não uma região amoral além do bem e do mal.

Não se segue, é claro, que ele não ficasse freqüentemente fascinado pela técnica da vida política como tal. O conselho dado igualmente aos conspiradores e a seus inimigos, a apreciação profissional dos métodos de Oliverotto, Sforza ou Baglioni, provêm de uma curiosidade humanista típica, a busca de uma ciência aplicada da política, o fascínio do conhecimento pelo conhecimento, quaisquer que sejam suas implicações. Mas o ideal moral, o do cidadão da República Romana, nunca está muito longe. As habilidades políticas são unicamente valorizadas como meios — pela sua eficácia em recriar condições nas quais os doentes recuperam a saúde e podem florescer. E isso é precisamente ao que Aristóteles teria chamado o fim moral próprio do homem.

Isso ainda nos deixa com o problema espinhoso da relação entre *O príncipe* e os *Discursos*. Mas, quaisquer que sejam as disparidades, o tom central que perpassa ambas as obras é o mesmo. A visão — a aspiração — típica de muitos escritores que se vêem como realistas calculistas — da *patria* forte, unida, eficaz, moralmente regenerada, esplêndida e vitoriosa, quer seja salva pela *virtù* de um homem, quer pela de muitos — permanece central e constante. Os julgamentos políticos, as atitudes para com os indivíduos ou os Estados, para com a *fortuna* e a *necessità*, a avaliação de métodos, o grau de otimismo, o estado de espírito fundamental — esses variam entre uma obra e outra, talvez dentro da mesma exposição. Mas os valores básicos, o fim último — a visão beatífica de Maquiavel —, não variam.

Sua visão é social e política. Por isso, a concepção tradicional de Maquiavel apenas como um especialista em como passar a perna nos outros, um cínico vul-

gar que declara que os preceitos da escola dominical são todos muito bons, mas num mundo cheio de homens maus deve-se também mentir, matar e tudo o mais, caso se queira conseguir alguma coisa, é incorreta. A filosofia resumida por "Comer ou ser comido, espancar ou ser espancado" — o tipo de sabedoria mundana encontrada em, digamos, Mazzei[10] ou Giovanni Morelli,[11] com quem ele tem sido comparado — não é o que é central em Maquiavel. Ele não está especialmente interessado no oportunismo de indivíduos ambiciosos; o ideal diante de seus olhos é uma visão brilhante de Florença ou da Itália; por esse lado ele é um humanista tipicamente apaixonado da Renascença, só que seu ideal não é artístico ou cultural, mas político, a não ser que se considere o Estado — ou a Itália regenerada —, no sentido de Burckhardt, um objetivo artístico. Isso é muito diferente da mera defesa do cálculo por si mesmo ou de um realismo que não leva em consideração seu objetivo.

Os valores de Maquiavel, gostaria de repetir, não são instrumentais, mas morais e últimos, e ele exige grandes sacrifícios em seu nome. Por eles rejeita a escala rival — os princípios cristãos do *ozio* e da submissão —, não, realmente, por serem deficientes em si mesmos, mas por serem inaplicáveis às condições da vida real; e a vida real para ele não significa meramente (como é às vezes alegado) a vida como era levada ao seu redor na Itália — os crimes, as hipocrisias, as brutalidades, as loucuras de Florença, Roma, Veneza, Milão. Essa não é a pedra de toque da realidade. Seu propósito não é deixar inalterado ou reproduzir esse tipo de vida, mas erguê-lo a um novo plano, resgatar a Itália da miséria e da escravidão, restaurar sua saúde física e mental.

O ideal moral pelo qual não julga nenhum sacrifício demasiado grande — o bem-estar da *patria* — é para ele a forma mais elevada de existência social alcançável pelo homem; mas alcançável, e não inatingível; não é um mundo fora dos limites da capacidade humana, dados os seres humanos como os conhecemos, isto é, criaturas constituídas por aquelas propriedades emocionais, intelectuais e físicas de que a história e a observação fornecem exemplos. Ele pede homens melhorados mas não transfigurados, não super-homens; não pede um mundo de seres ideais desconhecidos nesta terra, que, mesmo que pudessem ser criados, não poderiam ser chamados humanos.

Se temos objeções aos métodos políticos recomendados porque eles nos parecem moralmente detestáveis, se nos recusamos a adotá-los porque são, para usar o termo de Ritter, *erschreckend*, demasiado assustadores, Maquiavel não tem

resposta e nem argumenta. Nesse caso, temos todo o direito de levar uma vida moralmente boa, ser cidadãos privados (ou monges), procurar algum canto nosso. Mas, nessa eventualidade, não devemos nos tornar responsáveis pela vida de outros ou esperar uma boa sorte; num sentido material, devemos esperar ser ignorados ou destruídos.

Em outras palavras, podemos optar por permanecer fora do mundo público, mas nesse caso ele nada tem a nos dizer, pois é ao mundo público e aos homens em tal mundo que ele se dirige. Isso é expresso com muita clareza no seu notório conselho ao vencedor que tem de oprimir uma província conquistada. Ele aconselha uma limpeza completa: novos governadores, novos títulos, novos poderes e novos homens; ele deveria

> tornar os ricos pobres, os pobres ricos, como fez Davi quando se tornou rei: "os pobres, ele cumulou de coisas boas, e os ricos, ele mandou embora de mãos vazias". Além disso, ele deveria construir novas cidades, derrubar as já construídas, mudar os habitantes de um lugar para outro; em resumo, não deveria deixar nada inalterado na província e assegurar-se de que nenhum posto, posição, cargo ou riqueza fosse mantido por alguém que não o reconhecesse como provindo do vencedor.[12]

Ele deveria tomar Filipe da Macedônia como seu modelo, pois "soube crescer dessa maneira até se tornar o senhor da Grécia".

O historiador de Filipe então nos informa — Maquiavel continua a dizer — que ele transferiu os habitantes de uma província para outra "como um vaqueiro transfere seus rebanhos" de um lugar para outro. Sem dúvida, continua Maquiavel,

> Esses métodos são muito cruéis, hostis a todo governo não apenas cristão mas humano, e qualquer homem deve evitá-los e preferir levar uma vida de reclusão em vez de ser um rei que causa tanta ruína aos homens. Ainda assim, um governante que não deseja tomar aquele primeiro caminho bom de governo legítimo, se ele deseja se sustentar, deve entrar nesse caminho mau. Mas os homens tomam certos caminhos intermediários que são muito prejudiciais; na verdade, são incapazes de ser completamente bons ou completamente ruins.[13]

Isso é bastante claro. Há dois mundos, o da moralidade pessoal e o da organização pública. Há dois códigos éticos, ambos supremos; não são duas regiões

"autônomas", uma da "ética", outra da "política", mas duas alternativas (para ele) exaustivas entre dois sistemas conflitantes de valor. Se um homem escolhe o "primeiro caminho bom", ele deve presumivelmente renunciar a toda esperança de Atenas e Roma, de uma sociedade nobre e gloriosa em que os seres humanos possam prosperar e se tornar fortes, orgulhosos, sábios e produtivos; na verdade, eles devem abandonar toda esperança de uma vida tolerável sobre a Terra: pois os homens não podem viver fora da sociedade; não sobreviverão coletivamente se forem liderados por homens (como Soderini) influenciados pela primeira moralidade "privada"; não serão capazes de realizar seus mínimos objetivos como homens; vão acabar num estado de degradação moral, e não meramente política. Mas se um homem escolhe, como fez o próprio Maquiavel, o segundo caminho, então ele deve suprimir seus escrúpulos privados, se é que possui algum, pois é certo que aqueles que são demasiado escrupulosos durante a reconstrução de uma sociedade, ou até durante a busca e manutenção de seu poder e glória, sucumbem. Quem optou por fazer uma omelete não pode conseguir seu intento sem quebrar os ovos.

Maquiavel é às vezes acusado de se deleitar com a perspectiva de quebrar os ovos — quase pelo prazer de quebrar os ovos. Isso é injusto. Ele acha que esses métodos cruéis são necessários — necessários como meios para bons resultados, bons não pela perspectiva da moralidade cristã, mas de uma moralidade secular, humanista, naturalista. Seus exemplos mais chocantes confirmam isso. O mais famoso talvez seja o de Giovanpaolo Baglioni, que capturou Júlio II durante uma de suas campanhas e o deixou escapar, quando, na visão de Maquiavel, Baglioni poderia ter destruído a ele e a seus cardeais e, com isso, cometeu um crime, "cuja grandeza teria transcendido toda infâmia, todo perigo que dele poderia ter resultado".[9]

Como Frederico, o Grande (que chamava Maquiavel de "o inimigo da humanidade" mas seguia seu conselho),[10] Maquiavel está com efeito dizendo "Le vin est tiré: il faut le boire" [O vinho está servido: é preciso bebê-lo]. Uma vez adotado um plano para transformar uma sociedade, deve-se executá-lo até o fim, não importa a que custos: atrapalhar-se, recuar, ser dominado por escrúpulos — isso é trair a causa escolhida. Ser um médico é ser um profissional, pronto a queimar, cauterizar, amputar; se é isso o que a doença exige, parar no meio do caminho por causa de escrúpulos pessoais ou de alguma regra alheia a essa arte e sua técnica é um sinal de confusão e fraqueza, e sempre causará o pior dos dois mundos. E há pelo menos dois mundos: cada um deles tem muito — na verdade, tudo — a ser dito a seu favor;

mas eles são dois e não um. Deve-se aprender a escolher entre eles e, tendo escolhido, não se deve olhar para trás.

Há mais de um mundo e mais de um conjunto de virtudes: confundi-los é desastroso. Uma das principais ilusões causadas pela ignorância desse fato é a visão platônico-hebraico-cristã de que os governantes virtuosos criam homens virtuosos. Isso, segundo Maquiavel, não é verdade. A generosidade é uma virtude, mas não em príncipes. Um príncipe generoso vai arruinar os cidadãos cobrando-lhes impostos demasiado pesados; um príncipe avaro (e Maquiavel não diz que a avareza seja uma boa qualidade nos homens privados) vai poupar os bolsos dos cidadãos e assim aumentar o bem-estar público. Um governante bondoso — e a bondade é uma virtude — pode deixar que os conspiradores e os de caráter mais forte o dominem, gerando assim caos e corrupção.

Outros escritores de "espelhos para príncipes" são também ricos nessas máximas, mas eles não inferem as implicações; ao contrário de Maquiavel, não empregam tais generalizações; ele não está moralizando em geral, mas ilustrando uma tese específica: a de que a natureza dos homens impõe uma moralidade pública que não se identifica e pode colidir com as virtudes dos homens que professam acreditar nos preceitos cristãos e tentam agir segundo essas normas. Essas talvez não sejam totalmente irrealizáveis em tempos tranqüilos, na vida privada. Mas conduzem à ruína fora dessas condições. A analogia entre um Estado, o povo e um indivíduo é uma falácia: "um Estado e um povo não são governados da mesma forma que um indivíduo";[11] "não é o bem individual, mas o bem comum que torna as cidades grandiosas".[12]

Pode-se discordar disso. Pode-se argumentar que a grandeza, a glória e a riqueza de um Estado são ideais vazios ou detestáveis se os cidadãos são oprimidos e tratados como simples meio para a grandiosidade do conjunto. Como os pensadores cristãos, ou como Constant e os liberais, ou como Sismondi e os teóricos do Estado do Bem-Estar Social, pode-se preferir um Estado em que os cidadãos sejam prósperos mesmo que o tesouro público seja pobre, em que o governo não seja nem centralizado nem onipotente, nem, talvez, soberano, mas em que os cidadãos desfrutem um amplo grau de liberdade individual; pode-se contrastar isso favoravelmente com as grandes concentrações autoritárias de poder construídas por Alexandre, Frederico, o Grande, Napoleão ou pelos grandes autocratas do século XX.

Nesse caso, está-se simplesmente contradizendo a tese de Maquiavel: ele não vê nenhum mérito nessas estruturas políticas frouxas. Elas não podem durar. Os

homens não conseguem sobreviver por muito tempo nessas condições. Ele está convencido de que os Estados que perderam o apetite pelo poder estão fadados à decadência e serão provavelmente destruídos por seus vizinhos mais vigorosos e mais bem armados; e Vico e os pensadores "realistas" modernos têm repercutido essas idéias.

Maquiavel está possuído por uma visão clara, intensa e rigorosa de uma sociedade em que se pode fazer com que os talentos humanos contribuam para um poderoso e esplêndido conjunto. Ele prefere o governo republicano, em que os interesses dos governantes não entram em conflito com os dos governados. Mas (como percebeu Macaulay) ele prefere um principado bem governado a uma república decadente; e as qualidades que ele admira e considera passíveis de serem consolidadas numa sociedade durável — na verdade, indispensáveis a essa sociedade — não são diferentes em *O príncipe* e nos *Discursos*: energia, audácia, habilidade prática, imaginação, vitalidade, autodisciplina, astúcia, espírito público, boa sorte, *antiqua virtus*, *virtù* — firmeza na adversidade, força de caráter, conforme celebradas por Xenofonte ou Lívio. Todas as suas máximas mais escandalizantes — aquelas responsáveis pelo "Maquiavel assassino" do palco elisabetano — são descrições de métodos para alcançar esse único fim: a visão clássica, humanista e patriótica que o domina.

Deixem-me citar uma dúzia de seus conselhos mais notoriamente perversos dirigidos aos príncipes. Você deve empregar terrorismo ou bondade, conforme o caso. A severidade é em geral mais eficaz, mas a clemência, em algumas situações, produz melhor fruto. Você deve provocar o medo, mas não o ódio, pois o ódio acabará por destruí-lo. É melhor manter os homens na pobreza e num permanente estado de guerra, pois isso será um antídoto a dois grandes inimigos da obediência ativa — a ambição e o tédio — e os governados vão sentir então a necessidade constante de grandes homens para liderá-los (o século XX nos oferece muitas evidências para essa aguda percepção). A competição — as divisões entre as classes — numa sociedade é desejável, pois gera energia e ambição na dose certa.

A religião deve ser fomentada mesmo que seja falsa, desde que preserve a solidariedade social e incentive virtudes viris, como o cristianismo tem historicamente fracassado em fazer. Quando conferir benefícios (diz, seguindo Aristóteles), faça-o você mesmo; mas, se for preciso fazer um trabalho sujo, deixe que outros o façam, pois então eles, e não o príncipe, serão culpados, e o príncipe pode ganhar favores cortando devidamente suas cabeças, pois os homens preferem a vingança

e a segurança à liberdade. Faça sempre o que for preciso fazer, mas tente passar a impressão de que se trata de um favor especial ao povo. Se você tem de cometer um crime, não o anuncie de antemão, pois do contrário seus inimigos podem destruí-lo antes que você os destrua. Se sua ação precisa ser drástica, faça-a de um só golpe, e não em etapas torturantes. Não se deixe rodear por servos todo-poderosos — é melhor livrar-se dos generais vitoriosos, senão eles podem se livrar de você.

Se necessário, seja violento e use seu poder para intimidar, mas não infrinja suas próprias leis, pois isso destrói a confiança e desintegra a textura social. Os homens devem ser afagados ou aniquilados; o apaziguamento e a neutralidade são sempre fatais. Planos excelentes sem armas não funcionam, senão Florença ainda seria uma república. Os governantes devem viver na expectativa constante da guerra. O sucesso cria mais dedicação do que um caráter amável; lembre-se do destino de Pertinax, Savonarola, Soderini. Severo foi inescrupuloso e cruel, Ferdinando da Espanha é traiçoeiro e astuto: mas, ao praticar as artes tanto do leão como da raposa, eles escaparam das armadilhas e dos lobos. Os homens serão falsos com você, a menos que você os obrigue a serem verdadeiros, criando situações em que a falsidade não compense. E assim por diante.

Esses exemplos são típicos do "parceiro do diabo". De vez em quando dúvidas atacam nosso autor: ele se pergunta se um homem de mente elevada o suficiente para promover a criação de um Estado admirável segundo os padrões romanos será bastante duro para usar os meios violentos e cruéis prescritos; e, inversamente, se um homem suficientemente cruel e brutal será desinteressado o bastante para alcançar o bem público que é a única justificativa para os meios ruins. No entanto, Moisés e Teseu, Rômulo e Ciro combinaram essas propriedades.[*] O que aconteceu no passado pode acontecer de novo: a implicação é otimista.

Todas essas máximas apresentam uma propriedade em comum: são destinadas a criar, ressuscitar ou manter uma ordem que vai satisfazer o que o autor concebe como os interesses mais perenes dos homens. Os valores de Maquiavel podem ser errôneos, perigosos, odiosos; mas ele fala a sério. Não é cínico. O fim é sempre o mesmo: um Estado concebido segundo o modelo da Atenas de Péricles, de Esparta, mas sobretudo da República Romana. Esse fim, pelo qual os homens naturalmente anseiam (disso ele acha que a história e a observação fornecem evidências conclusivas), "desculpa" qualquer meio; ao julgar os meios, observe apenas o fim: se o Estado soçobra, tudo está perdido. Daí o famoso parágrafo no capítulo quadragésimo primeiro do terceiro livro dos *Discursos*, em que ele diz:

"Quando está realmente em jogo a segurança do país, não deve haver considerações de justo ou injusto, misericordioso ou cruel, digno ou desonroso; em vez disso, pondo de lado todo escrúpulo, deve-se seguir ao máximo qualquer plano capaz de salvar a vida do país e manter sua liberdade". Os franceses têm raciocinado assim: e a "majestade de seu rei e o poder do seu reino" provêm disso. Rômulo não poderia ter fundado Roma sem matar Remo. Brutus não teria preservado a república se não tivesse assassinado seus filhos. Moisés e Teseu, Rômulo, Ciro e os libertadores de Atenas tiveram de destruir para construir. Essa conduta, longe de ser condenada, é motivo de admiração por parte dos historiadores clássicos e da Bíblia. Maquiavel é seu admirador e fiel porta-voz.

O que há, portanto, em suas palavras, em seu tom, que tem causado tanto tremor em seus leitores? Na verdade, isso não ocorreu enquanto ele ainda vivia — a reação demorou um quarto de século, mas depois disso tornou-se uma resposta de horror contínuo e crescente. Fichte, Hegel, Treitschke "reinterpretaram" as doutrinas maquiavélicas e as assimilaram a suas próprias visões. Mas a sensação de horror não foi com isso muito mitigada. É evidente que o efeito do choque por ele gerado não foi temporário: durou quase até nossos dias.

Deixando de lado o problema histórico da razão pela qual não houve crítica contemporânea imediata, vamos considerar o desconforto contínuo causado a seus leitores durante os quatro séculos que se passaram desde que *O príncipe* foi colocado no Índex. A grande originalidade e as trágicas implicações das teses de Maquiavel parecem-me residir em sua relação com a civilização cristã. Tudo bem viver à luz de ideais pagãos em tempos pagãos; mas pregar o paganismo mais de mil anos após o triunfo do cristianismo era agir assim depois da perda da inocência — e forçar os homens a fazer uma escolha consciente. A escolha é dolorosa, pois é uma escolha entre dois mundos inteiros. Os homens têm vivido em ambos, lutado e morrido para preservá-los um contra o outro. Maquiavel optou por um deles e está pronto a cometer crimes por sua causa.

Ao matar, enganar, trair, os príncipes e os republicanos de Maquiavel estão praticando atos ruins, imperdoáveis para a moralidade comum. É um grande mérito de Maquiavel o fato de ele não negar tal coisa.[99] Marsílio, Hobbes, Spinoza e, à sua moda, Hegel e Marx tentaram negá-lo. O mesmo fez muito defensor da *raison d'état*, imperialista e populista, católico e protestante. Esses pensadores argumentam em favor de um único sistema moral, e procuram mostrar que a moralidade que justifica e, na verdade, exige esses atos é uma continuação e uma forma

mais racional das crenças éticas confusas da moralidade inculta que os proíbe de modo absoluto.

Do ponto de vista dos grandes objetivos sociais em nome dos quais esses atos (*prima facie* malvados) devem ser executados, eles já não serão considerados (assim reza a argumentação) malvados, mas racionais — exigidos pela própria natureza das coisas —, pelo bem comum, pelos fins verdadeiros do homem ou pela dialética da história — condenados apenas por aqueles que não podem ou não querem ver um segmento bastante grande do padrão lógico, teológico, metafísico ou histórico; julgados erroneamente, denunciados apenas pelos espiritualmente cegos ou míopes. No pior dos casos, esses "crimes" são discórdias exigidas pela harmonia mais ampla e, portanto, para aqueles que escutam essa harmonia, já não discordantes.

Maquiavel não é um defensor de nenhuma teoria abstrata assim. Não lhe ocorre empregar esse casuísmo. Ele é transparentemente honesto e claro. Ao escolher a vida de um estadista, ou até a vida de um cidadão com bastante senso cívico para querer que seu Estado seja o mais bem-sucedido e esplêndido possível, o homem se compromete com a rejeição do comportamento cristão.[100] É possível que os cristãos tenham razão sobre o bem-estar da alma individual, considerada fora do contexto social ou político. Mas o bem-estar do Estado não é idêntico ao bem-estar do indivíduo — eles "são governados de modo diferente". É preciso fazer uma escolha: os únicos crimes são a fraqueza, a covardia, a estupidez, que podem levar alguém a recuar no meio do caminho e a fracassar.

O compromisso com a moralidade corrente leva a embrulhadas, que são sempre desprezíveis e, quando praticadas por estadistas, envolvem os homens em destruição. O fim "desculpa" os meios — por mais horríveis que possam ser até para a ética pagã — se for (de acordo com os ideais de Tucídides ou Políbio, Cícero ou Lívio) bastante elevado. Brutus estava certo ao matar os filhos: ele salvou Roma. Soderini não teve a coragem de perpetrar esses atos e arruinou Florença. Savonarola, que tinha idéias sadias sobre a austeridade, a força moral e a corrupção, morreu porque não compreendeu que um profeta desarmado sempre acaba no patíbulo.

Se alguém é capaz de produzir os resultados corretos usando a dedicação e o afeto dos homens, que isso seja sem dúvida feito. Não há nenhum mérito em causar o sofrimento pelo sofrimento. Mas, se esse alguém não tem tal capacidade, então Moisés, Rômulo, Teseu, Ciro são os exemplos e o medo deve ser empregado. Não há satanismo sinistro em Maquiavel, nada do grande pecador de Dos-

toiévski, buscando o mal pelo mal. À famosa pergunta de Dostoiévski "Tudo é permitido?", Maquiavel (que para Dostoiévski seguramente teria sido um ateísta) responde "Sim, se o fim — isto é, a busca dos interesses básicos de uma sociedade numa situação específica — não pode ser realizado de nenhuma outra maneira".

Essa posição não tem sido apropriadamente compreendida por alguns daqueles que afirmam nutrir certa simpatia por Maquiavel. Figgis, por exemplo,[101] acha que ele suspendeu permanentemente "os atos de *habeas corpus* de toda a raça humana", isto é, que ele advogou métodos de terrorismo porque para ele a situação era sempre crítica, sempre desesperada, de modo que ele confundia os princípios políticos comuns com regras necessárias, se é que chegam a ser necessárias, apenas em casos extremos.

Outros — talvez a maioria de seus intérpretes — o consideram aquele que originou ou pelo menos defendeu o que mais tarde veio a se chamar *"raison d'état"*, *"Staatsräson"*, *"ragion di stato"* — a justificação de atos imorais quando empreendidos em nome do Estado em circunstâncias excepcionais. Mais de um erudito tem apontado, de maneira bastante razoável, que a noção de que casos desesperados requerem soluções desesperadas — que a "necessidade não conhece lei" — deve ser encontrada não apenas na Antigüidade, mas igualmente em Santo Tomás de Aquino, Dante e outros escritores medievais muito antes de Bellarmino ou Maquiavel.

Esses paralelos me parecem basear-se numa profunda mas característica interpretação errônea da tese de Maquiavel. Ele não está afirmando que, se nas situações normais deve prevalecer a moralidade corrente — isto é, o código de ética cristão ou semicristão —, podem ocorrer condições anormais a ponto de se tornar comprometida toda a estrutura social em que esse código unicamente pode funcionar e que, em emergências desse tipo, atos em geral considerados cruéis e corretamente proibidos tornam-se justificados.

Essa é a posição daqueles, entre outros, para quem toda a moralidade está, em última análise, fundamentada na existência de certas instituições — por exemplo, os católicos romanos que consideram indispensável ao cristianismo a existência da Igreja e do papado, ou os nacionalistas que vêem no poder político de uma nação a única fonte de vida espiritual. Essas pessoas mantêm que medidas extremas e "intimidadoras" necessárias para proteger o Estado, a Igreja ou a cultura nacional em momentos de crise aguda podem ser justificadas, pois a ruína dessas instituições é capaz de causar danos fatais à estrutura indispensável de todos os outros

valores. Essa é uma doutrina que tem servido de fundamento para que tanto católicos como protestantes, tanto conservadores como comunistas, defendam monstruosidades que gelam o sangue dos homens comuns.

Mas essa não é a posição de Maquiavel. Para os defensores da *raison d'état*, a única justificação dessas medidas é que elas são excepcionais — necessárias para preservar um sistema cujo propósito é precisamente impedir a necessidade dessas medidas odiosas, de modo que tais passos só se justificam porque vão acabar com as situações que os tornam necessários. Mas para Maquiavel essas medidas são, em certo sentido, elas próprias inteiramente normais. Sem dúvida só são exigidas por uma necessidade extrema; mas a vida política tende a gerar muitas dessas necessidades, de graus variáveis de "extremidade"; por isso Baglioni, que recuou diante das conseqüências lógicas de suas próprias políticas, era claramente incapaz de governar.

A noção de *raison d'état* acarreta um conflito de valores que pode ser torturante para homens moralmente bons e sensíveis. Para Maquiavel, não há conflito. A vida pública tem sua própria moralidade, à qual os princípios cristãos (ou quaisquer valores pessoais absolutos) tendem a ser um obstáculo gratuito. Essa vida possui seus padrões; não requer um terror perpétuo, mas aprova, ou pelo menos permite, o uso da força sempre que ela for necessária para promover os fins da sociedade política.

Sheldon Wolin[102] me parece ter razão ao insistir que Maquiavel acredita numa "economia de violência" permanente — a necessidade de uma reserva consistente de força sempre no pano de fundo para manter as coisas funcionando de tal maneira que as virtudes, admiradas por ele e pelos pensadores clássicos de quem ele se vale, possam ser protegidas e ter a oportunidade de florescer. Os homens criados dentro de uma comunidade em que essa força ou sua possibilidade é usada corretamente vão levar as vidas felizes dos gregos ou romanos em suas melhores fases. Serão caracterizados pela vitalidade, pelo gênio, pela variedade, por orgulho, poder, sucesso (Maquiavel quase nunca fala das artes ou ciências); mas não será, em nenhum sentido claro, uma comunidade cristã. O conflito moral que essa situação provoca só perturbará aqueles que não estão preparados para abandonar qualquer uma das possíveis ações: aqueles que supõem que as duas vidas incompatíveis são de fato conciliáveis.

Mas para Maquiavel não vale a pena discutir as afirmações da moralidade oficial; elas não são traduzíveis em prática social: "Se todos os homens fossem

bons...", mas ele tem certeza de que os homens jamais podem ser melhorados além do ponto em que considerações de poder são relevantes. Se a moral está relacionada com a conduta humana e os homens são por natureza sociais, a moralidade cristã não pode ser um guia para a existência normal em sociedade. Faltava alguém dizer isso. Foi o que Maquiavel fez.

Todos são obrigados a escolher, e, ao escolher uma forma de vida, renunciar à outra. Esse é o ponto central. Se Maquiavel está certo, se é em princípio (ou de fato: a fronteira parece vaga) impossível ser moralmente bom e cumprir seu dever como ele era concebido pela ética européia comum — e especialmente cristã —, e ao mesmo tempo construir Esparta, a Atenas de Péricles, a Roma da República ou até dos antoninos, então segue-se uma conclusão de primeira importância: a de que a crença na possibilidade de descobrir em princípio a solução correta, objetivamente válida para a questão de como os homens devem viver, não é ela própria em princípio verdadeira. Essa era uma proposição *erschreckend*. Vou tentar colocá-la em seu contexto apropriado.

Um dos pressupostos mais importantes do pensamento político ocidental é a doutrina, raramente questionada durante sua longa ascendência, de que existe um único princípio que não só regula o curso do Sol e das estrelas, mas prescreve o comportamento apropriado para todas as criaturas animadas. Os animais e os seres sub-racionais de todos os tipos o seguem por instinto; os seres mais elevados conseguem ter consciência desse princípio e são livres para abandoná-lo, mas apenas para sua própria ruína. Essa doutrina, numa ou noutra versão, vem dominando o pensamento europeu desde Platão; tem aparecido em diversas formas e gerado muitos símiles e alegorias; no seu centro está a visão de uma natureza, razão ou finalidade cósmica impessoal, ou de um Criador divino cujo poder deu a cada coisa e a cada criatura uma função específica; essas funções constituem elementos num único todo harmonioso e apenas são inteligíveis em função desse todo.

Isso foi freqüentemente expresso por imagens tiradas da arquitetura: de um grande edifício cujas partes, isoladamente, se ajustam de modo único na estrutura geral; ou do corpo humano como um todo orgânico abrangente; ou da vida em sociedade como uma grande hierarquia, com Deus como o *ens realissimum* no cume de dois sistemas paralelos — a ordem feudal e a ordem natural — que dele descendem e a ele procuram ascender, obedientes à sua vontade. Ou é visto como a Grande Cadeia do Ser, o análogo platônico-cristão da árvore da vida Yggdrasil, que une o tempo e o espaço e tudo o que eles contêm. Ou tem sido representado

por uma analogia tirada da música: uma orquestra em que cada instrumento ou grupo de instrumentos tem sua própria melodia para tocar na partitura polifônica infinitamente rica. Quando, depois do século XVII, as metáforas harmônicas substituíram as imagens polifônicas, os instrumentos já não eram concebidos tocando melodias específicas, mas produzindo sons que, embora talvez não fossem inteiramente inteligíveis para qualquer grupo de intérpretes (e talvez soassem até dissonantes ou supérfluos, se considerados sozinhos), ainda assim contribuíam para o padrão total perceptível apenas de um ponto de escuta mais elevado.

A idéia do mundo e da sociedade humana como uma única estrutura inteligível está na raiz de todas as muitas e várias versões da lei natural — as harmonias matemáticas dos pitagóricos, a escada lógica das Formas Platônicas, o padrão genético-lógico de Aristóteles, o *Logos* divino dos estóicos, das igrejas cristãs e de seus ramos secularizados. O avanço das ciências naturais gerou versões mais empiricamente concebidas dessa imagem, bem como símiles antropomórficos: da Dama Natureza como alguém que ajusta tendências conflitantes (como em Hume ou Adam Smith), da Mestra Natureza como quem ensina o melhor caminho para a felicidade (como nas obras de alguns enciclopedistas franceses), da natureza encarnada nos costumes ou hábitos reais de conjuntos sociais organizados; símiles biológicos, estéticos, psicológicos têm refletido as idéias dominantes de uma era.

Esse padrão monista unificador está no âmago do racionalismo tradicional, religioso e ateísta, metafísico e científico, transcendental e naturalista, que tem caracterizado a civilização ocidental. É essa rocha, sobre a qual as crenças e existências ocidentais foram fundadas, que Maquiavel parece, com efeito, ter quebrado ao meio. É claro que uma inversão tão grande não pode ser devida aos atos de um único indivíduo. Não poderia ter ocorrido numa ordem social e moral estável; além de Maquiavel, muitos homens, céticos antigos, nominalistas e secularistas medievais, humanistas da Renascença, contribuíram sem dúvida com sua quota de dinamite. O propósito deste ensaio é sugerir que foi Maquiavel quem acendeu o estopim fatal.

Se perguntar quais são os fins da vida é fazer uma pergunta real, devemos ser capazes de respondê-la corretamente. Reivindicar racionalidade em questões de conduta era reivindicar a possibilidade de encontrar em princípio soluções corretas e definitivas para essas questões. Quando essas questões eram discutidas em períodos mais antigos, supunha-se normalmente que a sociedade perfeita era passível de ser concebida, pelo menos em linhas gerais; pois, do contrário, que padrão se poderia usar para condenar como imperfeitos os arranjos existentes? Talvez isso não fosse

realizável aqui embaixo, na Terra. Os homens eram demasiado ignorantes, demasiado fracos ou depravados para criá-la. Ou dizia-se (como alguns pensadores materialistas nos séculos que sucederam a *O príncipe*) que faltavam meios técnicos, que ninguém ainda descobrira métodos de superar os obstáculos materiais à era de ouro; que não éramos nem tecnológica, nem educacional, nem moralmente bastante avançados. Mas nunca se disse que havia algo incoerente na própria noção.

Platão e os estóicos, os profetas hebreus e os pensadores medievais cristãos, bem como os escritores de utopias de Moore em diante, tinham uma visão do que faltava aos homens; como que afirmavam ser capazes de medir a lacuna entre a realidade e o ideal. Mas, se Maquiavel tem razão, essa tradição — a corrente central do pensamento ocidental — é falaciosa. Se sua posição é válida, é impossível construir até mesmo a noção dessa sociedade perfeita, pois existem pelo menos dois conjuntos de virtudes — vamos chamá-los de cristão e pagão —, incompatíveis não apenas na prática, mas em princípio.

Se os homens praticam a humildade cristã, não podem ser igualmente inspirados pelas ambições ardentes dos grandes fundadores clássicos das culturas e religiões; se seu olhar está centrado no mundo do além — se suas idéias estão contaminadas por essa perspectiva, ainda que apenas da boca para fora —, é provável que não conseguirão empregar todas as suas forças na tentativa de construir uma cidade perfeita. Se o sofrimento, o sacrifício e o martírio nem sempre são necessidades ruins e inevitáveis, mas possuem um valor supremo em si mesmos, então as vitórias gloriosas sobre a sorte que cabem aos audazes, aos impetuosos e aos jovens talvez nem sejam conquistadas, nem consideradas dignas de serem conquistadas. Se vale a pena lutar apenas pelos bens espirituais, então qual é o valor de estudar a *necessità* — as leis que regem a natureza e a vida humana —, cuja manipulação torna os homens capazes de realizar coisas inauditas nas artes, nas ciências e na organização da vida social?

Abandonar a busca de metas seculares pode levar à desintegração e a uma nova barbárie; mas, mesmo nesse caso, isso é o pior que poderia acontecer? Quaisquer que fossem as diferenças entre Platão e Aristóteles, ou de qualquer um desses pensadores com os sofistas e epicuristas ou com as outras escolas gregas do século IV e séculos posteriores, eles e seus discípulos, os racionalistas europeus e os empiristas da era moderna, concordavam que o estudo da realidade por inteligências que não se deixavam enganar pelas aparências poderia revelar os fins corretos a serem buscados pelos homens — o que tornaria os homens livres e felizes, fortes e racionais.

Alguns pensavam haver um único objetivo para todos os homens em todas as circunstâncias, ou fins diferentes para homens de tipos diferentes ou em ambientes históricos dessemelhantes. Os objetivistas e universalistas eram combatidos pelos relativistas e subjetivistas; os metafísicos, pelos empiristas; os teístas, pelos ateístas. Havia um profundo desacordo sobre as questões morais; mas o que nenhum desses pensadores, nem mesmo os céticos, tinham sugerido era que poderiam existir fins — fins em si mesmos que justificariam todo o resto — que fossem igualmente últimos, mas incompatíveis uns com os outros, que talvez não houvesse um único padrão universal abrangente que tornasse um homem capaz de escolher racionalmente entre eles.

Essa era, na verdade, uma conclusão profundamente perturbadora. Acarretava que, se os homens desejavam viver e agir coerentemente, compreendendo os objetivos que estavam buscando, eram obrigados a examinar seus valores morais. E se descobrissem que eram compelidos a fazer uma escolha entre dois sistemas incomensuráveis, escolher sem a ajuda de um instrumento de medição que certificasse ser uma forma de vida superior a todas as outras e que pudesse ser usado para demonstrar tal coisa de forma convincente para todos os homens racionais? Terá sido essa verdade terrível, implícita na exposição de Maquiavel, que perturbou a consciência moral dos homens e tem assombrado suas mentes de modo tão permanente e obsessivo desde então?

Maquiavel não a propôs. Para ele, não havia problema, nem angústia; ele não revela nenhum vestígio de ceticismo ou relativismo; escolheu o seu lado e pouco se interessou pelos valores que essa escolha ignorava ou desprezava. O conflito entre a sua escala de valores e a da moralidade convencional claramente não parecia preocupar (*pace* Croce e os outros defensores da interpretação "humanista angustiada") o próprio Maquiavel. Perturbou apenas aqueles que vieram mais tarde e que não estavam preparados, por um lado, a abandonar seus próprios valores morais (cristãos ou humanistas) junto com todo o modo de pensar e agir de que esses faziam parte; nem, por outro lado, a negar a validade de pelo menos grande parte da análise de Maquiavel sobre os fatos políticos, bem como os valores e a perspectiva (principalmente pagãos) que a acompanhavam, encarnados na estrutura social que ele pintou de forma tão brilhante e convincente.

Sempre que um pensador, por mais distante que esteja de nós no tempo ou na cultura, ainda provoca paixão, entusiasmo ou indignação, ou qualquer tipo de debate intenso, ocorre geralmente que ele propôs uma tese que perturba alguma

idée reçue profundamente estabelecida, uma tese que todos aqueles que desejam agarrar-se à antiga convicção ainda assim acham difícil ou impossível rejeitar ou refutar. É o que se dá com Platão, Hobbes, Rousseau, Marx. Gostaria de sugerir que em Maquiavel é a justaposição das duas perspectivas — os dois mundos morais incompatíveis, por assim dizer — nas mentes de seus leitores, e a colisão e o agudo desconforto moral que se seguem, o que tem sido, ao longo dos anos, responsável pelos esforços desesperados para interpretar e eliminar suas doutrinas, para representá-lo como um cínico e portanto um defensor, em última análise, superficial da política do poder, ou como um satanista, ou como um patriota prescrevendo soluções para situações particularmente desesperadas que raramente ocorrem, ou como um simples oportunista, ou como um fracasso político amargurado, ou como nada mais do que o porta-voz de verdades que sempre conhecemos mas não gostamos de pronunciar, ou ainda como o tradutor esclarecido de princípios sociais antigos universalmente aceitos em termos empíricos, ou como um satirista cripto-republicano (um descendente de Juvenal, um precursor de Orwell); ou como um cientista frio, um mero tecnólogo político livre de implicações morais; ou como um publicista típico da Renascença praticando um gênero agora obsoleto; ou em qualquer um dos inúmeros outros papéis que têm sido e ainda estão sendo confiados a Maquiavel.

Maquiavel pode ter possuído pelo menos alguns desses atributos, mas a concentração num ou noutro como constituinte de seu caráter "verdadeiro", essencial, parece-me provir da relutância em enfrentar — ainda mais em discutir — a verdade desconfortável que Maquiavel tinha, sem querer, quase casualmente, revelado: que nem todos os valores últimos são necessariamente compatíveis uns com os outros — que poderia haver um obstáculo conceitual (o que se costumava chamar "filosófico"), e não meramente material, à noção de uma única solução final que, se ao menos fosse realizada, estabeleceria a sociedade perfeita.

III

Mas, se nenhuma solução desse tipo pode ser, mesmo em princípio, formulada, então todos os problemas políticos e mesmo morais são com isso transformados. Essa não é uma divisão entre a política e a ética. É a revelação da possibilidade de mais de um sistema de valores, sem nenhum critério comum aos sistemas que

permitam uma escolha racional entre eles. Não é a rejeição do cristianismo pelo paganismo (embora Maquiavel claramente preferisse o último), nem do paganismo pelo cristianismo (que, pelo menos em sua forma histórica, ele achava incompatível com as necessidades básicas dos homens normais), mas o fato de colocá-los lado a lado, com o convite implícito aos homens para escolherem ou uma vida privada, boa, virtuosa, ou uma existência social, boa, bem-sucedida, mas não as duas coisas.

O que foi demonstrado por Maquiavel — que é freqüentemente congratulado (como Nietzsche) por rasgar as máscaras hipócritas, revelando brutalmente a verdade e assim por diante — não é que os homens professam uma coisa e fazem outra (embora sem dúvida ele também aponte isso), mas que, ao supor que os dois ideais são compatíveis, ou talvez até um mesmo e único ideal, e não permitir que esse pressuposto seja questionado, eles são culpados de má-fé (como dizem os existencialistas, ou de "falsa consciência", para usar uma fórmula marxista), exibida pelo seu comportamento real. Maquiavel aponta o logro não apenas da moralidade oficial — as hipocrisias da vida comum —, mas de uma das fundações da tradição filosófica central do Ocidente, a crença na compatibilidade definitiva de todos os valores genuínos. Essa acusação não o atinge. Ele fez sua escolha. Não parece nem um pouco preocupado em se afastar da moralidade ocidental tradicional, na verdade nem parece consciente disso.

Mas a questão que seus escritos dramatizaram — se não para ele mesmo, então para outros nos séculos que se seguiram — é a seguinte: que razão temos para supor que a justiça e a misericórdia, a humildade e a *virtù*, a felicidade e o conhecimento, a glória e a liberdade, a magnificência e a santidade sempre vão coincidir ou ser compatíveis? A justiça poética é afinal assim chamada não porque ocorre na vida cotidiana, mas porque geralmente não ocorre na prosa da vida comum, quando, *ex hypothesi*, opera um tipo muito diferente de justiça: "Um Estado e um povo não são governados do mesmo modo que um indivíduo". Por isso, como se pode falar de direitos indestrutíveis, tanto no sentido medieval como no liberal? O sábio precisa eliminar as fantasias da própria cabeça e deveria procurar dissipá-las nas cabeças dos outros; ou, se eles oferecem demasiada resistência, deveria ao menos explorá-las como um meio para uma sociedade viável, como recomendam Pareto ou o Grande Inquisidor de Dostoiévski.

A marcha da história do mundo está fora da virtude, do vício e da justiça, dizia Hegel.[10] Se substituímos "a marcha da história" por "uma *patria* bem governada",

e interpretamos a noção de virtude de Hegel como ela é compreendida pelos cristãos ou homens comuns, então Maquiavel é um dos primeiros proponentes dessa doutrina. Como todos os grandes inovadores, ele faz parte de uma linhagem. Mas os nomes de Palmieri e Pontano, e até de Carnéades e Sexto Empírico, deixaram poucas marcas no pensamento europeu.

Croce insistiu corretamente que Maquiavel não é desinteressado, nem cínico, nem irresponsável. Seu patriotismo, seu republicanismo, seu comprometimento são inquestionáveis. Ele sofreu por suas convicções. Pensava continuamente em Florença e na Itália, e em como salvá-las. Mas não foi seu caráter, nem suas peças, sua poesia, suas histórias, suas atividades diplomáticas ou políticas o que lhe granjeou fama singular.[104] Nem se pode atribuir essa fama apenas à sua imaginação psicológica ou sociológica. Sua psicologia é muitas vezes excessivamente primitiva. Não parece admitir a menor possibilidade de um altruísmo sustentado e genuíno; recusa-se a considerar os motivos dos homens que estão preparados para lutar contra enormes desvantagens, que ignoram a *necessità* e estão dispostos a perder a vida numa causa sem esperança.

Sua desconfiança em relação a atitudes não-mundanas, princípios absolutos divorciados da observação empírica, é fanaticamente forte — quase romântica na sua violência; a visão do grande príncipe manipulando os seres humanos como um instrumento o embriaga. Ele supõe que as diferentes sociedades devem estar sempre em guerra umas com as outras, pois têm propósitos diferentes. Vê a história como um processo interminável de competição encarniçada, em que a única meta possível para os homens racionais é obter sucesso aos olhos de seus contemporâneos e da posteridade. Ele é bom em trazer as fantasias para o terra-a-terra, mas supõe — o que Mill iria lamentar em Bentham — que isso baste. Reconhece muito pouco os impulsos ideais dos homens. Não tem nenhum senso histórico e pouca compreensão de economia. Não faz idéia do progresso tecnológico que está prestes a transformar a vida social e política e, em particular, a arte da guerra. Não compreende como os indivíduos, as comunidades ou as culturas se desenvolvem e se transformam. Como Hobbes, supõe que a idéia ou o motivo da autopreservação suplante todos os outros.

Acima de tudo, ele diz aos homens para não serem tolos: é absurdo seguir um princípio quando ele pode arruinar alguém, pelo menos se julgado por padrões mundanos; os outros padrões ele menciona respeitosamente, mas não se interessa por eles: dificilmente aqueles que os adotam criarão algo que perpetue seus

nomes. Seus romanos não são mais reais do que as figuras estilizadas em suas brilhantes comédias. Seus seres humanos têm tão pouca vida interior, capacidade de cooperação ou solidariedade social que, como no caso das criaturas análogas de Hobbes, é difícil perceber como poderiam desenvolver confiança recíproca suficiente para criar um conjunto social duradouro, mesmo sob a perpétua sombra da violência cuidadosamente regulada.

Poucos negariam que os escritos de Maquiavel, mais particularmente *O príncipe*, têm escandalizado a humanidade mais profunda e continuamente do que qualquer outro tratado político. A razão para isso, deixem-me repetir, não é a descoberta de que a política é o jogo do poder — que as relações políticas entre comunidades independentes e dentro de cada uma dessas comunidades implicam o uso da força e da fraude, e não guardam relação com os princípios professados pelos atores. Esse conhecimento é tão antigo quanto o pensamento consciente sobre a política — certamente tão antigo quanto Tucídides e Platão. Tampouco é o escândalo causado simplesmente pelos exemplos que ele apresenta de sucessos em adquirir ou manter o poder — as descrições do massacre em Sinigaglia ou o comportamento de Agátocles ou Oliverotto da Fermo não são nem mais nem menos horripilantes do que histórias semelhantes em Tácito ou Guicciardini. A proposição de que o crime pode compensar não é nada novo na historiografia ocidental.

Nem é simplesmente sua recomendação de medidas cruéis o que tanto perturba seus leitores: Aristóteles já admitira, muito tempo antes, que podem surgir situações excepcionais, que princípios e regras não poderiam ser aplicados rigidamente a todas as situações; o conselho aos governantes na *Política* é bastante calculista; Cícero está ciente de que situações críticas exigem medidas excepcionais — *ratio publicae utilitatis, ratio status* era um dito familiar no pensamento da Idade Média. "A necessidade não conhece lei" é um sentimento tomista:[105] Pierre d'Auvergne diz mais ou menos a mesma coisa. Foi o que Harrington afirmou no século seguinte, e Hume o aplaudiu.

Essas opiniões não eram consideradas originais por esses pensadores; talvez por nenhum pensador. Maquiavel não foi o pai — nem fez grande uso — da noção de *raison d'état*. Ele deu ênfase à vontade, à audácia, à destreza no falar, às custas das regras estabelecidas pela *ragione* calma, a que seus colegas na *Pratiche Fiorentine*, e talvez nos Jardins Oricellari, podem ter recorrido. O mesmo fez Leon Battista Alberti, quando declarou que a *fortuna* só esmaga os fracos e os sem propriedade; o mesmo fizeram poetas contemporâneos; à sua maneira, o mesmo também fez

Pico della Mirandola em sua grande apóstrofe aos poderes do homem, que, ao contrário dos anjos, pode assumir qualquer forma — a ardente imagem que está no coração do humanismo europeu, tanto no norte como no mediterrâneo.

Muito mais original, como se tem freqüentemente notado, é o divórcio de Maquiavel entre o comportamento político como um campo de estudo e a imagem de mundo teológica a partir da qual esse tópico é discutido antes dele (mesmo por Marsílio) e depois dele. Mas não é o seu secularismo, por mais audacioso que fosse em seu tempo, que poderia ter perturbado os contemporâneos de Voltaire, Bentham ou seus sucessores. O que os escandalizou é algo diferente.

A realização principal de Maquiavel é, permitam-me repetir, sua revelação de um dilema indissolúvel, a implantação de um permanente ponto de interrogação no caminho da posteridade. Provém de seu reconhecimento *de facto* de que fins igualmente últimos, igualmente sagrados, podem se contradizer uns aos outros, de que sistemas inteiros de valor podem colidir sem possibilidade de arbitragem racional e de que isso não acontece apenas em circunstâncias excepcionais, como resultado de anormalidade, acidente ou erro — o confronto entre Antígona e Creonte ou na história de Tristão —, mas (e isso era certamente novo) como parte da situação humana normal.

Para aqueles que consideram tais conflitos raros, excepcionais e desastrosos, a escolha a ser feita é necessariamente uma experiência torturante para a qual, como ser racional, o homem não pode se preparar (pois não se aplica nenhuma regra). Mas para Maquiavel — pelo menos o Maquiavel de *O príncipe*, dos *Discursos*, da *Mandrágora* — não há tormento. Seu homem escolhe do jeito como escolhe porque sabe o que deseja e está disposto a pagar o preço. Escolhe a civilização clássica em vez do deserto tebano, escolhe Roma e não Jerusalém porque (digam os padres o que quiserem) essa é sua natureza e — ele não é existencialista ou individualista romântico *avant la parole* — porque essa é a natureza dos homens em geral, em todos os tempos, em toda parte. Se outros preferem a solidão ou o martírio, ele dá de ombros. Esses homens nada significam para ele. Nada tem a lhes dizer, nada que discutir com eles. Só o que lhe importa e àqueles que concordam com suas idéias é que esses homens não deveriam ter a permissão de imiscuir-se na política, na educação ou em qualquer outro fator cardinal na vida humana; a própria perspectiva deles os torna inaptos para essas tarefas.

Não quero dizer que Maquiavel afirme explicitamente que há um pluralismo ou mesmo um dualismo de valores entre os quais devem ser feitas escolhas conscientes. Mas é o que se infere dos contrastes que ele traça entre a conduta que admira e a que condena. Ele parece aceitar como natural a óbvia superioridade da virtude cívica clássica e põe de lado os valores cristãos, bem como a moralidade convencional, com uma ou duas frases desdenhosas ou condescendentes, ou com palavras brandas sobre a má interpretação do cristianismo.[104] Isso preocupa ou enfurece ainda mais aqueles que dele discordam, porque vai contra as convicções deles sem que pareça haver um ataque consciente — e recomenda os maus caminhos como obviamente os mais sensatos, algo que apenas tolos e visionários rejeitarão.

Se aquilo em que Maquiavel acreditava é verdade, isso solapa um pressuposto principal do pensamento ocidental, ou seja: que em algum momento no passado ou no futuro, neste mundo ou no próximo, na igreja ou no laboratório, nas especulações do metafísico ou nas descobertas do cientista social, ou no coração não corrompido do homem bom e simples, deve ser encontrada a solução final da pergunta sobre como os homens devem viver. Se isso é falso (e se é possível dar mais de uma resposta igualmente válida à questão, então ela é falsa), a idéia do único ideal humano verdadeiro, objetivo, universal se esboroa. Sua própria busca torna-se não apenas utópica na prática, mas conceitualmente incoerente.

Não é difícil perceber como isso poderia parecer impossível de ser enfrentado por homens — crentes ou ateus, empiristas ou aprioristas — educados com base em pressupostos contrários. Para aqueles que foram criados numa religião monista ou, pelo menos, num sistema político ou social moral, nada poderia ser mais perturbador do que uma ruptura nessa estrutura. Essa é a adaga de que Meinecke fala, com a qual Maquiavel infligiu a ferida que nunca sarou, mesmo que Felix Gilbert tenha razão em pensar que ele próprio não ficou com as cicatrizes. Pois ele continuou a ser um monista, ainda que pagão.

Maquiavel foi sem dúvida culpado de muita confusão e exagero. Ele confundiu a proposição de que os ideais humanos mais convencionais — fundados nas idéias de lei natural, amor fraternal e bondade humana — eram irrealizáveis e a de que aqueles que agiam com base em pressupostos contrários eram tolos e, em certas ocasiões, perigosos; e atribuiu essa proposição dúbia à Antigüidade, acreditando que era confirmada pela história. A primeira dessas afirmações ataca a raiz de todas as doutrinas que acreditam na possibilidade de alcançar, ou pelo menos formular, soluções finais; a segunda é empírica, lugar-comum e não é evidente. As duas proposições não são, em todo caso, idênticas, nem logicamente ligadas.

Além do mais, ele exagerava tremendamente: os tipos idealizados do grego da era de Péricles ou do romano da antiga República podem ser irreconciliáveis com o cidadão ideal de uma comunidade cristã (supondo que fosse concebível), mas na prática — sobretudo na história, a que o nosso autor recorreu para conseguir as ilustrações, se não as evidências — raramente existem tipos puros: misturas, compostos, compromissos e formas de vida comunal, que não se encaixam em classificações fáceis, mas que nem os cristãos, nem os humanistas liberais, nem Maquiavel seriam compelidos pelas suas crenças a rejeitar, podem ser concebidos sem muita dificuldade intelectual. Ainda assim, atacar e mudar, de forma duradoura, um pressuposto central de toda uma civilização é uma realização de primeira ordem.

Maquiavel não afirma esse dualismo. Ele meramente aceita como natural a superioridade da *antiqua virtus* romana (o que pode ser exasperador para aqueles que não a aceitam) sobre a vida cristã, assim como é ensinada pela Igreja. E profere poucas palavras casuais sobre o que o cristianismo poderia ter se tornado, mas não espera que ele mude seu caráter real. Ele deixa a questão nesse ponto. Quem acredita na moralidade cristã e considera a comunidade cristã a sua encarnação, mas ao mesmo tempo aceita em grande parte a validade da análise psicológica e política de Maquiavel e não rejeita a herança secular de Roma — um homem nesse predicamento é confrontado com um dilema que, se Maquiavel está certo, não é simplesmente não-resolvido, mas insolúvel. Esse é o nó górdio que, segundo Vanini e Leibniz, o autor de *O príncipe* criou — um nó que pode ser cortado, mas não desfeito.[107] Por isso os esforços para diluir suas doutrinas ou interpretá-las de tal maneira que se remova seu ferrão.

Depois de Maquiavel, a dúvida é capaz de contaminar todas as construções monistas. O senso de certeza de que existe em algum lugar um tesouro escondido — a solução final para nossos males — e de que algum caminho deve conduzir até lá (pois, em princípio, deve ser possível descobri-lo); ou, então, alterar a imagem, a convicção de que os fragmentos constituídos por nossas crenças e nossos hábitos são todos peças de um quebra-cabeça, que (como há uma garantia *a priori* para tal) pode ser, em princípio, montado, de modo que é apenas por falta de habilidade, por estupidez ou má sorte que não conseguimos até agora descobrir a solução pela qual todos os interesses serão harmonizados — essa crença fundamental do pensamento político ocidental tem sido gravemente abalada. Será que, numa era que busca certezas, isso basta para explicar os esforços intermináveis, mais numerosos hoje do que nunca, para interpretar *O príncipe* e os *Discursos* ou invalidá-los?

Essa é a implicação negativa. Há também uma implicação que é positiva e poderia ter causado surpresa e talvez desagrado a Maquiavel. Se apenas um único ideal é o objetivo verdadeiro, nenhum preço é elevado demais para fazer tudo o que for necessário a fim de alcançar o propósito último. Essa certeza é uma das grandes justificações do fanatismo, da coerção, da perseguição. Mas se nem todos os valores são compatíveis uns com os outros e se não há nenhuma outra razão para as escolhas que devem ser feitas senão o fato de cada valor ser o que é, e nós o escolhermos pelo que é, e não por ser possível demonstrar, segundo uma escala única, que ele é mais elevado do que outro; se escolhemos certas formas de vida porque nelas acreditamos, porque as aceitamos como naturais, ou, sob exame, achamos que não estamos preparados moralmente para viver de outra maneira (embora outros escolham diferentemente); se a racionalidade e o cálculo só podem ser aplicados aos meios ou a fins subordinados, mas nunca aos fins últimos; então surge uma imagem diferente daquela construída ao redor do antigo princípio de que há apenas um bem para os homens.

Se existe apenas uma solução para o quebra-cabeça, então os únicos problemas são, primeiramente, como encontrá-la, depois como realizá-la e, por fim, como converter outros à solução por meio da persuasão ou da força. Mas, se não é assim (Maquiavel contrasta dois modos de vida, mas poderia haver e — exceto para os monistas fanáticos — há obviamente mais de dois), então o caminho está aberto para o empirismo, o pluralismo, a tolerância, o compromisso. A tolerância é historicamente o produto da percepção da irreconciliabilidade de credos igualmente dogmáticos e da improbabilidade da vitória completa de um sobre o outro. Aqueles que desejavam sobreviver compreendiam que tinham de tolerar o erro. Eles aos poucos passaram a ver méritos na diversidade, e assim tornaram-se céticos sobre soluções definitivas nos assuntos humanos.

Mas uma coisa é aceitar algo na prática, outra é justificá-la racionalmente. Os escritos "escandalosos" de Maquiavel dão início a esse último processo. Foi um momento decisivo de suprema importância, e suas conseqüências intelectuais, inteiramente alheias às intenções de quem o originou, foram, por uma feliz ironia da história (que alguns chamam a sua dialética), as bases do próprio liberalismo que Maquiavel certamente teria condenado como fraco e sem caráter, desprovido de uma busca unidirecional do poder, carente de esplendor, de organização, de *virtù*, da capacidade de disciplinar homens desregrados em condições de imensa inferioridade e agrupá-los num conjunto cheio de energia. No entanto, a despeito de si

mesmo, ele é um dos criadores do pluralismo e de sua aceitação — para ele — perigosa da tolerância.

Ao quebrar a unidade original, ele ajudou a fazer com que os homens se tornassem conscientes da necessidade de serem obrigados a fazer escolhas angustiantes entre alternativas incompatíveis na vida pública e privada (pois a distinção entre as duas não podia ser, como se tornou óbvio, genuinamente mantida). Sua realização é de primeira ordem, nem que seja porque o dilema jamais deixou os homens em paz desde que veio à luz (continua sem resolução, mas temos aprendido a viver com ele). Sem dúvida, os homens já tinham muitas vezes experimentado na prática o conflito que Maquiavel tornou explícito. Ele alterou a expressão desse conflito, convertendo o antigo paradoxo em algo que chega perto de um lugar-comum.

A espada de que Meinecke falou não perdeu seu fio: a ferida não foi curada. Conhecer o pior nem sempre significa ser libertado de suas conseqüências; ainda assim, é preferível à ignorância. Foi essa verdade dolorosa que Maquiavel impôs à nossa atenção, sem formulá-la explicitamente, mas, talvez ainda com mais eficácia, relegando muita moralidade tradicional não criticada ao reino da utopia. É isso o que eu, enfim, gostaria de sugerir. Num campo em que mais de vinte interpretações permanecem invictas, o acréscimo de mais uma não pode ser considerado impertinência. No pior dos casos, não será mais do que outra tentativa de resolver o problema — agora com mais de quatrocentos anos — do que Croce no final de sua longa vida definiu como "Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli".[108]

O divórcio entre as ciências e as humanidades

I

O meu tema é a relação das ciências naturais com as humanidades: mais particularmente, uma crescente tensão entre elas; e especialmente o momento em que, assim me parece, o grande divórcio entre as duas, que estivera fermentando por algum tempo, tornou-se claro para todos os que tinham olhos para ver. Não foi um divórcio entre "duas culturas": existem muitas culturas na história da humanidade, e a sua variedade tem pouco ou nada a ver com as diferenças entre as ciências naturais e as humanidades. Tentei, mas não consegui absolutamente compreender o que significa descrever esses dois grandes campos da investigação humana como culturas; mas eles realmente parecem ter se preocupado com questões um tanto diferentes, e aqueles que trabalharam e estão trabalhando nessas áreas têm buscado objetivos e métodos diferentes — um fato que, para o bem ou para o mal, tornou-se explícito no século XVIII.

Começo com uma tradição em que muitos cientistas eminentes hoje ainda se encontram: a crença de que é possível fazer um progresso constante em toda a esfera do conhecimento humano; que os métodos e os objetivos são ou devem ser em última análise idênticos em toda essa esfera; que o caminho para o progresso tem sido freqüentemente — ou talvez bem mais do que freqüentemente — bloqueado