

# MAQUIAVEL E A POLÍTICA DO DESEJO

Silvana de Souza Ramos<sup>1</sup>

Resumo: O artigo leva em conta as diferentes leituras da obra de Maquiavel – as quais tentam explicar a dualidade do autor (ao mesmo tempo republicano e conselheiro de Lorenzo de Médici) – e traz para o primeiro plano de análise a defesa da liberdade e a articulação desta com a dinâmica dos humores da cidade a fim de pôr em relevo a decisiva contribuição de C. Lefort para a discussão do caráter democrático dos ensinamentos do pensador florentino. Em seguida, trata-se de encontrar no *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie, e nos *Ensaio*s, de Montaigne, isto é, na recepção francesa da filosofia política de Maquiavel orquestrada no século XVI, novas evidências da articulação entre desejo e liberdade. Tais elementos não apenas se mostram consoantes a interpretação fornecida por C. Lefort, mas também promovem desdobramentos importantes no que se refere à reflexão sobre a institucionalização do desejo do povo e sobre o poder deste para salvaguardar a liberdade da república frente à ambição dos grandes.

Palavras-chave: Lefort – Maquiavel – La Boétie – Montaigne – liberdade – desejo.

Da servidão à liberdade, devemos aprender, não há nenhuma transição no real – nem espaço, nem tempo a ser percorrido, nada de esforços, nada de ação: a simples inversão do desejo.<sup>2</sup>

## 1. Maquiavel: a dupla face de Jano

A leitura contemporânea de Maquiavel (escrita a partir de meados do século XX) parece ter sido responsável por livrar a crítica do impasse que marca a obra do autor florentino. Não se trata, é evidente, de um trabalho de pequeno vulto. Conciliar numa mesma perspectiva teórica o elogio da liberdade republicana, presente na prática política do autor e em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, com o aparente cinismo e imoralidade, expressos nos conselhos de *O Príncipe*, parece redundar numa tarefa que beira o irrealizável. Assim, embora a primeira recepção dos escritos de Maquiavel, apresentada por Busini,

---

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Filosofia da USP – São Paulo.

<sup>2</sup> C. Lefort. “O nome do Um” in: La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, p. 130.

pensador republicano e opositor dos Médici, tenha neles detectado, desde o início, a figura bifronte do autor (de um lado, o amante da liberdade e, de outro, o conselheiro de um tirano), a posteridade não se cansará de oscilar entre dois extremos de leitura, igualmente incapazes de abarcar as duas facetas numa mesma perspectiva de análise.<sup>3</sup>

Até o início do Iluminismo, prevalece a leitura que vilipendia os ensinamentos de *O Príncipe*, e praticamente desconsidera o contraponto republicano oferecido pelos *Discursos*, exceção feita por Espinosa. O século XVIII redescobre o Maquiavel republicano, e podemos vislumbrar sua aparição elogiosa em Montesquieu e em Rousseau. Porém, o privilégio concedido ao republicanismo não demora a dar lugar ao interesse pela outra faceta do pensamento de Maquiavel. O desafio posto pela necessidade de unificação da Alemanha e, mais tarde, da Itália do *Risorgimento*, enseja uma nova reviravolta: *O Príncipe* fornece agora uma série de receitas para o restabelecimento de um corpo político enfermo. Sem dúvida, essa leitura permite compreender o livro para além do vitupério a que muitas vezes esteve sujeito. No entanto, ela ainda aparece como uma perspectiva incapaz de dar unidade ao caráter bifronte de Maquiavel, pois continua a privilegiar apenas um de seus lados.

A partir do século XIX surgem tentativas de relacionar as duas principais obras de Maquiavel, segundo diferentes estratégias que as integram numa mesma lógica. Autores como F. Meinecke e A. Renaudet descobrem, respectivamente, um filósofo que poderia ser considerado o pai do relativismo científico, cuja visão política leva em conta as necessidades da razão de Estado, e o pensador de uma ciência política autônoma em relação à moral.<sup>4</sup> Se nesses casos a leitura busca vencer as contradições do autor através da demonstração de uma unidade lógica que permite harmonizá-las, o trabalho de H. Baron, publicado em meados do século passado, traz à cena uma terceira hipótese de trabalho. O último defende que se nós confrontamos as diferenças existentes no interior do pensamento de Maquiavel, somos impelidos, não a harmonizá-las, mas sim a buscar indícios de uma mudança de critério, afinal, “quanto mais detalhada se faz a comparação entre as duas obras, mais absurda se torna a ideia

---

<sup>3</sup> A respeito da recepção da obra de Maquiavel ao longo dos séculos, ver H. BARON. “Maquiavelo, el ciudadano republicano y autor de *El Príncipe*” in: *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval ao moderno* e, ainda, os ensaios de C. HILB. “Maquiavelo, la república y la ‘virtù’” in: T. VÁRNAGY (org.). *Fortuna y virtud en la república democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, pp. 127-147 e de R. SILVA. “Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do novo republicanismo”, pp. 37-58.

<sup>4</sup> Segundo as análises de N. Bignotto, “Esta imagem do secretário florentino como fundador de uma nova visão da política, distante de toda consideração de ordem moral, se ampara numa longa tradição de interpretação. Da Inglaterra do século XVII a Leo Strauss não faltaram intérpretes que viram na obra de Maquiavel a expressão de uma política voltada exclusivamente para seus fins. Uma política demoníaca, dirá Strauss. Ora, a defesa do secretário fez-se em geral por intérpretes que opõem ao destruidor da ética o técnico da ação, ao demolidor de velhas certezas, o fenomenólogo acurado que busca apenas descrever o mundo que vê” N. BIGNOTTO, “As fronteiras da ética: Maquiavel” in A. NOVAES, *Ética*, p. 155.

de que deveriam ser as metades harmoniosas de uma mesma e única filosofia política.”<sup>5</sup> Eis que mais uma vez a força da dualidade interna a esse pensamento parece frear a pretensão de nele encontrar uma unidade sem fissuras.

Porém, o desafio à unidade imposto pela obra não deixou de ser enfrentado. A partir dos anos de 1970, Q. Skinner, J. G. A. Pocock e C. Lefort assumem o encargo de renovar o olhar sobre Maquiavel ao trazer à luz seu caráter republicano, expresso tanto no modo pelo qual o filósofo dialoga com a tradição quanto na articulação entre os conceitos utilizados pelo autor. Nesta perspectiva, os trabalhos de Q. Skinner e de J. G. Pocock se fiam principalmente numa abordagem genética da obra, isto é, numa recuperação do contexto intelectual e político com o qual o autor dialoga. C. Lefort, por sua vez, busca a unidade de Maquiavel tendo em vista anseios democráticos, que vigoram sob a égide do conflito institucionalizado. Em linhas gerais, podemos dizer que essas leituras gravitam em torno da seguinte questão: é possível ler *O Príncipe* à luz dos ensinamentos republicanos trazidos pelos *Discursos*? Em outras palavras, elas tentam mostrar que a preocupação com a liberdade está no centro do pensamento de Maquiavel, de modo que somente o recurso ao diálogo crítico do filósofo com a tradição humanista pode ajudar a desvendar o enigma da obra.

Assim, dando continuidade à tarefa de compreender tal pensamento,

alguns, como Skinner e Pocock, defendem uma espécie de leitura continuísta da obra de Maquiavel que a situa em um movimento de retomada e reelaboração do humanismo clássico que tem seu início na Idade Média [ao passo que] Lefort apresenta uma interpretação muito distinta, enfatizando o caráter conflitivo da vida cívica, o que significa conceder grande importância à teoria maquiaveliana dos ‘humores’ que perturbam a ordem política. É o modelo de uma ‘sociedade democrática’ que Lefort encontra em seus textos e que confere a eles um raro vigor.<sup>6</sup>

Quer dizer, a partir de C. Lefort, podemos ler Maquiavel como um pensador da liberdade ligada ao funcionamento do desejo no interior do campo político. Tendo essa abordagem como guia, e sem abrir mão de diferentes aspectos trazidos pelas contribuições de outros intérpretes contemporâneos, uma vez que o debate com o humanismo renascentista também se encontra no horizonte do intérprete francês, vejamos como C. Lefort nos ensina a ler Maquiavel ao trazer para o primeiro plano da análise o estudo dos humores no interior de

---

<sup>5</sup> H. BARON, “Maquiavelo, el ciudadano republicano y autor de *El Príncipe*” in: *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval ao moderno*, p. 345.

<sup>6</sup> H. ADVERSE. “Maquiavel, a república e o desejo de liberdade”, p. 34.

uma perspectiva democrática. Interessa-nos investigar o papel central da defesa da divisão social para a saúde e a vitalidade da república, enfatizada pelo autor de *Le travail de l'Œuvre Machiavel*, para, a seguir, buscar na leitura francesa do século XVI (especialmente em La Boétie e em Montaigne) contribuições para essa abordagem.

## 2. Desejo e liberdade

No capítulo IV do livro I dos *Discursos*, Maquiavel defende que a divisão social é própria da ordem política e que, a exemplo de Roma, ela não só conduz a cidade a produzir leis favoráveis à liberdade, mas também configura a principal causa da liberdade republicana. Cabe perguntar se estamos diante de uma constatação empírica ou se podemos colocá-la no centro do pensamento político do autor. A resposta exige que consideremos com mais vagar a relação entre divisão e liberdade.

A ordem política da cidade é definida a partir da oposição entre os desejos (os “humores”) que animam os cidadãos: o povo, diz Maquiavel, deseja não ser oprimido, ao passo que os grandes desejam comandar e oprimir. Enquanto os últimos se ancoram numa determinação positiva do desejo, os primeiros se caracterizam por um desejo negativo e, por isso, indeterminado. O capítulo IV do livro I dos *Discursos* defende o caráter positivo do conflito social e faz entrever que a divisão é consubstancial à boa república e que sobre a tramitação adequada dessa divisão se assenta a liberdade. Então, podemos dizer que a pergunta sobre o estatuto do conflito se transforma: cabe responder de que maneira se processa adequadamente a divisão dos humores rumo à liberdade. O que implica perguntar qual o segredo de Roma, uma vez que ela soube dar vazão adequada a esse conflito.<sup>7</sup> O capítulo seguinte aborda o tema ao interrogar quem, os grandes ou o povo, melhor resguarda

---

<sup>7</sup> A passagem é decisiva: “quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que 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, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue [...] ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê [...] digo que toda cidade deve ter os modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa. E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo” (MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 22-23).

a liberdade e, na sequência, afirma que os romanos a põem nas mãos da plebe, ao passo que Esparta e Veneza a entregam aos nobres. Uma vez que o desejo dos nobres é o de dominar, e o dos plebeus o de tão somente resistir à dominação, encontraríamos nos últimos, e não nos primeiros, maior vontade de seguir uma vida livre. Com efeito, o povo tem menos poder para usurpar a liberdade. Porém, o centro da argumentação de Maquiavel não reside aí, pois o autor encontra diferentes razões para mostrar que a defesa da liberdade é inerente à dinâmica do desejo do povo. Quer dizer, o caráter negativo do desejo produz uma dinâmica de resistência à opressão no interior da vida política.<sup>8</sup>

A leitura de C. Lefort enfatiza que Maquiavel põe na boca de outros autores a defesa de Esparta e de Veneza, e na sua própria, a de Roma. Ainda assim, o capítulo V do livro I deixa este ponto ambíguo – isto é, o florentino não decide sobre a superioridade de um dos modelos – e conclui que a decisão por um ou outro está ligada à política de poder de cada república: “ou se pensa numa república que queira fazer um império, como Roma, ou numa à qual baste manter-se. No primeiro caso, é necessário fazer tudo como Roma; no segundo, pode-se imitar Veneza e Esparta.”<sup>9</sup> O capítulo VI do livro I, porém, subverte essa equivalência dos modelos. Maquiavel afirma que se Esparta pôde manter sua liberdade de maneira duradoura, sob um governo aristocrático, foi porque se beneficiou da benignidade do céu e pôde assim preservar-se sem se expandir. Toda república que deseja se expandir deve confiar a liberdade ao povo: nisso reside tanto a causa da desordem quanto a da grandeza. Deve-se considerar, porém, que as coisas dos homens estão sempre em movimento e que o equilíbrio perfeito, a aspiração por uma cidade imóvel, é uma ilusão. Afinal, toda cidade está submetida à corrupção do tempo e toda estrutura da virtude está imersa na fortuna. Se o equilíbrio perfeito é uma ilusão, é necessário seguir o modelo romano e reconhecer que a liberdade da cidade descansa na discórdia entre o povo e os grandes. Agora, o modelo romano aparece como aquele que melhor dá conta da natureza temporal da coisa pública. Ora, se consideramos os capítulos IV e V do livro I dos *Discursos*, somos avisados de que esse modelo está apoiado no povo, com o adendo de que o desejo deste é sempre menos lesivo que o dos nobres. O argumento é crucial, pois não se trata apenas de compreender o caráter positivo da divisão, mas também de reconhecer a potência do desejo do povo para proteger a liberdade dos anseios tirânicos dos grandes.

---

<sup>8</sup> Segundo alguns comentadores, a indeterminação do desejo do povo equivale ao esvaziamento de todo conteúdo político, à incompetência ou ao desinteresse do grande número pela política. Seguiremos um caminho diverso de análise. Sobre o assunto, cf. H. ADVERSE. “Maquiavel, a república e o desejo de liberdade” e R. SILVA, “Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do novo republicanismo”.

<sup>9</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 25.

Há, portanto, dois argumentos em questão na argumentação de Maquiavel – a expansão da república e a custódia da liberdade.<sup>10</sup> Ao atribuir aos grandes um desejo insaciável de dominação, Maquiavel põe por terra a associação entre nobreza e moderação, feita por aqueles que argumentam em favor do governo aristocrático e por isso sustentam a ideia de que quem tem mais se contenta com aquilo que tem. Se a nobreza aparece impulsionada por um desejo incontido de dominação,<sup>11</sup> uma voracidade sem limites, devemos desconfiar do argumento que Maquiavel punha na boca dos defensores de Esparta e Veneza – afinal, não parece razoável pensar que uma república aristocrática possa conter-se em si mesma. Assim,

A partir dessa inversão da associação tradicional nobres/moderação, o governo equilibrado não poderá descansar sobre a virtude ou a saciedade dos nobres, mas unicamente sobre o contrapeso institucionalizado que ao desejo de dominação opõe o desejo de liberdade do povo.<sup>12</sup>

Com efeito, o modelo romano é o único em que o apetite de dominação dos grandes é contido pelo desejo de não ser dominado do povo exatamente porque concede ao último certa participação institucional.

Seguindo essa toada, o capítulo VII do livro I dos Discursos, cujo título reza “É necessário o poder de acusar para manter a liberdade na república”, põe de novo em relevo a importância da canalização do conflito social: partindo, mais uma vez, do fato de que a divisão em dois humores é própria à vida da cidade, o filósofo defende que a república mais estável é aquela que consegue dar expressão institucional ao conflito de maneira pública a fim de evitar a facção, contrária à vida comum. Mas não só isso. Sabemos que para Maquiavel a ideia de uma cidade estável, a salvo do tempo e da corrupção, é uma ilusão que não dá conta da política efetiva. Já que a instabilidade e a mudança são inevitáveis, os homens devem buscar meios para lidar com os golpes da fortuna, os quais põem à prova o poder da cidade para manter seu estado. Ora, a causa da boa ou má fortuna da república é a capacidade de adequar as ações às mudanças. Há circunstâncias que exigem prudência e circunspeção, outras, temeridade e arrojo. Mas como os homens tendem a atuar sempre segundo as características dominantes de seu temperamento, ainda que a situação possa mudar de figura, o resultado favorável ou não dependerá da coincidência entre o modo de ser do agente e as exigências da situação. No capítulo IX do livro III dos Discursos, a boa fortuna aparece descrita como a

---

<sup>10</sup> C. LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 478.

<sup>11</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, cap. V.

<sup>12</sup> C. HILB, “Maquiavelo, la república y la ‘virtù’” in: T. Várnagy (org.). *Fortuna y virtud en la república democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, p. 134.

coincidência entre as exigências do momento com o caráter do ator. No capítulo XXV de *O Príncipe*, por sua vez, Maquiavel fala da superioridade do audaz comparado ao tímido, já que o primeiro tem mais chance de dominar diferentes situações:

modificando a fortuna os tempos e estando os homens obstinados nos seus modos, são bem-sucedidos enquanto estes e aqueles concordam e malsucedidos quando eles discordam. Eu julgo realmente isto, que seja melhor ser impetuoso que cauteloso, porque a fortuna é mulher e é necessário, querendo-a ter debaixo, vergá-la e acometê-la. E vê-se que ela se deixa vencer mais por estes que por aqueles que procedem friamente, e, por isso, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos cautelosos, mais ferozes e mandam nela com mais audácia.<sup>13</sup>

A forte imagem sexual tenta fornecer uma solução à invariabilidade do caráter, dando procedência àquele que teria mais força perante as resistências impostas pela situação. No caso da república, porém, essa adequação entre a circunstância e o modo de agir – uma vez que não depende apenas de um – é de certo modo mais fácil de ser realizada. Para um, é difícil mudar, mas uma multiplicidade de homens pode variar sua conduta com alguma facilidade.

O capítulo XV de *O Príncipe* discute a estabilidade política. O método usado é um inventário das maneiras de enfrentar os acontecimentos – levando-se em conta não o que imaginamos ser bom, mas sim o que de fato é – para estabelecer os modos mais eficazes de vencer as torrentes da fortuna, sem ser por elas arrastado. É preciso ter em mente os dados irremediáveis da vida pública, aos quais nos referimos até agora: a divisão da cidade em dois humores, o caráter temporal das coisas humanas, a existência da cidade num espaço compartilhado e conflituoso, o fato de que o bem público não deriva da bondade natural dos homens, mas sim da canalização adequada de seus desejos e opiniões. O príncipe não pode temer a má fama de certos vícios, muitas vezes necessários para salvaguardar seu estado, pois, “tudo bem considerado, encontrar-se-á alguma coisa que parecerá virtude e que, seguindo-a, seria a sua ruína, e alguma outra que parecerá vício e que, seguindo-a, dela nasce a sua segurança e bem-estar.”<sup>14</sup>

De qualquer modo, tendo-se em vista os principais aspectos da vida comum e os desvios que ela impõe à ação e ao pensamento político, podemos compreender que a república é o regime mais dotado de *virtù*, por ser o mais conforme possível à natureza da coisa pública. A república romana pôde gozar de estabilidade, longevidade e grandeza, mas

---

<sup>13</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 234.

<sup>14</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 186.

não se trata de um caso isolado e inimitável: trata-se, ao contrário, de um verdadeiro modelo para pensarmos a articulação entre desejo e liberdade. Nestes termos, a república é de certo modo o tipo ideal de estabilidade política, assentado, paradoxalmente, no conflito. Tendo isso em mente, podemos ler *O Príncipe* a partir dessa chave republicana, isto é, a partir das exigências da vida política, as quais são adequadamente respondidas pelo modelo romano. O que nos leva à tradicional pergunta acerca da dualidade do autor: afinal, por que Maquiavel aconselha o príncipe, e, mais que isso, por que o autor aparentemente abandona o modelo republicano? Todo o problema reside no fato de que tal modelo nem sempre pode ser instalado. Pode haver momentos em que o grau de corrupção alcançado, pela falta do exercício do viver livre, torna impossível a instituição imediata da república. Em tais momentos, é preciso adequar a ação à situação efetiva. Por isso, em *O Príncipe*, Maquiavel discute as condições para a fundação política. Os conselhos dados ao príncipe podem ser lidos como sugestão para que este de certo modo se inspire no modelo da república: o príncipe novo, que quiser fundar e manter um principado com suas próprias forças, apoiando-se na *virtù*, tem o poder de enfrentar as variações da fortuna, desde que satisfaça o povo e freie a ambição dos grandes, isto é, desde que ele próprio consiga gerir e canalizar seus respectivos humores de modo a salvar a liberdade.

Se nos fiamos nessa análise, abonada por C. Lefort, podemos entrever a necessidade de circunscrever a ação do príncipe fora do escopo do bom governo. Numa passagem importante do capítulo XVIII de *O Príncipe*, Maquiavel defende que este não deve manter a palavra dada, pois tal atitude nem sempre favorece a concordância entre a ação e as exigências da fortuna, o que nos leva a formular novas questões: como a variabilidade das opiniões, esse jogo das aparências, favorece o príncipe na fundação da liberdade? Como isso pode, ao contrário, produzir um mau encontro em que o desejo de liberdade perde espaço para o desejo de mandar disseminado por um tirano? Ou, ainda, é possível, no exercício da atividade pública, tentar frear essa franquia da liberdade, a qual, no limite, representa a ruína do bem comum?

### **3. A astúcia e o bem comum**

Sabemos que a cisão entre o útil e o honesto, naquilo que diz respeito às ações do príncipe, é um mote bastante conhecido do pensamento de Maquiavel. Muito se discutiu a respeito, e a fortuna crítica que se avoluma na posteridade do capítulo XVIII de *O Príncipe* – “De que modo deve ser mantida pelos príncipes a palavra dada” – é um sinal de que não se trata apenas de constatar a falta de compromisso do governante em relação aos valores morais. É certo que Maquiavel rompe com o ideal do bom governo segundo o qual bastaria ao príncipe, para ter êxito em sua empreitada de conquistar e manter seu estado, cultivar e se

guiar pelas virtudes cardeais. Os assuntos públicos exigem manejar a virtude, saber jogar com a aparência – a única a ser julgada pelo povo – sem precisar se comprometer com valores que teriam validade universal. A política não expulsa a moralidade de seu âmbito; ela simplesmente desloca seu sentido. É melhor, diz Maquiavel, que ela seja respeitada, porém, não adianta querer (isto é, modelar o desejo) apenas segundo o que julgamos honesto e virtuoso em si mesmo, pois, em política, o valor de um valor pode deslizar e se redescrever, de acordo com a singularidade da situação: eis a verdade efetiva. Por isso, o príncipe tem duas alternativas: ou jogar com essa inconstância, dominá-la para não ser derrotado pela fortuna, ou condenar-se à ruína de seu estado. Afinal, o preço de se aferrar a certos valores é a incapacidade para lidar com a inconstância inerente aos assuntos públicos.<sup>15</sup>

Vejam o caso concreto que nos interessa abordar nesse momento: o capítulo XVIII de *O Príncipe*. O texto atinge o coração, o centro vital, a prerrogativa básica de uma sociedade permeada pela amizade, pela justiça e pela confiança – o respeito à palavra dada. Que respeitá-la seja louvável, isso todos admitem. Essa impressão geral e abstrata permeia o entendimento comum. De acordo com nossa primeira visada, parece não haver sentido em negar a *fides* e a integridade por ela exigida. Mas é isto mesmo que a experiência nos mostra? A sinceridade tem sido arma poderosa nas mãos dos príncipes? A resposta é não. Os que fizeram “grandes coisas” tiveram “em pouca conta a palavra dada” e “souberam, com astúcia, dar a volta aos cérebros dos homens; e no fim superaram aqueles que se fundaram na sinceridade.”<sup>16</sup> A experiência mostra que a astúcia vence a sinceridade. A continuidade do capítulo adere a esse tema outra questão crucial: a astúcia não sobrevive sem a força. Ambas devem estar combinadas e disponíveis. Os dois aspectos pertencem ao bestial: são “virtudes” da raposa e do leão. O que é uma ação bem sucedida? A que vira a cabeça dos homens; ela faz com que estes comprem a aparência de virtude – a utilidade – no mercado do engodo e da brutalidade.

---

<sup>15</sup> Sobre este ponto, N. Bignotto observa com precisão: “Que o príncipe seja levado a simular virtudes não implica dizer que as virtudes sejam sempre o simulacro de uma natureza pervertida. Essa constatação baseia-se no fato de que no campo do político não existe um lugar do qual se possa proclamar a verdade dos valores, pelo menos daqueles típicos do cristianismo. Descobrimos, no entanto, que a política depende dos julgamentos morais, uma vez que os homens sempre avaliam seus governantes a partir de noções herdadas da tradição, embora não sejam capazes de discernir a verdade das palavras do príncipe. Nesse ponto do texto, a crítica maquiaveliana é menos contra Aristóteles, que pensava no homem prudente (*phronimos*) como a medida do comportamento ético-político, do que contra os moralistas cristãos, que acreditavam poder regular as ações políticas pelas leis de uma moral ‘abstrata’. Falar, pois, das representações não implica dizer que a ética não tem ligação com a política. Corresponde a mostrar que a ética, vivida como costume, é a janela através da qual percebemos as ações humanas [...], sem que isso explicita a verdade ou não das proposições que nos guiam e revele a essência dos atos julgados” (N. BIGNOTTO, “As fronteiras da ética: Maquiavel” in: A. NOVAES (org.). *Ética*, p. 161).

<sup>16</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 195.

Os homens, diz Maquiavel, são crédulos e se fiam naquilo que veem; não tocam, não sentem o que o príncipe verdadeiramente é. Quer dizer, o príncipe não vale pelo que é, mas pelo que os homens julgam a partir da aparência de suas ações. É nesse jogo de espelhos, onde a imagem da ação política se dissemina na consciência dos súditos, que o “valor” de uma ação pode ganhar algum sentido.<sup>17</sup> O príncipe não deve ser sempre bom – a necessidade ligada às circunstâncias exige que ele seja astuto e forte –, mas, a despeito de seu descompromisso íntimo com uma verdade universal, uma vez que o jogo das aparências é próprio à vida comum, ele deve *parecer* bom aos olhos dos súditos.

Estando, pois, um príncipe necessitado de saber usar bem a besta, deve pegar na raposa e no leão: porque o leão não se defende das armadilhas, a raposa não se defende dos lobos; precisa, pois, de ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para assustar os lobos. Aqueles que se atêm simplesmente ao leão não entendem isso.<sup>18</sup>

Segundo dissemos acima, o preceito vale porque é prudente considerar a maldade dos homens, diante dos quais o príncipe sempre encontrará motivos legítimos para mascarar a inobservância à palavra dada, seja porque a manutenção de uma determinada promessa poderia se voltar contra ele próprio, seja porque desapareceram os motivos que o levaram a assumi-la. Descobrimos, então, que no jogo político o príncipe deve se comportar como um grande simulador e dissimulador e que a maldade dos homens vem sempre acompanhada por certa disposição para se deixar enganar por aquele.

Alexandre VI, diz Maquiavel, não fez outra coisa senão enganar os homens, ele soube usar da natureza bestial, mas aparentar agir por virtude: “E por isso é preciso que ele [o príncipe] tenha um ânimo disposto a virar-se consoante os ventos da fortuna e a variação das

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty compreende exatamente esse aspecto do poder quando afirma: “Não há poder absolutamente fundado, há apenas cristalização da opinião geral. Ela tolera, considera como dado o poder. O problema é evitar que tal acordo se decomponha, o que pode ocorrer em pouco tempo, sejam quais forem os meios de coação, passado certo ponto da crise. O poder é da ordem do tácito. Os homens deixam-se viver no horizonte do Estado e da Lei enquanto a injustiça não lhes dá consciência daquilo que têm de injustificável. [...] O que transforma às vezes a doçura em crueldade, a dureza em valor, e abala os preceitos da vida privada, é que os atos do poder intervêm num certo estado da opinião que lhes altera o sentido; despertam um eco por vezes desmedido; abrem ou fecham fissuras secretas no bloco do consentimento geral e iniciam um processo molecular que pode modificar todo o curso das coisas. Ou ainda: como espelhos dispostos em círculo transformam uma pequena chama em fogaréu, os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, transfiguram-se, e os reflexos desses reflexos criam uma aparência que é o lugar próprio e, em suma, a verdade da ação histórica” (M. MERLEAU-PONTY. “Nota sobre Maquiavel” in: *Signos*, p. 239 e p. 243).

<sup>18</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 196.

coisas lhe mandam; e, tal como acima disse, não se afastar do bem, se puder, mas saber entrar no mal, se necessitado.”<sup>19</sup> A maioria julgará a ação pela aparência e pelo resultado (quer dizer, mais uma vez, não basta apenas o resultado, conta também a impressão de que ele foi obtido por meios honestos). A astúcia – o poder de simular e de dissimular – não teria eficácia se não se transvestisse de *virtù*. No nível das aparências, o elo entre o útil e o honesto não pode ser rompido por completo. Uma minoria poderá até conhecer as intenções do príncipe e a qualidade dos meios empregados por ele. Porém, esses poucos não ousarão opor-se à opinião de muitos, de modo que o príncipe estará a salvo pela aparência e pelos resultados que obteve.

C. Lefort defende que esse capítulo vai além de uma mera investigação sobre a *fides*: trata-se, acima de tudo, de compreender que a análise maquiaveliana do jogo de aparências permite “descobrir uma nova dimensão da política”,<sup>20</sup> o que equivale avaliar o sentido de se tomar o príncipe como um *fenômeno*. Segundo C. Lefort, essa postura considera o fato de que o príncipe age sob os olhos dos súditos, o que implica a exigência de compor a imagem do poder que os últimos esperam dele. Não se trata, portanto, de considerar qualidades absolutas, que o governante deveria possuir ou evitar, independentemente da situação em que se encontre. A conduta do príncipe é indissociável da representação que dele fazem os outros ou, dito de outro modo, as qualidades do príncipe são aquelas que a opinião nele reconhece. Sendo assim, precisamos compreender como se forma a opinião acerca do príncipe e qual o papel desta no interior do conflito entre o desejo de oprimir e o desejo de resistir à opressão.

Ora, a interpretação de Lefort – ao colocar em primeiro plano a representação do poder – mostra que a crítica da moral política convencional consiste em descobrir uma justa relação com o real. Cabe mostrar que a intenção do governante é julgada por seus efeitos e que a ação encontra seu sentido na duração, e não apenas no instante em que se realiza. A questão de Maquiavel se precisa quando percebemos que ele não investiga, por exemplo, a liberalidade ou a bondade em si mesmas, mas sim a imagem do príncipe dito liberal ou piedoso. O ponto de partida é um *fenômeno* – o príncipe tal qual ele se apresenta na relação governante-governado. Assim, quando o filósofo recusa a imaginação acerca do poder para se concentrar em sua verdade efetiva, ele não indica um movimento que iria do parecer ao ser; pelo contrário, o pensador florentino interroga o *parecer*, seguindo a convicção de que o príncipe apenas existe para os outros, e que, portanto, o ser deste é exterior. Por isso, a crítica maquiaveliana das concepções tradicionais do poder – incluindo-se aí o ponto de vista humanista, centrado na ideia de bom governo – se desdobra inteiramente na ordem das aparências.

Maquiavel insiste em afirmar que a imagem do príncipe liberal ou bom é mutável, o que indica que ela se faz e se desfaz no decorrer do tempo. Por que isso acontece? Porque

---

<sup>19</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 197.

<sup>20</sup> C. LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 412.

a boa e a má imagem não são contraditórias – elas se tocam, o que torna viável o prolongamento de uma na outra, sendo perfeitamente possível que uma se desdobre ou se metamorfoseie em outra, uma vez que as circunstâncias se transformem. A compreensão dessa característica do fenômeno do poder exige que o príncipe se municie de estratégias capazes de evitar as peripécias que ponham em risco a manutenção do estado, levando-o à infâmia, ao desprezo e à ruína. A solução consiste em escapar dos extremos inaceitáveis aos olhos dos súditos: é preciso buscar uma imagem não boa, cuidando para que ela esteja longe de ser a pior (a parcimônia ou certa crueldade, por exemplo). Ao estabilizar-se no coração de uma imagem que faça jus a certa ambivalência, o poder se reveste de uma aparência aceitável para os súditos.

A análise da fidelidade se constrói sobre o mesmo modelo usado na investigação da liberalidade e da bondade. Valendo-se de uma paráfrase irônica de Cícero, a passagem consome a ruptura com o humanismo clássico. Segundo o *De Officiis*, há duas fontes de injustiça: a força e a astúcia, e estas são o que há de mais degradante no homem. Pior, não há maior vício do que dar-se a aparência de homem de bem quando se faz o mal. A ironia de Maquiavel se constrói a partir da recusa da distinção entre razão e paixão, ou entre homem e besta. Pois, para fazer justiça à paixão – ao menos no que diz respeito ao papel desta no jogo político –, o príncipe não deve imaginar que rompe com a natureza, ao contrário, ele deve ser duplo como seus súditos, deve dominá-los por conhecer os móveis aos quais eles obedecem, muitas vezes cegamente. Assim, ao colocar sob esse prisma a relação do príncipe com seus súditos, Maquiavel esclarece a maneira pela qual se constitui a própria imagem do poder.

Devemos convir que a lei e a força são consubstanciais às relações do homem com o homem. A força, porém, só é eficaz quando ligada à astúcia. Dito de outro modo, ela não pode exercer-se a nu, sem que seja colorida de modo a tornar-se aceitável. É certo que estamos diante de um atributo bestial, uma paixão da qual a raposa é o símbolo. Trata-se, diz Maquiavel, da arte de escapar das armadilhas dos adversários, a qual, por sua própria natureza, exige um desdobramento que permita assumir o ponto de vista do outro, de modo a conhecer suas intenções e a driblar os possíveis efeitos destas. Segundo o seu sentido geral assim esboçado, a astúcia permeia a todos: todo homem é duplo – simulador e dissimulador – e, por isso, age como raposa, sob o império da paixão. Contudo, a teoria da astúcia tem de dar um passo adiante e considerar que o príncipe eleva a outro nível essa duplicidade – ele é *gran simulatore e dissimulatore* –, quer dizer, ele sabe disfarçar a força em lei e governar tanto pela força quanto pela lei, de modo a dar à besta a figura humana e a reprimir, quando necessário, a besta no homem.

A astúcia, por um lado, se enraíza na animalidade e, de fato, é movida pela paixão mais viva, a do poder. Por outro lado, ela transcende essa paixão, pois só pode triunfar sobre as astúcias dos outros. Isso significa que há vários graus de astúcia. Há uma astúcia simples, quer

dizer, a disposição para trair sob o efeito de uma necessidade imediata, movimento passional que torna o vulgo instável, sempre tentado a passar de uma posição a outra na medida em que, guardando apenas a aparência do sentimento que era há pouco o seu, ele doravante age por um sentimento contrário. Isso faz com que o vulgo seja comandado por certa volubilidade natural, de forma que sua visão abraça o espetáculo da variação das coisas, une o vício à virtude, para dar a um e a outro sua expressão conveniente segundo o evento.

É preciso considerar, contudo, que a volubilidade do vulgo não indica apenas sua ingenuidade ou sua incapacidade de compreender que está submetido ao jugo da força e da astúcia. A questão não se resume a isso porque Maquiavel pretende mostrar que “o poder compreende necessariamente a mistificação”.<sup>21</sup> Ao descartar a necessidade de manter a palavra dada, ao desvendar as artimanhas da astúcia, o autor de *O Príncipe* revela que é preciso saber *colorir* a má fé. O segredo da astúcia do príncipe consiste em poder ultrapassar a astúcia vulgar, de forma a dissimular-se a si mesma. Isso ocorre porque tal astúcia não nasce em vista de um fim particular e imediato, tampouco se apresenta como um meio: trata-se da arte de ligar cada ação particular do príncipe e cada imagem suscitada por ela a uma boa imagem do poder. No limite, a astúcia não está ligada à perversidade do príncipe, mas à eficácia de suas ações, à capacidade de acomodar o desejo de todos à aceitação de ações que culminem na conquista do bem comum. O lugar do ser e do aparecer tem sua origem na relação do príncipe com os súditos, por isso, a crueldade e as traições do primeiro podem se acomodar às expectativas dos súditos quando são cobertas pelo véu do bem comum. Quer dizer, o príncipe não pode simplesmente retirar a máscara e se exprimir como cínico, pois isso o reduziria aos limites de sua pessoa, e o tornaria exposto aos olhares de todos, como um homem entre outros, votado ao ódio e ao desprezo. Os súditos não aceitam que o príncipe encarne o mal diante de seus olhos. Eles querem crer em sua virtude, em uma boa imagem, e é suficiente não tornar essa crença impossível para que esse desejo seja satisfeito. Eis o elemento crucial trazido por Maquiavel: não é difícil mistificar, ou enganar os súditos, exatamente porque os últimos desejam sê-lo; eles estão de algum modo dispostos a entrar nesse jogo de aparências peculiar ao poder. Resta saber se essa disposição é o signo de uma pura e simples submissão ao poder ou se ela própria esconde alguma astúcia.

É preciso dar ainda mais um passo para compreender plenamente essa complexa equação. O príncipe não exerce o poder sobre uma massa uniforme de súditos. Temos de levar em conta a divisão social que atravessa o exercício desse jogo de aparências. Segundo Maquiavel, o povo – ou o grande número – apenas *vê* e formula, a partir disso, uma opinião sobre o príncipe, ao passo que um pequeno grupo – o dos grandes – o *toca* e tem de certo

---

<sup>21</sup> C. LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 413.

modo acesso à verdade de suas intenções. Todavia, há um interesse comum que une o príncipe ao povo. No capítulo IX de *O Príncipe*, Maquiavel afirma:

aquele que chega ao principado com o favor popular encontra-se lá sozinho e não tem em redor ninguém, ou pouquíssimos, que não estejam prontos a obedecer. Além disso, não se pode satisfazer os grandes com honestidade, e sem injúria para os outros, mas o povo sim; porque a finalidade do povo é mais honesta que a dos grandes, querendo estes oprimir e aquele não ser oprimido. Mais ainda, do povo inimigo um príncipe não pode jamais precaver-se, por serem muitos; dos grandes pode precaver-se, por serem poucos. O pior que um príncipe pode esperar do povo inimigo é ser abandonado por ele; mas dos grandes, inimigos, não só deve temer ser abandonado, mas também que eles venham contra ele [...] um príncipe sábio deve encontrar um modo pelo qual os seus cidadãos, sempre e em toda a qualidade de tempo, tenham necessidade do estado e dele; depois, eles ser-lhe-ão sempre fiéis.<sup>22</sup>

A aliança com o povo é vantajosa ao príncipe e à própria cidade porque ela implica a defesa da liberdade (contra o desejo de oprimir dos grandes) e torna necessários, aos olhos da maioria dos súditos, tanto a manutenção estado quanto o tipo de ação empreendida pelo governante. Por isso, C. Lefort afirma que a razão da astúcia do príncipe é, na verdade, uma astúcia da razão. Quer dizer, os que apenas *veem* o príncipe não erram inteiramente ao se deixar cegar pela majestade do estado, pois os grandes, aqueles que o *toçam*, não se amparam senão em meia verdade quando descobrem e denunciam os vícios do príncipe. Os grandes têm astúcia para conhecer a intenção do príncipe, porém, são incapazes de se elevar acima da luta imediata pelo poder. Isso ocorre porque eles não conhecem a política na sua *generalidade*. Sentem que o príncipe é diferente do que parece; mas por chegarem tão perto, perdem o sentido de sua empresa, tal qual ele se inscreve nos resultados e tal como se torna visível ao povo. Os grandes tocam o príncipe, mas não percebem o fenômeno do poder que, de acordo com certos resultados, engendra o bem comum e garante a fidelidade do povo.

Assim, embora o vulgar julgue apenas pelo que vê e pelo que advém, sua mistificação é de certo modo parcial. Pois, se ele se deixa cegar pela aparência, não é somente porque o príncipe age como grande simulador e dissimulador; isso se dá também porque o último consegue vencer os adversários e manter o estado. Ora, não há critério, além dessa realização, segundo o qual poderíamos medir a política do príncipe, nem outro juízo que o vulgar para apreciá-la. O capítulo XIX de *O Príncipe* segue nessa direção argumentativa ao mostrar que o

---

<sup>22</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, pp. 156 e 159.

interesse do príncipe se confunde com o do povo. Decerto, o príncipe deve se proteger do ódio e do desprezo, e do perigo das conjurações. O remédio disponível é o de procurar satisfazer as necessidades do povo, de modo que a astúcia tornada instituição assegure a coesão do estado. Desse modo, ela transforma o conflito de classe, liberta a sociedade da violência e o príncipe do medo.<sup>23</sup> Em suma, essa astúcia “superior” é uma ordem em benefício de todos capaz até mesmo de fundar a liberdade republicana. Eis que podemos voltar ao exemplo de Roma:

Mas é de admirar acima de qualquer coisa a grandeza a que chegou Roma depois que se libertou de seus reis. É fácil entender a razão, pois o que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum. E, sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo o que é feito, é feito para o seu bem, e mesmo que aquilo que se faça cause dano a um ou a outro homem privado, são tantos os que se beneficiam que é possível executar as coisas contra a vontade dos poucos que por elas sejam prejudicados. O contrário ocorre onde há um príncipe, onde, no mais das vezes, o que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica.<sup>24</sup>

A oposição desenhada nos *Discursos* se dá entre república e tirania (entre o desejo de muitos, que se confunde com o do governante, e o desejo privado de poucos, os grandes associados ao príncipe, que, assim unidos, põem em risco o bem comum). No primeiro caso, prevalece o bem da cidade e a defesa da liberdade; no segundo, a servidão dos súditos e o benefício de poucos.

É chegada a hora de retomar a questão posta no início: o que essa reflexão sobre a astúcia pode ainda nos ensinar sobre o desejo de liberdade? Mais precisamente, como Montaigne e La Boétie compreendem essa visão maquiaveliana do poder?

---

<sup>23</sup> Ver C. LEFORT, *Le travail de l'Œuvre Machiavel*, p. 417. No capítulo XIX, Maquiavel afirma: “um dos mais potentes remédios que tem um príncipe contra as conjuras é não ser odiado pela maior parte, porque quem conjura crê sempre satisfazer o povo com a morte do príncipe, mas quando creia ofendê-lo não ganha ânimo para tomar semelhante decisão” e, mais adiante, “para resumir a coisa em breves termos, digo que da parte do conjurado não existe senão medo, apreensão e suspeita da pena que o apavora; mas da parte do príncipe existem a majestade do principado, as leis, as defesas dos amigos e do estado que o defendem. De tal modo que, juntando a todas essas coisas a benevolência popular, é impossível que alguém seja tão temerário que conjure, pois enquanto um conjurado, de ordinário, tem de temer antes da execução do mal, neste caso deve temer também depois, tendo o povo, ocorrido o delito, por inimigo e não podendo por isso esperar refúgio algum”(MAQUIAVEL, *O Príncipe*, pp. 200 e 201).

<sup>24</sup> MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 187.

#### 4. O perigo da servidão

O que a leitura contemporânea de Maquiavel trouxe à tona, especialmente a angariada por C. Lefort, foi o papel decisivo do desejo na dinâmica da vida comum. A separação entre o humor dos grandes, empenhado em dominar, e o do povo, preocupado em resistir à dominação, põe em cena a exigência de dar vazão ao segundo para que a liberdade seja protegida. Se levarmos a sério essa leitura, poderemos encontrar em La Boétie e em Montaigne não apenas o entendimento de que a dinâmica do desejo pode ditar uma sociabilidade pautada pela liberdade ou pela servidão, como também contribuições decisivas para a reflexão política iniciada pelo pensador florentino.

Mesmo tendo recusado a vida pública ao declarar que pretendia dedicar sua vida ao *otium*, ao cultivo de si mesmo em companhia das musas, Montaigne jamais pôde de fato afastar-se do *negotium*. Nunca foi príncipe, nem almejou sê-lo. Mas a fortuna deu-lhe a incumbência de frequentar o Parlamento e, mais tarde, de assumir por duas vezes seguidas a prefeitura de Bourdoux, experiência que lhe trouxe grandes ensinamentos acerca dos móbéis da vida pública, os quais lhe permitiram pesar as implicações de uma visão maquiaveliana do poder e de seu exercício. Assim, é o prefeito Montaigne – esse duplo que jamais se fundiu ao eu do filósofo para dar forma a uma única natureza – que desvenda o tipo de comportamento assumido pelo príncipe e por seu séquito.<sup>25</sup>

Podemos entrever no teor dessas análises e desse testemunho ecos do *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie. Lembremos um trecho capital em que o enigma da servidão é posto em confronto com a usurpação da liberdade:

Pois, em verdade, o que é aproximar-se do tirano senão distanciar-se da liberdade e, por assim dizer, abraçar e apertar com as duas mãos a servidão? Que por um momento ponham de lado sua ambição, que se livrem um pouco

---

<sup>25</sup> Nossa análise busca enfatizar o fato de que pelo menos nos dois ensaios que nos servem de suporte para a compreensão do pensamento político de Montaigne (“Do útil e do honesto” e “De poupar a vontade”, ambos publicados no livro III dos *Ensaíos*), o filósofo narra sua experiência da vida pública, sem subordiná-la inteiramente às exigências do cultivo de si. Montaigne reconhece que a vida pública tem características próprias, e, por isso, ele a pensa de acordo com suas peculiaridades. Defendemos que, se Maquiavel foi injustamente acusado de expulsar a moral da política, Montaigne, por sua vez, foi acusado injustamente de pensar a política apenas do ponto de vista da experiência individual. Sobre o assunto, cf. S. CARDOSO, “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne” in: A. NOVAES (org.), *Os Sentidos da Paixão*, p. 160 e ss. De qualquer modo, nossa pretensão neste artigo se limita a esboçar um caminho possível de leitura dos textos políticos de Montaigne e de La Boétie, que torne visível a centralidade da articulação entre desejo e política nestes autores, o que permite ademais considerá-los enquanto uma corrente de recepção do pensamento de Maquiavel.

de sua sórdida avareza, e depois, que se olhem a si mesmos: verão claramente que os aldeões, os camponeses que espezinham e tratam como forçados ou escravos, verão, digo, que esses, assim maltratados, são mais felizes e de certo modo mais livres do que eles. O lavrador e o artesão, por mais subjugados que sejam, ficam quites ao obedecer; mas o tirano vê os que o cercam *trapaçando* e mendigando seu favor. Não é só preciso que façam o que ordena, mas também que pensem o que quer e, amiúde, para satisfazê-lo, que também antecipem seus próprios desejos. Não basta obedecê-lo, é preciso agradá-lo, é preciso que se arreentem, se atormentem, se matem dedicando-se aos negócios dele; e já que só se aprezem com o prazer dele, que sacrifiquem seu gosto pelo dele, forcem seu temperamento e o dispam de seu natural. [...] que condição é mais miserável que a de viver assim, nada tendo de seu e recebendo de um outro sua satisfação, sua liberdade, seu corpo e sua vida?<sup>26</sup>

O trecho inscreve a discussão sobre a servidão a partir de uma estratégia principal, a qual consiste em lançar luz sobre o caráter servil do comportamento daqueles que acompanham o príncipe. Tal estratégia permite diferenciar a mera obediência do povo às ordens do príncipe da completa servidão do séquito, cujos componentes acabam por abdicar de si mesmos. Não por acaso, La Boétie enfatiza o caráter ambicioso e avaro daqueles que servem ao tirano, a disposição destes para a trapaça e a bajulação sem limites. Obsedados pelo desejo de mandar e de possuir bens, eles dissipam suas próprias vidas, entregam-na inteiramente ao serviço do príncipe e aos desejos tirânicos deste. Eis porque o amigo de Montaigne argumenta que o povo é mais livre do que o séquito, pois a servidão nada mais é do que a hipoteca da liberdade: ela é a alienação do próprio desejo, a impotência para dizer *não*. Se retomarmos os termos de Maquiavel, poderemos dizer que a dinâmica do desejo é descrita aqui novamente, tendo como foco central o comportamento, ávido por ganhos privados, dos que seguem o príncipe. O centro dessa descrição é ocupado pela figura dos grandes e pelos resultados indesejáveis da predominância social do desejo de dominar.

No ensaio intitulado “De poupar a vontade”, Montaigne aborda o assunto tratado pelo *Discurso da Servidão Voluntária*. Como era de se esperar, o filósofo francês parte da oposição entre *otium* e *negotium* para pôr em relevo o perigo do caráter alienante dos afazeres públicos. O ócio permite o cultivo de si mesmo, o conformar-se a si mesmo, impedindo, assim, o surgimento de uma cisão ou de uma distância entre a aparência e o ser. Os comportamentos do homem afastado da vida pública revelam-no por inteiro. A vida pública, porém, instaura uma divisão, pois ela exige o uso de certas máscaras.

---

<sup>26</sup> LA BOÉTIE, *Discurso da Servidão Voluntária*, pp. 101-102.

A maioria de nossas ocupações são farsescas. [...] É preciso representar nosso papel, porém como papel de um personagem postiço. Da máscara e da aparência não devemos fazer uma essência real, nem do que nos é alheio o pessoal. [...] Vejo homens que se transformam e se transubstanciam em tantas novas figuras e tantos novos seres quantos cargos assumem, e que se fazem preladados até o fígado e os intestinos, e levam seu cargo até para a latrina. [...] O prefeito e Montaigne sempre foram dois, por uma separação muito clara.<sup>27</sup>

Por um lado, trata-se, é evidente, de reconhecer que os negócios públicos, ao contrário do ócio, impedem que o homem seja conforme a si mesmo. Importa, porém, evitar que a ocupação deixe de ser um exercício *farsesco* para se tornar uma natureza à qual o homem adere e, por isso, se perde ou se anula. O príncipe pode exigir que alguns homens assumam cargos e contribuam para administração da cidade, mas não pode exigir que as faculdades destes sejam hipotecadas pelo poder. Se o governante não tem o direito de fazer essa exigência – a de que o súdito transforme a máscara em rosto – devemos acrescentar que a crítica de Montaigne não se dirige diretamente ao príncipe. Na verdade, o filósofo escreve àqueles que se entregam à servidão, àqueles que se perdem porque se mostram incapazes de *resistir* ao desejo ilimitado de poder:

Os homens entregam-se para locação. Suas faculdades não são para eles, são para aqueles a quem se sujeitam; seus locatários é que estão dentro deles, não eles. Essa disposição comum não me agrada: é preciso poupar a liberdade de nossa alma e só hipotecá-la nas ocasiões justas – as quais são em número bem pequeno, se julgarmos sadiamente. Observai as pessoas educadas a deixar-se levar e prender: fazem-no em tudo, nas coisas pequenas como nas grandes [...] ingerem-se indiferentemente onde há trabalho [...] *Não é tanto porque queiram ir, é porque não conseguem reter-se* [...] Ninguém distribui seu dinheiro para outros, todos distribuem seu tempo e sua vida; não há nada com que sejamos tão pródigos como com essas coisas, as únicas com relação às quais a avareza nos seria proveitosa e louvável.<sup>28</sup>

Montaigne enfatiza que a hipoteca das faculdades não acontece porque há uma decisão – “não é porque queiram ir” – mas sim porque esses homens se mostram incapazes de “reter-se”. Desaparece qualquer força de resistência ou de oposição ao desejo de poder.

---

<sup>27</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaíais III*, p. 341-2.

<sup>28</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaíais III*, p. 330, grifos nossos.

Decerto, embora o filósofo francês se ponha a refletir sobre o desafio de penetrar na esfera da ação pública e sobre a incompatibilidade desta com as prerrogativas do cultivo de si, isso não o impede de assumir de certo modo o diagnóstico de Maquiavel acerca da natureza da ação política, pois

em todo governo há serviços necessários, não apenas abjetos como também viciosos: neles os vícios encontram seu lugar e *são empregados na costura de nossa ligação, como os venenos na conservação de nossa saúde*. Se eles se tornam *justificáveis*, visto que nos fazem falta e que *a necessidade comum apaga sua verdadeira qualidade*, é preciso deixar o desempenho dessa parte para os cidadãos mais vigorosos e menos temerosos que sacrificam a vida para a salvação de seu país [...] O bem público requer que se atraíe e que se minta e que se massacre; deixemos esse encargo para pessoas mais obedientes e mais maleáveis.<sup>29</sup>

Poderíamos ler essa passagem simplesmente como uma defesa do indivíduo e do ócio, sem considerar o que essa reflexão tem a contribuir para a reflexão sobre desejo e política. Vejamos se não é possível empreender uma leitura diversa, centrada não na exigência individual de preservar a integridade, mas sim na compreensão de que a hipoteca da liberdade é a queda na servidão e a ruína do bem comum. Há, pois, outra via possível de leitura, capaz de harmonizar a compreensão de que a “costura de nossa ligação” prescreve o uso da força e da astúcia, a exigência de salvaguardar a liberdade para que seja preservado o bem comum e, ainda, a indicação de que é possível exercer o poder de acordo com o desejo do povo – único capaz de resistir à servidão, pois só admite aquilo que La Boétie entendia por mera obediência.

Retomemos a argumentação. Ao analisar o papel das aparências na política, Montaigne na verdade põe em cena a figura de um homem que é chamado a exercer o poder, mas que se recusa a fazê-lo segundo o desejo dos grandes. Se não há discordância decisiva no que tange às necessidades peculiares ao exercício do poder e à manutenção do estado, resta que Montaigne leva em conta o poder de resistência, ao qual o “homem comum” tem direito. Se, para manter seu estado, o príncipe tem de “virar a cabeça” dos homens (isto é, usar-se da astúcia para manter a costura da sociedade), estes, por sua vez, quando chamados ao exercício do serviço público, podem exigir o direito à integridade de suas próprias consciências e de sua própria vontade. Nestes termos, o filósofo francês tenta circunscrever os limites da obediência (necessária ao bem comum) ao mostrar que não é preciso transsubstanciar a natureza de um homem para que ele assuma uma determinada função pública. Assim, de acordo com esse descolamento do homem em relação à função pública a realizar, Montaigne decifra os códigos

---

<sup>29</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaíes III*, p. 6, grifos nossos.

do poder, e aquilo que o último tende a exigir injustamente dos homens. Não se trata, portanto, de pensar a dinâmica do desejo do ponto de vista estrito do cultivo de si, mas sim de compreender o poder de resistência à tirania por aqueles que se submetem ao serviço público segundo os ditames da liberdade. Noutras palavras, Montaigne quer exercer o poder segundo o desejo do povo, único modo de resistir à degeneração da vida comum, então permeada pela violência e pela traição constantes. Afinal,

Não se deve chamar de dever [...] uma violência e dureza intestinas que nascem de interesse e paixão privados; nem de coragem uma conduta traiçoeira e maliciosa. Eles denominam zelo sua propensão para a malignidade e a violência; não é a causa que os inflama, é seu próprio interesse; atijam a guerra não porque seja justa mas porque é guerra.<sup>30</sup>

Não por acaso, tal testemunho se refere à experiência de uma guerra civil, ocasião na qual a sinceridade aparece como estratégia possível para reatar laços sociais e políticos com vistas ao bem comum, opondo-se, assim, à astúcia do mero interesse privado. A sinceridade aparece aqui não como um tipo de sociabilidade que se opõe ao modelo republicano descrito por Maquiavel. O testemunho da ambição do séquito exige engendrar um tipo de ação capaz de frear a predominância social desse interesse de modo a “poupar a vontade” da avidez sem limites. A sinceridade, neste caso, não é apenas um modo de preservar a liberdade individual e de negar a política; ela é, principalmente, uma exigência republicana atada à verdade efetiva.

## MACHIAVELLI AND THE POLITICS OF DESIRE

Abstract: The article takes into account the different readings of the work of Machiavelli that attempt to explain the duality of the author (at once a Republican and an adviser for Lorenzo de Medici) and to bring to the foreground of the analysis a defense of freedom and the articulation of it with the dynamics of the moods of the city, in order to put into relief the decisive contribution of C. Lefort for the discussion of the democratic character of the teachings of the Florentine thinker. Then, it finds in La Boétie's *Discourse of Voluntary Servitude* and in Montaigne's *Essays*, that is, in the French reception of the political philosophy of Machiavelli in the sixteenth century, new evidence of an articulation between desire and freedom. Such evidence is not only consonant to the interpretation provided by C. Lefort, but also promotes important developments concerning reflections on the institutionalization of the desire of the people and its power to safeguard the freedom of the republic from the ambitions of the great.

Keywords: Lefort – Machiavelli – La Boétie – Montaigne – freedom – desire.

---

<sup>30</sup> MONTAIGNE, *Os Ensaios III*, pp. 10-11.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, H. “Maquiavel, a república e o desejo de liberdade”, in *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2): 33-52, 2007, p. 34. Acessado em 17/05/2014 no endereço: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n2/a04v30n2>

BARON, H. “Maquiavelo, el ciudadano republicano y autor de *El Príncipe*” in *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval ao moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

BIGNOTTO, N. “As fronteiras da ética: Maquiavel” in: A. Novaes (org.). *Ética*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARDOSO, S. “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne” in: A. Novaes (org.), *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HILB, C. “Maquiavelo, la república y la ‘virtù’” in T. Várnagy (org.). *Fortuna y virtud en la república democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. Trad. de Laymert G. dos Santos; comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chaui. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LEFORT, C. *Le travail de l'Œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.

\_\_\_\_\_. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF; glossário e revisão técnica de Patrícia F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. “Nota sobre Maquiavel” em *Signos*. Trad. de Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MONTAIGNE, M. *Os Ensaios III*. Trad. de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

POCOCK, J. G. A. *The machiavellian moment*. Princeton University Press, 1975.

SILVA, R. “Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do novo republicanismo” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, no. 72, 2010, pp. 37-58, disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n72/v25n72a04.pdf>, acessado em 18/05/2014.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. de R. J. Ribeiro e L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.