

## A teoria dos humores de Maquiavel: a relação entre o conflito e a liberdade

*Lairton Moacir Winter<sup>1</sup>*

Resumo: O objetivo deste trabalho consiste em analisar o lugar que o conflito de grandes e povo, circunscrito pela teoria dos humores, ocupa no pensamento político de Maquiavel e investigar a sua relação com a liberdade política. A hipótese central é a de que a liberdade somente pode ser alcançada mediante um ponto de equilíbrio entre as forças em conflito. Para isso, é necessário que o conflito, não sendo anulado, seja racionalmente regulado e normalizado pelas instituições republicanas, convertendo-se de força negativa em força capaz de fazer convergir no Estado o bem comum, a ordem social e a liberdade de todo o corpo político. A lei republicana, nascida do permanente confronto dos desejos antagônicos, subverte o caráter negativo dos humores de grandes e povo e canaliza sua força para a vida política, exigindo cidadania ativa de seus membros, isto é, a participação de ambos os humores no espaço público como agentes políticos para a manutenção da liberdade. Para esclarecê-lo, procuramos demonstrar as características do conflito dos humores, de acordo com as quais o desejo dos grandes se confunde com um desejo de poder, enquanto o desejo do povo se associa à liberdade. Para Maquiavel a verdadeira liberdade política somente é possível quando os humores antagônicos podem desafogar seus desejos mediante sua participação no espaço público dos debates e das decisões coletivas, o que pode ocorrer apenas num regime republicano.

**Palavras-chave:** Maquiavel – Humores antagônicos – Conflito civil – Liberdade – República.

A discussão em torno da teoria dos humores procura identificar as características do conflito civil entre grandes e povo e sua relação com a liberdade na obra de Maquiavel. A ideia central busca compreender e explicitar como o con-

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UNIOESTE-PR. Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná, Campus de Foz do Iguaçu. Homepage: [www.ifpr.edu.br](http://www.ifpr.edu.br). E-mail: [winterlm@ibest.com.br](mailto:winterlm@ibest.com.br) ou [lairton.winter@ifpr.edu.br](mailto:lairton.winter@ifpr.edu.br).

flito de desejos de grandes e povo pode resultar em liberdade e, ao mesmo tempo, mostrar em que medida a concepção de liberdade proposta pelo florentino diverge da longa tradição do pensamento político que o antecede: enquanto esta vê no conflito uma ameaça, o secretário florentino, paradoxalmente, o vê como condição da liberdade. Longe de encerrar a discussão, o propósito aqui é lançar um novo olhar sobre a questão do conflito que opõe grandes e povo a partir da teoria dos humores de Maquiavel.

Analisando as características da natureza humana, Maquiavel percebe os homens marcados por um traço característico: o desejo. A partir de uma descrição detalhada do comportamento dos homens em virtude de seus desejos, o escritor florentino estabelece as relações dos dois grupos sociais movidos por desejos antagônicos com a teoria da liberdade. Neste conflito, de um lado estão os grandes com o desejo de dominar e de outro o povo, com o desejo de não ser dominado. O desejo dos grandes é o domínio e se confunde com o desejo do exercício exclusivo do poder. Este desejo de exclusividade, para Maquiavel, representa uma grave ameaça à liberdade do corpo político. Por outro lado, o desejo do povo, sendo um desejo de não-dominação, se associa à liberdade, na medida em que se opõe à tendência ao exercício da dominação absoluta dos grandes, manifestando-se como constante força de oposição ao seu desejo de exclusividade do poder. Embora o florentino não faça nenhum julgamento moral acerca dos dois desejos, como se um fosse bom – o povo – e outro fosse mau – os grandes –, na perspectiva do pensamento maquiaveliano descortina-se o primado da liberdade, fruto do desejo popular, sobre o desejo de dominação, produto do desejo dos grandes.

Diante desta constatação, o problema que Maquiavel suscita é o de saber se é possível a existência de um Estado capaz de se manter estável e livre em função da inconstância e da insaciabilidade dos desejos humanos que invariavelmente desembocam no conflito de grandes e povo. A hipótese central é a de que a manutenção, a estabilidade e a liberdade do Estado são possíveis e se fundamentam numa compreensão de que o corpo humano é uma metáfora do corpo político: do mesmo modo que o corpo humano o corpo político é marcado por

humores que, em função de suas pulsões – o desejo –, desencadeiam um conflito permanente entre dois opositores – os grandes e o povo. Para o secretário florentino, conhecer esta dinâmica do corpo político é vital para estabelecer a liberdade cívica no e do Estado.

Em razão disso, algumas questões se impõem: que características definem os humores de grandes e povo? O conflito entre os dois humores é realmente capaz de promover a liberdade ou, paradoxalmente, seria a existência do conflito a sua própria manifestação? Pode o conflito ser regulado? Conflito e concórdia são (in)conciliáveis? As respostas parecem indicar que, em oposição ao pensamento tradicional clássico, medieval e humanista, o conflito de grandes e povo não é apenas salutar, mas é também condição necessária para a liberdade. No entanto, não regulá-lo suscita os ódios e as inimizades, os partidos e as facções que dilaceram o corpo político. Deste modo, o conflito desemboca não em liberdade, mas em anarquia ou em tirania. Para Maquiavel, a verdadeira política é guiada pela liberdade e pela busca da igualdade, mas ela somente pode existir se conduzida no interior de instituições sólidas, capazes de transformar o desejo de liberdade e de não-opressão em desejo de participação na vida pública e respeito por seus mecanismos legais de regulação dos conflitos.

A fim de responder a estas questões e compreender o significado da liberdade política a partir do conflito, o secretário florentino parte da análise dos humores: as características do par antagônico de grandes e povo se definem pela oposição de desejos que mobilizam os homens na consecução de seus objetivos. Os desejos são, portanto, o motor das ações humanas e estão diretamente relacionados à emergência da liberdade nas cidades maquiavelianas.

Maquiavel parte da tese de que os homens são dotados de desejos e a todo custo procuram satisfazê-los. Esta constatação acerca da natureza humana permite a Maquiavel estabelecer uma nova compreensão da política a partir de uma visão real e não ideal dos homens. A verdade efetiva das coisas (*verità effettuale delle cose*) é o fundamento da política maquiaveliana. Compreender a teoria dos humores, circunscrita pela verdade efetiva, por isso, é condição necessária para compreender,

na esfera do político, a relação entre o conflito civil de grandes e povo e a liberdade no pensamento do secretário florentino.

No capítulo XV d’*O Príncipe*, quando afirma estar se afastando das linhas traçadas pelos outros, Maquiavel revela a novidade de seu pensamento: “(...) Porém, sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas do que o que se imaginou sobre elas (...)”<sup>2</sup>. Ao invés de seguir os caminhos já traçados pelos outros, que desenhavam um mundo ideal para a política, Maquiavel não se preocupa com o que as coisas deveriam ser, mas com o que as coisas realmente são. Assim, a verdade efetiva das coisas é o pilar fundamental da teoria política maquiaveliana e, por isso mesmo, o ponto de partida de seu pensamento. A política não é objeto que se compreende a partir de regras estabelecidas e que basta serem seguidas pelos homens para que a liberdade se descortine como um presente. Para compreender os meandros do mundo da política, adverte o florentino, é necessário saber que ele se efetiva no mundo dos homens. Estes são dotados de traços distintivos, como a ambição do ganho e o desejo de vingança.

Circunscrito à verdade efetiva, outro aspecto importante presente no pensamento de Maquiavel é a reflexão sobre a mutabilidade das coisas. A história, em função do caráter mutável do mundo, é o registro incontestável de que a política não se sustenta sobre terreno sólido e firme, pois não apresenta regras definidas nem caminhos inequívocos. Não há porto seguro nem balizas que sejam suficientemente confiáveis ou que possam servir de referência no curso de uma história que não para de mudar e de surpreender os homens. As variações e a instabilidade dos desejos são exemplos disso. Como afirma Bignotto<sup>3</sup>, na introdução aos *Discursos*, para Maquiavel, no mundo dos homens a constante mudança dos regimes, o fato de que tendem a se corromper com o passar do tempo, vai de par com a ação da *fortuna*, que impede os homens de chegar a um saber definitivo

2 MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

3 BIGNOTTO, Introdução aos *Discursos*. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p.XXIX.

sobre como agir no mundo. A análise da *fortuna* mostra que para pensar a política é preciso levar em conta o fato de que alguns eventos não podem ser previstos. Embora alguns homens tenham a capacidade de agir de forma eficaz em várias circunstâncias – o que Maquiavel denomina *virtù* –, a *fortuna* é uma presença constante na vida pública. Assim, o grande desafio é pensar a política levando em conta que não é possível prever todos os desdobramentos de uma determinada conjunção de fatores.

Esta posição de Maquiavel acerca do mundo da política indica uma quebra de paradigmas que estavam presentes no pensamento medieval, na medida em que implica ser a política uma ação independente de pressupostos morais e teológicos. Segundo Engelmann<sup>4</sup>, a política medieval estava baseada em teorias políticas utópicas, que descreviam sociedades ideais, sem atentar para a realidade que se apresentava muito distante da idealização teórica. A partir da obra maquiaveliana a política passa a ser compreendida levando-se em conta as observações e as análises de elementos históricos passados e presentes, relacionados às ações políticas do homem. Maquiavel abandona a visão idealista e irreal da política e passa a compreendê-la através de lentes mais realistas, compreendendo a política a partir da definição de elementos característicos comuns a todos os homens, sendo o principal deles o desejo.

Diante disso, é possível afirmar que a questão central é definida pela compreensão das condições reais para a emergência da liberdade política. Não se trata, portanto, de idealizar a liberdade de um Estado imaginário, mas da liberdade de um Estado real, que consegue instituir e manter uma ordem capaz de efetivar a vivência dessa liberdade num mundo marcadamente conflituoso em função do caráter desejoso da natureza humana. Para isso, o ponto de partida e de chegada do secretário florentino é sempre a realidade corrente, a verdade efetiva das coisas. Neste sentido, a questão de como manter um Estado estável e livre numa realidade instável, permanentemente marcada pelo conflito de humores e relançada por ele, se torna crucial. A conclusão a que chega o florentino é que a ordem

4 ENGELMANN, *Maquiavel: secularização, política e natureza humana*, p.37.

necessária à liberdade política deve ser construída e reconstruída continuamente para evitar que o Estado desemboque na barbárie e na tirania. Paradoxalmente, esta ordem se constrói a partir do conflito e não da concórdia. No entanto, uma vez alcançada esta ordem, não significa que seja definitiva, alerta Maquiavel. O próprio conflito, sempre presente, é a prova cabal disso.

Ao contrário da longa tradição, que remonta à filosofia grega, segundo a qual o corpo político estaria naturalmente fundado na sociabilidade humana, no desejo do bem e do amor à paz e à concórdia, que imaginava uma realidade que nunca existiu, ou que jamais existirá, para Maquiavel é necessário compreender as características da natureza humana para entender o comportamento real dos homens quando seus desejos são colocados em questão. Em virtude do desejo, sempre insaciável, desvela-se uma realidade conflituosa e não harmônica. No lugar do ideal da paz e da concórdia, o florentino apresenta o mundo real do conflito que opõe dois humores distintos e antagônicos e cujos interesses são inconciliáveis. Para escândalo desta tradição, paradoxalmente, o florentino afirma que o conflito é condição e não causa de destruição da liberdade. No entanto, de acordo com Ames, “(...) muito embora Maquiavel faça nascer dúvidas sobre a concórdia como ligação necessária da política, nem por isso faz um elogio sem limites ao conflito civil”<sup>5</sup>. Com efeito, Maquiavel reconhece que a liberdade de qualquer cidade exige um mínimo de coesão interna, mas defende que essa coesão resulta do conflito e não de sua neutralização (como sustentava o humanismo cívico).

Lançando um olhar positivo sobre os conflitos, Maquiavel sinaliza para a possibilidade da liberdade do corpo político. Seu modelo paradigmático, neste caso, é a república romana, onde os conflitos entre o senado e a plebe redundaram em leis favoráveis à liberdade. No entanto, negar a existência do conflito ou buscar extirpá-lo do seio social e permitir a supremacia de um dos grupos sobre o outro, abre caminho para a corrupção. O exemplo de Florença o ilustra bem. Diferentemente de Roma, em Florença os tumultos entre grandes e povo não

5 AMES, *Liberdade e conflito - o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel*, p.183.

produziram bons efeitos. Ao contrário, no mais das vezes resultavam em exílios e assassinatos dos seus concidadãos e não em leis favoráveis ao bem comum. Este paradoxo será o fio condutor das análises de Maquiavel. Os exemplos das duas cidades apontam para a raiz do problema da instituição da liberdade: é preciso compreender que a dinâmica dos desejos dos homens é instável, o que torna mais difícil, porém não impossível, enfrentar os desígnios da *fortuna*, nem sempre favoráveis à manutenção da liberdade. Compreender o que desejam os homens é, por isso, condição fundamental para se entender a relação de forças que determinam a política<sup>6</sup>.

Se o mundo dos homens é marcado pela instabilidade e mutabilidade das coisas “(...), pois, como estão sempre em movimento, as coisas humanas ora sobem, ora descem (...)”<sup>7</sup>, é evidente pensar, para Maquiavel, que a política, sendo fruto da ação humana, também está sujeita à mudança. Rompendo com a tradição do pensamento político em várias de suas versões, como o pensamento greco-romano, o cristianismo e o humanismo cívico, Maquiavel propõe uma nova compreensão da política. Neste sentido, a condição humana não deve ser esquecida. Devemos nos lembrar, como ensina o florentino, que os homens “(...) são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar (...)”<sup>8</sup>. É sobre este terreno arenoso e movediço que Maquiavel assenta a sua teoria da liberdade.

Embora Maquiavel reconheça a grandeza do desafio diante do qual se encontra ao tentar estabelecer uma teoria da liberdade diante das mudanças às quais estão sujeitos a natureza humana – marcada pelas pulsões e pelo desejo – e o mundo – marcado pela instabilidade e pela mutabilidade –, o autor aponta, no

6 Roma e Florença são os modelos paradigmáticos nas análises de Maquiavel. Enquanto na primeira cidade os conflitos entre o povo e os grandes resultam em leis favoráveis a ambos os grupos, na segunda redundam em violência beligerante e na ruína da liberdade.

7 MAQUIAVEL, *Discursos*, II, Introdução. Há outra passagem nos *Discursos* (I, 6) em que Maquiavel reafirma esta tese: “(...) como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo (...)”.

8 MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

entanto, para um caminho: na verdade, tais mudanças são apenas variações das mesmas coisas. Variações das quais fala o florentino ao escrever nos *Discursos*: “(...) e, pensando no modo como tais coisas acontecem, concluo que o mundo sempre foi do mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau, mas que há variações entre este mau e este bom (...)”<sup>9</sup>. O mundo é, pois, sempre o mesmo. O que causa a impressão – falsa para Maquiavel – das mudanças são os desejos que se alteram com o passar do tempo, e que por isso interferem nos julgamentos dos homens sobre as coisas: “(...) mesmo quando os tempos não variam, os homens não podem ter dos tempos as mesmas impressões, visto terem desejos, predileções e considerações diferentes (...)”<sup>10</sup>. No entanto, se o desejo sofre variações no tempo e opõe diferentes desejos, algo, porém, não se modifica: é a própria permanência do desejo. A ambição “(...) é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona (...)”<sup>11</sup>. A existência do desejo, confundido com a ambição, permanece incólume à passagem do tempo. Se for mesmo assim, é possível então pensar, apesar das variações dos desejos dos homens e a partir deles, numa teoria da liberdade.

Para isso, Maquiavel recorre à teoria dos humores. O termo humor adotado pelo pensador florentino lhe permite pensar o corpo político numa relação com o corpo humano<sup>12</sup>. A partir da teoria dos humores Maquiavel enuncia

9 MAQUIAVEL, *Discursos*, II, Introdução.

10 MAQUIAVEL, *Discursos*, II, Introdução.

11 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 37.

12 Segundo a medicina e a terapêutica antigas, gregas e greco-romanas, ainda vigentes no Renascimento, a saúde do corpo corresponde ao equilíbrio dos humores. O termo humor é utilizado várias vezes por Maquiavel, significando os desejos e as disposições dos homens, frequentemente num sentido negativo: os ódios e as inclinações partidárias (*umori delle parti*) que conduzem o corpo político ao conflito civil. Entretanto, para Maquiavel, ao retomar o conceito de humor para associá-lo à oposição política de grandes e povo, há, também, um sentido positivo: compreender a dinâmica dos humores permite compreender melhor a dinâmica da política e, com menor dificuldade, conduzir o Estado à liberdade. (Conferir o vocabulário de termos-chave em Maquiavel na obra *História de Florença*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.604).

sua tese geral: os homens são dotados de desejos e buscam saciá-los ao infinito. Buscando na concepção médico-galena as bases de seu pensamento político, os desejos dos homens, para o autor, são compreendidos na dinâmica dos humores. Os humores, como líquidos, ou fluídos, no corpo, são as pulsões viscerais que o mantém em movimento. Os desejos, para Maquiavel, são como os humores do corpo, uma espécie de energia que impulsiona o indivíduo em busca de algo que o satisfaça. Estes desejos são infinitos e insaciáveis. Compreender a dinâmica destes desejos e dar-lhes vazão adequada é necessário se se quiser manter uma determinada ordem e evitar a derrocada do Estado, ensina Maquiavel. Como, para o florentino, há dois distintos humores desejosos em todo corpo político – os grandes e o povo –, o conflito civil encontra aí seu fundamento.

De acordo com Sfez, “(...) Maquiavel evita muitos equívocos apoiando-se na noção de *humor*. Esta noção estava muito em uso na Itália de sua época, mas com ela (...) pensa a questão mesma do político e a de sua atualidade (...)”<sup>13</sup>. O humor, na concepção afetiva do termo, não é, por isso, mera oposição de classes ou de interesses. Mais do que isso, sendo afetivo, o humor jamais se esgota ou se completa, “(...) não se deixa converter num outro que seria dele a verdade, enquanto o interesse, ele, mais abstrato, pressupõe a apreciação do julgamento, se deixa pensar e, por conseguinte, remover”<sup>14</sup>. Precisamente por que são desejos e não interesses diferentes que o conflito é sempre permanente. Assim, enquanto o interesse estabelece uma homogeneidade ou medida comum nas relações dos homens entre si, o humor remete à impossibilidade do acordo entre os diferentes grupos sociais e, portanto, à impossibilidade de extinção do conflito, porque é compreendido pelo viés da heterogeneidade: grandes e povo desejam coisas diferentes de maneiras diferentes.

Para Sfez, a terminologia usada por Maquiavel tem uma lógica precisa. O humor não se confunde com o interesse<sup>15</sup>, por isso mesmo não pode con-

13 SFEZ, *Machiavel, La politique du moindre mal*, p.188. As referências a este autor são norteadas pela tradução feita pelo Professor Dr. José Luiz Ames para uso pessoal.

14 SFEZ, *Machiavel, La politique du moindre mal*, p.188.

15 Esta tese se opõe à argumentação de Christian Nadeau para quem o que motiva a ação política é justamente o interesse. O desejo é fundamentalmente interesse por algo:

duzir o corpo político à unidade. Se o humor e o interesse fossem as mesmas coisas, bastaria encontrar os interesses, a princípio opostos, e convertê-los em interesses comuns para evitar o conflito e estabelecer a ordem. Mas como são compreendidos por Maquiavel pelo signo da diferença, a normalização do conflito entre os humores de grandes e povo se torna tarefa mais aguda. Por isso, a “(...) noção de diversidade de humores implica necessariamente que a cidade não é a soma ou a retomada num todo de seus humores. O fato mesmo do humor está ali para marcar a fixação da impossibilidade de encontrar uma medida comum pelo viés da completude”<sup>16</sup>.

Nesta perspectiva da diferença dos humores, Adverse<sup>17</sup> fornece-nos uma importante contribuição. Segundo ele, o desejo de não ser dominado está longe de poder ser reduzido ao negativo do desejo de dominar, como se se tratasse de A e não-A. Caso se tratasse de uma contrariedade absoluta, uma contradição, a dinâmica política se encerraria uma vez afirmado um dos desejos. Entretanto, Maquiavel indica algo diferente: as inimizades entre povo e grandes perduraram enquanto Roma alcançava sua grandeza. É porque não há contrariedade absoluta que os dois desejos podem então se afirmar e os conflitos manterem vigorosa a vida política. Mas isto não significa que um desejo possa se afirmar independentemente um do outro: eles remetem um ao outro indefinidamente. A relação entre esses desejos é esclarecida quando pensamos que a unidade a que eles remetem não é anterior à sua oposição: eles não fazem parte de um todo. Antes, constituem uma diferença.

Nesta mesma perspectiva, Gaille-Nikodimov, apoiando-se em Pierre Macherey, sustenta que

a identidade dos contrários é também sua exclusão mútua: ela não é dada pela e na sua reunião, sua adição, ou sua fusão, mas

aos grandes interessa o domínio; ao povo interessa não sofrer o domínio (Cf. NADEAU, Christian. Machiavel: domination et liberté politique. *Philosophiques*, Quebec, v.30, n.2, p. 321 – 351, Outono 2003. p.325).

16 SFEZ, *Machiavel, La politique du moindre mal*, p.188.

17 ADVERSE, *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*, p.41.

através de sua divisão. Ela não é, pois, a identidade originária de uma essência que se afirmaria a priori na sua relação a si; mas ela é esta singular ‘unidade’ que faz com que um contrário não exista jamais em si mesmo ou por si mesmo sem que a existência de ‘seu’ contrário não esteja conjuntamente implicado nele, de maneira intrínseca e não extrínseca. Diríamos, então, que a identidade não é outra coisa além da diferença<sup>18</sup>.

Esta oposição entre os desejos do povo e dos grandes identificada por Maquiavel corresponde à semelhante identidade dos contrários. Com efeito, estes desejos são incompatíveis inteiramente ao se definir um por relação ao outro. Eles não remetem, pois, a nada diferente do que a eles mesmos.

Compreendendo as relações políticas a partir da noção de humor, Maquiavel compara o corpo político a um organismo vivo. Gaille-Nikodimov<sup>19</sup> esclarece que o florentino, fundado nessa comparação, não concebe o cidadão como um indivíduo, mas apreendido nas associações, nos grupos. Estes, por sua vez, são definidos por uma unidade de comportamentos e de interesses. A cidade, por outro lado, longe de ser um todo composto de partes, é apreendida como um conjunto de fronteiras instáveis, mutáveis e evolutivas. Maquiavel encontra as bases desse pensamento nas concepções médicas antigas: a cidade é para ele um corpo misto composto de elementos definidos pela relação dinâmica que os humores mantêm entre si. Através desta descrição, obtém os meios teóricos para pensar a dinâmica institucional das cidades, depois a reforma da distribuição das magistraturas até a mudança de regime. Desta maneira, na escrita maquiaveliana, as noções de povo e grandes remetem, essencialmente, ao par cuja relação desempenha o papel motor nesta dinâmica. Por essa razão, o par oposto de grandes

18 GAILLE-NIKODIMOV, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, p.48-9. As referências a esta autora são norteadas pela tradução feita pelo Prof. Dr. José Luiz Ames para uso pessoal.

19 GAILLE-NIKODIMOV, *Conflit civil et liberté: La politique machiavélique entre histoire et médecine*, p.10.

e povo não se define por aspectos econômicos, mas por aquilo que caracteriza os dois humores na sua essência: o desejo<sup>20</sup>.

Em função desta análise do corpo político em comparação à natureza humana, compreendida a partir do desejo, o secretário florentino descobre uma sociedade política conflituosa. Ao contrário daqueles que entendiam que haveria uma ética norteadora da ação política e que existiria um fim ideal na política fundado numa sociedade que tenderia naturalmente para a unidade<sup>21</sup>, nosso au-

---

20 Aqui encontramos o argumento que afasta a análise maquiaveliana do conflito de grandes e povo da interpretação marxiana. Se os autores desta linha se fundamentam em bases estritamente econômicas para compreender os conflitos sociais entre burguesia e proletariado, a análise de Maquiavel, no entanto, sem as negar, com base na tradição médico-galena dos humores do corpo, procura fazê-lo a partir daquilo mesmo que define os homens: o desejo. Segundo Gaille-Nikodimov (2004, p.184-7) muitos autores buscaram estudar o conflito civil em Maquiavel, notadamente numa interpretação marxiana. O “momento maquiaveliano” de Marx defendido por M. Abensour, por exemplo, ilustra semelhante perspectiva. Em sua obra *La Démocratie contre l'Etat, Marx et le moment machiavélien*, Abensour sugere que Marx se interroga sobre a essência do político em que reduz o conflito civil de Maquiavel a um conflito binário marxiano, segundo o qual a luta de classes entre o proletariado e a burguesia levaria, pela via revolucionária, à extinção do conflito e a instauração da liberdade. Não é o que ocorre com o conflito maquiaveliano: este não pode se extinguir pelo fato mesmo de ser ele próprio o responsável pela liberdade; sua extinção significaria a implantação da tirania, pois representaria a anulação ou a sobreposição de um desejo ao outro. A liberdade está, portanto, na permanente oposição e não na extinção de um ou de outro humor. À diferença de Marx, portanto, Maquiavel compreendeu que o conflito não é superável: foi o recurso principal do dinamismo da república romana; o conflito é a fonte mesma daquela que Lefort definiu como a invenção democrática: com efeito, a sociedade democrática se instituiu, sobretudo, em virtude da sua divisão e não de sua união.

21 Aristóteles – na sua concepção de animal político – afirmava que o homem tenderia naturalmente para a vida em sociedade. O cristianismo, herdeiro desse pensamento, reforça o princípio de que os homens atingiriam sua plenitude na unidade social. Neste sentido, como em Maquiavel não há uma concepção teleológica nem do homem, nem da História, sua teoria política se estabelece como ruptura com o pensamento aristotélico-cristão. Para o florentino, a vida em sociedade se origina num ato de força, de violência.

tor pondera que em toda sociedade existe uma oposição de desejos entre dois grupos sociais, os grandes e o povo, que jamais se resolve, “(...) pois, em todas as cidades, existem esses *dois humores* diversos [...]: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos *grandes*, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo (...)”<sup>22</sup> (grifos nossos). Esses dois humores, variados em suas manifestações, mantêm uma característica que, no entanto, é permanente: “(...) o que parece ser inexorável não são as formas políticas, mas sim os apetites e desejos humanos, quase sempre imutáveis no decorrer do tempo”<sup>23</sup>.

Estamos, assim, diante de um conflito que, porém, é diverso e que tem como pano de fundo o desejo. Maquiavel apresenta, então, a dinâmica deste conflito: num primeiro momento o conflito, compreendido pelo viés da insaciabilidade dos humores, é humano, marcado pela homogeneidade e simetria dos desejos. Este conflito, entendido pela dinâmica da disputa no campo das ambições, é universal e desemboca, num segundo momento, no conflito político, determinado pela heterogeneidade e dissimetria nas relações de poder. Se na primeira instância o conflito de grandes e povo se joga na concorrência geral pelas honrarias e pelas riquezas, portanto, na esfera privada, na segunda, a disputa se desenvolve no campo do poder, isto é, no espaço público: os grandes desejam dominar e oprimir o povo e este deseja não ser dominado nem oprimido pelos grandes.

O secretário florentino, ao descrever o desejo, descobre um conflito humano que é universal e que reduz os desejos dos homens a um denominador comum: todos os homens desejam ao infinito as mesmas coisas, isto é, a glória, as honras e as riquezas (de acordo com o capítulo XXV d’*O Príncipe*). Este conflito

---

Portanto, sua visão não é de base naturalista (Aristóteles e Cristianismo), pela qual os homens tendem naturalmente a viver em sociedade; nem de base contratualista (Hobbes, Locke e Rousseau), segundo a qual os homens decidem racionalmente se unir sob a tutela do Estado. Para Maquiavel, portanto, não existe uma finalidade pré-estabelecida na política, pois esta é sempre relacional, construída e reconstruída no seio social.

22 MAQUIAVEL, *O Príncipe*, IX.

23 NETO, *O tempo nos Discorsi de Maquiavel*, p.149.

ocorre porque, de acordo com Ames<sup>24</sup>, o homem é determinado, fundamentalmente, pelo dinamismo da necessidade natural do desejo que o impulsiona em busca da satisfação de seus interesses e sem qualquer controle interno. A característica do desejo humano é a imoderação e a desmedida. O homem é insaciável, seu desejo se dirige a tudo. O desejo é potência presente. É sempre num aqui e agora que o homem deseja. Há, no entanto, uma ambivalência inerente à própria estrutura do desejo: ele é potência, mas limitada; como o lemos em Maquiavel: “(...) a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui (...)”<sup>25</sup>. Desejamos tudo porque não somos tudo. Sempre nos falta algo. Assim, o desejo, como força finita, é vivido como carência infinita. Com efeito, uma vez contentado renasce e se descobre insaciável. Ele nada mais é do que a afirmação de uma força em seu esforço sem fim para durar e aumentar sem jamais alcançá-lo.

Ainda segundo Ames, todo desejo é particular. É sempre um sujeito individual que deseja algo para si. É, pois, singular e tem em vista o bem próprio. É devido a esta característica que o desejo opõe os homens entre si. Quer dizer, pelo fato de o desejo ser singular, ao satisfazê-lo, se contrapõe ao desejo do outro. Assim, os homens se opõem entre si não porque são malvados, mas porque são rivais na consumação de seus desejos.

De acordo com Sfez<sup>26</sup>, os desejos dos homens se definem pela busca de um bem que não tem como ser dividido equitativamente. Esta impossibilidade dá origem a uma disputa geral entre os homens e, por conseguinte, entre as forças políticas. Esta rivalidade se perpetua por si mesma, uma vez que a relação com os objetos do desejo é necessariamente comparativa: desejar as riquezas, as honrarias e a glória – bens que são o alvo a que todos visam – é o desejo de se

24 AMES, *Liberdade e conflito - o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel*, p.181.

25 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 37.

26 SFEZ, *Machiavel, La politique du moindre mal*, p.173-4.

apropriar delas. Ocorre que a lógica da apropriação é sempre cumulativa e visa à exclusividade. Esta lógica, afirma Maquiavel, associa o desejo de ganhar mais ao medo de perder o que se conquistou: “(...) porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra (...)”<sup>27</sup>. O desejo de se apropriar de algum objeto é também um desejo de que o outro não se aproprie dele, o que implica em conseguir mais para si mesmo. A melhor defesa do que se possui é o ataque: o desejo de conservar é sempre um desejo de conquistar. Dessa maneira, o desejo de conservar em sua posse algo de forma durável é desejar possuir tudo, isto é, realizar a faculdade natural de desejar ao infinito da qual fala Maquiavel: “(...) a natureza criou os homens de maneira que podem desejar tudo, mas não podem obter tudo (...)”<sup>28</sup>.

Ao lado deste conflito humano – simétrico e homogêneo – Maquiavel introduz a lógica do heterogêneo, da dissimetria das relações entre duas ordens de cidadãos, os grandes e o povo. O conflito humano passa agora para outra dimensão, convertendo-se no conflito político. Se o conflito no campo da ambição é, de fato, simétrico, já que todos os homens, indistintamente, desejam as mesmas coisas – a glória, as honras e as riquezas – na esfera política se torna assimétrico, na medida em que grandes e povo se opõem exatamente por desejarem coisas distintas de maneira diferente: enquanto o último deseja não ser dominado, os primeiros, ao contrário, desejam dominar.

Parece ser este o fundamento do conflito civil que interessa a Maquiavel e que apresenta o nó político que o autor florentino busca desatar. Quando os homens não se satisfazem no campo da ambição, seus desejos se organizam politicamente, desembocando nas discórdias, nos tumultos e nas disputas em torno do poder: enquanto os grandes desejam o poder integralmente para si a fim de comandar e oprimir o povo, este deseja participar das magistraturas, ou simplesmente se rebela, para evitar a imposição do desejo daqueles. Porque os

27 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 37.

28 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 37.

desejos dos grandes se manifestam politicamente de maneira diferente dos do povo – os grandes desejam comandar e oprimir o povo e este deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes –, o conflito entre ambos é permanente. Dito de outro modo: como os homens são capazes de desejar tudo, mas têm uma capacidade limitada de satisfazer tudo que desejam, o conflito se transfere do campo das ambições – o desejo pelas honras, riquezas e glória –, para o campo da política – o desejo de comandar e oprimir e o desejo de não ser comandado nem oprimido. O conflito político é, pois, a disputa permanente entre os dois humores na tentativa dos grandes de impor seu desejo de domínio (entenda-se a posse exclusiva do poder) e a resposta, de mesma intensidade do povo, de não ser dominado (desejo entendido como força de resistência ao exercício exclusivo do poder dos grandes via participação nas magistraturas ou a rebelião). É desta dinâmica dos desejos que se alimenta o conflito civil que, em Maquiavel, se reduz ao par antagônico de grandes e povo.

Ora, ocorre que o conflito de grandes e povo descrito por Maquiavel remete sempre ao fato de os desejos não poderem ser saciados conjuntamente. Assim, o autor apresenta a tese de que ao desejo dos grandes pela apropriação e pela dominação absolutas opõe-se um desejo não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo. Descortinam-se dois desejos de natureza diferente que não são nem o desejo das mesmas coisas nem o desejo de coisas diferentes, mas dois desejos cujo ato de desejar é diferente: “(...) o caráter irredutível do conflito civil se manifesta (...) pela impossibilidade dos diferentes ‘humores’ da cidade de compartilhar um mesmo ponto de vista”<sup>29</sup>.

Segundo o modelo do conflito político, ao desejo desmesurado dos grandes pela apropriação/dominação absoluta, opõe-se um desejo não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo, de não ser dominado nem oprimido. A indeterminação presente no desejo generalizado de não ser dominado nem opri-

29 GAILLE-NIKODIMOV, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, p.18.

mido não pode, porém, ser interpretado, alerta Adverse<sup>30</sup>, como esvaziamento de todo conteúdo político. O autor refere diversas passagens que desacreditam essa interpretação e que apontam para uma positivação do desejo popular. Não se trata, lembra ele, unicamente da satisfação dos interesses privados (defesa da propriedade, segurança, etc.), mas também da defesa do interesse comum (que pode ser a pátria ou a liberdade no duplo sentido de independência externa e de ordem institucional interna). Enfim, sob uma república, pode tornar-se desejo de exercício das magistraturas, não de modo exclusivo, mas compartilhado com os grandes de forma a evitar que possam ser dominados. Foi o que ocorreu em Roma.

Como, então, compreender que a liberdade seja possível se o conflito está sempre presente? Maquiavel propõe que a lei que nasce desse conflito é justamente ela a possibilidade de contenção dos desejos de dominação dos grandes, pois é o resultado da constante oposição do desejo do povo que, na ânsia de participar do espaço público de decisão, permite a vivência da liberdade. É por esta razão que Maquiavel defende nos *Discursos* a tese do povo como guardião da liberdade, porque “(...) se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la (...)”<sup>31</sup>. E o povo, por desejar não ser dominado, tem maior vontade de viver livre “(...) visto que pode ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes (...)”<sup>32</sup>. E, em sendo responsável pela defesa da liberdade, o povo não podendo apoderar-se dela, também não permitirá que outros dela se apoderem.

Assim, o conflito entre povo e grandes resulta em boas leis porque, de acordo com Maquiavel “(...) os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos (...)”<sup>33</sup>. As boas leis, por sua vez, permitem estabelecer, embora precária e temporariamente, a ordem política favorável à liberdade, “(...) porque quem examinar bem o resultado deles [dos tumultos] não descobrirá que eles deram origem a exílios em desfavor do bem

30 ADVERSE, *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*, p.37-42.

31 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 5.

32 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 5.

33 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 4.

comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública”<sup>34</sup>. Esta é, portanto, resultado das boas leis que, por sua vez, nascem do conflito dos humores que jamais cessa e “que muitos condenam sem ponderar”.

As referências ao conflito dos humores de grandes e povo estão largamente disseminadas nas três obras políticas<sup>35</sup> principais de Maquiavel e indicam o ponto de partida para seu entendimento a partir da enunciação da tese da oposição irreduzível dos dois humores. Nos *Discursos* Maquiavel nos apresenta ao par oposto: “[...] em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles [...]”<sup>36</sup>. E, em função dessa dicotomia, segundo o florentino, resulta a forma institucional do Estado: “[...] desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, *liberdade* ou licença”<sup>37</sup> (grifo nosso). A partir da constatação do enfrentamento permanente desses dois desejos (dominar/não ser dominado) que não podem ser saciados em conjunto, Maquiavel extrai a conclusão, escandalosa para seus contemporâneos, de que a liberdade<sup>38</sup> nasce precisamente desta desunião.

34 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 4.

35 As outras referências aparecem na *História de Florença* (II, 12), quando Maquiavel assinala que “(...) ficaram acesos apenas os humores que naturalmente costumam existir em todas as cidades entre os poderosos e o povo; porque, visto que o povo quer viver de acordo com as leis, e os poderosos querem comandá-las, não é possível que se ajustem (...)”; ou “as graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer (...)” (*História de Florença*, III, 1); e no capítulo IX de *O Príncipe*, quando Maquiavel, ao descrever como um cidadão se torna príncipe com o apoio de seus concidadãos, sublinha que ele ascende ao poder mediante o favor do povo ou pelo favor dos grandes. “(...) Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo (...)”.

36 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 4.

37 MAQUIAVEL, *O Príncipe*, IX.

38 O conceito de liberdade não aparece definido textualmente nos escritos maquiavelianos. A noção de liberdade deriva da descrição daquilo que se opõe a ela. Em linhas gerais,

Maquiavel propõe, dessa forma, uma nova compreensão da origem da boa legislação. Antes dele, uma boa parte dos humanistas havia partilhado com os medievais a ideia de que a paz e a concórdia eram condições necessárias para a efetivação da liberdade política. Evitar os conflitos, ou resolvê-los satisfatoriamente, parecia ser o principal objetivo de todo bom governante. Maquiavel, logo nos primeiros capítulos dos *Discursos*, põe abaixo a crença arraigada no valor da paz como o fundamento da liberdade. Longe de fazer parte daqueles que buscavam compreender a política a partir da unidade e do consenso, o florentino se dedica constantemente em afirmar a presença em toda cidade do

---

refere-se sempre à liberdade dos cidadãos, especialmente no regime republicano, ainda que no principado ela também possa existir. Neste sentido, internamente, aparece como oposição à tirania, e, externamente, ao domínio de outra cidade. Veja-se o capítulo XIX d’*O Príncipe*: “[...] Um príncipe deve ter dois receios: um interno, por conta de seus súditos, e outro externo, por conta das potências estrangeiras. [...] As coisas internas sempre continuarão firmes enquanto permanecerem firmes as coisas externas, salvo se estiverem perturbadas por alguma conspiração [...] (*O Príncipe*, XIX)”. É bastante ilustrativa, também, a nota do capítulo V d’*O Príncipe*: “Dos Capítulos I a III, deduz-se que a expressão *em liberdade* significa *sob o regime republicano*. Aqui [no capítulo V], entretanto, esta interpretação não é autorizada pelo título, onde são claramente indicados tanto as repúblicas como os principados habituados a viver em liberdade. É preciso, portanto, ter em mente também este caso, quando se pretende definir com precisão o que significa o termo *liberdade* para Maquiavel. Para esclarecer este ponto, convém recordar que, desde o século XIII, *liberdade* indica, na linguagem dos políticos, a possibilidade de atuar na direção do Estado” (*O Príncipe*, 2004, p.162). Gennaro Sasso insiste nesta última ideia, para quem, de fato, o sujeito e protagonista da liberdade, para Maquiavel, é sobretudo o Estado: “Aquilo que enfim conta, para Maquiavel, não é que os cidadãos sejam ‘livres’, mas que o estado seja efetivamente ‘senhor’ de seu conteúdo, político e social, e, para isso, dure. Ou se preferirem: para que o estado seja senhor de seu conteúdo, e para isso dure, - por isto, e neste sentido, os cidadãos devem ser livres [...]. A liberdade não é, pois, senão o termo que compreende em si os atributos específicos do estado ‘bem ordenado’, na sua forma régia, e sobretudo, na ‘republicana’” (SASSO, 1980, p.470-471). Quentin Skinner (1998), por sua vez, propôs uma interpretação que coloca em primeiro plano a liberdade individual. Sustenta que a liberdade teorizada por Maquiavel pode ser considerada uma forma de “liberdade negativa” unida firmemente à liberdade individual e à liberdade coletiva.

fenômeno da dominação de um grupo sobre outro e em pensar as discórdias e os conflitos que decorrem dele. Entretanto, Maquiavel não faz um elogio sem limites do conflito civil. Na verdade, ele analisa o conflito a fim de poder avaliar dele os efeitos positivos e negativos.

Essa caracterização do povo, que deseja não ser dominado, e dos grandes, que desejam dominar, antecipa uma relação de forças entre duas entidades que se determinam uma em relação à outra. Para Maquiavel, enquanto o desejo dos grandes é um desejo de dominação, portanto, um desejo de poder, o desejo do povo é o de não ser dominado pelos grandes, por isso, um desejo de liberdade. Se todos quisessem o domínio, a oposição seria resolvida pelo governo dos vitoriosos. O problema político é, então, encontrar mecanismos que imponham a estabilidade das relações que sustentem uma determinada correlação de forças e permitam a vivência da liberdade. Dito de outro modo: o problema do conflito se resolve quando o Estado consegue fazer concessões que atendam a ambos os grupos sociais. Assim, tanto o povo quanto os grandes serão livres quando toda a coletividade é livre, submetida não ao poder de uma parte, mas ao poder do Estado.

O que Maquiavel pretende mostrar ao caracterizar esses dois distintos humores é que ambos não encaram o poder de um mesmo ponto de vista. Os grandes são aqueles que efetivamente disputam o poder e querem exercê-lo de toda maneira. É, por isso, um desejo de dominação. O povo, de outro lado, não quer governar diretamente, mas não quer ser dominado por aqueles que governam: “(...) incapaz de visar ao poder como um puro objeto, o povo não pode deixar de desejar não ser oprimido (...)”<sup>39</sup>. É, por esta razão, um desejo de liberdade. Segundo Bignotto<sup>40</sup>, esta assimetria dos desejos faz com que a descrição das lutas mude completamente. Se nem todos visam à posse do mesmo objeto, o fato de alguém chegar ao poder, mesmo de forma legítima, não é suficiente

39 BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.109.

40 BIGNOTTO, Introdução aos Discursos. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p.XXXIV.

para contentar os desejos da maior parte da população. É claro que o fato de o governante ser legítimo e não um tirano é positivo, mas nada garante que ele não vá usurpar uma fatia de poder maior do que a que lhe foi concedida e, por isso, o desejo de não ser oprimido não pode nunca ser satisfeito. O conflito entre ambos os humores resulta exatamente do fato de que, desejando, grandes e povo estabelecem uma relação de eterna discórdia. O corpo político está, assim, sempre partido, cindido, e esse é um dado que não pode ser mudado pelo simples apelo à paz. Trata-se, para Maquiavel, de uma ingenuidade daqueles que entendiam que o amor à paz e à concórdia fosse inerente à natureza humana. Ao contrário, os homens tendem à desunião e à divisão em função de seu caráter desejoso. A interrogação de Maquiavel está em saber se, neste contexto, é possível que a ação política possa conduzir o Estado à liberdade<sup>41</sup>.

A análise de Maquiavel indica que no terreno da política o jogo do poder se configura na oposição de desejos diferentes que invariavelmente conduzem o corpo político ao conflito. Este conflito é marcado por dois desejos inconciliáveis e irredutíveis um ao outro. O desacordo entre eles não tem como ser resolvido nem eliminado, porque cada um dos dois desejos persegue um objetivo diferente

41 Gaille-Nikodimov (2004, p.11) dirá que, na verdade, o que Maquiavel faz ao analisar o conflito civil de grandes e povo é uma interrogação sobre as condições da liberdade. Embora a cidadania seja vista por ele essencialmente como uma relação conflitual, não significa que esta relação envolva cada membro da cidade numa guerra civil perpétua. Para o florentino, o conflito dos humores não corresponde sistematicamente a uma forma generalizada de luta armada, mas se manifesta em geral simplesmente como uma disputa e, principalmente, porque nesta relação se joga aos seus olhos a sorte da liberdade política, ou seja, seu surgimento, manutenção, declínio e desaparecimento. É neste sentido que Maquiavel retoma a terminologia dos humores herdada do pensamento médico antigo. Deste modo, o que Maquiavel pretende é buscar na teoria médico-galena elementos que possam definir os alicerces do conflito civil. É ela que fundamenta a teoria dos humores e autoriza o nosso autor a criar, a partir dela, uma metáfora original das instituições da república livre que lhe permite imaginar o que poderiam ser as instituições de uma política da liberdade que não negue o conflito civil, mas faz deste a própria condição da existência daquela.

de maneira diferente. “Não há medida comum entre estes desejos porque não se trata da mesma ação de desejar”<sup>42</sup>, sublinha Sfez. Ele se afasta da luta comum para se impor sobre o seu próximo, quando se estabelecem as regras definitivas do desacordo, num jogo reduzido ao binômio opressor/oprimido. “(...) Ao desejo desmesurado dos grandes pela apropriação total, sempre maior, opõe-se ao mesmo tempo oblíqua e absolutamente um desejo não menos desmesurado do povo a *não sê-lo*, de não ser dominado/dominar (...)”<sup>43</sup>. Dessa maneira, o conflito não consiste na disputa em torno de um mesmo objetivo, e sim na tentativa de impor ao outro o seu, suprimindo a heterogeneidade. Considerando que cada desejo visa à completude absoluta, cada um tenta impor-se universalmente tornando-se duplamente absoluto: por um lado tende à dominação total dos grandes, ou à liberdade plena do povo e, por outro, tenta se impor ao conjunto do corpo político. Neste embate político, o perigo está no fato de que o desejo, insaciável e infinito, joga o corpo político no terreno da tirania.

Posto deste modo podemos compreender a necessidade da manutenção da heterogeneidade das relações políticas. É a partir da diferença dos humores que Maquiavel visualiza um ponto de equilíbrio entre os desejos de grandes e povo e, portanto, a possibilidade da liberdade. Assim, o desejo de não ser dominado do povo, manifesto na exigência de participação política, no exercício das magistraturas, nas manifestações sociais, na recusa ao alistamento militar e à participação nas guerras, entre outros, deve ser entendido como mecanismo contínuo e permanente de contenção e de oposição ao desejo de domínio dos grandes. O desejo do povo deve vigiar o desejo dos grandes. Entretanto, o desejo do povo de não ser dominado não pode ultrapassar os limites desse desejo sob pena de tornar-se semelhante ao desejo dos grandes, isto é, um desejo de dominação. O conflito, assim, redundaria em anarquia. O desejo de dominação dos grandes, por sua vez, deve ser compreendido como força que impede o desejo do povo tornar-se absoluto,

42 SFEZ, *Machiavel, La politique du moindre mal*, p.183.

43 SFEZ, *Machiavel, La politique du moindre mal*, p.181.

impondo-se como barreira para evitar o estabelecimento do desejo de liberdade como valor exclusivo. Todavia, se o desejo de domínio dos grandes escapa aos seus limites de contenção do desejo popular, torna-se absoluto, resultando em tirania.

Por isso, o conflito engendra a liberdade somente enquanto houver um equilíbrio das forças políticas – paradoxalmente um equilíbrio que se sustenta na desigualdade. Para que haja liberdade o povo não pode querer o mesmo que os grandes, mas deve impedir que estes utilizem o poder para oprimir o povo. A liberdade, portanto, somente é possível se os dois humores mantiverem a diferença. Esta é a razão pela qual o desejo do povo deve ser carregado de conteúdo político. “(...) Quando estamos no domínio dos humores, só o positivo pode se contrapor ao positivo (...)”<sup>44</sup>. Do contrário, se o desejo do povo fosse mera negatividade em relação ao desejo positivo dos grandes, o conflito se resolveria como mera sobreposição do desejo vitorioso ao desejo derrotado. O resultado desse processo, de acordo com Maquiavel, leva o corpo político inteiro à ruína. O provam os conflitos ocorridos entre grandes e povo em Florença, descritos logo no início do terceiro livro da *História de Florença*.

As graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e dos nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer, são razão de todos os males das cidades; porque dessa diversidade de humores alimentam-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas. Foi o que manteve Roma desunida; é também – se for lícito comparar coisas pequenas a coisas grandes – o que manteve Florença dividida; se bem que os efeitos gerados em cada uma das cidades foram diferentes: porque as inimizades havidas em Roma, no princípio, entre o povo e os nobres eram definidas por disputas, enquanto as de Florença o eram

44 ADVERSE, *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*, p.41-42.

por combates; as de Roma terminavam com leis, enquanto as de Florença terminavam com o exílio e a com a morte de muitos cidadãos (...) <sup>45</sup>.

O caráter irredutível do conflito entre grandes e povo, apresentado por Maquiavel, são os efeitos que ele produz: ou a liberdade ou a tirania. Mas isto depende fundamentalmente da maneira como ele é regulado, defende o florentino. Neste trecho da *História de Florença* os efeitos que aparecem nas duas cidades são distintos: em Roma os conflitos se definiam por disputas, ao passo que em Florença o eram por combates. Nesta cidade os combates entre o povo e os grandes originavam leis que não visavam a utilidade comum, mas favoreciam os vencedores. Naquela, as disputas também resultavam em leis, porém, favoráveis ao bem comum. Diante deste fato, como explicar que os mesmos conflitos entre grandes e povo possam ter resultados tão distintos?

Maquiavel o responde um pouco mais adiante na sequência do trecho acima: “(...) Tal diversidade de efeitos só pode ser causada pelos diferentes fins que os dois povos tinham em mira: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras ao lado dos nobres, enquanto o de Florença combatia para ficar sozinho no governo, sem a participação dos nobres (...)” <sup>46</sup>. Assim, Maquiavel fornece a chave que nos permite explorar com maior clareza os efeitos do conflito civil. Se em Roma ele levou a cidade à liberdade, isto se deve ao fato de o povo, em disputando com os grandes, querer governar *com* e não *sobre* eles. Pois, “(...) com as vitórias do povo, a cidade de Roma se tornava mais virtuosa, porque o povo, podendo ocupar a administração das magistraturas, dos exércitos e dos impérios com os nobres, enchia-se da mesma *virtù* que havia nesses, e a cidade, ganhando *virtù*, ganhava poder (...)” <sup>47</sup>. Ora, o desejo do povo aqui descrito continua idêntico a si mesmo. Embora querendo governar com

45 MAQUIAVEL, *História de Florença*, III, 1.

46 MAQUIAVEL, *História de Florença*, III, 1.

47 MAQUIAVEL, *História de Florença*, III, 1.

os grandes, o povo não deseja como os grandes, permanecendo a diferença originária dos seus desejos. De outro lado, se em Florença o conflito redundou em violência armada, mortes e exílios, a razão disto está no fato de em o povo, combatendo os grandes, querer ser *como* eles, e ao invés de se limitar ao seu desejo originário – não ser dominado – querer governar sozinho para dominar, igualando seu desejo ao dos grandes. Assim,

[...] em Florença, quando o povo vencia, os nobres ficavam privados das magistraturas e, para reconquistá-las, precisavam não só ser mas também parecer semelhantes ao povo no comportamento, no modo de pensar e de viver [...] de tal modo que a *virtù* das armas e a generosidade de ânimo que havia na nobreza se extinguiu, sem que pudesse reacender-se no povo, no qual não existia (...) <sup>48</sup>.

A equiparação do desejo do povo ao desejo dos grandes é, pois, a causa da corrupção e da ruína da liberdade em Florença. Neste caso, o desejo do povo não pode conduzir o corpo político à liberdade porque ele deseja o mesmo que os grandes: tomar o poder para comandar e oprimir. Maquiavel deixa claro que a chave do problema está na transformação do desejo popular: ele vai além do desejo de não ser dominado, pois desenvolveu um desejo de dominação que pode ser satisfeito apenas em detrimento dos grandes. A forma de proceder do povo florentino quebra, pois, o frágil equilíbrio de poder que o conflito de desejos saudavelmente ensaja, na medida em que renuncia ao seu humor (não ser dominado/liberdade) para assumir o humor dos grandes (dominação/apropriação) cuja consequência é a supressão da heterogeneidade no modo de alcançar a finalidade de cada parte. É o fim da diferença dos desejos. O povo, ao pretender ficar sozinho no poder, produz a identificação de seu humor ao dos grandes. Restando apenas um dos dois humores, ele se impõe sobre todo o corpo político. É o fim da liberdade.

48 MAQUIAVEL, *História de Florença*, III, 1.

O perigo está, pois, na conversão do desejo do povo em um desejo que não é o seu. Devemos lembrar que o povo, para ser o guardião da liberdade, como o sublinha Maquiavel, deve querer alguma participação na vida pública, como aconteceu em Roma. Originariamente negativo este desejo do povo continua sendo o de não ser dominado e fazendo resistência ao desejo de dominação dos grandes. Esta determinação do desejo do povo, mesmo positivado quando expresso no desejo de participar politicamente, não deve ser alterada sob pena de levar o conflito do campo das disputas para o campo dos combates. Não querer ser dominado, portanto, é sempre um fim e não um meio e dele o povo jamais deve se afastar. Quando, porém, se afasta se iguala aos grandes, convertendo-se em meio, e o destino do corpo político então está selado: no lugar da liberdade reinam a corrupção, a anarquia e/ou a tirania.

Foi o que aconteceu em Roma após os tumultos gerados pela lei agrária, quando o desejo do povo se converteu em desejo de dominação. Maquiavel assim o descreve:

(...) a plebe romana não se contentou em obter garantias contra os nobres com a instituição dos tribunos, desejo ao qual foi forçada por necessidade; pois ela, tão logo obteve isso, começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônio com a nobreza, como coisa mais valiosa para os homens. Daí surgiu a doença que gerou o conflito da lei agrária, que acabou por ser a causa da destruição da república (...) <sup>49</sup>.

Assim, vemos o conflito político, saudável como o afirma Maquiavel, dando lugar ao conflito humano, nefasto, porque se resolve na sobreposição de um ao outro. “Os nobres semelhantes ao povo: dois se fez um. Fez-se um na má posituação do desejo do povo, identificado com o dos nobres. (...) quando a ci-

49 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 37.

dade chega a esse ponto não há mais vida política (...) <sup>50</sup>. Nesta perspectiva, Sfez alerta sobre a importância de compreender a diferença entre o desejo de grandes e povo porque, quando ambos renunciam ao seu humor próprio para assumir o do outro, os efeitos para o corpo político são negativos: “(...) os grandes somente podem perder seu humor ganhando o do povo, eles podem apenas imitar o desejo do povo, eles ignoram dele radicalmente a forma de desmedida, o desejo de liberdade (...)” <sup>51</sup>. Enquanto no caso contrário, “(...) o povo pode tomar o outro humor, se fazer ‘grandes’, por assim dizer, e para isso lhe basta dar o primado ao desejo humano sobre o humor político” <sup>52</sup>. Por esta razão, é mais fácil ao povo ser *como* os grandes do que o contrário: basta-lhe obedecer ao desejo universal da condição humana: buscar honrarias, riquezas, glória e poder. O exemplo da lei agrária o ilustra bem. O povo deixou de desejar seu próprio desejo para desejar o desejo dos grandes. Os humores se identificam, se igualam, e o resultado é a ruína da liberdade e a instauração da tirania.

A tirania surge, pois, como efeito do desejo desmesurado tanto de grandes quanto do povo quando seus desejos se equiparam. O desejo dos grandes de dominar/oprimir, sendo um desejo de poder, corre o risco de tornar-se absoluto na medida em que, além de tomar o poder integralmente para si, se converte no exercício absoluto da dominação sobre o povo quando o exclui ou o impede de participar do governo. Realizar plenamente o desejo de poder é, em última instância, um desejo de realizar a absoluta dominação e opressão sobre o povo. É o controle absoluto do poder em benefício próprio: é o exercício do poder sem a oposição, sadia, do povo. E, é isto, afinal, que põe fim à liberdade do Estado e o leva à tirania.

De outro lado, se o desejo do povo de não ser oprimido e comandado pelos grandes se confunde com um desejo de liberdade, quando levado ao extremo, e o extremo significa eliminar completamente todo risco de opressão e comando dos grandes, pode tornar-se, também, um desejo tirânico. Realizar plenamente o

50 ADVERSE, *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*, p.45.

51 SFEZ, *Machiavel, La politique du moindre mal*, p.180.

52 SFEZ, *Machiavel, La politique du moindre mal*, p.195.

desejo de liberdade do povo significa eliminar a causa da sua dominação, isto é, a eliminação dos grandes, o que significa suprimir o confronto, o conflito, que faz às vezes de contrapeso no jogo do poder. Sem oposição, o desejo do povo como desejo de liberdade, se transforma em licenciosidade, impedindo a existência de qualquer ordem. É um desejo desmedido que, comparado ao poder, parece menor, mas medido em vista da liberdade revela que o povo exige bem mais do que os grandes: exigindo a liberdade, ele exige bem mais do que o poder. Assim, se o povo completasse seu desejo de não ser dominado suprimiria a própria razão de existir dos grandes. A liberdade absoluta coincide, pois, com a eliminação de toda diferença: restaria unicamente o povo. O desejo que deveria tornar o Estado livre lança-o na completa desordem, o que representa, enfim, a própria tirania.

Por esta razão, a ameaça à liberdade interna brota da desmesura dos desejos de grandes e povo. De acordo com Maquiavel, as tiranias nascem “(...) pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar. E, quando não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade, mas alguma das partes se põe a favorecer alguém, logo surge a tirania (...)”<sup>53</sup>. É por esse motivo que a ação de resistência do povo contra o desejo de dominação dos grandes, quando não é contida, resulta na licenciosidade. Por outro lado, o desejo de dominação dos grandes, quando não é limitado pela resistência ativa e permanente do povo, conduz à servidão. Ambas, no entanto, são formas de tirania: a servidão é a própria dominação sob o poder de um tirano, enquanto a licenciosidade conduz a cidade à tirania na medida em que implica na ausência de toda ordem. É por isso que a liberdade da cidade exige a contenção dos desejos próprios de grandes e povo impedindo-os de se realizar na plenitude.

Por causa do perigo da tirania a que permanentemente está exposto o corpo político quando uma das partes consegue impor seu desejo sobre a outra, Maquiavel atesta o caráter salutar dos conflitos entre os dois humores. No entanto, a liberdade do Estado somente é possível se eles forem regulados pelas

53 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 40.

leis. Segundo Nadeau<sup>54</sup>, se Maquiavel apresenta as vantagens do poder popular e do poder dos grandes, ele não se decide em favor de um nem de outro. Com efeito, nos dois casos, o que motiva a ação política é o desejo e é preciso pensar, portanto, as instituições políticas em função da oposição entre o povo e os grandes. E esta oposição não deve jamais se concluir pela vitória de uma ou de outra parte. Pelo contrário, o papel das boas instituições será justamente o de impedir que tal coisa aconteça.

Considerando que Maquiavel se situa na direção da verdade efetiva das coisas quando pensa a divisão social e a liberdade política, podemos afirmar que o secretário florentino não concebe a liberdade independentemente do conflito civil. O que importa é a confrontação permanente entre o desejo de dominação e o desejo de liberdade, sendo vão esperar por uma sociedade reconciliada no universo maquiaveliano. Não se pode e nem se deve desejar colocar fim à oposição entre estes dois desejos porque, para Maquiavel, é dessa oposição que “(...) nascem as boas leis que muitos condenam sem ponderar (...)”<sup>55</sup>. A lei que resulta do conflito, portanto, embora precária e provisória, é o denominador comum entre os desejos de grandes e povo. A consequência desta concepção do conflito civil é dupla: de um lado, o modelo clássico<sup>56</sup> dos governos não tem mais valor, pois ela impede pensar a tomada do poder e seus modos de conservação; de outro, a ideia de lei adquire um novo sentido: não é nem o efeito de uma regulação natural nem o produto de uma instância racional, mas é concebida como fruto da confrontação entre os dois desejos e, mais especialmente, como a culminância do desejo de liberdade do povo, de sua recusa da opressão pelos grandes<sup>57</sup>.

54 NADEAU, *Machiavel: domination et liberté politique*, p.327.

55 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 4.

56 Governo de um (monarquia), do pequeno número (aristocracia) e do grande número (democracia) e suas respectivas formas corrompidas (tirania, oligarquia e demagogia).

57 Cf. esta argumentação de Claude Lefort no texto de Marie Gaille-Nikodimov. *Conflit civil et liberté: La politique machiavélique entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.

É esta a revolução do pensamento de Maquiavel frente a toda uma tradição que via os conflitos como perniciosos à liberdade da cidade, que recomendava, inclusive, a sua anulação. A originalidade do autor florentino reside no fato de conceber o conflito como elemento necessário à esfera política. Ao contrário da tradição, inclusive de autores contemporâneos seus, que acusa o conflito como causa da perda da liberdade, nosso autor vê nele a condição para a sua efetivação. O conflito é necessário porque representa o alerta de uma das partes de que, no jogo do poder, se insinua um desequilíbrio em favor de uma parte e em prejuízo de outra. A lei, como reguladora do conflito, nasce exatamente do confronto entre as partes. A solução indica, então, segundo Maquiavel, para a normalização do conflito, sustentada unicamente numa boa constituição capaz de assegurar o equilíbrio entre grandes e povo de modo que, vigiando-se reciprocamente, force cada qual a buscar o bem comum<sup>58</sup>. Isso,

---

58 Para o secretário florentino, o bem comum, no entanto, não se refere a um *telos*, um fim para o qual a comunidade política naturalmente deva convergir, guiada pela força das leis. Ainda que estas sejam o resultado do conflito civil entre grandes e povo, o bem comum não é o resultado da satisfação dos seus desejos, mas antes um desejo que ambos os grupos envolvidos no conflito podem desejar. De acordo com Ames (2009, p.194) o Estado pode velar pelo bem comum como bem supremo unicamente se um bem determinável é desejado por todos. Assim, Maquiavel abandona a idéia de bem comum como finalidade última da vida coletiva. Partindo da centralidade do conflito, a possibilidade de uma vida coletiva está condicionada à afirmação da política como lugar da heterogeneidade dos desejos. Em semelhante quadro, o “bem comum”, ou o “comum” desse bem, não tem mais como ser identificado, pois ele não se coloca mais sobre o plano de um bem partilhado por todos. Falar do bem comum, em termos estritos, supõe que exista ao menos um desejo predominante que todos partilhem. Não é, claro, um desejo que todos possam satisfazer – algo impossível dada a natureza insaciável do desejo humano –, mas que todos possam desejar. Somente se um mesmo objeto de desejo for visado conjuntamente ele será capaz de tornar-se partilhável sem disputas. Maquiavel rompe com essa representação do bem comum: não somente nega a possibilidade de um objeto determinável (um “bem” comum), mas também que possa ser “um”. O bem comum, como o sublinha Sfez (1999, p.187), “não tem nada de *um bem*; ele representa muito antes uma tarefa, uma tarefa da dispersão dos bens e da heterogeneidade dos desejos e dos objetivos”.

porém, não autoriza a concluir que a lei que resulta do conflito leve à solução derradeira deste. A concórdia entre as partes é sempre precária, momentânea, e permanentemente submetida ao movimento do conflito.

Maquiavel sustenta que as boas leis resultam dos tumultos e dos confrontos entre aqueles que querem dominar e aqueles que não querem ser dominados. Os tumultos constituem, assim, a causa principal da liberdade política, aquela do Estado e aquela dos cidadãos e, conseqüentemente, de todas as boas leis que contribuem para esta liberdade. Assim, em oposição ao pensamento de sua época, o secretário florentino faz o elogio da desunião e da discórdia não porque são boas em si mesmas, mas pelos efeitos positivos que produzem para a comunidade política. E, citando Roma como modelo paradigmático, sublinha que foram delas que nasceram as boas leis da cidade. O conflito é, assim, conforme os *Discursos*<sup>59</sup>, o motor de um Estado livre e poderoso, pois a grandeza de Roma, da qual Florença se pretende herdeira, não foi o resultado de uma sábia legislação, mas se edificou graças à conjugação dos acontecimentos favoráveis da *fortuna* com a expressão da *virtù* de um povo livre que constantemente se confrontava com a nobreza e que resultava em leis favoráveis ao bem comum.

Neste sentido, podemos admitir que a concórdia seja possível sim no pensamento político maquiaveliano. No entanto, esta concórdia, diferentemente da tradição, se sustenta num paradoxo: ela é efeito das leis que, por sua vez, como vimos, resultam dos conflitos. É, portanto, assim como as leis, sempre uma concórdia provisória porque permanentemente relançada pelos desacordos entre os atores políticos. A concórdia não é desse modo resultado da anulação dos conflitos entre grandes e povo, mas é, antes, produto da normalização do permanente confronto entre os dois humores. É o acordo via desacordo. Todavia, esta nor-

---

Assim, a crítica de Maquiavel à ideia de bem comum não é a negação do bem geral. Muito antes, é a afirmação de que ninguém pode se apropriar do bem público, nenhum grupo pode falar dele como coisa sua, nem mesmo o governo do Estado. Não é, portanto uma versão originária do lema liberal da “pluralidade de bens”, e sim a afirmação da radical indeterminação do bem comum como algo que não se deixa representar nem apropriar.

59 MAQUIAVEL, *Discursos*, I, 4.

malização ocorre sempre no espaço público, o lugar privilegiado do debate, das discussões e onde grandes e povo apenas *disputam* e não *combatem*. E é aí, afinal, o lugar onde os conflitos encontram o terreno fértil que conduz o Estado e os seus cidadãos à vivência da liberdade.

### The theory of the humors of Machiavelli: the relationship between the conflict and the freedom

**Abstract:** The purpose of this work consists of analyzing the place that the big's and people's conflict, circumscribed by the theory of humors, occupies in Machiavelli's political thought and to investigate its relationship with the political freedom. The central hypothesis is that the freedom can only be reached by a balance point among the forces in conflict. For that, it is necessary that the conflict, not being annulled, be rationally regulated and normalized by the republican institutions, changing from negative force into force capable to converge in the State the commonwealth, the social order and the freedom of the whole political body. The republican law, born of the permanent confrontation of the antagonistic desires, subverts the negative character of the humors of big and people and it channels the force for the political life, demanding active citizenship of their members, it means, the participation of both humors in the public space as political agents for the maintenance of the freedom. To make it clear, we tried to demonstrate the characteristics of the conflict of the humors, in agreement with those which the desire of the big gets confused with a desire of power, while the desire of the people is associated to freedom. For Machiavelli, the true political freedom is only possible when the antagonistic humors can relieve their desires through the participation in the public space of debates and collective decisions, what can only happen in a republican regime.

**Keywords:** Machiavelli – Antagonistic Humors – Civil Conflict – Freedom – Republic.

### Referências bibliográficas

ADVERSE, Helton. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/formação*. São Paulo, v.30, n.2, p.33-52, nov. 2007.

AMES, José Luiz. Liberdade e conflito - o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion*. Belo Horizonte, v.1, n.119, jun./2009, p.179-196. 2009.

BIGNOTTO, Newton. Introdução aos Discursos. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

ENGELMANN, Ademir Antônio. 2005. *Maquiavel: secularização, política e natureza humana*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC, São Paulo.

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

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *História de Florença*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. 3ed. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NADEAU, Christian. Machiavel: domination et liberté politique. *Philosophiques*, Quebec, v. 30, n.2, p.321 – 351, Outono 2003.

NETO, Manoel de Almeida. *O tempo nos Discorsi de Maquiavel*. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte.

SFEZ, Gérald. *Machiavel, La politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.