

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA (UFU)
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
(PPGFIL)**

GABRIELA ANTONIELLO DE OLIVEIRA

*A liberdade alegórica em Dante Alighieri e a liberdade republicana
em Nicolau Maquiavel*

UBERLÂNDIA-MG
2023

GABRIELA ANTONIELLO DE OLIVEIRA

*A liberdade alegórica em Dante Alighieri e a liberdade republicana
em Nicolau Maquiavel*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Socorro Ramos Militão.

**UBERLÂNDIA-MG
2023**

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

O48 Oliveira, Gabriela Antonello de, 1998-
2023 A liberdade alegórica em Dante Alighieri e a liberdade republicana em Nicolau Maquiavel [recurso eletrônico] / Gabriela Antonello de Oliveira. - 2023.

Orientadora: Maria Socorro Ramos Militão.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.2>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Militão, Maria Socorro Ramos, 1968-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 006/23, PPGFIL				
Data:	Vinte e sete de fevereiro de dois mil e vinte três	Hora de início:	10:35	Hora de encerramento:	13:40
Matrícula do Discente:	12112FIL008				
Nome do Discente:	Gabriela Antoniello de Oliveira				
Título do Trabalho:	A liberdade alegórica em Dante Alighieri e a liberdade republicana em Nicolau Maquiavel				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e de Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Problemas fundamentais de filosofia política clássica e contemporânea				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Lídia Maria Rodrigo (UNICAMP); Humberto Aparecido de Oliveira Guido (PPGFIL/UFU); Maria Socorro Ramos Militão (PPGFIL/UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Maria Socorro Ramos Militão, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Maria Socorro Ramos Militao, Presidente**, em 01/03/2023, às 18:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Professor(a) do Magistério Superior**, em 02/03/2023, às 19:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lidia Maria Rodrigo, Usuário Externo**, em 03/03/2023, às 10:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4290930** e o código CRC **B5A3C604**.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos à toda a equipe do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, à Coordenação de Curso e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFU, docentes e técnicos dessa grande universidade, os quais sempre contribuíram de forma a contribuir demasiadamente com a minha formação acadêmica, desde a graduação. Agradeço e estimo especialmente minha querida orientadora Dra. Maria Socorro Ramos Militão, que sempre me orientou com muito rigor e empenho extraordinário, e à FAPEMIG, pelo apoio acadêmico e financiamento desta pesquisa. Meus profundos agradecimentos também à Dra. Maria Lídia Rodrigo e ao Dr. Humberto Guido por aceitarem compor a banca examinadora desta dissertação, e, ainda, ao Dr. Gianni Fresu, pelas leituras e colaborações com a pesquisa.

Por fim, com igual importância agradeço, com muito afeto, à minha mãe, meu pai, minhas irmãs e meus amigos, aos meus companheiro(as) de jornada, em especial ao Gabriel, Jefferson, Laís, Kaique, Marina e pela amizade, carinho e companherismo durante esses dois anos de mestrado. Faltam-me palavras para lhes agradecer o tempo que compartilharam comigo no percurso acadêmico, por toda atenção e carinho; sem o que, nem a pesquisa filosófica, nem tudo o que é relevante para a composição da alma e para minha formação, seriam possíveis colocá-las em andamento. Obrigada!

RESUMO

A presente pesquisa investiga a concepção de liberdade nas principais obras dos filósofos italianos Dante Alighieri (1265-1321) e Nicolau Maquiavel (1469-1527) e, em certa medida, a cultura renascentista, as quais, juntas, se apresentam como alguns dos elementos basilares para o pensamento político moderno. Antes, porém, buscamos revisitar, ainda que de modo sucinto, o conceito de liberdade nos antigos, a fim de apreender as suas gêneses, e, na sequência, analisar o contexto histórico, cultural e política do período Renascentista italiano, e mais especificamente o ambiente de Florença nos chamados *Trecentto*, *Quattrocento* e *Cinquecento*. Tendo como objetivo averiguar os aspectos libertários contidos nas obras do literato, político e filósofo Dante Alighieri, no primeiro momento; para, na sequência, compreender mais amiúde a questão da liberdade em Maquiavel, sua gênese, influências e o lugar que a liberdade ocupa no interior do seu pensamento, na Itália renascentista. Diante disso, as perguntas que orientam a questão central da pesquisa é investigar: qual é a concepção de liberdade para os italianos e como Dante e Maquiavel percebem tal concepção? Além disso, nos perguntamos: Se existe relação entre a liberdade absolutista Dante e a liberdade republicana de Maquiavel? Ante essas indagações, delimitamos a concepção de liberdade na modernidade de Maquiavel. Para analisar a questão, procedemos uma pesquisa teórica de base bibliográfica, a qual corrobora os recursos necessários para o empreendimento minucioso do objeto de pesquisa, ora proposto. Do ponto de vista conceitual, a pesquisa é composta, principalmente, pelo conjunto das obras Nicolau Maquiavel, Dante Alighieri e de seus mais importantes comentadores. O método de análise da pesquisa é o realismo político que orienta Maquiavel na análise da realidade, tendo como pano de fundo a cultura renascentista, que é o pilar da política moderna e do pensamento maquiaveliano.

Palavras-Chave: Liberdade. Dante. Maquiavel. Política. Renascimento.

RIASSUNTO

Questa ricerca indaga la concezione della libertà nelle principali opere dei filosofi italiani Dante Alighieri (1265-1321) e Niccolò Machiavelli (1469-1527) e, in una certa misura, la cultura rinascimentale, che, insieme, si presentano come alcune delle gli elementi cardine del pensiero politico moderno. Prima, però, cerchiamo di rivisitare, sia pure sinteticamente, il concetto di libertà negli antichi, per coglierne la genesi, e, nella sequenza, analizzare il contesto storico, culturale e politico del Rinascimento italiano, e più specificamente l'ambiente fiorentino del cosiddetto Trecento, Quattrocento e Cinquecento. Avendo come obiettivo quello di verificare gli aspetti libertari contenuti nelle opere dello scrittore, politico e filosofo Dante Alighieri, in primo luogo; approfondire la questione della libertà in Machiavelli, la sua genesi, le sue influenze e il posto che la libertà occupa nel suo pensiero, nell'Italia rinascimentale. In considerazione di ciò, le domande che guidano la questione centrale della ricerca sono da indagare: qual è la concezione della libertà per gli italiani e come la percepiscono Dante e Machiavelli questa concezione? Inoltre, ci chiediamo: se c'è un rapporto tra la libertà assolutista di Dante e la libertà repubblicana di Machiavelli? Di fronte a queste domande, delimitiamo la concezione della libertà nella modernità di Machiavelli. Per analizzare la questione, abbiamo svolto una ricerca teorica basata sulla letteratura, che corrobora le risorse necessarie per l'impegno meticoloso dell'oggetto di ricerca, ora proposto. Da un punto di vista concettuale, la ricerca si compone principalmente dell'insieme delle opere Niccolò Machiavelli, Dante Alighieri e dei loro più importanti commentatori. Il metodo di analisi della ricerca è il realismo politico che guida Machiavelli nell'analisi della realtà, sullo sfondo della cultura rinascimentale, che è il pilastro della politica moderna e del pensiero machiavellico.

Parole-Chiave: Libertà. Dante. Machiavelli. Politica. Rinascimento.

“Toda a vida humana é um movimento na penumbra. Vivemos num lusco-fusco da consciência, nunca certos com o que somos ou com o que supomos ser. Nos melhores de nós vive a vaidade de qualquer coisa, e há um erro cujo ângulo não sabemos. Somos qualquer coisa que se passa no intervalo de um espetáculo; por vezes, por certas portas, entrevemos o que talvez não seja senão cenário. Todo o mundo é confuso, como vozes na noite”.

(Fernando Pessoa)

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1 - A concepção de liberdade: do medieval ao renascimento	14
1.1. A contradição entre o poder espiritual e o poder temporal na Idade Média	14
1.2 A Itália Renascentista e seus desdobramentos políticos: o período <i>Trecento</i>	19
1.3 A Itália no <i>Quattrocento</i>	24
1.4 A Itália no <i>Cinquecento</i>	33
Capítulo 2 - Dante Alighieri: Literatura e política renascentista	35
2.1 A concepção de liberdade para os medievais	37
2.2 Dante: entre o medieval e o moderno n' <i>A Divina Comédia</i>	42
2.3 A concepção de Liberdade na <i>Monarquia</i> de Dante Alighieri	52
Capítulo 3 - A concepção de Liberdade em Maquiavel	64
3.1 Rupturas maquiavelianas: distanciamento dos antigos e gênese do realismo político	64
3.2 As tropas próprias como recurso da liberdade externa	78
3.3 Sobre a grande dicotomia: <i>popolo versus grandi</i>	93
3.4 A concepção de Estado em Maquiavel	98
3.5 A religião como instrumento para a manutenção da ordem	100
3.6 O moderno príncipe de Gramsci e a análise sobre o povo italiano	104
Considerações finais	111
Referências Bibliográficas	116

Introdução

Esta pesquisa busca investigar a questão da liberdade em Dante Alighieri (1265-1321) e Niccolò Machiavelli (1469-1527), filósofos italianos que se situam no âmbito da filosofia política italiana, nos períodos da chamada Idade Média e Renascimento, respectivamente. O objetivo de desenvolver tal estudo aprofundando da temática nesses italianos é: investigar se há algum ponto de confluência entre Dante e Maquiavel. Os objetivos específicos: (i) compreender a contradição entre o poder temporal e espiritual e a problemática da liberdade no contexto renascentista e humanista; (ii) compreender a questão da liberdade em Dante e suas possíveis influências na contemporaneidade; (iii) averiguar como Dante aborda a liberdade em *A Comédia* e nas obras político-filosóficas *Monarquia* e *Convívio*; (iv) compreender a noção de Estado italiano pela ótica imperial de Dante e republicana de Maquiavel; e (v) investigar a questão da liberdade em Maquiavel, averiguando se existe uma conexão entre o seu pensamento e o de Dante.

Desenvolver a presente pesquisa é importante para refletir sobre a problemática da liberdade no contexto atual. Então, perseguindo os ensinamentos do autor florentino, é necessário buscar amparo teórico nos autores do passado, neste caso, em Dante e Maquiavel, para uma melhor compreensão da liberdade na contemporaneidade. A pesquisa terá como norte as seguintes perguntas-problema: Existe relação entre a liberdade absolutista de Dante e a liberdade republicana de Maquiavel? Porque a problemática da liberdade em Maquiavel é importante para o povo italiano? Como poderia uma sociedade aberta a princípios de liberdade como era Florença – aceitar governantes tiranos? A quem Maquiavel atribui o dever de guardar a liberdade, aos grandes ou ao povo?

Diante de tais indagações, apresentamos as seguintes hipóteses iniciais, respectivamente: Pressupomos que Dante, com sua teoria de formação de um único império, livre da interferência papal, influenciou Maquiavel, nesse aspecto o florentino seria um continuador do legado de Dante; Maquiavel estabelece a liberdade através de princípios republicanos, contrários à opressão dos grandes; e o dever de assegurar a liberdade cabe ao povo, sendo mais seguro o povo garanti-la que os governantes. A metodologia que orientará a pesquisa em questão circunda em torno do legado dos filósofos Dante e Maquiavel. Em Dante, a partir de seu legado teológico aristotélico-tomista, analisaremos suas obras, com ênfase na *Comédia* e na *Monarquia*. Já em Maquiavel, investigamos seus escritos

republicanos, com ênfase às obras: *O Príncipe* e *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, cotejando também a *História de Florença*, e utilizaremos o realismo político, como método filosófico de orientação da pesquisa.

Na sequência, destacamos os três principais momentos do período de transição: o *Trecento*, *Quattrocento* e *Cinquecento*. E, para interpretá-los, contamos com as contribuições de Peter Burke e Jacob Burckhardt, necessárias para entender o curso temporal da questão da liberdade, que culmina, ao fim, em Dante e Maquiavel. As reflexões sobre o período renascentista concernentes à liberdade e ao potencial político de Florença e da península italiana, nos fornece material para apreender os sentidos da liberdade naqueles contextos históricos, para compreender os conflitos presentes na Itália.

No segundo capítulo, tratamos da liberdade a partir dos filósofos medievais; em um primeiro momento, a investigamos no pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274) e Santo Agostinho (354 a.C.-430 d.C.), dos quais Dante Alighieri é herdeiro. No segundo, analisamos a questão da liberdade na *Commedia*, a obra máxima de Dante Alighieri que, apesar de seu cunho literário, apresenta viés moral e político intrínseco à sua composição. No terceiro, a problemática será examinada na obra dantesca, com destaque para a obra *Monarchia*, em especial seus aspectos estritamente filosófico-políticos.

E isso porque, nesta obra, Dante deixa transparecer sua posição política, questionando a autoridade papal no Estado e argumentando sobre a necessidade de o imperador ser independente quanto à sua prática do poder. Esse percurso nos levará à discussão sobre a liberdade em Alighieri, considerando a sua declaração de que o poder temporal precisa de autonomia perante o poder espiritual. Ademais, as análises deste capítulo contarão com as mediações dos importantes comentadores Hans Kelsen, Giovanni Boccaccio e Erich Auerbach.

No terceiro, trataremos a liberdade pela ótica maquiaveliana, por isso, o capítulo encontra-se dividido em seis partes: 1. Rupturas maquiavelianas: distanciamento dos antigos, influências renascentistas e o realismo político; 2. A criação de tropas próprias como recurso à liberdade em Maquiavel; 3. Sobre a grande dicotomia: *popolo versus grandi*; 4. A religião como instrumento para a manutenção da ordem; 5. A concepção de Estado em Maquiavel; 6. O moderno príncipe de Gramsci e a análise sobre o povo italiano. Maquiavel, que foi vítima do exílio no governo dos Médici, passou a refletir sobre sua experiência diplomática e sobre os problemas que assolavam a Itália de seu tempo, o que o levou a redigir obras que promoveram uma ruptura com o idealismo democrático florentino e com o ideário político

do passado.

São justamente esses traços de ruptura que levam o autor florentino a colocar a questão da liberdade política como elemento essencial de sua teoria política e da Itália de seu tempo. Em Maquiavel, a liberdade se insere no contexto do período Renascentista, quando as cidade-Estado da península itálica reuniram diversos movimentos como o humanismo, classicismo e antropocentrismo, junto à cultura greco-romana e a alguns elementos modernos, para unificá-los em um movimento de transição que se distanciaria da Idade Medieval. No processo mesmo de construção dos alicerces de sustentação da Era Moderna, com rupturas e invenções políticas, que contribuiriam com a construção do legado maquiaveliano, fundamental para a filosofia política contemporânea. A temática da liberdade em Dante e Maquiavel não é, pois, um conceito conclusivo.

Apesar de Dante abordar o problema da liberdade em uma esfera moral, Maquiavel a aborda a partir da *verità effettuale dela cose*. Aqui, vemos que a liberdade, mesmo restrita ao viés político, é uma concepção polissêmica, o que nos mostra que é preciso delimitar um recorte espacial e temporal. Para o senso comum, é difícil desassociar a imagem da concepção de liberdade do sentimento de uma independência absoluta. Grosso modo, em Dante, a liberdade se diz de um princípio concedido por Deus à natureza humana, em que o livre-arbítrio seja o guia da nossa busca pela felicidade, no qual aplicou sua concepção libertária na ideia de uma soberania universal do imperador. Já para Maquiavel, é imprescindível entender o sentido e a necessidade das repúblicas em seu tempo, para elaborar sua concepção de liberdade, que é atrelada à independência geral dos Estados italianos.

Sob essa perspectiva da questão da liberdade e seus desdobramentos, para os filósofos aqui trabalhados, vemos que a liberdade desponta para diferentes regimes governamentais, em Dante, às monarquias, e em Maquiavel, às repúblicas. Tais posições podem parecer, a princípio, não haver ligação, pela discrepância de suas distintas posições políticas. Por isso a questão-chave dessa pesquisa é a seguinte: Apesar da diferença temporal e do fato de que Dante argumenta com base em princípios escolásticos e Maquiavel com princípios republicanos, pode haver uma confluência entre os filósofos no que tange a liberdade? A nossa hipótese é de que há, sim, pontos de confluência, mas também pontos de ruptura.

A questão da liberdade carrega importância ímpar desde os primórdios da vida humana, em especial, a partir da fundação das comunidades, das mais primitivas à *pólis*. Desde então, os homens têm se debruçado, pensado ou clamado por liberdade, que é inerente

à própria formação da identidade histórica dos seres humanos. De modo que, as concepções de liberdade têm comportado elevado grau de complexidade e polissemia, e é a multiplicidade de seus significados e interpretações que nos obriga a analisar as acepções nos períodos citados, a fim de melhor compreender a liberdade no pensamento dos filósofos italianos.

Além disso, busca averiguar a procedência de algumas hipóteses das hipóteses levantadas aqui, sobre a possível existência de uma ruptura entre o conceito de liberdade em Dante e Maquiavel, inovação da acepção de liberdade dantesca e provável inscrição da questão da liberdade a partir de princípios republicanos, antes de Maquiavel. E, ainda, averiguar em que medida a liberdade maquiaveliana nos auxilia a pensá-la e buscá-la na contemporaneidade, quer dizer, se as interpretações nos levarão a uma atualização do legado maquiaveliano. Para tanto, nos amparamos na leitura do filósofo Antonio Gramsci sobre Maquiavel e suas contribuições para os problemas políticos contemporâneos, além de contarmos com obras dos comentadores Newton Bignotto, Helton Adverse, Fábio Frosini, entre outros.

Por ser a vida breve
E muitas as penas
Que padecem vivendo,
E atrás de nossos desejos
Vamos passando e consumindo os anos.
Quem do prazer se priva
E vive entre tormentos e fadigas
Do mundo não conhece os enganos;
Nem sabe de que males e estranhos casos
Seja quase todo mortal oprimido.

(Nicolau Maquiavel)

CAPÍTULO 1

A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE: DO MEDIEVO AO RENASCIMENTO

1.1 A contradição entre o poder espiritual e o poder temporal na Idade Média

Ao longo de todo o período medieval sabemos que a Igreja e a política estiveram unidas, o báculo, representado pelo papado, e a espada, representada pelo Sacro Império Romano Germânico, juntaram seus poderes em uma união de múltiplos interesses, inclusive contraditórios, e, que, por isso, geraram inúmeros conflitos. É neste cenário, que o filósofo italiano Dante Alighieri (1265-1321) buscará compreender os grandes problemas políticos da Itália do seu tempo.

Assolado por dramáticas disputas entre o Império de Carlos V e a Santa Sé, o conhecido como período da Baixa Idade Média, originou-se da contradição entre os poderes e seria visto por Hegel como uma “contradição da mentira infinita”, que gerou três reações decisivas para o andamento dos conflitos em torno de dois poderes que tinham mais esteio e autoridade para exercer a soberania sob o mundo. A primeira reação deste conflito é, segundo Hegel, a divisão do grande Império Germânico, que causou desunião e perda de força estatal. A luta por interesses individuais, do papado e do Império, se expandiu em tal medida que abrangeu nações, sendo este um dos erros políticos mais caros às nações e à segurança do povo, visto que o Estado não garantia a sua segurança, e toda vez que a liberdade e a segurança do Estado são ameaçadas, surge a necessidade de se repensar a formação do Estado.

No caso do governo de Carlos Magno, sua administração foi arruinada e o sentido de universalidade desapareceu rapidamente, porque o serviço militar foi ineficaz, a tirânica monarquia de Carlos se manteve apenas pela força, não tendo se preocupado com o espírito do povo. Sobre a ausência da liberdade nos governos em regimes tirânicos, Hegel assevera:

O que determina basicamente a realidade de uma constituição é que ela exista como liberdade objetiva, forma substancial do querer, como obrigação e compromisso nos sujeitos. Mas para o espírito germânico, o qual, inicialmente era só alma e arbitrariedade subjetiva, ainda não existia nenhuma obrigação, nenhuma interioridade

da unidade, só uma interioridade do ser para si, independente e superficial. Desta forma, essa constituição não tinha uma ligação sólida nem apoio objetivo na subjetividade, pois ainda não era possível uma constituição (HEGEL, 2008, p. 331).

Assim, para Hegel, a liberdade objetiva dos homens foi excluída porque a legalidade e universalidade desapareceram do campo espiritual do povo, que não tinha direitos nem proteção. Como o mundo estava em crise, a relação com o Estado feudal entrava em crise devido ao seu sistema hierárquico injusto, o que gerou nos estamentos uma determinação movida por interesses subjetivos e fez ascender a segunda reação da contradição dos poderes: a do povo contra a subordinação às classes altas e ao bispado, que possuía imunidade perante à justiça. Assim, à medida que o povo se submetia aos dois poderes e toda a sua contradição, mais perdia em liberdade. Com efeito, quanto mais o imperador transmitia a imagem de líder temporal supremo, mais a sua figura se mostrava ilusória, mais demonstrava que o seu domínio era apenas particular e territorial, não havendo, pois, uma noção de universalidade concreta. Enquanto isso, a Igreja se empenhava em travar disputas sangrentas e, por meio das Cruzadas diversas Carlos V e a Santa Sé levavam o povo a um serviço militar ineficaz.

A ideia de unidade tão desejada em torno da organização da sociedade se dava em todos os âmbitos: político, religioso, econômico, cultural e científico; contudo, era quase impensável no mundo, porque as condições de dominação histórico-política não estavam dadas. O que estava posta era a perda de poder, em todos estes âmbitos, o que a levou a promover a terceira reação: a secularização da Igreja Católica por ela mesma¹. Contra todo o princípio de particularidade, a Igreja, com seu princípio divino, queria exercer o poder terreno e, por conseguinte, ditar seus costumes em todos os aspectos, dominando assim, todo o conjunto humano de atuação e saber, submetendo-os às crenças católicas.

O imperador era formalmente submisso ao coroamento divino, por isso Estados como Nápoles foram vassalos do papa, na lógica hierárquica feudal, quando o bispado se apossou do poder terreno, surgindo a contradição quanto ao alienamento da Igreja a si mesma, pois a junção de poderes confundiu os próprios interesses pregados por ela, concernente ao culto ao sagrado e ao cuidado com o espírito sensível. Não conseguindo tal empreitada, a Igreja apelou para a força, se alienando do divino e se apropriando do poder finito, transitório e provisório.

A noção de universalidade é deturpada pela Igreja, porque nega o acesso do homem ao divino na forma pura, mediando toda a experiência espiritual e transformando a liberdade

¹ Esse sentido de secularização da Igreja, concernente ao processo de abandono dos próprios preceitos religiosos, é uma concepção contraditória, porque não se refere à secularização política tal qual a concebemos na política.

em obediência, na qual a Igreja assumiu, por conta própria, o lugar da consciência dos homens, na qual, “há uma total distorção de tudo aquilo que a Igreja católica reconhece como bom e moral; ao homem só são feitas exigências exteriores, e estas são atendidas dessa forma exterior. A relação de absoluta liberdade foi trazida para o próprio princípio de liberdade” (HEGEL, 2008, p. 318). Com efeito, a liberdade foi comprometida e a obediência enaltecida como princípio moral cristão, ainda que contraditório, visto que o espírito deve ser livre para a própria tomada de consciência. É nesse terreno que surge a Reforma Luterana, que não se consolidou na Itália por resistência da mudança política.

E isso porque, a desunião da Itália não permitia uma reforma estrutural de suas bases políticas, dada a inexistência de um Estado consolidado, devido ao enfraquecimento de um estado fragmentado e a necessidade, desde a Baixa Idade Média, de uma consolidação dos Estados. Os príncipes, por sua vez, abusavam do poder e descontentes com a expansão da Igreja, causavam conflitos que resultavam em guerras entre papa e imperador, levando a Península Itálica a depender do imperador para alcançar a liberdade nas guerras de facções e violência da nobreza, por esses motivos, “profundas são as queixas e acusações que Dante fez aos imperadores” (HEGEL, 2008, p. 324). Os governantes dos Impérios lutavam pelo direito de eleger o papa no domínio temporal, mas “eles eram espiritualmente submissos ao mesmo poder que combatiam em sua forma temporal. Assim, a luta foi uma eterna contradição” (*idem*).

As lutas e os princípios dessa guerra de poderes eram complexamente contraditórios, em razão da divisão do poder e a falta de lealdade dos príncipes, que temiam o poder temporal do clero e desejavam minar suas forças para consolidar suas bases políticas no poder temporal, que, em tese, não cabia à Igreja, cuja preocupação deveria ser com o poder espiritual. Preocupando-se com a matéria, o pensamento era dogmático, porque invertia valores: o sensível se voltou para o concreto, com isso, a existência racional seria invertida, tornar-se-ia irracional; com isso, os princípios de liberdade foram invertidos e todos se encontravam enclausurados nos dogmas cristãos e em suas conseqüentes contradições.

Nas Cruzadas, como vimos, o líder temporal era o papa e que teve como inimigos os nobres Hohenstaufen², que se opunham ao poder ilimitado da Igreja e à subordinação ao papa. Tentando combater o desenfreado poder temporal dos papas, que se apossaram dos direitos dos imperadores, da nobreza e do povo, os nobres buscavam a universalidade em contraposição ao domínio do papado, que se empenhando nas Cruzadas, buscava, contraditoriamente, a sua

² Família nobre alemã com linhagem de príncipes e imperadores do Sacro Império Germânico.

própria individualidade e não o princípio de unidade, invertendo com isso, a razão. Neste contexto, surgiram as monarquias como uma espécie de progresso do feudalismo, carregando aspectos do passado, tendo como traços marcantes desse sistema a individualização e a concentração de poder. A contradição perdurava na relação vassalo-senhor, dominante-dominado, e ainda que a servidão fosse involuntária, os vassallos se unem, como casta inferior em luta contra o poder do senhor feudal, que por sua vez, gerencia seus súditos.

Assim se estabelece a relação da Igreja com os impérios, em contragolpe, os imperadores abusavam do poder no tocante às satisfações subjetivas, com isso, o povo perde em liberdade. Nesse cenário de guerras, a Itália novamente se destaca em enfraquecimento, pois, “mais tarde seria saqueada pelos franceses, pelos espanhóis e também pelos austríacos. A desunião absoluta e o desmembramento sempre constituíram o caráter fundamental dos habitantes da Itália, tanto na Antiguidade, quanto nos tempos mais modernos” (HEGEL, 2008, p. 355). Além disso, “Mais tarde, os italianos conseguiram usufruir das belas-artes, atingindo uma unidade; depois de haverem vencido o mais terrível egoísmo e eliminado o crime, a cultura e a suavização do egoísmo conseguiram chegar à beleza, mas não à racionalidade – a sublime unidade do pensamento” (HEGEL, 2008, p. 355).

Esta racionalidade, que é a unidade do pensamento, tão distante dos italianos medievais, é encontrada na fundação do Estado Moderno pensado de forma calculada, secularizado e emancipado do poder temporal e espiritual da Igreja. De modo que, o espírito universal se concretiza ao tomar consciência de si, de seus direitos, interesses e liberdade objetiva, sem a distorção descabida da Igreja, assim,

Surge a consciência do direito de si mesmo pelo restabelecimento da liberdade cristã. O princípio cristão passou pela tremenda disciplina da cultura, e pela Reforma lhes foram devolvidas a sua verdade e a sua realidade. Esse terceiro período vai da Reforma até nossos dias. O princípio do espírito livre tornou-se aqui o pendão do mundo, e a partir dele foram desenvolvem-se os principais fundamentos da razão. O pensamento formal, o entendimento, já estava formado, mas o pensamento só atingiu a sua verdadeira substância pela reforma, pela renascida consciência concreta do livre espírito. Foi só então que o pensamento começou a sua formação; dele foram retirados fundamentos que serviram de base para a reconstrução da lei fundamental do Estado. A vida estatal efetivou-se, assim, com consciência conforme à razão. Costumes e origem não tinham mais valor, os diferentes direitos precisaram legitimar-se como baseados em princípios sensatos. Só assim a liberdade do espírito alcança a realidade (HEGEL, 2008, p. 293).

A exteriorização do espírito, de expandir-se para o externo e conhecer o homem e o mundo, foi ilustrado pela arte, logo, “o espírito humano deu-se conta de si mesmo” (HEGEL, 2008, p. 337). Novas necessidades surgiram e a arte a ciências acompanharam as mudanças

advindas, também, do descobrimento das Índias e das Américas, mas, foi a filosofia e a política que, de fato, se reconciliaram com o espírito e nortear a existência humana a partir da razão.

Nesse contexto, o filósofo Karl Marx (1818-1883), em *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, procedendo sua análise sobre o direito e a liberdade em Hegel, apontou a necessidade de se promover uma articulação entre os interesses particulares e o interesse geral (Estado). Para Hegel, o Estado é a vontade livre, a tomada de autoconsciência e o fim último da vida no Estado, para Marx, a relação Estado e sociedade civil deve ir além da liberdade objetiva hegeliana e sua finitude. Entendido esse aspecto, Marx aponta a necessidade da conciliação entre o real e o racional, entre o espírito real e infinito, da multidão como agente constituída de vontade popular e não submetida às circunstâncias, como o é para Hegel, para quem a sociedade civil existe em estado de submissão ao Estado, tal como aponta Marx, a seguir:

A ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e infinito para si, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade os indivíduos como a multidão, de maneira que, no singular, essa divisão aparece mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação (MARX, 2013, p. 35).

A crítica marxiana demonstra a necessidade de uma constituição prática, fruto da vontade popular e não da soberania do monarca - como em Hegel -, por isso a monarquia não pode ser democrática. Nesse sentido, Marx se aproxima de Maquiavel e se afasta de Hegel e de Dante, porém, estando Marx a diante de Dante, compreende-se a problemática da colisão de interesses privados e públicos, previsto por Dante, mas com outra proposta de resolução.

Para Hegel, a liberdade é determinada segundo uma necessidade externa, pelo espírito que é autoconsciente, mas que depende do Estado. Marx não concebe a noção de liberdade nessa concepção individual, mas pelos coletivos políticos, de modo similar ao que defende Maquiavel, na Modernidade. Ademais, a noção de espírito, objeto de estudo de Hegel, se modifica na passagem da Idade Média para a Moderna, durante o período de transição, quando “a Renascença era compreendida a partir de seu passado capaz de alterar os eixos de sustentação do período medieval” (BIGNOTTO, 2021, p. 14), dando base para o nascimento do homem moderno e a conquista do mundo ocidental. Veremos alguns desses aspectos a seguir.

1.2 A Itália Renascentista e seus desdobramentos políticos: o período *Trecento*

A investigação acerca da concepção de liberdade em Dante e Maquiavel, exige também uma análise histórico filosófico-política da Itália Renascentista, contexto em que vivem os dois filósofos italianos. Os contornos políticos desse período é, portanto, revelador das profundas mudanças que emergem na Europa entre os séculos XV e XVI, que constituirão um conjunto de mudanças e ideais que se desenvolveram na península itálica e posteriormente seriam difundidas em todo o continente, sendo o Renascimento³ desenvolvido durante três séculos: *Trecento*, *Quattrocento* e *Cinquecento*. O Renascimento faz referência ao Renascer da cultura greco-romana, ao retorno, ao nascer de novo, ao renascimento da produção do conhecimento: filosofia, artes plásticas e arquitetônicas⁴, literatura⁵, ciências⁶ e política⁷. É caracterizado por J. Buckhardt como um fenômeno marcado pelo individualismo desenvolvido tanto na teoria quanto na prática, embutido de grandes mudanças.

Ademais, “a Renascença era compreendida a partir de seu ‘espírito’, que indicava um novo quadro de valores e uma relação com o passado capaz de alterar os eixos de sustentação do período medieval” (BIGNOTTO, 2021, p. 14), sendo o movimento de transição que forjou um movimento artístico e político, crucial para a modernidade e o rompimento com o período anterior. Ademais, o período norteia-se pela concepção de liberdade, considerando que foi “o

³ “Designa-se com este termo o movimento literário, artístico e filosófico que começa no fim do séc. XIV e vai até o fim do séc. XVI. difundindo-se da Itália para os outros países da Europa. A palavra e o conceito Renascimento têm origem religiosa [...] demonstrada pelos estudos de Hildebrand, Walser e Burdach: renascimento é o segundo nascimento, o nascimento do homem novo ou espiritual de que falam o Evangelho de São João e as Epístolas de São Paulo. Durante toda a Idade Média, tanto o conceito quanto a palavra designavam o retorno do homem a Deus, sua restituição à vida perdida com a queda de Adão. A partir do séc. XV, porém, essa palavra passa a ser empregada para designar a renovação moral, intelectual e política decorrente do retorno aos valores da civilização em que, supostamente, o homem teria obtido suas melhores realizações: a greco-romana. Assim, o Renascimento foi forçado a ressaltar as diferenças que o distinguiam do período medieval, em sua tentativa de vincular-se ao período clássico e de haurir diretamente dele a inspiração para suas atividades. Contudo não faltam elementos de continuidade entre a Idade Média e o Renascimento e muitos dos problemas preferidos por humanistas e filósofos do Renascimento eram os mesmos já discutidos pela Idade Média, com as mesmas soluções. Isso explica por que a interpretação do Renascimento sempre oscilou entre dois extremos: de um lado, a oposição radical entre ele e a Idade Média; de outro, a continuidade intrínseca entre os dois” (ABBAGNANO, 2007, p. 852).

⁴ Nas artes plásticas e arquitetônicas do Renascimento italiano temos grandes nomes, a saber: Michelangelo (1475-1564), Rafael Sanzio (1483-1520), Donatello (1386-1466), Sandro Botticelli (1445-1510), Ticiano, (1488-1576), Piero della Francesca (1415-1492), Giotto di Bondone (1267-1337), Filippo Brunelleschi (1267-1377), Paolo Uccello (1397-1475), Masaccio (1401-1428), Fra Angelico (1395-1455), Giovanni Bellini (1430-1516), Andrea del Verocchio (1435-1488), Domenico Ghirlandaio (1448-1494).

⁵ Em especial Francesco Petrarca (1304-1374), Dante Alighieri (1265-1321), Giovanni Boccaccio (1313-1375).

⁶ Nicolau Copérnico (1473-1543) foi o cientista polonês que mais contribuiu com o pensamento científico renascentista, quando viveu na Itália e desenvolveu a teoria heliocêntrica do sistema solar, que colocou o sol no centro do universo, e não mais a terra, como defendia a teoria cristã geocêntrica. Galileu Galilei (1564-1642) também contribuiu com a ciência italiana, apesar de pertencer ao Renascimento tardio.

⁷ Dante Alighieri (1265-1321), Nicolau Maquiavel (1469-1527), Francesco Guicciardini (1483-1540), Nicolau de Cusa (1401-1464), Giovanni Mirandola (1463-1494), Marsílio Ficino (1433-1499), Lorenzo Valla (1407-1457).

surgimento de uma vida política rica, centrada em valores próximos aos que haviam estado no centro da existência das cidades livres do passado” (BIGNOTTO, 2021, p. 17), - tal como Roma -, gerando, assim, uma alta valoração à vida na cidade e as bases do humanismo cívico.

No final do século XIII e início do XIV, o chamado *Trecento*, foi o período que mais testemunhou o surgimento de novos ares italianos: o início da renascença. Na Itália desse período, os feudos foram superados pelos burgos, e o período mercantilista eclodiu nas penínsulas do país. Nesse contexto, o Imperador era um signo de força, visto que a burguesia limitou poderes ao papado, ainda que este tivesse grande força em Roma. Pisa e Siena, também eclodiram em termos artísticos e econômicos, mas foi Florença que se destacou pelo índice acelerado de crescimento, e, por isso, tornou-se uma potência europeia vanguardista.

A economia florentina desse período teve sua ascensão com a forte presença do comércio, sendo Florença uma cidade com portos turísticos, era propício para a cidade importar e exportar produtos da empresa têxtil e alimentícia, o que enriqueceu a cidade e gerou muitos empregos, assim, aumentando também a população. A movimentação de capital em Florença era tão grande, que tornou-se necessário a proliferação de casas bancárias⁸ na cidade, implementada pelos Médici, que se tornaram, além de políticos, uma família de importantes banqueiros com grande poder econômico. A dinâmica da economia florentina do *Trecento* abandonaria gradualmente o modelo feudal de produzir, voltando-se cada vez mais para o modelo burgues, cuja divisão de trabalho organizada e a progressiva mecanização tomava conta do processo de trabalho florentino, aumentando progressivamente o capital.

A mudança na economia se refletiu na política local, visto que com maior poder aquisitivo e emancipação cultural e intelectual, a aristocracia e o povo comum⁹ começava a almejar princípios republicanos, sendo este um dos pilares do movimento humanista. Mas ao mesmo tempo, os tiranos tiveram espaço nesse cenário. Como poderia uma sociedade aberta a princípios de liberdade, aceitarem governantes tiranos? Ora, os tiranos atuavam de modo a estabelecerem um convencimento geral de que atuavam em prol do bem comum social, mas na verdade atuavam em prol de seus interesses particulares. Um príncipe governa por necessidade, e deve desejar o bem do Estado e não dele próprio.

⁸ A primeira casa bancária de Florença foi implementada por Giovanni di Bicci d Médici (1360-1429) em 1397.

⁹ O intelectualismo também se instaurou, de certa forma, nas classes mais baixas, de modo que a leitura e o hábito de circular conversas sobre arte e movimentos culturais tornou-se comum na Itália, o que propiciou certo acesso do povo miúdo ao conhecimento, mas isso não significa que as camadas menos favorecidas tenham conhecimento político como as classes superiores ou tenham grande interesse pela cultura e a política.

Na Itália dos séculos XIII, XIV e XV, apesar da tirania, começa-se a mudar a forma de ver o Estado na Itália, em certo sentido, dado que a forma de fazer política medieval não mais servia aos novos tempos, de modo que não mais era aceito que um monarca se elevasse ao poder por hereditariedade ou por ordem divina. Este deveria comportar as habilidades necessárias ao exercício do poder, o que, segundo Burckhardt, exige que o Estado passa ser pensado de forma calculada, de modo que,

[...] pela primeira vez, o espírito do Estado europeu moderno manifesta-se livremente, entregue a seus próprios impulsos. Com suficiente frequência, elas exibem em seus traços mais medonhos o egoísmo sem peias, escarnecendo de todo o direito, sufocando o germe de todo desenvolvimento sadio. Onde, porém, essa tendência é superada ou, de alguma forma, contrabalançada, ali um novo ser adentra a história: o Estado, como criação consciente e calculada, como obra de arte. Tanto nas cidades-repúblicas quanto nos Estados tirânicos, esse ser vivente manifesta-se de centenas de maneiras, determinando-lhes a configuração interna bem como a política externa (BURCKHARDT, 2018, pp. 37-8).

A tirania não surge apenas do aumento de poder dos grandes, mas também da polarização extrema entre os partidos, como os *guelfi* e os *ghibellini*¹⁰, que facilitava a criação de alianças do papado e da aristocracia com esses partidos para implantar tiranias e golpes de Estados, de modo a instaurar o ódio de um partido pelo outro, propiciando a aceitação de alianças prejudiciais ao Estado, devido a perfídia e vingança empreendida pelos tiranos. Exemplo disso foi o golpe de Estado dado por Bonifácio VIII, no final do século XIII, junto aos *guelfi neri*, expulsando os *guelfi bianchi* da cidade e rechaçando-os para sempre. Nesse interím, foi possível a criação do Estado enquanto máquina governamental, porém trata-se de um desenvolvimento com contraposições de interesses, e essa divergência minou a possibilidade de um desenvolvimento resistente.

O individualismo¹¹ é uma das características do Renascimento, período em que os tiranos mantêm sua individualidade, restringindo tudo o que não lhes agrade, de modo que,

¹⁰ A denominação dos *guelfi* e dos *ghibellini* começou quando Henrique VI demonstrou planos de dominação mundial quando o trono do Sacro Império Germânico ficou vacante, atacando o papado italiano, duas famílias alemãs disputaram o poder: *Welf*, gerando a titulação dos “*guelfi*”, que apoiavam o papado; e os “*pars Gebelina*”, que faz referência ao castelo alemão *Waiblingen* que apoiam a dinastia Hohenstaufen (incluindo Henrique VI), que almejavam a implementação do Império. Surge então essas duas facções antagônicas.

¹¹ A noção de ‘individualismo’ e de ‘indivíduo’, começa a ser utilizada de forma sólida apenas no período renascentista. Segundo Abbagnano, indivíduo significa: “Em sentido físico: o indivisível, o que não pode ser mais reduzido pelo procedimento de análise. Em sentido lógico: o que não pode servir de predicado. Para Aristóteles, oi., no primeiro sentido, é a espécie, porquanto, sendo resultado da divisão do gênero, não pode ser dividida (An.post., II, 13, 96b 15; Met., V, 10, 1018 b 5). À determinação da indivisibilidade os lógicos do séc. V acrescentaram a impossibilidade de servir de predicado, como diz Boécio: ‘Chama-se de individualismo aquilo que não pode ser dividido por nada, assim como a unidade ou a mente, ou o que não pode ser dividido devido à sua solidez, como o diamante; ou o que não pode servir de predicado a outras coisas semelhantes, como Sócrates’

“Florença via-se então em meio ao mais rico desenvolvimento das individualidades, ao passo que os déspotas não reconheciam nem admitiam qualquer outra individualidade que não a sua própria e a de seus seguidores mais próximos” (BURCKHARDT, 2018, p. 44). Com efeito, neste período, a política nem sempre acompanhava a cultura, sobre essa questão Peter Burke ressalta que o Renascimento mostrado apenas em contraste com a Idade Média, é um mito, pois, “Como todas as autoimagens, a dos acadêmicos e dos artistas é tão reveladora quanto enganadora [...] A sua versão do Renascimento era um mito na medida em que apresentava uma descrição enganadora do passado que era um sonho, um desejo cumprido, uma reencenação do antigo mito do eterno retorno” (BURKE, 2008, p. 12).

Maquiavel escreve entre essas linhas, que o passado não foi um sonho, assim como o futuro pode se assemelhar ao passado dos grandes feitos, e que outrora, os céus do passado e a linha temporal de acontecimento são os mesmos. Entre repúblicas, principados e tiranias, o desenvolvimento do indivíduo foi imposto pelas mudanças econômicas e, por conseguinte, políticas e sociais, não é, pois, de admirar que em meio a tanta transformação na península itálica, tenha se iniciado o processo de modernização do Estado. Sendo Florença, a primeira cidade-Estado a se modernizar em todos os sentidos, muito precocemente em relação a outros países da Europa, por isso a península se tornou a vanguarda do Renascimento, financiado especialmente pela Família Médici. Ainda que a unificação da Itália tenha ocorrido apenas no século XIX, no chamado *Risorgimento*¹², Florença já apresentava sérios problemas sociais e políticos que justificavam a necessidade de unificação da península.

Desde os pré-humanistas - que iniciaram os estudos dos clássicos pelo seu valor literário – o movimento buscou moldar o pensamento e a teoria política da Itália, que imersa em guerras internas e externas, exigia de seus intelectuais análises políticas rigorosas acerca dos problemas geográficos, políticos e sociais, por isso o humanismo influenciou grandes

(Ad Isag., II em P. L., 64, col. 97). Esse reparo tornou-se essencial na lógica medieval, que o utilizou para definir ‘Individualismo [como] aquilo de que se diz uma única coisa, como Sócrates e Platão’ (Pedro Hispano, *Summ. log.*, 209). S. Tomás fala de um individualismo vago (*vagum*) correspondente à individualidade da espécie e a um individualismo único, assim, “p. ex. o homem, significa uma natureza comum com determinado modo de ser que compete às coisas singulares, que subsistem por si e são distintas das demais. Mas o individualismo único significa algo determinado que distingue; assim, o nome Sócrates significa este corpo e este rosto” (S. Th., I, q. 30, a. 4). O individualismo vago é apenas a unidade só numericamente distinguível de outras unidades, daí Duns Scot dizer: ‘Chama-se de individualismo, ou seja, o que é numericamente uno, aquilo que não é divisível em muitas coisas e se distingue numericamente de qualquer outra’ (In *Met.*, VII, q. 13, n. 17)” (ABBAGNANO, 2007, p. 555).

¹² O *Risorgimento* foi um movimento italiano ocorrido entre 1815 a 1870, para unificar a península ultradivida e submetida ao domínio exterior. Analisado com por Antonio Gramsci (1891-1937) em seus *Cadernos do Cárcere*, volume 5, o autor mostra como as transformações ocorridas na Itália desenvolveram uma nova vida civil e estatal, de caráter ideológico societal parasitário, ou seja, que dispõe da maior parte do capital, mas sem contribuir com a vida produtiva do país, separando ainda mais a população em grupos sociais.

teóricos políticos como Maquiavel e Gramsci. O resultado disso foi o Renascimento italiano, desenvolvido pela excelência e alta produção nas artes plásticas, literaturas e filosofias, as quais, modelaram as primeiras facções políticas populares e traçaram o início de escritos e artes que geraram a cultura italiana e seu reconhecimento no exterior. Desta alta produção de excelência, nos campos das arte e da política, se drebuçara somente sobre o âmbito da política com recorte nas contribuições de Dante e Maquiavel.

A Igreja e o Estado instauraram no homem italiano a noção de coletivo, de modo que se compreendia que o homem medieval só poderia ser considerado como partícipe de um núcleo familiar, de uma pátria, religião (o partido tal como o conhecemos data do século XIX). O homem somente passa a ser identificado como indivíduo a partir do Renascimento, quando a subjetividade humana surge em decorrência da consciência do Estado. De modo que, à medida que o Estado passa a ser pensado, as características dos governantes e dos homens, considerados em sua vida privada, mudam, e com estas, a própria concepção de povo. Neste período, os tiranos se apropriavam de sua individualidade nociva, mas surge também a noção de individualidade do poeta, do intelectual e do artista, os quais protegem a glória política e teriam criado objetos de estudo psicologicamente mais elevados e aprofundados, pensando na constituição interior do espírito italiano.

A vida privada desses homens passa a ser mais evidenciadas, pois para criarem obras esplêndidas precisavam de liberdade para trabalhar e viver o estilo de vida que desejassem, de modo contrário ao que defendiam os religiosos. E isso porque, muitos desses artistas tinham seus modos de vida criticados pela ordem cristã, que os via como depravados e contextadores da ordem social. Ademais, os artistas renascentistas precisavam de liberdade para criarem obras distintas e exclusivas, como significados diferentes dos antigos retratos típicos, com suas formas iguais e apolíneas semelhantes à Deus. Neste aspecto, para além dos aspectos culturais, as obras da renascença tinham finalidades política, os quais, teriam se iniciado no *Trecento*, e daria centralidade ao retrato do indivíduo, no sentido literal, expressando, por meio da arte, uma nova forma de mostrar os homens. E isso porque, no medievo

o retrato existe, mas é o retrato 'típico', não 'autêntico', existe para certas categorias (os papas, por exemplo) e para certos tipos de situação social, pinturas de celebrações comemorativas, monumentos funerários, imagens de clientes ou destinatários de uma obra. [...] Durante o século XIII, a situação muda profundamente. Em primeiro lugar na escultura, em seguida – e isso ocorrerá no século seguinte- na pintura. Do retrato 'típico' volta-se o retrato do indivíduo (CASTELNUOVO, 2006, p. 18).

O retrato renascentista, portanto, surge por razões políticas, para retratar a individualidade e um novo pensamento “numa contínua dialética entre os próprios poderes e limites” (CASTELNUOVO, 2006, p. 15). Ainda que a alta Idade Média tenha se aventurado nos retratos, foi no renascimento que os italianos adotaram o retrato como representação singular dos indivíduos, como objeto valorativo da multiplicidade antropocentrista, além do carácter cívico hierárquico contido nas obras, expressando classes, por exemplo, pela altivez do semblante (das grandes) ou pela baixeza do olhar (classes inferiores). A partir disso, na modernidade, o retrato, além do carácter cívico, passou a expressar também o carácter biográfico e psicológico¹³.

1.1 A Itália no *Quattrocento*

O período considerado como *Quattrocento* é aquele em que o Renascimento se deu de modo mais consolidado. Os pensadores políticos passaram a pensar a política sob novos moldes, que iam além do poder espiritual, dando maior espaço de ação para o poder temporal. A personalidade de cada indivíduo passa a ser considerada, não mais devendo assemelhar-se à de Deus. Com isso, mudam também as formas dos escritos, que passam a realçar os prazeres humanos, o orgulho individual e a multiplicidade de personalidades, a partir da utilização de elementos como o sarcasmo e a ironia. Ademais, “nas mudanças sociais de que Florença é palco, desde o fim do século XIII até o começo do século XV, pode-se assistir no campo artístico a fenômenos de regressão, arcaizantes ou violentamente expressivos, que divergem do estilo orgânico da alta burguesia no momento de seu apogeu” (CASTELNUOVO, 2006, p. 158).

Do individualismo surge a ideia do *l'uomo universale*, isto é, dos homens que criam obras perfeitas aos olhos humanos, que os impressionam, pois, sendo a perfeição inatingível, o sentido “universal” exprimiria “o ideal de completude, o homem universal é perfeito diante dos padrões humanos, “segundo os quais quem possui uma virtude possui todas” (BYINGTON, 2000, p. 37). Em busca da perfeição, no processo de construção de suas obras: pintura de telas e afrescos, os pintores se dedicavam ao estudo das línguas e das humanidades. Leonardo da Vinci é um exemplo típico do homem universal, pois além de apresentar um talento

¹³ Com o desenvolvimento da arte renascentista e a representação cívica, a função e a significação de cada obra seria melhor explorada pelos artistas, que evidenciariam a marca do artista e os traços singulares de cada modelo.

excepcional, era um artista culto, disciplinado, moderado, tendo ele conseguido transmitir todas estas qualidades em suas obras, e foi o primeiro homem a ser reconhecido como um gênio¹⁴.

Na obra “*O homem vitruviano*”, Da Vinci uniu a ciência e a arte ao retratar na pintura os ensinamentos sobre as medidas corporais deixadas por Marcos Vitruvius Polião (80 a.C. a 15 a.C.), os quais representam uma analogia platônica cara ao Renascimento: a do homem como um microcosmo. Com efeito, sendo o homem um ser com medidas perfeitas, um corpo bem esculpido, com proporções exatas, é um micro mundo que contém as representações do macrocosmo, a terra. Para Vitruvius¹⁵, as proporções da arquitetura deveriam ser análogas às humanas, por isso, um templo ou edifício deveriam ter medidas perfeitas, de modo a demonstrar o macrocosmo do planeta. Sob tal inspiração, “[...] Leonardo adotou a analogia tanto em sua arte quanto em sua ciência: ‘Os antigos chamavam o homem de mundo menor, e, com certeza, o uso dessa expressão é muito bem aplicado, pois seu corpo é análogo ao mundo’, diz uma famosa anotação de Leonardo feita por volta dessa época” (ISAACSON, 2017, p. 162).

Além disso, a obra *De Architectura* de Vitruvius (1485), “é o único texto completo sobre a arte de construir a Antiguidade que chegou até nós” (BYINGTON, 2000, p. 46), e “a figura humana dentro do círculo e do quadrado, desenhadas por Leonardo da Vinci – ‘o homem vitruviano’- é o mais célebre resultado de tais exercícios de interpretação” (*Ibidem*, p. 46), e expressa o modo como os artistas buscavam expressar o ‘realismo’ por meio de suas obras, nas quais procuram esculpir a vida real através da arte, aspirando a perfeição.

A noção de *l'uomo universale*, que tem em Leonardo da Vinci um grande representante, foi cunhada pelos humanistas, os quais não podemos deixar de ressaltar. Peças-chave do Renascimento, os *studia humanitates* representam boa parte do pensamento filosófico do *Quattrocento* e do *Cinquecento*, e por isso mesmo são fundamentais se compreender o Renascimento italiano e os escritos de Dante e Maquiavel, quando, devido às qualidades intelectuais provenientes dos estudos humanistas, levaram os artistas a ganharem os mesmos prestígios dos poetas e intelectuais. Mediadores da época de transição, os humanistas instauraram uma nova forma de ver a sociedade e o homem, retomando o grande apreço pela liberdade proveniente dos antigos. Com os artistas¹⁶ e intelectuais renascentistas, o

¹⁴ Anteriormente à Leonardo não haviam cunhado o termo a nenhum homem terreno.

¹⁵ Marcos Vitruvius Polião, arquiteto romano que viveu no século I a.C., escreveu a obra “*De Architectura*”, único tratado do período de transição grego-romano que trata da história e das técnicas e práticas arquitetônicas.

¹⁶ Os artistas gozavam do mesmo prestígio que os poetas, pois ambos portavam qualidades intelectuais provindas dos estudos humanistas. Mediadores da época de transição, os humanistas traçam uma nova forma de olhar a sociedade, através de um vislumbre acerca do homem, possuem grande apreço pela liberdade dos antigos.

humanismo¹⁷ tornou-se necessário à vida cotidiana, dos estudos formais às conversas informais, o homem foi valorizado em todos os seus aspectos, contrapondo-se às disciplinas científicas.

O retorno aos antigos é o que conferia vida e expressão ao modo de pensar e agir do homem renascentista, mas isso não significa que ela agiu sozinha, “não foi a Antiguidade sozinha, mas sua estreita ligação com o espírito italiano, presente a seu lado, que sujeitou o mundo ocidental.” (BURCKHARDT, 2018, p. 177). É a imitação dos elementos e da junção de pensamentos que dá esteio para o renascimento retomar o antigo, para fazer nascer o novo, aplicável à vida, com uma ruptura radical ao passado medieval.

Esse espírito italiano começa a ganhar forma e força e é cunhado como arma da liberdade, contra os *dictatores* medievais, visto que começou um acentuado movimento de consciência cívica nos intelectuais italianos. Mas a fama precoce de Florença, em relação ao resto da Itália, causou grandes conflitos e rivalidades internas, escárnio e inveja. O elevado nível da cultura também gerou uma conduta que aflorou as emoções florentinas, exaltadas no individualismo. Esse é o novo modelo de homem italiano:

[...] a marca que distingue o humanismo consiste em um novo sentido de homem e de seus problemas: um novo sentido que encontra expressões multiformes e, por vezes, opostas, mas sempre ricas e frequentemente muito originais. Novo sentido que culmina nas celebrações teóricas da ‘dignidade do homem’ como um ser em certo sentido ‘extraordinário’ em relação a toda a ordem do cosmo (REALE, 2005, p. 8).

Na arte, as esculturas passaram dos buços aos corpos inteiros, com detalhes minuciosos ressaltados em perfeição, como as veias de um braço e as linhas de expressão da face humana. Quanto à formação do homem renascentista, “o Humanismo italiano embocou desde a segunda metade do 400 teria sido, portanto, a consequência do advento das Senhorias e do explicar-se das liberdades republicanas” (REALE, 2005, p. 3), de modo que, os humanistas tratam da educação e da formação espiritual do homem, com tendências aos estudos clássicos (poesia, retórica, história e filosofia) e ao estilo de escrita político retórico.

Neste sentido, a reconstrução do homem em seu sentido espiritual e formal, passa pela se apropriação da lógica do sistema da *paideia*¹⁸ grega, no sentido prático da concepção, formando uma natureza humana real e potencializando-a conforme suas melhores

¹⁷ O termo deriva da palavra latina *humanitas*, referente aos *studia humanitas* e humanismo “diz respeito a todos as filosofias centradas no homem, ou que têm por base uma consideração privilegiada da posição da humana no mundo. Em outras palavras, trata-se de uma tomada de posição em favor do homem e, não necessariamente, uma reflexão sobre ele, o que constitui o núcleo de uma antropologia filosófica” (BIGNOTTO, 2021, p. 16).

¹⁸ Termo grego empregado para designar a formação ética, formal e espiritual do homem grego, com vistas à formação de um cidadão perfeito e de plenas capacidades administrativas e políticas.

características. Assim, “os florentinos eram à época respeitados e de grande serventia no mundo todo, não em vão sendo chamados pelo papa Bonifácio VIII, naquele mesmo ano, ‘o quinto elemento’” (BURCKHARDT, 2018, p. 198).

Resultante da Renascença, o humanismo revisita o passado pelo movimento classicista que retorna às formas antigas, revisitando o passado sob um novo olhar, diz respeito às filosofias centradas na posição humana representada no mundo, descrita pelos estudos humanistas greco-romanos. Mas, o retorno ao antigo não representa uma imitação literal, e sim uma avaliação do passado em torno da compreensão do presente. Em outras palavras,

Um dos conceitos-chave dos humanistas era o de ‘imitação’: não tanto a imitação da natureza, mas antes a dos grandes escritores e artistas. Hoje, esta noção tornou-se estranha. Acostumamo-nos à ideia de que poemas e pinturas são expressões dos sentimentos de indivíduos criativos, e, apesar de sabermos que alguns artistas imitam outros, tendemos a pensar que isso é um sinal da falta de talento ou uma falha de pessoas que ainda não ‘encontraram a si próprias’ e não desenvolveram estilo pessoal (BURKE, 2008, p. 32).

Nesse contexto, Maquiavel se apropria da concepção de imitação humanista para mostrar a necessidade de aprender com os antigos nos âmbitos cultural e político, imitando os bons feitos e se esforçando para não repetir os fracassos. Por entender que o conhecimento do passado permitiria criar hipóteses sobre o futuro e aprender como os grandes homens enfrentaram situações similares, no passado. Porém, na visão de Maquiavel, os homens de seu tempo não aprenderam a ler a história e imitá-la, o resultado disso foi que,

os que se dedicam a ler a história ficam limitados à satisfação de ver desfilar os acontecimentos sob os olhos sem procurar imitá-los, julgando tal imitação mais do que difícil, impossível. Como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora, como se a sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados (MAQUIAVEL, 2008, p. 18).

Outrossim, afirma Gramsci, o retorno às tradições clássicas e toda a estética do Renascimento tratou de aspectos secundários e não da essência profunda do movimento de transição. Decerto, o amadurecimento das letras e traduções bem como toda a evolução moderna foi cara à época, mas é preciso lembrar que o amadurecimento econômico dos burgos, que rechaçavam os traços feudais, difundiu a indústria e o comércio, fez surgir uma nova classe dirigente, que se apossou das corporações políticas e de todo o Estado. Entretanto, como essa nova classe não soube difundir as corporações de modo apropriado, “as Comunas não souberam sair da fase corporativa, a anarquia feudal predominou de forma apropriada à nova situação e,

depois, houve a dominação estrangeira” (GRAMSCI, 2002, p. 226). O Renascimento é, antes de tudo, um embate entre a aristocracia-feudal e o burguês-popular.

Assim, se voltarmos às origens renascentistas da cultura, a partir do pensamento de Peter Burke (1937) e Jack Burckhardt (1818-1897). O primeiro considera que os renascentistas estavam mais próximos dos medievais do que dos gregos e romanos, afirmando que havia uma confusão do que era antigo e do que era medieval, além dos renascentistas permanecerem com tradições cristãs. Para esse autor,

Não devemos ver o Renascimento como uma ‘revolução’ cultural [estritamente] no sentido de uma súbita quebra com a tradição. É mais exato pensar neste movimento como um desenvolvimento gradual no qual cada vez mais indivíduos se tornaram progressivamente insatisfeitos com os elementos da sua cultura em finais do período medieval e cada vez mais atraídos pelo passado clássico (BURKE, 2008, p. 41).

Burke analisa o movimento através de três perspectivas: geográfica, cronológica e sociológica. Segundo o autor, de modo geográfico, a Itália não foi o epicentro renascentista por mero acaso, isso se deu pelo forte crescimento econômico, os quais a geografia local favoreceu demasiadamente tal avanço entre a mercantilização da Europa e do Oriente Médio, além da geografia política papal, que se reconhecia como consules desse mercado, favorecendo ameaças externas, que deram motivos para os humanistas avivarem o ideal de liberdade, caro para a defesa de Florença e para a criação de uma identidade cultural da comunidade italiana¹⁹. Já as perspectivas cronológicas e sociológicas se encontram unidas. O movimento renascentista captava três minorias²⁰ (humanistas, classes dirigentes e artistas) em termos populacionais e sociais, com certa participação ativa das mulheres, ademais, fez surgir a impressão de textos e imagens no século XV, levando um pequeno grupo de minorias à transição de Eras.

Em oposição a Burke, o historiador Burckhardt considera o Renascimento como uma obra de arte, -como já tratamos anteriormente-, um Estado calculado e plenamente revolucionário, no sentido de novidades em todos os campos. Entre o pensamento de Burke e o Burckhardt, optamos pela justa medida de Reale (2005), que não vê o Renascimento como um movimento de oposição à Idade Média ou ao chamado obscurantismo, tampouco como uma continuidade da Antiguidade.

Não se trata, pois, de uma contrariedade radical ou de uma homogeneidade substancial, mas de um momento de diversidade, com suas divergências e confluências. Outrossim, o

¹⁹ Diferente da França (do século XII), a Itália teve uma produção cultural (na literária e artes) tardia.

²⁰ Aqui o termo ‘minorias’ se refere à quantidade populacional e não a classes sociais diferentes da maioria social.

filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937) defende que o Renascimento não foi constituído apenas do brilho que se mostra, pois apesar de sua empreitada possuir vistas populares, toda a sua riqueza permaneceu sob o domínio das grandes famílias italianas e, principalmente, do papado, que detinham o poder do capital. Portanto,

Esta atmosfera cultural italiana permanecera até então indistinta e genérica, beneficiava especialmente o Papado, formava o terreno ideológico do poderio papal no mundo, o elemento discriminador para a seleção e a educação do pessoal eclesiástico e laico-eclesiástico, de que o Papado tinha necessidade para sua organização prático-administrativa, para a centralização do organismo eclesiástico e sua influência para todo o conjunto da atividade política, filosófica, jurídica, publicística, cultural que constituía a máquina para o exercício do poder indireto, e no período anterior à Reforma²¹, para o exercício do poder direto ou daquelas funções de poder direto que podiam concretamente se efetivar no sistema de relações de forças internas de cada país católico (GRAMSCI, 2002, p. 20).

Além disso, toda a produção renascentista foi financiada pelo mecenato, sobretudo pela dinastia Médici, sendo Cosme de Médici (1389-1464), o maior mecenas italiano²². O mecenato visava a glória interna e externa, através da arte e, por todo o reconhecimento e difusão que teve o movimento da renascença, a família Médici ganhou fama e seus governadores obtiveram grande notoriedade exterior, apesar dos percalços de seus governos. No domínio religioso, a Reforma Luterana causou grande abalo nas estruturas canônicas da Igreja Católica, fazendo surgir forte base popular na Alemanha que reformularia o conceito de Igreja e de salvação²³. Para Gramsci (2002), o Renascimento deveria ter suscitado o mesmo efeito que a Reforma, tendencionando o fim da burguesia gestada com o fim do processo feudal, além de eliminar a base papal que detinha forte poderio político.

A Reforma tornou possível a tradução de obras religiosas e filosóficas do original, sem a mediação tendenciosa da Igreja, tornando os textos passíveis de outras interpretações. Por meio dela, Lutero demonstrou ser falsa a dicotomia entre estado espiritual (papado e monges) e estado temporal (príncipes, senhores, artesãos e lavradores), e que esta máxima só existia para

²¹ Se refere à Reforma Luterana (ou Reforma Protestante), que ocorreu na Alemanha por volta de 1517 na Alemanha, impulsionada pelo monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546). Esse movimento criticava várias ações da Igreja Católica, como a rigidez dos postulados cristãos, o tráfico de indulgências, a venda de simonias e o abuso de poder. A Igreja Luterana possui, em certo sentido, uma base nacional popular.

²² Também conhecido como Cosme, o Velho (1389-1464), o riquíssimo banqueiro cuidou das finanças do Vaticano e inaugurou o principado florentino dos Médicis em 1434. Reuniu em torno de si pensadores neoplatônicos, como Marcílio Ficino, e artistas como Donatello e Brunelleschi. Cosme foi um dos sustentáculos do humanismo italiano ao promover o estudo do grego na Universidade de Florença e investir fortunas nos artistas através do mecenato.

²³ A doutrina de Lutero se justifica pela *sola fide* (“pela fé somente”), argumentando que não é possível que os homens adquiram a salvação pela mera justificação, pois com toda a graça misericordiosa de Deus, concederá a salvação a todos igualmente, pela fé e redenção. A Igreja para Lutero era composta de hipocrisia e privilégios da nobreza, desse modo, ele desejava a reforma da Igreja no sentido que abarcasse todos os cristãos, sem hierarquias.

conceder privilégios e dar aval para hipocrisias. Para Lutero, todos os cristãos pertenciam ao mundo espiritual, independente da posição social ou da hierarquia de cargos na Igreja, do mesmo modo, o príncipe não deveria exceder do poder temporal e/ou usufruir da religião para condenar ou coagir alguém. O reformador repudia o abuso de poder da Igreja, cuja jurisdição e posição de classe distinta, instaurava crenças e leis sob a sociedade subvertendo todo o real sentido da fé cristã.

Nos *Cadernos do Cárcere*, Gramsci afirma que o Renascimento além de forte poder do papado, possuía caráter cosmopolita²⁴ e não de domínio de formação de uma identidade e/ou cultura italiana, mas de caráter autoritário e aristocrático, daí elucidar a questão a partir da

[...] expressão cultural de um processo histórico no qual se constitui, na Itália, uma nova classe intelectual de alcance europeu, classe que se dividiu em dois ramos: um exerceu na Itália uma função cosmopolita, ligada ao papado e de caráter reacionário, o outro se formou no estrangeiro, com os expatriados políticos e religiosos, e exerceu uma função cosmopolita progressista nos diversos países em que se estabeleceu ou participou da organização dos Estados modernos, como elemento técnico na milícia, na política, na engenharia, etc. (GRAMSCI, 2002, p. 339).

Na esteira de Gramsci, Skinner (1996) vê a erosão de liberdade renascentista como uma consequência das divisões de classes, provenientes do avanço do comércio; e da classe popular, os *popolani*, que não tinham voz no governo da cidade, ainda que houvessem cargos populares, como o *capitano del popolo*, de modo que a influência do povo era ínfima, se comparada à da aristocracia italiana. Do antagonismo de classes, entre os *grandi* e os *popolani*, vê-se que “quanto mais os *popolani* lutavam por seus direitos, [...] mais velha nobreza e seus aliados resistiam. Isso provocou inicialmente uma violência endêmica, tão logo os *popolani* começaram a protestar contra sua exclusão do governo” (SKINNER, 1996, p. 46).

Ademais, o humanismo exerceu grande influência sobre o andamento cívico das cidades-estados italianas, a própria ocupação de cargos pelos humanistas na chancelaria, universidades e afins, fez surgir o chamado humanismo cívico, movimento que atuou sobre os problemas estatais, na vida pública, especificamente com a função da salvaguardar a liberdade política, segundo os ideais republicanos. Os quais, se colocaram a favor dos humanistas cívicos em relação às artes práticas, por “eles se empenharam em mais e mais em sustentar que todo o conhecimento deveria servir ‘para ser usado’” (SKINNER, 1996, p. 128).

²⁴ O cosmopolitismo, em linhas gerais, é a ideia ocidental de que todas as pessoas, independente da nação, devem ser tratadas com o mesmo respeito.

A animosidade empenhada nos escritos filosóficos, nas artes plásticas e na literatura era utilizada na vida prática, em especial, no período *Cinquecento*, quando a sabedoria era uma virtude intelectual, moral e cívica, por abarcava um fim no sentido aristotélico de pensar a política e os problemas internos à península itálica, que estavam longe de serem superadas, no século XV. Por isso, “os humanistas concentraram suas preocupações em torno do ideal de liberdade republicana, voltando a atenção, acima de tudo, para as ameaças que podem pairar sobre ela e para os modos como é possível garanti-la” (SKINNER, 1996, p. 94).

É da natureza do humanismo cívico a análise teórica associada à vida ativa, e a preocupação dos humanistas com a liberdade é o elemento propulsor de principados civis, que, depois, culminou no nascimento da república de Florença. O humanismo cívico é, pois, o causador de importantes impulsos da política moderna e do republicanismo florentino moderno. É o movimento de descontinuidade da Idade Média, apesar de sua base ser os *studia humanitatis*²⁵, essa não é uma característica predominante, já que o movimento faz um claro esforço de olhar para o passado através de uma nova lente. E foi justamente esses estudos que proporcionaram o esteio para que os humanistas obtivessem materiais para constituírem um novo repertório, dessa vez, de cunho político e não um estudo clássico por ele mesmo.

A convicção do humanista florentino Coluccio Salutati (1331-1406) sobre a defesa da cidade e do sentimento de patriotismo florentino transparece em seus escritos, ao colocar que: “Sendo cada cidadão um membro de sua cidade e de seu povo e não um estrangeiro, assumo a causa de minha pátria, aquela que cada um tem a obrigação de defender” (SALUTATI, 1976, p. 193). De modo distinto o faz Maquiavel, ao dizer que a *virtù* cívica é importante, porém uma cidade sem *virtù* militar esta fadada ao fracasso, sendo a *virtù* cívica que gera o sentimento de patriotismo, mas, que é apenas na prática militar de fato, que os homens provam o amor pela pátria.

Considerando o contexto italiano assolado por guerras com países estrangeiros, esse seria um pensamento engenhoso em prol da liberdade interna de Florença. Nesse sentido, Maquiavel encontrava-se na contramão dos humanistas cívicos, que prezavam em seus escritos apenas a *virtù* cívica, evitando tratar sobre o conflito civil militar, devido a presença de uma face negativa dos embates que eles idealizavam uma república sem conflitos, que era irreal e inconcebível.

²⁵ *Studia humanitates* ou estudos humanos do Renascimento na filosofia, lógica, teologia, letras clássicas e história.

A partir dos escritos do também humanista Leonardo Bruni (1370-1444), especialmente em *Laudatio Florentiae Urbis* (1404), podemos constatar um otimismo exacerbado e irreal em relação à cidade de Florença, descrita como a cidade ideal, devido a seus privilégios econômicos, posição geográfica, edificações, artistas e pensadores renomados. Exagerando na retórica: “Quisera eu que pelo Deus imortal me tivesse sido dado ou poder prestar párea eloquência como é devido à cidade de Florença [...] Isso, pois, a cidade mesma é de tal modo que nenhuma de mais brilho e esplendor em toda orbe terrestre pode ser encontrada” (BRUNI, 2016, p. 265). Até mesmo a atuação do povo é, para Bruni, o retrato da magnificência, porque utiliza a mesma retórica para captar um sentimentalismo inexistente nos florentinos. Em sua visão:

*Lionardo d'Arezzo*²⁶ e *messer Poggio* [...] foram diligentíssimos na descrição das guerras levadas pelos florentinos contra os príncipes e os povos forasteriores, porém, das discórdias civis e das intrínsecas inimizades, e das consequências que delas nasceram, tendo totalmente caldo uma parte e outra brevemente descrito, nenhum prazer ou utilidade os leitores podem obter (MAQUIAVEL, 1998, p. 31).

Também Skinner, corrobora com a questão ao afirmar, que,

se considerarmos a primeira geração de humanistas, encontraremos uma convicção muito mais serena, segundo a qual as dificuldades da República no plano constitucional estarão já superadas. Bruni, em especial, faz ressoar um otimismo até excessivo, no *Elogio de Florença* (...). Ele não apenas omite toda e qualquer indicação de que sobrevivam antagonismos e facções, como até mesmo se sente autorizado a se gabar de que ‘tivemos êxito em equilibrar todas as secções de nossa cidade, de modo a produzir harmonia em todos os aspectos da República’ (SKINNER, 1978, p. 95).

Vemos, então, que a preocupação com a participação cívica não era um recurso para a conservação da liberdade política, pois, a reação dos humanistas frente aos riscos políticos eram muito restritos ante à complexidade dos problemas. E, embora os preceitos humanistas tenham celebrado e defendido a liberdade ao louvarem valores republicanos e o direito de atuação política a todos os cidadãos, não conseguiram impor-se politicamente ou mudar a Constituição Florentina, apesar de exercerem certa influência sobre as causas coletivas em favor da liberdade republicana.

²⁶ Trata-se de Leonardo Bruni, também conhecido em Florença como Arentino.

1.2 A Itália no *Cinquecento*

O século XVI, conhecido na Itália como *Cinquecento*, foi o último período do Renascimento, pois, em fins do século XV, Florença começou a perder o status de grande potência europeia, quando os Médici começaram a perder seu poder, e a arte e a economia, guiadas pela dinastia, se enfraqueceriam. Todavia, a Igreja ainda possuía muito poder, sobretudo em Roma, que se apropriou das artes renascentistas – que antes era rechaçada pela Igreja – para ilustrar e representar as histórias da Bíblia; essa prática teve início com o Papa Júlio II (1443-1513). Mas, para Florença, é o início de uma importante fase para a liberdade florentina: a do surgimento da república, regida por Piero di Tommaso Soderini (1450-1522).

Na arte, surge com mais ênfase a “Santíssima Trindade” dos pintores: Leonardo Da Vinci²⁷, Michelangelo e Rafael Sanzio. Absorveram, enquanto artistas, muito do que acontecera em domínio político e cultural, dominavam várias áreas e começaram a onda de cuidar para os traços das fisionomias humanas fossem pintadas com cuidado e originalidade, dando início e exclusividade à individualidade, na qual o indivíduo era o protagonista principal das obras. Nesta altura do Renascimento, no final do século XV, Florença foi invadida pelos franceses e os artistas acabaram migrando para cidades próximas como Milão e Veneza. Os Médici perdem sua força, e inicia-se a passagem da monarquia para a república, onde o Renascimento se encaminha para o fim do período de transição para a Modernidade, que se inicia com Maquiavel, o qual veremos com mais afinco no terceiro capítulo desta dissertação.

²⁷ Leonardo da Vinci atravessou parte do fim do *Quattrocento* e início do *Cinquecento*.

Vai-se por mim à cidade dolente,
Vai-se por mim à sempiterna dor,
Vai-se por mim entre a perdida gente.

Moveu justiça o meu alto feitor,
Fez-me a divina potestade, mais
O supremo saber e o primo amor.
Antes de mim não foi criado mais
Nada senão eterno, e eterna eu duro.
Deixai toda esperança, ó vós que entraís.

(Dante Alighieri)

CAPÍTULO 2

DANTE ALIGHIERI: LITERATURA E POLÍTICA RENASCENTISTA

O filósofo, poeta e importante homem político italiano Dante Alighieri (1265-1321)²⁸, nascido em Florença, estudou a tríade de conhecimentos necessários a um homem do medievo: gramática, lógica e retórica, e esses foram utilizados na sua teoria e prática política. Aos trinta anos, participou ativamente da vida política florentina como membro da facção dos *guelfi bianchi*, posto herdado da família, mas abandonado por ele, posteriormente, por questões políticas e adversidades pessoais. E

Tudo o que podemos reconstituir sobre sua formação intelectual e sobre sua atividade poética jovem, transmite, como escreveu Giuliano Milani, ‘a imagem de um Dante que, já antes dos trinta anos, não é de forma alguma alheio à reflexão política. Ao contrário, como poeta e intelectual, mostra-se muito consciente do denso tecido de ideias relativas à sociedade cidadina, a seus conflitos e seu governo, e é no interior desse debate complexo e estratificado que procura seu caminho entre as posições existentes’ (BARBERO, 2020, p. 120. *Tradução minha*)²⁹.

Reconhecido mundialmente por sua clássica obra *A Divina Comédia*, Dante Alighieri foi também um grande filósofo político, que participou como membro de facção da política florentina, tendo assumido cargo de prior e escrito algumas obras sobre política e filosofia, com destaque para a *Monarquia*, escrita num século profundamente marcado pela autoridade papal, à qual, se contrapunha, e, de modo corajoso, defendeu a independência da política do seu tempo, livre de quaisquer influências do poder espiritual representado pela Igreja Católica e o Vaticano.

O conjunto de sua obra revela que Dante não é somente um poeta magistral, mas também um filósofo e homem político aberto à novas ideias e formas de conceber a política,

²⁸ Filho primogênito de Alighiero Alighieri (1210-1283), um homem de negócios que desde muito jovem assumiu atividades aristocráticas e estabeleceu contatos com a política e com magnatas; e neto de um cavaleiro da Segunda Cruzada, que lutou e matou pela sua nação, servindo de exemplo patriota a suas futuras gerações.

²⁹ tutto quello che possiamo ricostruire della sua formazione intellettuale e della sua attività poetica giovanile trasmette, come ha scritto Giuliano Milani, ‘l’immagine di un Dante che, già prima dei trent’anni, non è affatto estraneo alla riflessione politica. Al contrario, come poeta e intellettuale, si mostra ben consapevole del fitto tessuto di idee relative alla società cittadina, ai suoi conflitti e al suo governo, ed è all’interno di questo dibattito complesso e stratificato che cerca la sua strada tra le posizioni esistenti’ (BARBERO, 2020, p. 120).

em um momento extremamente conturbado e conservador em Florença. Por isso é importante debruçarmo-nos sobre a obra dantesca, que pode ter inspirado aspectos modernos e influenciado importantes filósofos como Nicolau Maquiavel (1469-1527) e Antonio Gramsci (1891-1937); e é essencial para entender os mecanismos de certa continuidade³⁰ na formação do pensamento político moderno, e de ideais, da filosofia política e da liberdade política.

Em 1.294, escreveu o seu primeiro livro *La Vita Nuova*, tendo o amor como principal tema de debate e a vida nova que o amor lhe inspirou. Em 1.304, o *De Vulgare Eloquentia*, voltado aos estudos sobre a linguagem; e *Il Convívio*, que trata de aspectos filosóficos, morais e políticos. Em 1.306, iniciou a escrita de a *Commedia*, maior poema europeu sobre uma visita ao inferno, purgatório e paraíso, concluída somente em 1.320, antes, em 1.317, escreveu a *Monarchia*, que trata sobre os aspectos práticos estatais, com vistas a desafiar o papa João XXII, e em defesa de Can Grande, como imperador máximo. A análise dos problemas políticos constantes na obra *De Monarchia*, exige a consideração dos aspectos libertários da teoria do Estado dantesco. Antes, exporemos, na primeira parte deste capítulo, a concepção de liberdade dos filósofos medievais Agostinho de Hipona³¹ (354 a.C- 430 d.C.) e Tomás de Aquino (1225-1274), a fim de apontar a influência tomista no pensamento de Dante e o seu afastamento do pensamento de Agostinho.

Na segunda parte, retomamos a literatura renascentista a partir da poética de Dante Alighieri presente em sua obra-prima *A Divina Comédia*, a fim de abordar, inicialmente, o sumo poeta e grande filósofo e político, capturando neles aspectos de sua filosofia política, que assumem lugar de destaque no interior de sua poética, que gera uma consciência histórica florentina. Na terceira parte, trataremos a questão da liberdade política e a configuração do Estado na concepção danteana, especialmente em suas obras filosófico-políticas: *Monarquia* e *Convívio*, visando alicerçar a discussão sobre a liberdade, objeto central de estudos desta pesquisa, a partir das contribuições de Dante, para, no capítulo seguinte, tratar a questão da liberdade em Maquiavel.

³⁰ Para Gramsci, Maquiavel não é um continuador de Dante, mas o primeiro a romper, na poética e na política, com a tradição política medieval cristã e com as tradições aristotélicas; e a criticar a filosofia humanista. E, sob a influência da história de Roma, fundou uma nova corrente filosófico-política: o realismo político.

³¹ Alguns autores consideram Agostinho como pertencente à Antiguidade tardia, outros à Alta Idade Média.

2.1. A concepção de liberdade para os medievais

No pensamento medieval, a concepção de liberdade é retomada a partir das teorias de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C) e Platão (428 a.C-348 a.C.), porém, em sentido teocêntrico. Com Agostinho³² e a Patrística³³, o pensamento platônico da teoria da reminiscência tomou novas formas, pois, o que para Platão era o mundo sensível, Agostinho denomina como reino dos homens; já o mundo inteligível, tornou-se o reino dos céus. Essas concepções foram formuladas porque o modo de pensar a filosofia na Idade Média mudou, tornando-se uma ‘filosofia cristã’.

A máxima *credo ut intelligam*³⁴ de Agostinho, demonstra que o pensamento e a inteligência medieval são guiados pela fé e nunca o contrário, nela, percebemos a forte presença da vida cristã não só na filosofia, mas em todas as áreas da vida medieval. A partir disso, Agostinho formula sua obra *Cidade de Deus*, que apresenta um modelo de cidade ideal, onde os homens são guiados pelos preceitos e virtudes cristãs, e “quem com verdadeira piedade ama a Deus e crê e espera nele, vive mais solícito pelo que desagrade a Ele do que por aquilo, se é que nele existe, que agrada não tanto a Ele como à verdade” (AGOSTINHO, 2017, p. 311).

Disso resulta que a concepção de liberdade de Agostinho pode ser entendida também como livre-arbítrio, vontade humana, porquê, se há o bem e o mal, os homens podem escolher – por serem livres – qual caminho podem seguir. Porém, a moralidade implica que fazer escolhas más resultam em finais ruins, e sendo o mal a ausência do bem, é natural não ter sido criado por Deus, que dotou os homens com liberdade para escolher o que ele criou, e assim é, segundo a ‘cidade de Deus’, do contrário, podem optar pelo reino dos homens, que é errôneo, brutal e pecaminoso. Portanto, para ele, a concepção de liberdade assume um molde moral e não puramente político. Assim, se para os antigos a realização plena do homem ocorria somente na *polis*, para os medievais, a liberdade é uma opção que determina o caminho humano para a retidão ou o pecado, por isso, diz Agostinho:

Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: ‘Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará’ (Jo 8, 31.32). Com efeito,

³² Agostinho de Hipona (354 d.C. - 430 d.C.) foi um filósofo medieval dos primeiros séculos do cristianismo.

³³ A Patrística é a corrente filosófica e cristã que surgiu na Idade Média (séc. V-VII), no período de transição do pensamento clássico para o medieval, após o fim do Império Romano. Desenvolvida pelos primeiros cristãos da Igreja católica, os *pater* (pais) da patrística: Minúcio Felix (séculos II-III), Tertuliano (séculos II-III), Ambrósio (século IV), bispo de Milão; Jerônimo (séculos IV-V); Santo Agostinho (séculos IV-V); e Boécio (séculos IV-V).

³⁴ Do latim, significa “Crer para compreender”, é uma máxima que exprime a necessidade de a fé preceder a razão.

nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança (AGOSTINHO, 2014, p. 101).

Se a verdade é a fonte de liberdade e segurança, é impossível alcançá-la sem estar atrelado à verdade que provém de Deus, aqui, coloca-se o problema do mau uso da liberdade; pois, ela é sempre um bem. Segundo Agostinho, o erro está em como a administramos, se for por meio das paixões e vontades humanas, é certo que ela condenará a humanidade; sendo o livre-arbítrio um dom divino, não é em si pecaminoso, porque permite a escolha entre pecar ou não, o bom uso, ao contrário, é um dos maiores bens. Ademais, sendo Deus o supremo bem, não seria possível que criasse o mal, a causa do mal é a criatura humana que pelo livre-arbítrio segue direções erradas e é censurado por Deus no momento da salvação.

A liberdade segundo Agostinho também se encontra nas leis eternas e temporais, visto que a ética agostiniana se afasta das paixões humanas e busca a verdade eterna e imutável, sendo a lei eterna a verdade suprema vinda de Deus e o princípio pelo qual devemos buscar a verdade, que é a razão suprema de tudo. Esta lei eterna prescreve a separação do ser humano pelas paixões, único modo de ele se voltar para a verdade eterna presente no reino dos céus. A lei temporal refere-se às efêmeras coisas terrenas, que tratam de poderes e preceitos transitórios que se alteram no tempo e visam salvaguardar as necessidades corpóreas: vida, força e beleza. Por isso, Dante afirma que o pecado é o abandono dos bens superiores em prol das inferiores paixões corpóreas, pelas quais o mal é praticado em lugar da verdade, pautada pelo jusnaturalismo³⁵.

Tomás de Aquino, um dos principais expoentes da Escolástica³⁶, recebeu influências do pensamento de Aristóteles e concebeu a liberdade humana como o ato de ser, que revela as

³⁵ O Jusnaturalismo (ou direito natural) é eterno e imutável, entendido como próprio à natureza humana, e precede o direito positivo, que é dado pelas leis e é temporal. Segundo Abbagnano, o jusnaturalismo “serviu de fundamento à reivindicação das duas conquistas fundamentais do mundo moderno no campo político: o princípio da tolerância religiosa e da limitação dos poderes do bispado. Desses princípios nasceu de fato o Estado liberal moderno. O Jusnaturalismo distingue-se da teoria tradicional do direito natural por não considerar que o direito natural represente a participação humana numa ordem universal perfeita, que seria Deus (como os antigos julgavam, p, ex., os estóicos) ou viria de Deus (como julgaram os escritores medievais), mas que ele é a regulamentação necessária das relações humanas, a que se chega através da razão, sendo, pois, independente da vontade de Deus. Assim, o jusnaturalismo representa, no campo moral e político, a reivindicação da autonomia da razão que o cartesianismo afirmava no campo filosófico e científico” (ABBAGNANO, 2007, p. 593). Anterior a Dante, há alguns autores expoentes como referência do jusnaturalismo, tal como Marciano Capela (360 d.C.- 428 d.C.), escritor latino da Antiguidade tardia.

³⁶ A Escolástica, corrente filosófica cristã, surgiu entre os séculos IX e XIII, e é caracterizada pela conciliação entre fé e razão, por meio da dialética platônica e aristotélica. Os principais expoentes da escolástica foram: Anselmo de Cantuária, Alberto Magno, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Boaventura de Bagnoreggio, Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, João Escoto Erígena, João Duns Escoto, Jean Buridan, Nicole Oresme e Tomás de Aquino. Se preocupavam com questões sobre o livre-arbítrio, o nominalismo, o realismo e a existência de Deus em geral.

capacidades humanas e é causa do ato divino. A liberdade tomista seria característica de seres racionais e poderia ser encontrada em três níveis: 1) Liberdade de escolha; 2) Liberdade fundamental e 3) Liberdade moral. A primeira se refere ao livre-arbítrio, que pode ser entendido em um aspecto pejorativo, quando indica a restrição dos atos humanos; ou positivo, que indica a liberdade de ação dos homens, porém, essa liberdade fazia parte da escolha cristã, sem ela não haveria caminhos distintos, como a aceitação ou rejeição de certo bem ou pecado. Logo, ser livre não era agir de modo determinado pelo divino, mas segundo o intelecto humano.

A liberdade fundamental seria a mais radical porque exige responsabilidade, porque a ação segue o ser, a sua vontade e a razão seguem o ato humano no que é fundamental: o bem. Já a liberdade moral estaria atrelada à vontade, mas a liberdade humana não seria absoluta como a divina, embora o homem deseje participar da perfeição divina, então, somente no encontro harmônico com o divino seria possível alcançar a perfeição. Igualmente, a liberdade moral aumentaria ou diminuiria conforme a vontade de cada homem, cuja alma desejasse a liberdade por inclinação de se encontrar com a verdade divina, que seria a bem-aventurança real.

Então, para Aquino, tudo tende a se inclinar ao bem, se há confusão entre o bem e o pecado é porque o nosso conhecimento pode confundir o certo e errado, daí o pecado poder ser entendido como um bem devido ao prazer que causa aos humanos. A vontade é livre, mas, é preciso distinguir o certo do errado, pois nem todo ato de liberdade leva à perfeição, assim, “[...] a falibilidade da vontade humana é um sinal da liberdade, mas não a sua perfeição. O essencial da liberdade é o domínio sobre os próprios atos e não a sua falibilidade” (ALVES, 2011, p. 14).

Na visão de Aquino, a alma não pode conhecer pelas espécies inatas, pois a forma está para a ação assim como a ação está para a forma, e o intelecto humano, apesar de ser característico dos seres racionais, nem sempre está na ação. Isso indica que os sentidos se mostram sem importância real para a inteligência, porque os sentidos não apreendem de forma precisa o ato de compreender a matéria em ato puro, tal entendimento só acontece na conexão com o divino, assim como a ausência de sentidos acarreta em carências do conhecimento. O autor medieval acredita que os humanos possuem o inteligir tal como os anjos, porém, afirma que a matéria dos corpos celestes é superior, já a dos humanos está em potência para outros corpos. Contudo, só seria possível conhecer a verdade *a priori* pela fé, ela só é conhecida no mundo dos homens porque o ser humano possui o inteligir para agir, conforme suas palavras:

Ora, a regra e medida dos atos humanos é a razão, primeiro princípio dos atos humanos, como o manifesta o que anteriormente se disse (cf.q. 1, a. 1, ad 3), pois cabe

à razão ordenar para o fim, o qual, segundo o Filósofo [Aristóteles], é o primeiro princípio do agir (Física, II, 9, 200, a. 22; Ética, VII, 8, 1151 a. 16). Com efeito, em cada gênero, o que é princípio, é medida e regra do referido gênero, como ocorre com a unidade quanto ao gênero do número e o movimento primeiro quanto ao gênero dos movimentos. Donde seguir-se que a lei é algo pertinente à razão (AQUINO, 1997, p. 36).

Grosso modo, a liberdade tomista é fruto do amor supremo, não existindo para servir ao pecado, mas ao bem, contudo, os homens são livres para decidir sobre sua própria vontade e subjetividade. Para Aquino, a liberdade deve ser entendida como o domínio sobre os próprios atos, que se justificam se o homem buscar o supremo bem.

Dante, que é um aristotélico-tomista, segue o caminho de Aristóteles e Aquino, mas não defende o direito sagrado, isto é, o direito supremo do papado no Estado, pois, os preceitos divinos (encontrados no Testamento) surgiram antes da Igreja, não podendo ser ela a detentora do poder, mas apenas a representante da fé, pelos preceitos espirituais. Por isso, Dante afirma no *Paraíso*, Canto VI: “É a divina Justiça que o querer/ nosso modera, assim que não desvia/ do reto senso para qualquer mal” (ALIGHIERI, 2019, p. 47).

Nisto se encontra o ideal moderno do poder, que é limitado e sem desvio de poderes, com efeito, se o imperador dantesco não depende da autoridade papal, não há necessidade de submissão e/ou concórdia de poderes, apenas da fé como o fundamento do Estado. Contudo, para Dante, não é a fé que rege o Estado, por isso ele se afasta de Aquino, ademais, devido à influência recebida do direito romano, ele entende que as leis não devem ser regidas apenas pelos costumes, mas pela conciliação entre os costumes e os valores divinos, contrariamente ao que ocorria na monarquia florentina, que corrompia o poder temporal e jurídico ao diminuir a participação popular. Logo,

Se os costumes eram fontes de leis, como era possível conciliá-los com a vontade dos governantes, que aparecia como o local privilegiado de todo o poder temporal? Do ponto de vista do direito germânico, por exemplo, ‘o príncipe não podia exercer arbitrariamente seu poder’. O monarca podia legislar, mas precisava do ‘consentimento’ dos súditos para promulgar as leis (BIGNOTTO, 2021, p. 31).

No período medieval italiano os poderes espirituais e temporais eram vistos como duas esferas ligadas, como se qualquer movimento de uma, afetasse a outra. Dante refuta esse pensamento conhecido como teoria dos dois luminares e pela qual se compara o Sol (luz) com a Lua (ausente de luz), como se essa dependesse daquele; e o mesmo ocorreria entre o Estado e a Igreja. No campo da política, ocorre o contrário, uma luz ofusca a outra, daí convém ele dizer que a existência do poder temporal não sucede do poder espiritual, pois ambos podem

possuir mais forças quando unidos, e isso não é proveniente de uma união de poder, mas de uma aproximação de valores, tal como observa o autor florentino:

De fato, afirmam em primeiro lugar, apoiando-se no texto do livro do *Genêsis*, que Deus criou duas grandes luminárias, uma maior e outra menor, uma para presidir a outra, à noite. Sustentam que essas aludiriam alegoricamente a esses dois regimes, o espiritual e o temporal. Disso deduzem que, como a lua, ou seja, a luminária menor, não possui luz própria, senão enquanto a receber do sol, assim nem o poder temporal tem autoridade senão enquanto a receber do poder espiritual. Por causa dessas e outras razões deles a serem invalidadas, deve-se ter presente antes de tudo que, como assinala o filósofo [Aristóteles] em *Confutações Sofísticas*, ‘a confutação de um argumento corresponde à manifestação de um erro’. Como o erro pode ser encontrado na matéria como forma de um argumento, acontece que se pode errar de duas maneiras: acatando o falso ou raciocinando de modo errôneo (ALIGHIERI, 2017, pp. 94-5).

Dante argumenta ainda que, a existência, o poder e a atuação são esferas distintas, e uma não influencia diretamente a outra, porque a luz que a lua recebe do sol não pode ser sinônimo de autoridade, já que a luz é mais um apoio do que um pilar de sustentação, podendo o poder temporal, assim como a lua, existir e operar independentemente do sol. Daí dizer:

Afirmo, portanto, que embora a lua possua em abundância somente a luz que recebe do sol, disso não decorre que ela tenha, de *per si*, sua causa no sol. Por isso é necessário saber que uma coisa é a existência da lua, outra, seu poder e outra, sua atuação. Quanto à existência, a lua não depende de modo algum do sol, nem quanto a seu poder, e outro tanto deve-se dizer em sentido próprio em relação a sua atuação, porquanto seu movimento deriva do próprio motor e a influência que exerce provém de seus próprios raios [...] afirmo, portanto, que o poder temporal não recebe do poder espiritual sua existência, nem o poder, que é a sua autoridade, nem mesmo sua atuação pura e simples. Recebe, sim, do poder espiritual influência para poder agir com maior eficácia mediante a luz da graça de Deus, no céu, e a benção do sumo pontífice, na terra, que infundem (ALIGHIERI, 2017, p. 97).

Na Idade Média, era impensável dissociar política e religião, por esse motivo consideramos a estrutura de pensamento de Dante avançada para o período, e apesar de o canto XVI, do *Purgatório*, ser bastante avançado, do ponto de vista político, para o período, não podemos afirmar que o poeta-político italiano tenha rompido com a estrutura medieval e a política vigente. Observe o trecho do canto, abaixo:

‘O mundo todo está mesmo deserto/ de virtude qualquer, como disseste, / e de malícia grávido e coberto;/ mas rogo que o motivo alguém me preste/ - para que o veja e o mostre, aos outros, nu -/ do que ora o Céu e o ora o mundo se investe’. Fundo suspiro lhe acabou num ‘hú’/ de pesar, depois disse: ‘Ó irmão vivente,/ o mundo é cego, e dele é que vens tu./ Vós toda causa atribuis somente/ aos astros, como se tudo movido/ fosse por ele necessariamente./ Estaria, se assim fosse, em vós destruído/ o livre-arbítrio, e justo não seria/ o justo ser premiado e, o mau, punido./ Ó céu nossas

tendências inicia,/ mas não todas, pois nos é dada a luz/ que o bem do mal distinguir propicia (ALIGHIERI, 2019, p. 107).

E continua, o poeta italiano,

Roma, que seu Império fez jucundo,/ tinha dois sóis, que uma e outra estrada/ mostravam a de Deus e a do mundo./ Um ao outro apagou; juntou-se a espada/ ao báculo, e por certo não adianta/ a nenhuma a outra força acrescentada,/ porque agora uma à outra não espanta;/ [...] Pois, a Igreja de Toma que planeia/ ter em si dois poderes confundidos,/ cai na lama e conspurca a si e à sua preia’ (ALIGHIERI, 2019, p. 109).

Sobre essas questões, Gramsci (2007, 122) afirma em seus *Cadernos do cárcere* que a Itália de seu tempo poderia ser lida como um período “pré-Dante: [onde] espera-se o novo Dante que sintetize poderosamente o velho e dê ao novo o impulso vital”, o qual foi crucial para o período de transição, porque deu energias para que o futuro se desenvolvesse. Mas isso não é o suficiente para que as novas gerações saiam da passividade e escrevam o futuro, sendo o leitor o possuidor de um papel ativo e imaginativo de articulação política, que una os aspectos culturais, políticos e sociais em uma mesma lógica de pensamento. Assim, para o autor sardo, Dante foi o responsável pela transição, mas não pela derivação do mundo moderno, logo,

Pensar que Maquiavel geneticamente derive de, ou esteja ligado a Dante é um despropósito histórico enorme. Assim, é puro romance intelectual a construção atual das relações entre Estado e Igreja (veja-se F. Coppola), com base no esquema de Dante ‘da Cruz e da Águia’. Entre o Príncipe de Maquiavel e o Imperador de Dante não há conexão genética, e muito menos entre o Estado moderno e o Império medieval (GRAMSCI, 2007a, p. 122).

Desse modo, podemos observar que, ainda que Maquiavel não seja o sucessor de Dante, e que haja descontinuidades de pensamentos, em importantes questões políticas de sua Itália, ambos possuem em comum a quebra de tradições na política e o mesmo ideal: a liberdade; porém, cada qual à seu modo e à sua época.

2.2. Dante: entre o medieval e o moderno n’A *Divina Comédia*

Escrita no período denominado *Quattrocento*, a vasta obra de Dante Alighieri apresenta sua visão como grande poeta e político, e também como homem de seu tempo, que tomou o partido de si mesmo (GRAMSCI, 2002), além de, ao unir características medievais e

modernas, ter se tornado um filósofo muito à frente daquele período. O autor florentino enlaçou a expressão do *Quattrocento*, porque manteve tradições cristãs de sua época, mas também deu voz ao chamado século obscuro, porque o superou ao lançar ideias modernas e construiu uma teoria política do Estado fundamental para teorias políticas modernas. Pois, apesar de permanecer na Itália central, *La Divina Commedia*, apresentou-se como uma alusão política através da alegoria, que culminou no ideal universal de homem moderno,

O sentimento da família, a impressão viva da natureza, o amor à pátria, um certo sentido de ordem, de unidade, de paz interior que contrasta a desordem e à licença daqueles costumes públicos e privados, a virtude da indignação, o desprezo de toda covardia e vulgaridade, a virilidade e o orgulho de temperamento, a aspiração a uma ordem ideal e superior das coisas, vivendo em espírito e em contemplação, como desapegado da terra, o sentimento de justiça e dever, a profissão de verdade, como ela ou não, com os olhos na posteridade, e essa fé unida a tanto amor, esse acento de convicção, essa consciência que o poeta tem de sua personalidade, de sua grandeza e de sua missão, tudo isso pertence ao que há de mais nobre e sublime na natureza humana. Mesmo aquele áspero, bruto e quase selvagem, que está na superfície, feito a imagem daquele jovem heróico e ainda bárbaro do mundo moderno (SANCTIS, 2013, p. 368. *Tradução minha*)³⁷.

Neste contexto, o primeiro aspecto moderno da obra de Dante foi extremamente avassalador para a época, pois foi ele o primeiro italiano a escrever não em latim senil e escolástico – língua comum entre os intelectuais na Itália -, mas em vernáculo, que era a língua vulgar conhecida e falada pelo povo florentino e, posteriormente, também por sua influência, o vernáculo se concretizou na língua italiana tal como é conhecida hoje.

Com a intenção de popularizar o conhecimento político e literário de seu cunho, Dante talvez não tenha imaginado o quão moderno fora a opção pelo vernáculo, que possibilitou às camadas intelectuais mais baixas terem acesso a obras de teor político, até então difundidas apenas em latim e, por isso mesmo, restritas à comunidade intelectual. Gramsci reconhece a análise de Sanctis sobre Dante como uma “crítica militante e não ‘friamente estética’ [como é a de Croce]; [uma] crítica própria de um período de lutas culturais [por uma nova civilização]”

³⁷ Il sentimento della famiglia, la viva impressione della natura, l'amor della patria, un certo senso d'ordine, di unità, di pace interiore che fa contrasto al disordine e alla licenza di quei costumi pubblici e privati, la virtù dell'indignazione, il disprezzo di ogni viltà e volgarità, la virilità e la fierezza della tempra, l'aspirazione ad un ordine di cose ideale e superiore, il vivere in ispirito e in contemplazione, come staccato dalla terra, il sentimento della giustizia e del dovere, la professione della verità, piaccia o non piaccia, con l'occhio volto a' posteri, e quella fede congiunta con tanto amore, quell'accento di convinzione, quella coscienza che ha il poeta della sua personalità, della sua grandezza e della sua missione, tutto questo appartiene a ciò che di più nobile ed elevato è nella natura umana. Anche quel non so che scabro e rozzo e quasi selvaggio, ch'è nella superficie, rendeva l'immagine di quella eroica e ancor barbara giovinezza del mondo moderno (SANTICS, 2013, p. 368).

(GRAMSCI, 2002, p. 65), mas chamou esse aspecto de *descontinuidade histórica* (GRAMSCI, 2001, p. 156). Já, para Boccaccio, Dante

[...] foi o primeiro a exaltar e valorizar de forma justa entre nós italianos, como fez Homero entre os gregos, ou Virgílio entre os latinos. Embora acredite-se que a poesia em vulgar tenha começado poucos anos antes, ele foi o primeiro que, por meio do número das sílabas e da consonância das partes extremas, teve ousadia e sensibilidade para usá-la como instrumento das matérias dignas da arte; aliás, somente em ligeiríssimas coisas de amor com ela se exercitavam. Ele demonstrou com seus feitos que qualquer matéria elevada poderia tratar com ela, e glorificou nosso idioma vulgar mais do que qualquer outro (BOCCACCIO, 2021, p. 54).

O que, certamente, gerou grande alvoroço entre os intelectuais da época, que se sentiram ofendidos em partilhar tamanha erudição com uma nobreza não-erudita, mesmo assim Dante não hesitou. As obras eruditas não eram acessíveis ao *popolo*, por isso a difusão da obra dantesca junto aos povos miúdos, isto é, às camadas sociais subalternas, significou um grande avanço à época. O poeta italiano, “escrevendo em vulgar, fez uma obra [*Commedia*] jamais realizada, sem excluir a possibilidade de ser compreendida pelos letrados, mostrando a beleza do nosso idioma [italiano vulgar] e sua excelente arte com ele, e deleite e compreensão de si deu aos incultos, deixados para trás por todos” (BOCCACCIO, 2021, p. 84).

Em contraposição a Boccaccio, Gramsci diz que essa consciência de ‘unidade coletiva’ é um “elemento sem eficácia direta sobre os acontecimentos históricos, embora seja o mais explorado pela retórica patriótica, e, de resto, não coincide nem expressa um sentimento nacional concreto e operante” (GRAMSCI, 2002, p. 247). Mas, apesar de não expressar contingência direta com os elementos históricos, não se pode negar que foi o começo da popularização da língua italiana. Ainda na leitura de Gramsci, Dante não deixa de ser, por esse motivo, um intelectual orgânico inserido em um bloco histórico, como aponta Brunello,

Na Divina comédia, o textual é intimamente ligado ao social. Em sua própria dinâmica de produção, o poema dantesco pressupõe um bloco histórico, que é – no caso específico – um fato formal, mas de *social text*, de ‘texto social’, tendo essa expressão uma conotação não muito distante do sentido que lhe é conferido pelos estudos culturais. O ‘texto social’ é o ‘bloco histórico’, pelo qual o poema de Dante (2009) consegue se inserir no âmbito da cultura italiana da Idade Média (BRUNELLO, 2018, p. 20).

A análise de Gramsci é política e social, a de Benedetto Croce (1866-1952), é esteticamente fria, como podemos ver na passagem abaixo:

A fantasia procura satisfação na representação de um caminho, de um perigo, de um resgate; mas, tão logo excitada e emocionada, é empurrada para a representação diferente da história interior de uma alma, expressa em imagens, como se encontram em outros artistas, e que mesmo assim podem ser belas. Mas também é rejeitado por isso, porque a história da alma não é tanto delineada e esclarecida nessas imagens, mas é perturbada e incerta por elas. Os ligamentos aqui e nas próximas músicas que se seguem são débeis, com hesitações artificiais para dar origem a respostas informativas, com perguntas desnecessárias e respostas que vão além da pergunta, como quando Virgílio pergunta a Beatriz por que ele não tem medo de descer do céu e Beatriz administra um aforismo sobre coisas que não devem ser temidas e lhe diz que ela não pode ser tocada pela miséria infernal; as representações são sumárias; o próprio estilo, o ritmo, a tríplice têm pouca plenitude e são muitas vezes prosaicos (CROCE, 1921, p. 74. *Tradução minha*)³⁸.

Vemos, pois, que ao invés de evidenciar o viés político desta tão importante passagem no *Inferno*, que mostra Dante perdido na selva em busca de um caminho, diante do perigo dos animais - onça, leão e loba, que representam os prazeres terrenos, a fama e as posses materiais, que revelam os perigos de Florença -, Croce, em sua análise cruamente estética, afirma que a concepção de alma não foi inteiramente delineada, porém, isso não altera o teor político e filosófico contido no excerto. Ademais, se limita a criticar a representação estilística do poema, desconsiderando a importância da originalidade e riqueza do poema dantesco.

Para melhor compreender a revolução cultural promovida por Dante, é preciso lembrar, segundo Auerbach (1997), que o seu grande poema, *A Divina Comédia*, se estrutura a partir de três ordens: a física, a ética e a histórico-político. A primeira se refere à composição do mundo segundo os preceitos cristãos adaptados pelo aristotelismo e, nessa ordem, também está o sistema cósmico do planeta, configurado no centro do cosmos. O globo terrestre está circundado por nove esferas terrestres; a décima, seria a morada de Deus e se encontraria imóvel – e, na visão de Dante, a terra e todo o movimento dela era reflexo do primeiro motor imóvel. No interior do globo terrestre estaria o funil do inferno, onde, no seu final, habitavam as almas pecadoras e Lúcifer, que caiu na terra depois da criação divina.

A segunda, representava o sistema de ordem ética, pois, sendo os homens dotados de intelecto e inclinados naturalmente ao livre-arbítrio, poderiam escolher seguir o bem ou o mal.

³⁸ La fantasia cerca soddisfarsi nella rappresentazione di un cammino, di un pericolo, di un soccorso; ma, non appena è stata così eccitata e mossa, è spinta alla diversa rappresentazione della storia interiore di un'anima, espressa in immagini, come se ne trovano in altri artisti, e che anche a quel modo possono essere belle. Ma è respinta anche da questa, perché la storia dell'anima non tanto si delinea e chiarifica in quelle immagini, quanto ne viene turbata e resa incerta. I legamenti qui e nei canti prossimi seguenti sono fiacchi, con titubanze artificiate per dar luogo a risposte informative, con domande non necessarie e risposte che vanno di là dalla domanda, come quando Virgilio domanda a Beatrice perché non teme di scendere dal cielo e Beatrice gli somministra un aforisma sulle cose che non si debbono temere e gli dice che essa non può essere toccata dalla miseria infernale; le rappresentazioni sono sommarie; lo stile stesso, il ritmo, la terzina hanno poca pienezza e tengono sovente del prosaico (CROCE, 1921, p. 74).

Em um sentido fortemente aristotélico, o bem seria a forma de vida justa e contemplativa acompanhada da excelência divina, por isso o homem deveria evitar que o bem fosse corrompido pelo excesso de prazeres e/ou vícios. O terceiro sistema, de ordem histórico-político, reportava-se à história de Roma, que, para Dante, era a cidade soberana do mundo e sua história passada deveria servir de guia aos italianos para salvar a história do seu tempo.

O fascínio de Dante por Roma contrastava com a realidade de sua cidade natal, Florença, que apesar de conter grande brilho, arte e luxo também era constituída de muito terror, no século XIV, quando a cidade se encontrava bastante polarizada pelo conflito entre o Imperador e o Papa, e teria gerado inúmeros casos de assassinatos, traições e aniquilações. O estopim deste conflito se deu quando Henrique VI, demonstrando planos de dominação mundial, tornou-se inimigo do papado, fazendo surgir, na Itália, as denominadas facções dos *guelfi* (que apoiavam o papa) e dos *gibelini* (favoráveis ao imperador); e, além das diferenças políticas, o conflito entre ambas ocorria também por questões religiosas: os gibelinos eram considerados pagãos e os guelfos, fervorosos cristãos. Por isso, nenhum papa poderia ser um gibelino, nem um imperador um guelfo, com efeito, as divergências não se limitavam ao campo político, se estendiam também à vida privada, de modo que guelfos e gibelinos se tornaram inimigos, o que gerou entre ambos uma verdadeira guerra civil que se estenderia por gerações e seria motivos para ofensas e brigas perpétuas.

Este histórico conflito, se deu no século XII, quando Otto de Braunschweig (1204-1252) tornou-se representante da dinastia guelfa, com o apoio do Papa Inocêncio; os gibelinos, eram representados por Frederico II (1194-1250), filho de Henrique VI (1165-1197), imperador do Sacro Império Romano. A guerra entre essas facções emergiu quando Otto entrou em desavença com o papa, acirrando o conflito entre os gibelinos e Frederico II, porém, a sua morte em 1.250, levou o papado a vencer na Itália. Contexto em que Bonifácio VIII ascendeu ao poder com planos de dominação mundial, concomitantemente, sob ameaças, Henrique VII tentava reerguer o Império, e é justamente neste momento que surge a primeira noção de liberdade contra o Império, quando os cidadãos rechaçam o imperador optando pela liberdade da Toscana.

Ainda sob ares de mudanças políticas, naquele período (entre o *Trecento* e o *Quattrocento*) iniciou-se a transição econômica do feudalismo para o mercantilismo, quando os servos emergiam como nova casta econômica e as cidades passaram a ter mais autonomia, e por conseguinte, mais poder político, minando, em certa medida, as regalias do bispado. As cidades italianas alcançaram o auge da vitalidade econômica devido à uma vasta linha de matérias primas criadas por artesãos e mercadores, de modo que as repúblicas que possuíam

cais litorâneos importavam e exportavam com maior frequência, acumulando maior capital, pois era cobrado pedágios pela exportação, dessa forma, gerou-se um monopólio econômico que garantia uma boa parte da riqueza da cidade.

Entre essas cidades, destacava-se Florença, com porto de exportação de mercadorias que rendeu vasto acúmulo de capital pela dinastia Médici, dominadora do cenário financeiro florentino e fundadora de um dos primeiros bancos do mundo, permitindo à cidade aumentar a população e exercer influência sobre toda a Europa. Tamanha riqueza refletia na vida política e culminaria no aumento da sede de poder e posses de homens mundanos, desencadeando um intenso jogo de interesses entre as citadas facções e acentuou a divisão de classes: povo *versus* oligarquia, antes, plebeus e patrícios; um novo molde do feudalismo. Uma reviravolta política mudou os ares de Florença, quando decaem o Império Romano e o papado, que se juntam aos guelfos para tomar o poder dos gibelinos.

Conflitos desta natureza ocorreram por muito tempo na Itália, onde “a velha e miserável máxima da política italiana continuava em plena vigência, a de sempre colocar os dois senhores um contra o outro para não servir a nenhum deles” (KELSEN, 2021, p. 16). Na Itália de 1.294, dois problemas se colocavam em pauta: o papa Bonifácio VIII (1230-1303), que desejava dominar Florença e tentava impedir que os gibelinos exilados invadissem a Toscana, porém, após um ano, a cidade estava à beira de uma verdadeira guerra civil; enquanto isso, a Catedral de Santa Maria del Fiore, mais conhecida como *Duomo*³⁹ de Florença, estava sendo projetada para substituir da catedral Santa Reparata, com planos de ser uma das maiores e mais belas catedrais da Europa, gerando reconhecimento para o renascimento florentino. Mas o capital necessário para a construção dessa catedral seria imenso, gerando impostos de contribuições dos povos, o que certamente culminou em desagrado às classes inferiores.

Os guelfos se encontravam em um conflito interno de ideais, e embora governassem Florença sem a presença dos gibelinos, decidiram se separar em duas alas: os guelfos negros, liderados por Corso Donati (1260-1308), que eram considerados mais agressivos e permitiam o suborno da Igreja ao Estado; e os guelfos brancos, cujo líder era Vieri de' Cerci, e eram vistos como pacíficos e defensores de uma Florença livre, entre eles, Dante. Que se apresentava como um poeta terrestre, um jusnaturalista⁴⁰, que apesar de acreditar na lei divina se agarrava aos poderes terrenos sem ser dissuadido por outrem, porém, não fora bem sucedido como político.

³⁹ A catedral passou pela supervisão de Giotto di Bondone (1267-1337) e teve a cúpula construída por Filippo Brunelleschi. Foi finalizada séculos depois, em 1.463.

⁴⁰ Dante acreditava que a raça humana é governada pela lei natural, além dos costumes humanos.

Carlos de Valois (1270-1325), que estava substituindo Corso Donati na liderança dos guelfos pretos, ofereceu ajuda financeira para que o papa aniquilasse os guelfos brancos. Bonifácio VIII aceitou a proposta e, junto com os guelfos negros, aplicou um golpe de Estado (chamando-o de “missão diplomática”), expulsou os guelfos brancos, queimou e saqueou suas casas e pertences, depois os assassinou e “mesmo que o partido Preto tivesse a culpa, era defendido por quem governava” (MAQUIAVEL, 1998, p. 107). Dante tornou-se alvo de Bonifácio VIII, por ele ter votado contra o seu pedido de apoio financeiro aos florentinos, assim, sob o olhar cruel do papa, continuou sendo um fervoroso guelfo branco até seu exílio, passando a apoiar o Imperador⁴¹ e a defender os mesmos ideais dos gibelinos.

Desde então, Dante viveu em Ravenna por todo o seu exílio perpétuo e foi devido à amargura pela grande injustiça sofrida que escreveu *A Divina⁴² Comédia⁴³*, onde buscou retratar os casos políticos de Florença. Além dela, como já dissemos, escreveu obras políticas e filosóficas como *Monarquia* e *Convívio*, nas quais é possível identificar uma teoria do Estado e a sua concepção de liberdade. A *Commedia* chamou a atenção dos florentinos devido à grande proporção do que há de inimaginável e fabuloso na obra, apesar de à época, o estilo utilizado para retratar o inferno não fosse de todo original. A obra exprime a condenação, a raiva e as críticas mordazes de Dante às políticas corrosivas que levaram Florença à uma profunda desgraça, nela, a intolerância do poeta reflete a sua posição intelectual, dos costumes, crenças e sentimentos florentinos que estavam arraigados, podendo ser considerados como escritos de luta cultural, apesar da falta de homogeneidade.

Escrita em meados do século XIV, a *Divina Comédia* é um poema geométrico composto que contém elementos teológicos, morais e políticos e, nele, busca evidenciar, com grande esplendor poético, as discórdias e injustiças florentinas. Amargurado no exílio, vítima da má fortuna, escreve a obra para retratar o seu pensamento político, o qual emerge quando ele coloca os pecadores, que não foram punidos pela lei terrena, no inferno, após a morte, para que fossem punidos pela lei divina, sendo esse o seu desejo, “de punir ou premiar, segundo a diversidade e o merecimento, a vida dos homens” (BOCCACCIO, 2021, p. 79).

⁴¹ Grosso modo, os guelfos brancos possuíam o mesmo ideal dos gibelinos: o de apoiar o Sacro Império Romano. A diferença é que os primeiros eram mais pacíficos que os segundos, e não nasceram na burguesia, mas com a separação dos guelfos, vemos que os brancos em muito pareciam com os gibelinos, apesar dos conflitos passados.

⁴² O adjetivo “divina” foi cunhado por Giovanni Boccaccio, em sua biografia sobre o filósofo, e o nome se difundiu.

⁴³ O termo “comédia” designa um escrito que começa infeliz e finda com glórias, conforme a *Poética* de Aristóteles. No sentido aristotélico, a tragédia, que trata de elementos nobres, é o oposto da comédia, que é popular e versa sobre homens e situações comuns, podendo ter um viés político, como é o caso de a *Divina Comédia*, que, indubitavelmente, expressa os valores e aspirações políticas de Dante, como filósofo que representa a síntese de toda a cultura cristã medieval e faz nascer elementos modernos, novos e extremamente avançados para a época.

Vivendo na baixa Idade Média, o poeta italiano se defronta com uma questão antiga, porém, ainda presente em seu tempo, a de saber se: “os homens realmente possuem efetiva autonomia para mudarem as relações de poder?”. A partir dessa questão, como bom cristão, acredita que o sagrado não deve ser desprezado, porque é a fé que permite criar as virtudes; e, sendo os homens dotados de razão, devem usufruir dessa virtude independente da Igreja, que é a instituição que representa Deus na terra. Por isso, n’*A Divina Comédia*, evidencia os erros cometidos pelo papado e a presunção da Igreja, que detém o poder terreno à guisa de benefícios materiais, e em revelia com as demais classes.

O grande poema épico e alegórico é composto por cem contos, que estão divididos em três partes: *Inferno*, *Purgatório* e *Paraíso*. Dante mostra o destino dos que optaram pela sordidez e pelos bens terrenos, como por exemplo: o poder em excesso, corrupção, prazeres, vícios e outros, que são os causadores do aniquilamento da razão e torpeza das ações e visam dar expressão ao mundo através das censuras inventivas. E isso porque, Dante acredita que,

Internamente ao homem podem existir dois defeitos e impedimentos: um no que se refere ao corpo, outro no que se refere à alma. No corpo, é quando as partes estão indevidamente dispostas, de modo que nada podem perceber, assim como os surdos, os mudos e seus similares. Na alma, é quando a malícia ali prevalece, fazendo-a seguir viciosos deleites, pelos quais o homem recebe tanto engano que todas as coisas vilipendiam (ALIGHIERI, 2019, p. 107).

Assim, para ele, apesar de os homens serem dotados de razão, “a maior parte vive de acordo com os sentidos e não de acordo com a razão, como as crianças, essas pessoas não conhecem as coisas boas e suas bondades (concebidas para um fim próprio) senão simplesmente por fora [...]” (ALIGHIERI, 2019, p. 115). Daí entender que os homens que medem os bens pelo que agrada aos seus olhos e aos demais sentidos, não percebe que possuem bens supérfluos, por isso são condicionados ao aprisionamento das coisas terrenas, lançando mão da liberdade que provém da fé e da razão.

No inferno há um valor simbólico, porque é onde o pecador está condenado a cair sempre mais fundo, conforme o pecado, e sem perspectivas de ir ao encontro de Deus. O que mostra ao povo, através do princípio da retaliação, um elevado sentimento moral sobre o que o homem não deve fazer em vida. Com efeito,

[Aumenta o] clima de dramaticidade que é a dureza das penas, baseado no princípio de retaliação, e notoriedade de alguns papas, prelados, clérigos, reis, príncipes, personalidades ilustres, políticos, poetas, escritores, etc. A localização do Inferno em um abismo em forma de cone - que se formou com a queda de Lúcifer e que atinge o

centro da terra - tem um valor simbólico da queda progressiva para baixo (CAMPANELLA, 2021, p. 106. *Tradução minha*)⁴⁴.

Neste primeiro livro, Dante, que é um personagem do poema, se encontra perdido em uma selva escura com três animais: uma onça, um leão e uma loba, que representam os ‘caminhos errados’ escolhidos pelos homens, o desejo pelo prazer, a fama e as posses materiais que os impedem de trilhar um bom caminho rumo à verdade. Nessa passagem, o poeta mostra que a ausência de liberdade e a existência de grandes obstáculos impediam os florentinos de seguirem o caminho da verdade em Florença. Contudo, Dante consegue avançar na selva com a ajuda de Virgílio (70 a.C. - 19 a.C.), o poeta latino que o resgata e o leva ao mundo dos mortos e, “talvez, sua fuga do evento concreto fosse uma consequência necessária da transformação interior por que passou ao tentar escrever no alto estilo de uma terra cuja cultura ainda não tomara forma” (AUERBACH, 1997, p. 50).

No limiar de sua entrada ao inferno, Dante lê no portal a tão célebre frase: “lasciate ogne speranza, voi ch’intrate”⁴⁵ (ALHIGHIERI, 2019, p. 37), que avisa aos mortos que naquele lugar não há esperanças, apenas castigos. Apesar de ser uma alma viva - a única no local -, o poeta não se assombra com a inscrição do portal. Segundo Barbara Reynolds, o ideal moderno de contraposição à aristocracia está muito presente em Dante, que vê no luxo obtido por meios iníquos, uma injustiça a quem obtém seus ganhos de forma honesta. Por isso,

Dante recusa a opinião de que a nobreza é derivada da riqueza e das posses. Os ricos, sendo baixos, são o extremo oposto do que é nobre. Para começar, não há justiça na distribuição de riqueza, que pode ser adquirida por sorte, herança ou por meios ilícitos. Os ganhos legais, na verdade, advêm da habilidade, do comércio, e dos serviços, mas as maiores riquezas são obtidas sem justiça (REYNOLDS, 2020, p. 128).

O luxo por vontade é, em geral, uma enfermidade da alma que destoa o bem dos homens, como foi o caso da imperatriz Semíramis, fundadora da Babilônia, que fez a sua vontade ser a lei que rege a cidade, levando seus exércitos a guerras e à destruição de cidades. O autor florentino também cita Helena, que, segundo a lenda, causou a guerra de Tróia. Por serem lendas, não podemos constatar a veracidade delas, porém, pelo olhar filosófico pode-se

⁴⁴ Ad aumentare questo clima di drammaticità c'è la durezza delle pene, basata spesso sul principio del contrappasso, e la notorietà di alcuni condonatti (papi, prelati, chierici, re, principi, personalità illustri, uomini politici, poeti, scrittori, ecc.). La collocazioni dell'Inferno in un abisso a forma di cono – che si è formato con la caduta di Lucifero e che giunge fino al centro della terra – ha un valore simbolico della progressiva caduta verso il basso (CAMPANELLA, 2021, p. 106).

⁴⁵ Para o português: “deixai toda esperança, ó vós que entraís”.

extrair a moral que Dante tenta nos passar sobre imperadores e governantes, que usufruem do poder para satisfazer seus prazeres e não o bem comum, a liberdade e a paz dos povos.

Neste círculo poderíamos encontrar vários nomes florentinos, como o Papa Bonifácio VIII e Carlos de Valois, que aplicaram golpes de Estado por luxo, ambições financeiras ou vaidades, mas estes já estão em outro círculo, condenados a outro pecado. Ademais, havia uma contradição no fato de a Igreja condenar a luxúria e os altos empréstimos em dinheiro e Bonifácio VIII ter interesses financeiros. Dante, parecia entender que a riqueza da cidade deveria ocorrer na justa medida⁴⁶, no século XIII, quando se iniciava a ascensão burguesa na Itália, e, por conseguinte, se punham tanto o círculo dos luxuosos quanto o dos avarentos.

Seguindo sua busca pelo conhecimento do *Inferno*, o personagem Dante chega ao círculo V, chamado ‘Rio Estige’, onde se encontram os pecadores iracundos e rancorosos e a punição ocorre pela luta entre eles na margem do rio e cujo desfecho se dá quando o derrotado cai no rio de lama imunda. A partir do canto VIII, o poeta inicia sua vingança citando nomes de florentinos que se encontram, neste círculo, como Filippo Argenti⁴⁷, pelo qual Dante não só se deleita com seu sofrimento, mas se satisfaz ao ver os coléricos e bajuladores se afogarem em excrementos, sendo esse o mais imundo dos castigos. Por este canto, pressupõe-se que Dante tenha presenciado vários bajuladores que tiraram vantagens políticas pela falsa lealdade, e, não fosse a bajulação florentina, a grande repulsa do poeta pelas falsas ações e a sua preferência pela verdade e a justiça, talvez ele não tivesse sido exilado. Por isso, diz ele:

‘Com choro aqui, e com luto/ seja, maldito espírito, tua estada, / que eu te conheço, mesmo tão poluto’. / [...] Aquele, em vida, foi pessoa orgulhosa;/ nada há de bom em sua memória, e eis/ por que é sua sombra aqui tão furiosa. / Quantos lá em cima julgam-se grã-reis / e aqui estarão quais porcos no enxurdeiro, / de si deixando memórias cruéis (ALIGHIERI, 2019, pp. 68-9).

No canto X, Dante encontra entre os hereges, a alma de Farinata degli Uberti (1212-1264), líder dos gibelinos, e, como as almas mortas têm o poder de prever o futuro, ele profere o destino de Florença e lamenta a expulsão dos gibelinos. Para Gramsci, este canto X “é político como é política toda a *Divina Comédia*” (GRAMSCI, 2002, p. 23). Vejamos um exemplo dessa máxima, na *Commedia*:

⁴⁶ Influenciado pelo pensamento aristotélico: que é preciso manter o justo meio para buscar a felicidade na *polis*.

⁴⁷ Filippo Argenti (século 13), era político e cidadão de Florença, membro dos Cavicciuoli da família aristocrática de Adimari, e fazia parte da facção política dos Guelfos Negros e era inimigo de Dante, segundo Boccaccio.

Se ignoram daquela arte a natureza, / isso mais me atormenta que este leito;/ mas nem cinquenta vezes terá acesa/ sua face essa mulher que aqui é rainha, / que saberás quanto aquela arte pesa. / Bem volta ao povo teu que te acarinha, / mas por que ele mantém tanta impiedade/ contra os meus, que em suas leis tanto espezinha?'/ E eu: 'Pela fúria é, e pela mortandade/ que o Árbio fez de vermelho tingido, / que em nosso templo reza essa piedade' (ALIGHIERI, 2019, p. 82).

O círculo VII, o do 'Vale do Flagetante', possui três giros e, neles, ficarão os que cometeram os pecados da violência e bestialidade. No primeiro, estão os tiranos-assaltantes que pecaram contra o próximo; no segundo, os suicidas-gastadores que cometeram atos contra si mesmos; no terceiro, os blasfêmios sodomitas e os usurários, que pecaram contra Deus.

O primeiro caso se aplica aos guelfos negros que destruíram e incendiaram a casa de Dante e é representado por Pier delle Vigne (1190-1249), jurista e diplomata italiano que habita a segunda vala, o qual, por ter sido injustamente acusado de traição e, por isso, terem arrancado seus olhos, cometeu suicídio, e por quem Dante se comove e demonstra empatia, por ter sofrido a mesma acusação. Neste círculo, a punição é queimar os pecadores no sangue fervente, de modo que, os tiranos são imersos até os olhos, os homicidas até a garganta e os salteadores até o peito. Entre eles encontra-se Ezzolino de Romano (1194-1259), um famoso tirano e senhor feudal italiano aliado de Frederico II, que violou a Itália com sangue. No último círculo do Inferno, o dos traidores, encontramos na boca de Lúcifer, Brutus e Cássio, que foram condenados moralmente por Dante devido a traição de Júlio César. No entanto, adiante veremos que Maquiavel vê o caso de forma distinta, já que Brutus libertou Roma de um déspota.

Por estas várias passagens d'*A Divina Comédia*, vemos Dante denunciar a corrupção na terra, em especial, a florentina e, nelas, busca mostrar que o mundo terreno está devastado, torpe e condenado a desordem, porque foi violado e fugaz ao sistema ético. E isso porque, a ambição pelo poder temporal ultrapassou os preceitos divinos, por tê-los colocado em um jogo de interesses e do qual se compunha a política italiana.

2.3. A concepção de Liberdade na *Monarquia* de Dante Alighieri

Como dissemos anteriormente, além da obra *A Divina Comédia*, Dante Alighieri escreveu tratados estritamente políticos e filosóficos, entre eles, a *Monarquia* e o *Convívio*. Em um contexto que, em meados do século XIII, ocorria na Itália um acentuado conflito entre o poder temporal — representado pelo Sacro Império Romano Germânico — e o poder espiritual — representado pelo Papado —; este último deteve o poder político durante todo o período

medieval, somente com o avanço político, científico e moral, surgiu na Península Itálica um novo modo de conceber a política pelos imperadores, que geraram as célebres cidades-estados.

E este dualismo político suscitou em Alighieri uma faceta que, como vimos, vai além da poesia, percorrendo âmbitos políticos e filosóficos, que o levaria a ser visto como um jusnaturalista⁴⁸, por defender a exclusão da interferência da Igreja no âmbito político. E isso o levou a produzir um pensamento que ultrapassa a sua época por anunciar a intensidade e os perigos da polarização política. Com isso, inicia um movimento de ruptura de concepções e ideais próprios à Idade Média, que vai perdendo força política até desembocar na modernidade.

As obras políticas e filosóficas de Dante faz emergir, na Itália do início do século XIV, a necessidade de se promover profundas transformações políticas e sociais, e dessa constatação advém a proposta dantesca de um império mundial. Absortos em tensões políticas, os florentinos não conseguiam mensurar suas próprias contradições, por isso, é importante resgatar a obra do político italiano, da baixa Idade Média, para entender como se deu a formação da concepção de liberdade no Renascimento e posterior Modernidade.

Dante seguia o direito natural católico aristotélico-tomista, por isso seu pensamento possui essa tendência cristã, embora ele a ultrapasse, em certa medida, como demonstra a sua fidelidade à realidade e a convicção de que o direito natural não poderia justificar a manutenção da subordinação de Florença à Igreja. É isso o que vemos n'*A Divina Comédia*, quando Dante usa a poesia para mostrar o quanto os florentinos sofreram nas mãos do papado, por meio da sua poesia-política, ele cria um movimento de consciência histórica e coletiva utilizando a arte para expressar um forte sentimento nacionalista e libertário, antecipando o caminho para a teoria de unificação italiana de Maquiavel.

Alighieri era contrário à tomada de posse do poder pelo papado, por essa razão escreveu também o ensaio *Monarchia*, visando estabelecer uma distinção entre o poder temporal e o espiritual, a partir da exposição da estrutura de leis florentinas e, nesse movimento, apresenta a sua própria teoria do Estado. Contudo, esta obra não trata de uma possível preferência pela monarquia comum, mas sobretudo, da defesa de um sistema político universal, quer dizer, de uma monarquia universal “denominada também império, [que] é um único principado superior temporalmente a todos os outros, inclusive a todas e sobre todas aquelas instituições que são medidas pelo tempo” (ALIGHIERI, 2017, p. 34) e que são capazes de

⁴⁸ Dante defende a organização política a partir de leis que emanariam da natureza, como a concepção de monarquia universal baseada na concepção de unidade e no pensamento natural cristão de uma única célula que atua em união.

alicerçar o poder temporal, dado por Deus. Com isso, ele inicia o movimento de transição para o processo de consideração da laicização e secularização⁴⁹ do Estado, ainda que não o tenha feito; como elucida Gramsci referindo-se ao problema da Igreja como problema nacional negativo, ao dizer:

A esta corrente pertence Dante, que é adversário da anarquia comunal e feudal, mas que busca para ela uma solução semi-medieval; de qualquer modo, põe o problema da Igreja como problema internacional e destaca a necessidade de limitar-lhe o poder e a atividade. Essa corrente é gibelina em sentido lato. Dante é verdadeiramente uma transição: *existe uma afirmação de laicismo, mas ainda com a linguagem medieval* (GRAMSCI, 2001, p. 128, *grifo nosso*).

A teoria do Estado danteana viria a ser a base filosófico-política para a justificação do Estado de Direito⁵⁰, que antecede o Estado Moderno e assinala a passagem do que está no âmbito da legitimidade para a legalidade, que passa do campo do que está meramente de acordo com as leis, para o que está conforme o direito, já que “o regime político não é instituído em função das leis, ao contrário, as leis são instituídas para o regime” (ALIGHIERI, 2017, p. 48).

Mas, o que torna o papado legítimo de reger o Estado? O poder divino deve sobrepor o poder terreno? Essas, seriam as questões que viriam a nortear a teoria do Estado e a teoria da Filosofia do Direito, como elucida Norberto Bobbio ao dizer que o termo “secularização”

é usado normalmente para caracterizar o processo de transição das sociedades patriarcais, rurais e ‘fechadas’, para a sociedade industrializada, urbana e profana, onde assistimos a uma redução constante do peso social da religião organizada, que está perdendo, cada vez mais, a função de controle social. A progressiva ‘dessacralização’ da sociedade moderna descrita por Max Weber (Economia e Sociedade, ed. it., 1961) traz a solução automática a alguns aspectos históricos do Laicismo; porém, ao mesmo tempo, justamente nas sociedades mais secularizadas, como se fosse para compensar os valores sociais perdidos, surgem ideologias totalitárias que se caracterizam como novos atentados à concepção propriamente leiga da política e da cultura (BOBBIO, 1998, p. 673).

Contudo, sabemos que a laicização italiana só ocorreu, de fato, no Risorgimento, “visto ser o fim do Governo temporal do papado condição necessária para a complementação da

⁴⁹ Na contemporaneidade, os termos secularização e ‘laicização’ se aproximam, mas se diferem na leitura moderna, porque se refere ao fato de as instituições religiosas terem perdido a força de se sobrepor às instituições políticas.

⁵⁰ Para Bobbio, “a passagem da esfera da legitimidade para a esfera da legalidade assinalou [...] uma fase ulterior do Estado moderno, a do Estado de direito, fundado sobre a liberdade política (não apenas privada) e sobre a igualdade de participação (e não apenas pré-estatal) dos cidadãos (não mais súditos) frente ao poder, mas gerenciado pela burguesia como classes dominantes, com os instrumentos científicos fornecidos pelo direito e pela economia [...] É em relação a este Estado, fundado sobre o direito, a ponto de ter sido levado a coincidir com o ordenamento jurídico que respeita o indivíduo, e seus direitos naturais e [...] a sociedade e suas leis naturais [...] (BOBBIO, 1998, p. 430).

unificação nacional: o Laicismo do Risorgimento foi, pois, ao mesmo tempo, uma questão de consciência e uma questão de Estado” (BOBBIO, 1998, p. 672). A laicização é a autonomia e a independência recíproca dos poderes e das atividades humanas, e com o termo laicismo

entende-se o princípio da *autonomia* das atividades humanas, ou seja, a exigência de que tais atividades se desenvolvam segundo regras próprias, que não lhe sejam impostas de fora, com fins ou interesses diferentes do que as inspiram. Esse princípio é universal e pode ser legitimamente invocado em nome de qualquer atividade humana legítima, entendendo-se por ‘legítima’ toda atividade que não obste, destrua ou impossibilite as outras. Portanto, o laicismo não pode ser entendido apenas como reivindicação de autonomia do Estado perante a Igreja, ou melhor, perante o clero, pois como sua história demonstra, já serviu à defesa da atividade religiosa contra a política e ainda hoje, em muitos países, tem essa finalidade” (ABBAGNANO, 2007, p. 599).

Este sentido de secularização do Estado se aplica, de alguma forma à teoria de Dante, porque ele propõe a separação dos poderes sem, contudo, trair os valores divinos tão caros ao período da Baixa Idade Média, conforme Gramsci, Dante parece reconhecer a necessidade da laicização estatal, mas estando preso à Idade Média, não a explicita em sua teoria, embora siga os princípios do Império de Roma, tido como um império que esteve em perfeita harmonia com o divino, mas que não usurpou do direito terreno, como se fez em Florença. Portanto,

A demonstração de que o império romano teve existência de direito não somente haverá de dissipar a névoa dos olhos dos reis e príncipes que usurpam os cargos públicos e que atribuem de má-fé o mesmo comportamento ao povo romano, mas também todos os mortais haverão de reconhecer que se libertaram do jugo daqueles que se arrogam semelhante usurpação (ALIGHIERI, 2017, p. 58).

O poeta medieval manteve a tradição cristã de pensar um sistema político uno, dada a forte ligação com a religião da época, que não era suscetível a algo que superasse essa relação com o plano sensível, que escoava para as esferas políticas. A hierarquia das leis no Estado medieval italiano se estruturava a partir de um degrau de superioridade da Igreja sob o poder temporal, de modo que a consciência do homem medieval não separava a materialidade da espiritualidade, a alma do corpo, ambas caminhavam juntas, uma sempre influenciando a outra. Mas não havia igualdade entre essas esferas, pois a espiritual se sobressaía sobre a temporal, e embora Dante não se desvencilhe do pensamento vigente à época, ao tratar dessa duplicidade material-espiritual além do imaginário medieval, atinge um outro plano de discussão. O Império deve possuir independência ante o papado, por ser anterior à existência da Igreja, daí Kelsen aludir que, “Em função da autonomia de ambos os fins, postula-se uma independência recíproca entre os poderes, que se traduz no Imperador, como condutor da humanidade à felicidade

terrena, e no Papa, como confutor até a felicidade celestial, declarando-se independentes tanto entre si quanto de uma terceira força que não seja Deus” (KELSEN, 2021, p. 144).

O Estado de Dante segue uma lógica hierárquica: o *domus*, que é a casa; e a família está no lugar inferior da pirâmide. Os cidadãos se reúnem na comuna que pertence à *civitas*, que está sob o *regnum* e se estabelece no Estado universal, que acopla toda a humanidade. No topo do poder estão o Imperador e o papa, com o governo temporal e espiritual em harmonia e é dessa forma que um Estado é guiado pela cosmologia medieval.

Na *Commedia*, vemos que o corpóreo e o material podem se misturar quando Dante percorre o mundo dos mortos com seu corpo material, mas, nele, o material não deve ser reduzido ao corpóreo e vice-versa, e isso é o que ilustra a sua teoria de que o poder espiritual não deve se reduzir aos desejos materiais nem ao poder terreno. Assim, se o poder espiritual é superior, ele não pode interferir naquilo que pertence ao terreno, pois não lhe cabe a mudança mundana, o poder espiritual deve ser o leme, mas não o comandante do navio.

As comunidades medievais do início do *Quattrocento* eram de todo complexas, pela composição majoritariamente papal e pelo grande índice de população, e Florença já tinha o potencial de se tornar uma grande metrópole, no momento mesmo em que a monarquia medieval perdia força política, e isso porque, Florença

Era um governo de ‘plebeus gordos e poderosos’, como escreveu Vilani, hostil ao extremismo do povo mesquinho e disponível para uma atitude conciliadora com os magnatas, desde que renunciassem aos seus costumes violentos; e esta era a posição de Dante [...] A sociedade florentina era estratificada, complexa e caracterizada por uma forte mobilidade: é claro que os historiadores, que a observam ao longo do tempo, têm dificuldade em dar definições precisas (BARBERO, 2021, p. 123. *Tradução minha*)⁵¹.

Apesar disso, Dante defende as monarquias e as considera excelentes formas de governo no século XIII, vendo-as como superiores aos regimes democráticos, e isso porque, para ele, perde-se a honra do Estado quando há uma competição estrita entre partidos, como era o caso das facções de sua época. Além disso, as várias reformas da Constituição não beneficiava a vida pública, já que seguir a vontade de todos é impossível, ademais,

⁵¹ Era un governo di ‘popolani grassi e possenti’, como scrissi il Vilani, ostile all’estremismo del popolo minuto e disponibile a un atteggiamento conciliante nei confronti dei magnati, purché questi rinunciassero ai loro costumi violenti; e questa, com tutta evidenza, era la posizioni di Dante [...] La società fiorentina era stratificata, complessa e caratterizzata da una forte mobilità: si capisce che gli storici, che la osserano sul lungo período, faccioamo molta fatica a dare definizioni precise (BARBERO, 2021, p. 123).

A monarquia é também uma forma justa de Constituição porque ela faz coincidir, como disse Aristóteles sobre as boas Constituições, as figuras do bom cidadão com o homem bom, dado que o monarca quer converter os súditos em homens bons. O monarca, que ama ao máximo os homens, pode também, graças à sua posição suprapartidarista, opor-se a certos excessos do egoísmo e da exploração, como exige a condição para uma Constituição ser justa (KELSEN 2021, p. 97).

Porém, não é sensato pôr Dante no julgo de um anti-democrata ou anti-republicano, pois, não se trata de uma contradição, mas de uma defesa absolutista para se chegar ao fim último, naquele contexto, e isso não exclui as exigências do povo, como afirma Bignotto:

A liberdade, no sentido greco-romano, devia pois ser vista como o resultado da ‘escolha’ de vontades superiores, e assim como uma forma superior de existência coletiva. Parece-nos, portanto, que opor a monarquia universal às repúblicas, como se esta oposição fosse da mesma natureza daquela cara aos humanistas do *Quattrocento*, entre tirania e república, não faz justiça à grande originalidade do pensamento político de Dante, nem à sua fecundidade. O apelo ao Imperador não pode ser compreendido como uma declaração de guerra às repúblicas; ele implica uma forma de universalização da política, mas não exige a dissolução das ‘comunas’ com toda a riqueza de sua especificidade (BIGNOTTO, 1991, pp. 199-200).

A grande complexidade das formas de governo em Florença se dava, em grande parte, pela estratificação entre o *popolo grasso* (ricos e influentes) e a *plebe minuta* (corporações baixas, trabalhadores), dois campos antagônicos que geravam graves conflitos internos, quando

Um evento importante ocorreu definitivamente em Florença neste momento de convulsão social, a transferência de poder das linhagens nobres feudais à alta burguesia do comércio e das finanças; a imagem da histórica cidade é confundida por lutas pessoais e familiares, pela política externa de dominação e por alguns *slogans* ainda vigentes, mas agora se tornaram sem sentido; a divisão em castas é incerta, a posição do indivíduo no partido não é determinada por sua origem, mas por intrigas, razões de oportunidade econômica, relacionamentos e preferências; o número de pessoas influentes e ativas é muito grande em relação ao número de habitantes; em suma, é o retrato da primeira crise de uma jovem democracia, na qual os instintos de ganho e poder desencadeados assumem urgentemente o controle do Estado (AUERBACH, 1999, pp. 58-9. *Tradução minha*)⁵².

De modo que, na percepção de Dante somente um Estado universal poderia superar estes conflitos, com efeito, o chamado Sacro Império Romano Germânico (continuação do

⁵²Si compiva definitivamente a Firenze in questo tempo un importante rivolgimento sociale, il trapasso del potere dalle stirpi nobili feudali all’alta borghesia del commercio e della finanza; il quadro della storia cittadina è confuso dalle lotte personali e familiari, dalla politica esterna di dominio e da alcuni slogan ancor sempre efficaci, ma ormai di poesia giovanile di Dante venuti senza senso; la divisione in caste è incerta, la posizione del singolo nel partito non è determinata dalla sua origine, ma da intrighi, motivi d’opportunità economica, relazioni e preferenze; il numero delle persone influenti e attive è molto grande in rapporto al numero degli abitanti; insomma è il quadro della prima crisi di una giovane democrazia, in cui gli istinti scatenati di guadagno e di potere urgono e si impadroniscono dello Stato (AUERBACH, 1999, pp. 58-9).

antigo Império Romano) representaria o poder temporal, enquanto o poder espiritual seria representado pelo Sumo Pontífice. Aqui, percebemos com mais clareza que pode até parecer um indício de laicização do Estado, mas Dante acentua que o surgimento do Estado em paradgmas cristãos é essencial para o bem-estar do mundo, e apesar de essa justificativa ser religiosa-teológica, por se basear no princípio da unidade divina, ela se apresenta também como filosófico-política, mas não há uma laicização de fato, o que é revolucionário para os paradigmas político-religiosos vigentes à época é a tentativa de afastar, em certa medida, a Igreja da política.

Sob a influência de Aristóteles, Dante acredita que os homens são seres sociáveis, que só podem encontrar a felicidade no Estado, e sua referência é o Estado Romano, que não se manteve pela força ou pela fortuna, mas pela vontade divina, e “tudo o que está em harmonia com a vontade divina é o próprio direito” (ALIGHIERI, 2017, p. 59). Aqui, vemos com maior exatidão o porquê de o pensamento renascentista humanista ancorar-se na tradição greco-romana. Ademais, a influência recebida de Tomás de Aquino (1225-1274), o leva a considerar a vida terrena e a busca pela virtude terrena provinda da razão e não de fé, embora amparando-se na crença divina, afirme que os planos divino e terreno não devam se misturar, mas manterem-se independentes. E aqui reside o seu princípio de liberdade, pois, em sua visão,

o gênero humano, quando atinge a máxima liberdade, passa a desfrutar de sua melhor condição. E isso se torna manifesto, sempre que o princípio da liberdade é posto em evidência. Em relação a isso, é necessário saber que o princípio primordial de nossa liberdade é o livre-arbítrio que tantos trazem na boca e tão poucos no intelecto. De fato, chegam a dizer até isto: o livre-arbítrio é um juízo livre em relação à vontade. E dizem a verdade, mas não conseguem captar o significado dessas palavras (ALIGHIERI, 2017, p. 47).

Sobre o princípio de sua concepção de liberdade, o autor florentino não hesita dizer que,

o princípio de toda essa liberdade, é o dom máximo concedido por Deus à natureza humana - como já disse no *Paraíso* da *Comédia*⁵³ - porquanto por esse mesmo dom nos tornamos felizes nesta terra como homens e, no além, como deuses [...] Por outro lado, deve-se saber que é livre aquele que ‘depende de si mesmo e não de outros’, como afirma o filósofo no livro *Metafísica*. Com efeito, o ser que depende de outro lhe tirar desta sua necessidade, como a estrada depende da meta a atingir (ALIGHIERI, 2017, p. 48).

Por esta passagem, Dante apela para um governo que seja independente e livre de influências, quer dizer, que depende apenas de si mesmo, em caso contrário, o governo temporal

⁵³ Aqui podemos perceber que, de fato, Dante une seus pensamentos políticos à sua obra poética, a *Commedia*.

ver-se-á escravo do poder espiritual em uma simbiose de poderes que prejudica o lado mais fraco, como é o caso do poder temporal, visto que o espiritual sempre estará resguardado pela fé. Como se vê na citação acima, Dante retoma a concepção de liberdade aristotélica, analisada no capítulo 1, tanto a partir da exposta na *Metafísica*, quanto, na *Política*, ao dizer: “em sua *Política* [de Aristóteles] que nas instituições irregulares o homem bom é um mau cidadão, ao passo que nos regimes regulares o homem bom se identifica com o bom cidadão. Os regimes deste último tipo visam a liberdade, isto é, que os homens sejam tais por si mesmos” (ALIGHIERI, 2017, p. 48).

Portanto, tendo como base a ética política aristotélica, Dante afirma que os regimes bons tendem a reconhecer os seus bons cidadãos que se criam em um regime bem governado, ao contrário do mau governo, que gera maus cidadãos e os reconhecem como bons. Os bons regimes incentivam os homens a serem independentes, e, neles, “os cônsules existem para os cidadãos e o rei para o povo” (ALIGHIERI, 2017, p. 48). Assim, apesar de o monarca de Dante possuir poder absoluto, ele deve governar exclusivamente em razão do povo e não de seus próprios interesses. A teoria do Estado de Dante trata de uma prescrição da monarquia universal, como modelo de Estado uno, porque a unidade é o bem e a perfeição, nesse aspecto, é o oposto da multiplicidade, que é fonte originária do mal. Com forte apelo escolástico e teológico esta unidade se assemelha ao uno principal: Deus; e o homem deve existir para Deus.

Antes de se debruçar sobre a finalidade do Estado, o poeta italiano se questiona sobre o objetivo e a finalidade da humanidade, que para ele significa o aprimoramento da razão, e é só através da potencialização do intelecto que o Estado pode atingir sua finalidade: o bem comum, influenciado pela teoria aristotélica. Outrossim, é necessário demarcar limites e estabelecer uma independência entre os poderes temporal e espiritual, porque ambos têm objetivos distintos, e isso porque, acentua Dal Rí Junior,

A diferença entre os laços com a autoridade divina vem acentuada pelo poeta florentino quando este trata dos objetivos dos dois poderes, que se apresentam bastante diferentes entre si. Enquanto o poder temporal visaria a busca da felicidade terrena, o poder espiritual visaria alcançar a felicidade eterna. Os meios para chegar a estes objetivos também seriam destinos. Para alcançar o objetivo do poder temporal seria necessário o contínuo exercício da filosofia e das virtudes morais e intelectuais. Para atingir o objetivo do poder espiritual, seria necessário o exercício da espiritualidade e das virtudes teológicas (DAL RÍ JR, 2002, p. 105).

A espada da temporalidade e o báculo da espiritualidade precisam exercer seus papéis de emoção e razão tanto para a humanidade quanto para a política, e nisso está contido aspectos inovadores e libertários da teoria do Estado danteano. Por isso, Gramsci diz que “Dante fecha

a Idade Média (uma fase da Idade Média), enquanto Maquiavel indica que uma fase do mundo moderno já conseguiu elaborar suas questões e as respectivas soluções de um modo muito claro e profundo” (GRAMSCI, 2002, p. 251).

A finalidade do Estado danteano é propiciar a realização da finalidade humana, que para o filósofo-poeta, é desenvolver as virtudes e capacidades humanas, sendo a maior capacidade humana a intelectualidade, “a matéria própria do gênero humano, considerado em sua totalidade, consiste em atuar sempre todo o poder possível do intelecto, em primeiro lugar em vista da especulação e, em segundo lugar, como por extensão, em vista da atividade prática” (ALIGHIERI, 2019, p. 37), e, por meio dela, é possível, na condição de coletivos humanos organizados, chegar à felicidade. Contudo, é necessário colocarmos a intelectualidade no campo prático, para que “o intelecto especulativo se transforme por extensão em intelecto prático, cujo fim é agir e fazer” (ALIGHIERI, 2019, p. 37). Nesse hiato, podemos perceber que Dante solta duras farpas à Igreja, que prega a contemplação solitária ao invés da ação, e para o filósofo, essa é condição necessária de mudança. Sobre isso, Bignotto ressalta que

[...] Dante distingue a política de todas as outras ciências repetindo, assim, o tema aristotélico da indeterminação do saber que tem por objeto a ação humana. Mas, ao opor o ‘fazer’ ao ‘especular’, ele faz mais do que repetir a distinção cara à Escolástica entre vida ativa e vida contemplativa. Ele concebe a ação humana não somente como o conjunto dos atos individuais, mas como uma operação de caráter universal que comporta não os atos voluntários de um indivíduo qualquer, mas todo o gênero humano. O fim ao qual se destina a humanidade — a atualização do intelecto possível — não pode ser alcançado senão pelo conjunto dos seres humanos. Se cada ser possui um fim ao qual se dirige, o fim de todos os homens não é a somatória de seus fins individuais. Assim podemos ver que opor a Monarquia Universal de Dante às formas particulares de governo, ou identificá-la com ‘o governo de um só’ é trair seu pensamento (BIGNOTTO, 1991, p. 195).

Nesta passagem Bignotto nos mostra que a atualização da noção de povo forja um novo modo de ver as massas, como agente político coletivo e não como indivíduos descolados ou mesmo uma massa amorfa, inerte e imersa em suas particularidades. Decerto, a teoria dantesca não é apenas uma mera defesa das monarquias ou dos imperadores, mas uma nova ótica de percepção do povo e de sua liberdade política.

Para alcançar este objetivo estatal, deve-se primeiro focar em três valores máximos: paz, justiça e liberdade, e todos esses valores foram demonstrados nos três livros d’*A Divina Comédia*. A primeira dessas virtudes, possui um pressuposto teológico, assim, quanto mais a política se distanciava de um ideal, mais os homens clamam pela paz, porque no campo político os homens sempre estiveram em conflito entre si. Essa paz poderia ser estabelecida através de

acordos de paz com a finalidade de cessar a guerra civil de Florença. Todavia, essa paz não deve ser confundida com o idealismo calcado nos humanistas florentinos, que ignoravam as guerras florentinas a fim de mascarar uma falsa paz, nem mesmo de essência metafísica. Assegurar a passividade, a rejeição do conflito ou atribuir a paz ao campo divino não foram ideias possíveis para Alighieri.

Para alcançar a paz era necessário que o povo, como agente político, instruisse o Estado e o imperador quanto às suas necessidades, apesar de os cidadãos estarem restritos às leis, essa era um mecanismo de busca da liberdade, segundo Dante, visto que o Estado não interfere juridicamente sobre os indivíduos e suas vidas, por ser um modo de governo justo, e, na justiça haver liberdade. Dante não foi transgressor ao ponto de defender as repúblicas e o avanço de Florença sob questões da comuna republicana, mas isso não exclui o fato de ele ter sido, em alguma medida, inovador. Não é possível, pois, desprezar o fato de Dante ser um cristão, que não abriu mão de suas doutrinas religiosas, outrossim, ele não se reduz à uma classificação de tipo aristotélico-tomista, pois apesar de manter a essência do Estado na concepção aristotélica -espiritual-, assim como a finalidade -felicidade ou *eudaimonia*-, Dante se contrapõe a Tomás quando apresenta um governo universal e não apenas local.

A justiça, em uma leitura estritamente política, é essencial para a manutenção do Estado em acepção dantesca, pois “o mundo está perfeitamente disposto quando nele a justiça é exercida em toda a sua plenitude” (ALIGHIERI, 2017, p. 43), devendo ela ser exercida pelo imperador, que é um homem virtuoso, porque em alguma medida representa o divino, possuidor de grau supremo. Além disso, “a justiça em seu mais alto grau só existe sob o monarca” (ALIGHIERI, 2017, p. 43), único capaz de frear as maiores injustiças, que são a cobiça e a traição, conforme aponta Kelsen em sua análise sobre a questão:

O mal procede do amor, ainda que o amor seja deordenado e cego. Uma vez que por mais que ele seja bom em si, pode enganar-se com seus fins e equivocar-se quanto ao objeto a que aspira em razão de sua aparência de bem. Por isso, a missão do conhecimento humano é distinguir o verdadeiro bem dos bens aparentes. O livre arbítrio conduz o homem ao bem ou ao mal. No abuso dessa liberdade é que reside o pecado (KELSEN, 2021, p. 61).

Nessa passagem, Kelsen elucida que a liberdade danteana requer limites e freios políticos para não distoar do bem e designada a justiça como um comportamento político que coloca regras e limites, para repelir a injustiça e conferir autonomia ao Estado, nesse aspecto, a liberdade é fundamental porque apenas o homem livre é capaz de encontrar sua humanidade (em sentido aristotélico), posto que,

O gênero humano se encontra na melhor situação quanto mais livre possível ele esteja. A liberdade, esse dom supremo, concedido por Deus à natureza humana (*maximum donum humanae natura a deo callatum*) repousa, em última instância, sobre o livre arbítrio. Dante define a liberdade civil nos mesmos termos que Aristóteles [...] *sciendum quod illud est liberum quod siumet et non alterius gratia est ut Philosopho placet* [...] ser livre é ser o objeto de si (KELSEN, 2021, pp. 83-4).

Como observamos ao longo deste capítulo, os livros de poética e políticas que compõem os escritos de Dante Alighieri são cruciais para determinar os traços da liberdade no Estado, ainda que tenham sido construídos com limitações próprias ao período medieval na passagem do *Duecento* (XIII) para o *Trecento*, e no *Quattrocento* houve a máxima difusão de suas obras. Contudo, sua teoria do Estado foi um tanto quanto revolucionária e mesmo impensável para os parâmetros das doutrinas vigentes, por conter neles introduzidos outra perspectiva política e elementos inovadores na política florentina. Alighieri concebe um Estado em seu todo, sem olhar para as divergências que geram fragmentações e sérias fraturas políticas, nesse aspecto, ele se difere da concepção de unidade pautada pela Igreja, que visava se apossar de todos os campos, inclusive o cultural e o intelectual. É, certamente, uma defesa da prática política por ela mesma.

Em épocas diferentes tanto Dante quanto seu conterrâneo Maquiavel irromperam paradigmas que os tornaram referência no campo da filosofia política, e, sobretudo, para a descanonização da política, nos legando uma herança política repleta de ideais favoráveis às instituições mais democráticas e republicanas, com muitos aspectos transgressores para o momento histórico vivido por cada um deles. Dante é indispensável para a compreensão do pensamento político moderno e não como um mero continuador do medievo e da cultura greco-romana. Nessa mesma esteira, temos então Maquiavel, que pode ser considerado um ‘rebelde’ para a época, por irromper com tradições antigas e abrir caminhos para a política moderna, como veremos no próximo capítulo.

Quem construiu Tebas, a das sete portas?
Nos livros vem o nome dos reis,
Mas foram os reis que transportaram as pedras?
Babilônia, tantas vezes destruída,
Quem outras tantas a reconstruiu? Em que casas
Da Lima Dourada moravam seus obreiros?
No dia em que ficou pronta a Muralha da China,
para onde foram os seus pedreiros?
A grande Roma está cheia de arcos de triunfo. Quem os ergueu?
Sobre quem triunfaram os Césares? (...)
Em cada página uma vitória.
Quem cozinhava os festins?
Em cada década um grande homem.
Quem pagava as despesas?
Tantas histórias
Quantas perguntas.
(*Bertold Brecht*)

CAPÍTULO 3

A LIBERDADE EM MAQUIAVEL

3.1 Rupturas maquiavelianas: distanciamento dos antigos e gênese do realismo político

Seguindo a análise sobre a liberdade, desenvolvida nos capítulos anteriores, neste, inferimos que a questão da liberdade é o ponto de confluência mais importante entre Dante e Maquiavel, por ser o que permite aos dois filósofos romperem com a tradição das épocas em que viveram, pois, em ambas, havia, em alguma medida, uma vinculação entre a religião e a política. O que Dante tentou, foi desvincular sua teoria da religião, contudo, manteve a tradição de seu tempo; Maquiavel, ao contrário, o fez de modo preciso e inovador, ao propor a descanonização do Estado, se distanciou radicalmente da tradição.

Assim, enquanto a Igreja canonizava reis e príncipes, tornando-os submissos ao poder religioso (usurpando-lhes o poder temporal), “Maquiavel [percebia] que, em política, as paixões e os humores contam muito, bem como a arte de manobrar ambas as disposições de espírito com adulações e cortesias” (VIROLI, 2002, p. 100). De modo que, ao invés de contrariar as paixões humanas e valorizar a construção espiritual em detrimento das naturais paixões, Maquiavel as colocou como inevitáveis, pois, para ele, não seria possível fugir da própria natureza humana, com efeito, de nada valeria rechaçar as paixões, era necessário conhecê-las para domá-las. O secretário florentino não hesitava em expor suas críticas à Igreja, à política vigente representada pelos Médici, aos filósofos antigos e até mesmo à idealista filosofia política moreana⁵⁴ e platônica.

Nessa possível oposição a Thomas Morus (1478-1535), o autor d’*O Príncipe*, expõe seu método de análise da política no capítulo XV da obra, ao evidenciar a sua busca pela *verità effettuale della cosa*, por meio da qual almejava investigar os fatos políticos da realidade italiana do seu tempo, deixando para trás os métodos idealistas das filosofias antiga e medieval,

⁵⁴ Refere-se ao idealismo de Thomas Morus, apresentado na sua obra “Utopia”.

desconectados do real. Por isso, caminhou em direção contrária também aos humanistas, que apesar de clamarem por liberdade, alguns não a consideravam em sentido republicano, mas apenas contra tiranias, a exemplo da *Laudatio Florentinae Urbis*, de Leonardo Bruni, que contestava o poder dos Médici, mas idealizava uma Florença próspera sem preocupar-se com o fundamental: unificar a Itália, antes de tudo⁵⁵. Neste contexto, e a partir da influência recebida dos renascentistas humanistas, Maquiavel desenvolve a sua teoria política, durante o Renascimento italiano, visando transformar efetivamente a sua Itália, vejamos em que termos, a seguir:

Mas, uma vez que a minha intenção foi escrever coisa que seja útil a quem a escutar, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva da coisa do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de verdade. Porque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer, mais depressa aprende a ruína do que a sua preservação (MAQUIAVEL, 2017, p. 183).

A pretensa “utilidade” da teoria maquiavelina, descrita nessa passagem, demonstra a atualidade do pensamento do filósofo italiano, não somente por ele ter conseguido promover uma rigorosa leitura do contexto italiano no qual vivera, mas também porque o seu universo categorial continua a nos oferecer instrumentos políticos de análise da realidade contemporânea. E isso é possível porque, a sua formação humanista e erudita lhe propiciaram uma grande preparação para a sua vida política e filosófica e os ensinamentos dos *studia humanitatis* o levaram à construir conceitos, reformular outros, como os de *virtù* e fortuna.

Para os moralistas renascentistas, o conceito de *virtù* se refere à prudência virtuosa, - cultivada de uma herança cristã-, que engloba a temperança, justiça e fortaleza, e se baseia em antigos modelos de obras, nas quais, o ‘espelho de príncipe’ definia a virtude moral principesca e tinha a honestidade e a justiça como meio de atuação para o bom governo. E ainda mais, para os humanistas, a liberdade é condição necessária para a manifestação da virtude, o que vemos de modo contrário em em Maquiavel que, por sua vez, nos diz que a *virtù* é atributo necessário para qualquer empreitada estatal.

Ele define a *virtù* a uma distância considerável da moralidade cristã e da moral aristotélica, ele a usa de modo sistemático, alçando-a como uma antítese da fortuna. De modo que, a *virtù* maquiavelina é a própria razão humana, que é o cerne da capacidade de pensamento

⁵⁵ Além disso, foi apenas nas gerações de Maquiavel que surgiram teorias aplicáveis, ao contrário dos humanistas, que apesar da importância das obras para ascensão do sentimento de liberdade, quebra com os interesses medievais e autenticidade explícita, faziam parte da ideologia da oligarquia burguesa.

e ação, e essa servirá para combater os golpes da fortuna através dos atos humanos. Coroados pela glória e pela honra, a *virtù* não conta com a sorte do porvir, daí ser necessário repensar a *virtù* herdada do Renascimento e dos humanistas do período *Quattrocento*, a fim de considerar a necessidade de pensar a ação do homem na *polis* e colocar o homem no núcleo principal⁵⁶ não só das ações, mas também das consequências advinda delas, como elucida Maquiavel, no capítulo XXV, d’*O Príncipe*:

E não me é desconhecido que muitos tiveram e têm a opinião de que as coisas do mundo são de tal modo governadas, pela fortuna e por Deus, que os homens não as podem corrigir com a sua prudência, nem têm, aliás, remédio algum para tal; e por isso, podemos julgar que não seja de suar muito nas coisas, mas de se deixar governar pela sorte. Essa opinião tido mais crédito no nosso tempo devido às grandes variações das coisas que se têm visto e se vêem todos os dias, fora de toda a humana conjectura. Pensando eu nisso algumas vezes, estive parcialmente inclinado para essa opinião. No entanto, porque o nosso livre-arbítrio não foi extinto, julgo poder ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra de metade das nossas ações, mas que ela também nos deixe governar a outra metade, ou quase (MAQUIAVEL, 2017, p. 245).

Neste terreno, o autor florentino enfrenta a concepção de perfeição dos humanistas e homens do Renascimento, em especial, a noção de “homem universal” que só cabe à douda ignorância e aos deuses. Aos homens, destinados à imperfeição, a perfeição é inalcançável, por isso seguir essa meta é inútil, da mesma forma os erros dos antigos podem servir de ensinamentos aos homens de todos os tempos.

Maquiavel também se coloca na contramão do moralismo dos humanistas em relação à fortuna, ao ponto de romper com uma tradição de séculos, contudo, não a despreza, a reformula a seu modo. Por entender que o príncipe e o povo devem se desapegar da fortuna como bem único e fiar-se na *virtù*, que pode ser administrada pelas ações humanas, ao contrário da fortuna. César Bórgia⁵⁷ (1475-1507), o maior exemplo de grande governante e “príncipe novo”⁵⁸, é aclamado por Maquiavel precisamente pela sua preocupação com feitos humanos, por saber se beneficiar da fortuna e das armas.

Ele esteve com o duque em missões diplomáticas, quando discutiram sobre acordos políticos e sobre a sua grande habilidade com armas e palavras, fundamentais para o jogo político. A sua admiração pelo duque lhe causou uma má fama, porque Bórgia era visto como um político cruel, ambíguo e tirano, mas para ele, pensar em forjar atos grandiosos, como os do

⁵⁶ Concepção antropocentrista de colocar o homem no centro do universo.

⁵⁷ O também conhecido duque Valentino, foi um príncipe da Renascença europeia.

⁵⁸ Modelo de príncipe exposto no capítulo XXVI d’*O Príncipe*, que deve libertar a Itália das mãos dos bárbaros.

duque, representava um rompimento com as virtudes morais cristãs, mas apresentava elementos de uma nova ética política.

N' *O príncipe*, o autor mostra que César Bórgia não se preocupava com as leis divinas, não se atordoava com feitos que fugissem à moralidade cristã, ele tinha sempre em mente planos políticos que o preparassem para atuar inclusive em tempos de ócio e paz. Tampouco em ser contraditório, passando da ameaça à gentileza com naturalidade, a depender das circunstâncias nas quais atuaria, e esse é um dos pontos cruciais da argumentação de Maquiavel, que ao tratar do conceito de *virtù* pela ótica do realismo político, a via como uma espécie de barreira contra a fortuna intempestuosa. E para demonstrar seus argumentos, cita a Itália como exemplo de território indefeso politicamente, ao dizer:

Acontece de modo semelhante com a fortuna, a qual demonstra a sua potência onde não está ordenada virtude para lhe resistir: e aí, ela volta os seus ímpetos para onde sabe que não estão feitos os açudes nem os amparos para lhes deter. E se vós considerardes a Itália, que é a sede dessas variações e a que as pôs em marcha, vereis que é um campo sem açudes e sem qualquer amparo: porque se ela estivesse amparada por adequada virtude, como estão a Alemanha, a Espanha e a França, essa cheia ou não teria feito as grandes modificações que fez, ou nem teria vindo para cá (MAQUIAVEL, 2017, p. 245).

Tendo em vista as concepções de *virtù* e fortuna maquiavelianas, revisitamos a obra *O Príncipe*, buscando evidenciar os princípios de liberdade republicana, seguindo as pegadas de Baruch Spinoza (1632-1677), que, ao discorrer sobre acordos comuns entre os homens, afirma que a obra foi escrito para o povo, que pela natureza humana não há uma inclinação para a razão, mas para as paixões. Daí sublinhar que, para Maquiavel, os homens se inclinam mais à desunião do que à união; e que essa desunião pode vir a ser união e liberdade. Sobre esta questão, no capítulo V de seu *Tratado Político*, cláusula 7, Spinoza, escrevendo sobre o autor florentino, especula sobre a finalidade d' *O Príncipe*, nos seguintes termos:

Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população deve se defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se, sobretudo consigo mesmo e, assim, a enganar a população em vez de a salvar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor, quanto mais em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira necessária de a conservar, ele deu opiniões muito salutares (SPINOZA, 1994, p. 60).

Aqui é importante ressaltar que, ao conceber a ética como filosofia prática, Spinoza demonstra ter recebido influência de Maquiavel e mesmo que extrai dele o realismo, ao mesmo tempo, assimila do autor florentino a proposição de uma filosofia prática. Sobre esta

leitura das monarquias, o filósofo J. J. Rousseau (1712-1778) diz que os governantes de uma monarquia nunca estarão irresolutos sobre o amor ou o temor dos povos, mas sempre escolherão a maldade e a perfídia para controlar os povos pela fraqueza e temor. Daí Rousseau afirmar que Maquiavel escreve para o povo e em defesa da liberdade, e que “[...] é natural que os príncipes dêem sempre preferência à máxima que lhes é mais imediatamente útil. É o que Samuel expôs, com vigor, aos hebreus. É o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as, e grandes aos povos” (ROUSSEAU, 2006, p. 88).

A obra *O Príncipe* possui fragmentos que fundamentam a questão da liberdade em Maquiavel, embora tenha sido desenvolvida com maior profundidade nos *Discorsi*. Em ambas as obras apreendemos não apenas o método de análise da realidade: a *verità effettuale della cosa*, mas também as grandes questões políticas da Itália do seu tempo, e, ainda, a constituição da sua teoria política. O novo método de investigação política maquiaveliano, adequado aos novos tempos, inaugura uma nova escola filosófica: o realismo, pois, ao romper com a tradição política de viés idealista e transcendental, o autor analisa o real, a partir dos fatos e elementos que constituem a vida prática do Estado, delegando aos homens a responsabilidade política sobre a sua própria realidade histórico-política.

E ele não parte de uma lógica científica, pois não se assenta em axiomas ou demonstrações de construção de verdades gerais ou teorias ideais, mas instaura uma filosofia política que visa pensar os atores políticos e suas ações com base em uma ética moderna, que não se pauta por meios e fins, mas pela capacidade de conceber resultados a partir de ações em conformidade com as circunstâncias políticas.

Para ele, a política é um campo de ação humana incompatível com devaneios metafísicos ou moralismos cristãos, por ser o meio de transformação efetiva da realidade, logo, a *virtù* humana é a única capaz de alterar e moldar os rumos da política e do Estado como um todo. Ao contrário da virtude, a *virtù* - em itálico e sem tradução, de modo intencional, para evitar ambigüidades com a virtude - não deve ser confundida com o padrão cristão de benevolência, cujo norte é um *ethos* moralista, pois na concepção de *virtù* do realismo maquiaveliano, a natureza humana é invejosa e inconstante. Ademais,

esse povo não é nada mais que um animal bruto que, ainda que de natureza feroz e silvestre, foi sempre nutrido no cárcere e na servidão; depois, abandonado à própria sorte em campo aberto, não estando acostumado a prover o próprio alimento nem conhecendo os lugares onde possa refugiar-se, torna-se presa do primeiro que busque reaprisiná-lo (MAQUIAVEL, 1999, p. 40).

A questão da natureza humana em Maquiavel é um campo espinhoso de ser tateado, por isso Claude Lefort (1999) alerta ao considerá-la invejosa e egoísta, o autor, não a toma como parâmetro para as relações sociais, o que importa é averiguar como os desejos tomam forma no contexto político social e, em especial, nas relações entre o povo italiano e os grandes. É, pois, a partir da ótica realista que a *virtù*, conceito imprescindível para entender a questão da liberdade, será analisada de agora em diante, dentro do contexto de grande conturbação política na Florença do período renascentista.

À época, a *virtù* não recebeu atenção dos governantes e do povo, desprezando a firmeza de ânimo, agilidade e *virtù* militar que a cidade necessitava em tempos de crise. Nesse aspecto, a *virtù* militar e cívica deveriam caminhar, tendo em vista a manutenção da ordem pelo príncipe, a garantia dos direitos dos cidadãos em âmbito cívil e a criação de novas leis adequadas às circunstâncias. De modo que o poder se circunscrevesse não apenas à função militar, mas também à legislativa, contudo, o príncipe não poderia ser um tirano, mas um industrioso, capaz de agir com perícia e cautela para manter a ordem. Pois,

[...] a prudência sem a força não tem valor nenhum, enquanto a força sem a prudência não é capaz de conduzir os afazeres políticos nem conservar o próprio Estado. Força e prudência são, pois, o nervo de todos os Estados que existiram e existirão. Quem estudou as reviravoltas e a derrocada dos reinos e das Repúblicas na história sabe que elas tiveram sempre duas causas e a carência de armas ou a falta de bom senso (VIROLI, 2002, pp. 90-1).

No âmbito militar, referente à defesa da cidade, a garantia da liberdade é fundamental, pois, sem a pré-disposição da milícia e um bom estoque de munição, de nada valem os ordenamentos cívicos, seria o mesmo que ter um grande bem sem uma apólice. E isso, porque, enquanto o âmbito cívil cria o sentimento de patriotismo e impede guerras civis - mantendo o povo contente -, a prática militar permite que os cidadãos participem da política e provem o seu amor pela pátria. Essa condição implica na ação do príncipe e do povo,

Deve, pois, um príncipe não ter outro objetivo, nem outro pensamento, nem tomar por sua arte outra coisa, a não ser a guerra e as suas ordens e disciplina: porque essa é a única arte que se espera de quem comanda, e é de tamanha virtude que não só mantenha aqueles que nasceram príncipes, como faz muitas vezes os homens de fortuna privada ascenderem a esse posto (MAQUIAVEL, 2017, p. 179).

Maquiavel claramente trata da *virtù* como uma adjetivo que denota ações necessárias e precisas, e de nada vale a fortuna sem a *virtù*:

E examinando as ações e a vida deles [Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu], não se vê que tivessem da fortuna outra coisa além da ocasião, a qual lhes deu matéria para nela poderem introduzir a forma que lhes pareceu: sem essa ocasião a virtude do seu ânimo ter-se-ia apagado, e sem essa virtude a ocasião teria vindo em vão (MAQUIAVEL, 2017, p. 123).

Soma-se à análise do conceito de *virtù* maquiaveliano, a da concepção de fortuna, que possui viés antagônico ao de *virtù*. Representada pela deusa fortuna⁵⁹, a concepção expressa uma força incontrolável que molda o destino dos homens, trata-se do acaso: da sorte ou do azar. E isso porque, enquanto a *virtù* representa metade dos rumos que um acontecimento pode ter, a outra metade fica a cargo da fortuna, porém, à revelia do ato de pensar, Maquiavel trata aqui uma outra temporalidade, que não é acertativa nem hipotética, mas que se refere às circunstâncias, é, pois, disso, que trata propriamente a fortuna.

Essa temporalidade é distinta porque não deriva do passado, mas do presente, do acaso, por isso quem se apoia inteiramente nela, arruína-se. A fortuna “ao contrário da necessidade, não possui o rosto frio da inexorabilidade. Com ela, é necessário manter um contato íntimo e pessoal, pois só uma ação ativa pode salvar-nos de suas garras” (BIGNOTTO, 1991, p. 71), é na oportunidade certa que a *virtù* deve agir para combater a força negativa da fortuna.

A sorte ou o azar do presente, guiam apenas metade das ações; a outra metade depende das ações humanas, que serão tanto melhor se forem baseadas na análise dos exemplos do passado. Assim, é possível dizer que a *virtù* é mais cara aos homens que a fortuna, dadas as maiores possibilidades de, por meio dela, domar a fortuna dependendo das ações humanas. Não obstante a isso, é preciso temer a deusa da fortuna e não confiar em sua benevolência, agindo sempre com astúcia pois ela pode retirar a fortuna com a mesma rapidez que a concede, porque ela se deleita da coragem, sendo assim, favorece os bravos e pune os covardes. Neste aspecto, não é prudente ao príncipe e ao povo guiar-se somente pela perspectiva de obter uma boa fortuna (sorte), mas devem buscar a *virtú*, considerando também a possibilidade de tempos difíceis. Outrossim, a adaptação é uma boa característica da *virtù*, pois as variações e humores do tempo mudam e, para dominá-la, é preciso saber administrá-la, mas não há um modo ‘correto’, específico, de lidar com ela, por ser variável conforme a situação e a alternância nas vias de ação, disto

depende também a variação do bem; porque, se um se governa com cautela e paciência e os tempos e as coisas giram de modo que seja bom o seu governo, ele vai tendo

⁵⁹ O cristianismo subverteu a imagem da deusa fortuna, reduzindo sua força e pintando-a como indiferente e cega, que não se importa com os homens. Maquiavel não a reduz à isso, reformula sua aparência, e não a vê como inimiga das coisas, mas como imparcial. A fortuna não age em prol da tirania ou da materialidade, ela pode ser aliada dos homens, desde que eles estejam preparados, que tenham adquirido a *virtù* e a utilizem na prática.

sucesso; mas, se os tempos e as coisas mudam, arruína-se, porque ele não muda o modo de proceder. E não se encontra homem tão prudente que saiba acomodar-se a isto: seja porque não se pode desviar daquilo para que a natureza o inclina, seja também porque, tendo alguém prosperado sempre a caminhar por uma via, não se pode persuadi-lo de que seja bom sair dela. E por isso o homem cauteloso, quando para ele é tempo de passar à impetuosidade, não o sabe fazer: por isso arruína-se; porque, se mudássemos de natureza com os tempos e as coisas, não se mudaria de fortuna (MAQUIAVEL, 2017, p. 247).

Assim, enquanto a *virtú* se refere aos atributos moldados pelos homens, a fortuna não se inscreve no campo da sorte e do destino, mas na força que deriva unicamente da possibilidade do acaso, das circunstâncias, que não dependem unicamente da ação humana. Logo, a liberdade só pode ser alcançada pela boa administração da *virtú*, pois é a partir dela que os homens podem usufruir do livre-arbítrio para driblar o azar. Não sendo possível, então, pensar na liberdade sem o exercício da *virtù*, conforme elucidada o secretário, abaixo:

E assemelho-a [fortuna] a um desses rios ruinosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e os edifícios, levam terra deste lado, põem-na naquele: todos fogem diante deles, todos cedem ao seu ímpeto, sem lhe poderem resistir em parte alguma. E, se bem que eles sejam assim feitos, daí não resulta que os homens, quando são tempos tranquilos, não possam tomar providências quer com amparos, quer com açudes, de modo que, crescendo depois, eles se encaminhem por um canal ou o seu ímpeto não seja tão danoso nem tão desenfreado (MAQUIAVEL, 2017, p. 245).

Em contraste com a fortuna vemos como a *virtú* pode ser a sua antítese, caso os homens saibam quais qualidades e preparações devem ser empreendidas para desenvolver o combate que os permita obter a vitória. Diz-se da *virtú* em um viés cívico, isto é, sobre a capacidade de agir de forma assertiva no momento adequado, por esse motivo a prudência se apresenta como um exemplo da *virtú*, de modo que, “Um homem prudente deve entrar sempre por vias batidas por grandes homens e imitar aqueles que foram os mais excelentes, a fim de que, se não chegar à virtude, dela exale ao menos algum odor” (MAQUIAVEL, 2017, p. 121).

Além destas, a já evidenciada concepção de imitação, referente à ação refletida, é importante para analisar a questão da liberdade porque a prudência⁶⁰ diz respeito à reflexão sobre as experiências alheias. Mas, a glória e a ascensão política foram conquistadas de vários modos ao longo da história e as conquistas ou derrotas dependem da moralidade de quem as analisa. Como foi o caso de Rômulo, que para fundar Roma matou seu irmão Remo em uma disputa pelo poder, o qual agia em favor do bem civil e não de modo tirânico. Sobre esse episódio o secretário diz: “E a prova de que Rômulo merece escusa pela morte do irmão e do

⁶⁰ Não possui o mesmo sentido que o de Aristóteles, este considera a prudência em um contexto moral.

companheiro, e de aquilo que foi pelo bem comum, e não por ambição própria, é que ele logo ordenou um senado para servir-lhe de conselho, a fim de deliberar segundo sua opinião” (MAQUIAVEL, 1999, p. 42).

O conceito de *virtù* maquiaveliano é abrangente, porque a “coisa certa” pode ser feita de variadas maneiras, e o “certo” é o agir de modo eficaz no momento oportuno visando o bem comum, por isso, Maquiavel rompe com a ética e a moral de Aristóteles⁶¹, e com isso, funda uma nova concepção de ética e um novo modo de se fazer política, embora se perceba em alguns momentos de sua obra que essa ruptura da política em relação à moral não seja tão abrupta, mas lance uma racionalidade que Cardoso (2022) denomina de ‘ética consequencialista’, e é a ideia,

[...] de uma ‘ética consequencialista’, que impõe ao ator político o cálculo relativo aos resultados de cada uma de suas ações, que confere a ele a responsabilidade pelas consequências de seus atos, inscritos sempre em um quadro de circunstâncias contingentes. Contingentes, mas não imprevisíveis, assina Hankins, pois isto inviabilizaria a responsabilidade do agente por suas ações. É necessário que ele conte com uma razoável previsibilidade sobre os resultados de seus atos, uma exigência a que Maquiavel responderia com seu conceito (pessimista) de uma natureza humana razoavelmente uniforme no espaço e no tempo, inteiramente movida pelos impulsos egoístas e pela rivalidade dos homens, mediados - e medidos - por cálculos racionais. Passaríamos, pois, da imprevisibilidade dos comportamentos humanos, dominados pelos apelos aleatórios das paixões (que a ética dos Antigos, justamente, pretende disciplinar através de sua preceptiva racional), à previsibilidade que se oferece ao cálculo, ainda que sempre limitado, da *virtù* (CARDOSO, 2022, p. 107).

A ruptura de Maquiavel em relação a Aristóteles ocorre, precisamente, pelo fato de o bem particular e o bem público não serem de mesma ordem, pois, em Aristóteles, o homem virtuoso e o bom cidadão se dizem da mesma coisa e, para chegar à finalidade estabelecida, é necessário que ambas as qualidades estejam juntas, não havendo, portanto, uma única virtude. Aristóteles não pensa no cidadão descolado de suas atividades particulares, e isso se reflete na inseparável relação entre governantes e governados, universal e particular. Para Maquiavel, é possível manter tal separação e finalidade junto a outros interesses particulares⁶², que não estejam voltados necessariamente para a manutenção estatal, nesse caso, todas as decisões particulares se voltam para decisões da comunidade, não havendo a noção de indivíduo, própria da modernidade.

⁶¹ Maquiavel nega a noção de política como bem moral aristotélica, porque, para ele, a política vai além da moral. Aristóteles distingue virtude moral e política, ao argumentar que para ser um bom governante é necessário ser um homem virtuoso, dessa forma, não separa as virtudes na prática.

⁶² Antes da concepção de cidadão (indivíduo de social), têm-se a noção de indivíduo singular, e, para Maquiavel, um não exclui o outro e seus desejos podem estar alinhados, sem necessariamente se tratar do desejo universal do Estado.

Os casos especiais são aqueles cujos desejos comuns do povo se juntam aos desejos particulares do governante, e, se os desejos forem comuns a todos, a riqueza da cidade trará benefícios a todos os cidadãos. Contudo, isso não significa que os desejos particulares devam estar em primeiro plano, já que a liberdade deve ter sempre caráter público e universal, o que implica a participação de todas as partes e humores e não apenas os desejos de uma única classe. Maquiavel não pretendia dizer que a *virtù* se encontrava totalmente separada da moral, mas, que, estando ela relacionada a outras esferas, como a política, que essa não poderia ser reduzida ao campo da ética ou da religião, porque a política possui um princípio de particularidade.

Ademais, a *virtù* em junção com a religião ou com a ética seria capaz de criar somente teorias sobre devaneios não aplicáveis ao campo prático e de levar a caminhos que não poderiam ser trilhados pelos governantes e pelo povo. O que Maquiavel mantém de Aristóteles é a forma que constitui o Estado, porque tudo o que existe no mundo, inclusive as comunidades, possuem quatro causas: material, formal, eficiente e final. A primeira, se refere à matéria física e, na *polis*, são os agrupamentos, as famílias. A segunda, define e dá forma à coisa, e, na comunidade, é a constituição, as leis e os regimes políticos formam o que as cidade-estados são: as políticas formais e o modo de organização da matéria, ou seja, as agregações familiares e seus integrantes.

A terceira, a eficiente (ou causa motriz), é a que dá forma e modifica a matéria: o artífice. No caso de um Estado, pode haver um ou mais artífices, depende do tipo de regime estabelecido; se falamos de monarquia, o monarca é o artífice único e supremo; se nos referirmos a uma *politeia* são vários os artífices que dão forma à matéria do Estado, no tocante aos regimes temporâneos. No caso da criação de um Estado permanente, a causa eficiente é o próprio fundador ou legislador, a exemplo de Roma, onde o primeiro artífice do Império foi Rômulo⁶³. Por último, a mais considerável de todas, a causa final, que é a finalidade comum e última do Estado: o viver bem, quer dizer, a própria *eudaimonia*, que deverá ser governado por quem tenha a capacidade de reger a *polis* segundo o bem supremo. E em Maquiavel, a *Eudaimonia* é substituída pelo bem comum e pelo equilíbrio conflitual entre as classes.

Entretanto, vemos que, apesar de o florentino conservar certa influência de Aristóteles, ele rompeu com a racionalidade antiga de uma ética unida à política, dando luz ao advento de uma filosofia prática que se fundamenta na realidade concreta. Nestes termos, uma vez mais, vemos que o conceito de *virtù* não possui relação com a moralidade, com a ética ou virtudes

⁶³ “Rômulo reuniu em assembleia oaquele povo que só poderia vir a ser uma nação por liames jurídicos, e lhe deu leis” (LÍVIO, 1989, p. 30).

religiosas, pois, observa ele:

Esse partido é bom quando os outros falham, mas é muito mau ter abandonado os outros remédios por esse, pois não irás cair apenas por acreditar encontrar quem te levante; isso não acontece ou, se acontecer, não será para tua segurança, dado que aquela defesa torna-se vil se não depender de ti. As defesas somente são boas, certas e duradouras quando dependem de ti próprio e da tua virtude (MAQUIAVEL, 1999, p. 142).

Nesta passagem Maquiavel elucida que a *virtù* é indispensável para a defesa do poder do governante, contudo, se o governante depender de outrém para fazer as ações que deveriam ser suas (como a terceirização das tropas), toda e qualquer defesa terá o efeito contrário, por ser fraca e vil. E, aqui, é importante ressaltar que a concepção de imitação é retomada dos renascentistas, porém, ele a reformula nos moldes realistas e não ideais. Com esse exemplo, demonstra, ao se referir aos interesses do príncipe, que a primeira forma de assegurar o poder é promovendo uma análise minuciosa da história, da qual, pode-se extrair uma moral. Similarmente, podemos afirmar que o passado se faz presente, não no sentido estrito de repetição, mas porque, a partir dele, moldamos as situações presentes, utilizando-o como exemplo para o futuro. Os exemplos analisados são carregados de juízos de valor, logo, é necessário que sejam interpretados com rigor, selecionando os acertos e eliminando os erros, a fim de evitar repetí-los ou aniquila-los. No capítulo IX, livro 3 dos *Discorsi*, o autor diz:

Eu considerei muitas vezes como a razão da boa ou má fortuna dos homens são conformes o seu modo de proceder com as épocas, pois se vê que os homens, em suas ações, procedem alguns com ímpeto, alguns com temor e com cautela. E porque, num e noutro destes modos, se os termos convenientes são ultrapassados, não se podendo observar o verdadeiro caminho, erra-se. Mas erra menos e tem sorte próspera quem adapta, como eu disse, o seu método ao tempo sempre e nunca procede tal como te instiga a natureza. (MAQUIAVEL, 1999, pp. 214-5).

Somente a partir da história é possível criar hipóteses e estratégias, imitando os acertos ou evitando a reprodução de erros passados, entendendo que os fatos ocorridos são referências para analisar a história e a temporalidade presente. É nessa perspectiva que pode-se afirmar que o passado é, de certo modo, o presente em outro contexto, devendo, o príncipe, interpretar o passado, com vistas à ações futuras, assim:

[...] deve o príncipe ler as histórias e nelas considerar as ações dos homens excelentes, examinas as causas das suas vitórias e derrotas, para poder fugir a estas e imitar aquelas; e fazer sobretudo como fez no passado todo homem excelente que se propôs a imitar alguém que antes dele tinha sido louvado e glorificado e do qual teve sempre

diante de si os gestos e as ações: como se diz que Alexandre Magno imitava Aquiles; César, Alexandre; Cipião, Ciro (MAQUIAVEL, 2017, p. 181).

O mesmo conselho serve ao povo e à plebe, cujo desejo é puramente produtivo, mas nem sempre a plebe atua como povo⁶⁴ ou como agente político, pois,

[...] em sentido político e institucionalmente, a plebe não é o povo. Ela se faz povo quando atua como oposição à opressão dos grandes, visando a introdução de *leggi ed ordini*, buscando a proteção de universais políticos. Em muitas ocasiões, mostram as *Istorie*, a plebe não atua como povo, mas como parte implicada em conflitos de facção, seja como aliada de partido dos grandes, seja movida por interesses próprios e por ambição. Em regimes ordinariamente republicanos, só as leis – as verdadeiras – *encarnam* aspirações propriamente populares, universais. O povo, em sentido político, é verbo; é ação de negação da opressão. E esse verbo só pode substantivar-se nas leis republicanas. Pois, o que são as repúblicas senão aqueles regimes que acolhem e encenam os conflitos políticos, os regimes que acolhem e encenam os conflitos políticos, os regimes que incorporam institucionalmente a atividade da pulsão popular, produtora de leis e direitos? (CARDOSO, 2022, pp. 235-6, grifo do autor).

A concepção de ‘povo’ em Maquiavel não se refere necessariamente ao povo miúdo, pois como vimos, esse pode atuar apenas como parcela disputária e aliada dos grandes, o que sem sentido lógico de liberdade, não traz resultados benéficos para o povo. Nesse contexto, o povo em Maquiavel não se insere, apenas, em uma classificação daqueles que se encontram em posição inferior economicamente, tampouco daqueles que estão à margem da política, como comumente é usado para designá-los. Ainda que o filósofo saiba que o povo é, normalmente, aqueles que compõem os estratos sociais mais pobres, - chamados de *popolo*, que estão na posição antagônica aos *grandi*, que se encontram em posse econômica privilegiada, devido ao grande uso de poder e ambição desenfreada -, essa clivagem econômica, para determinar a essência dos povos, não basta.

Para Maquiavel, o povo abarca dois significados: *civitas* ou segmento social, e lhe confere a atribuição que pode circular entre plebe, multidão e classe com interesses universais. Nesse esforço de classificação, ele entende que tanto o povo quanto os grandes têm o desejo de possuir, mas o povo não o possui de modo compulsório e desenfreado, o povo é constituído pelos que não desejam comandar, nessa acepção, os grandes, o clero e a nobreza não estão incluídos porque, em geral, a distinção do segmento político da qual o povo faz parte é a daqueles que não desejam comandar. Bignotto afirma que:

⁶⁴ Há três concepções de ‘povos’ no conhecimento comum: 1. Totalidade de habitantes; 2. Multidão; 3. Massa social, povo submisso. A última é a mais usada pelos grandes. Maquiavel se faz povo, tornando-se o porta-voz e a consciência coletiva dos desejos das massas, das multidões.

O ‘povo’ e os ‘grandes’ não são conceitos sociológicos, que designam univocamente grupos ou classes sociais. Esses dois conceitos se referem a dois elementos irreduzíveis da vida política que não podem ser subsumidos por nenhum acordo, ou contrato, que restauraria a unidade do todo. Não há unidade a ser restaurada. Os dois pólos só existem em seu confronto, eles se determinam mutuamente, mesmo se os elementos que se constroem se mostrem inconciliáveis em seu confronto, eles se determinam mutuamente (BIGNOTTO, 2008, p. 89).

Além do mais, o autor italiano não fala dos povos ou dos grandes a partir de simples distinções de classes, a complexidade da teoria é apreendida a depender da capacidade de identificar o povo em contextos diversos. Se atuam em prol dos grandes, como nos casos das facções, não deixa de ser povo, por existir uma hierarquia, nestes casos, a questão é que o povo pode deixar-se confundir com seus interesses. Nesse sentido, ele afirma que “o caráter da multidão não se refere àquela regulada pelas leis, como era o povo romano, mas àquela desregulada [...], mas não se deve culpar mais o caráter da multidão que o dos príncipes, porque todos igualmente erram, pois todos, sem freios, podem errar” (MAQUIAVEL, 1999, p. 103). Daí dizer,

Concluo, portanto, contra a opinião comum segundo a qual os povos, quando detêm o poder, são frívolos, mutáveis e ingratos, afirmando que neles, entretanto, não há estes pecados que se apresentam nos príncipes. E, acusando alguém os povos e os príncipes igualmente, talvez acerte, mas, poupando os príncipes, engana-se, porque um povo que comande e seja bem regulado será tão estável, prudente e grato quanto um príncipe ou mais do que um príncipe ainda que sendo ele considerado sábio e, por outro lado, um príncipe livre das leis será mais ingrato, volúvel e imprudente que um povo (MAQUIAVEL, 1999, p. 103).

Como se vê, Maquiavel não defende cegamente o povo no poder, por ele possuir vícios como a frivolidade, mutabilidade, ingratidão, mas aponta, que os príncipes, os *grandi*, possuem os mesmos vícios, então essa acusação de que o povo não seja sábios é inválida e hostil. Ademais, que o povo na melhor ordem e regulação, é mais sábio e capaz perante o poder, porque tende a não transgredir a lei nessa ordem, ao contrário dos grandes, que sem freios, cometem grandes atrocidades. Nesta lógica argumentativa, afirma o seguinte, no capítulo III dos *Discorsi*:

Como demonstram todos aqueles que meditam sobre a vida civil, e como estão cheios de exemplos todas as histórias, é necessário a quem dispõe uma república e nela ordena as leis, pressupor todos os homens vis e que tenham sempre de usar a malignidade de seu ânimo a qualquer momento em que tenham liberdade para isso e, quando alguma perversidade fica algum tempo oculta, procede de uma razão oculta

por não ter sido ainda revelada pela experiência, mas o tempo revela-a depois, por isso dizem ser ele o pai de todas as verdades (MAQUIAVEL, 1999, p. 12).

Como se vê, ele não condena a natureza do povo a atos vis, por acreditar que todos os homens são capazes de decidir sobre seu destino quando não estão ordenados, e quem está no poder deve atentar para essa questão. Além disso, sendo os grandes mais imprudentes com a liberdade, sem ordens, são mais perigosos, entretanto, isso não significa dizer que os homens são maus o tempo todo, somente que, estando sem o julgo das leis, podem apelar à perversidades que possuem pressupostos em razões particulares. Também em *História de Florença*, o autor mostra exemplos de situações nas quais o povo atua politicamente, como na Revolta dos *Ciompi*⁶⁵, ocorrida no século XIV, pela qual ilustra como o povo pode atuar em prejuízo próprio caso não seja cauteloso. No episódio, os líderes guelfos levaram armas para a cidade e, devido aos humores aflorados, o povo gerou tumultos que impediram o funcionamento pleno da cidade, levando o Conselho florentino a criar leis para apaziguar os conflitos.

Em razão deste, o autor disse: “não pense alguém que numa cidade mova uma alteração de poder detê-la a seu gosto ou orientá-la a sua maneira” (MAQUIAVEL, 1998, p. 154-5), alertando que os grandes só criam leis que possam controlar e estas leis ao invés de favorecer o povo, geram novos conflitos com os nobres. O conflito ocorria em torno da organização de bandeiras das Artes Maiores⁶⁶ e Menores⁶⁷, que as dividia marginalizando as artes menores (das classes mais baixas), reconhecidas pelo povo. Tal conflito distanciou as artes e mesmo extinguiu algumas consideradas menores, como a da alfaiataria, além de a burguesia reafirmar seu poder sob os menos favorecidos, diminuir a liberdade e desorganizar o povo miúdo. Anos depois, o povo conseguiu neutralizar os humores e ocupar cargos representativos na Senhoria. Pois,

Em uma estrutura na qual a produção econômica é regulada por corporações de ofício, o processo se inicia pela reivindicação da criação de uma Arte própria para aquela parcela da população de Florença à qual está negado o direito de inscrição nas corporações existentes. Em outras palavras, *plebe e popolo miudo* mostram-se conscientes da determinação do econômico no político: o único modo de alcançar o reconhecimento político – cidadania, para dizê-lo em termos atuais, ainda que anacrônico em relação à época – passa pela criação de uma Arte própria. *Plebe e popolo miudo* compreendem que o acesso ao governo da cidade passa pela emancipação da condição de *sottoposti* [submetidos] de outras artes. A vitória dos *ciompi* na revolta de junho de 1378, permite ao *popolo miudo* e à plebe obterem a

⁶⁵ Série de revoltas populares ocorridas na cidade de Florença, entre 1340 e 1380. O nome ‘*ciompi*’ designa os trabalhadores assalariados que interviram nos órgãos institucionais e, alguns historiadores, a vêm como a primeira revolta operária da história ocorrida de modo espontânea, em torno da reivindicação de direitos.

⁶⁶ As mais prestigiadas no Renascimento: arquitetônicas, fábricas de tecidos e afrescos; lideradas pelos *guelfos*.

⁶⁷ As artes produzidas pelas classes inferiores, de ofícios como os de alfaiates sapateiros, ferreiros etc.

criação das Artes próprias para os trabalhadores que atuam nos diferentes ofícios de processo de beneficiamento da lã e, com isso, o acesso à estrutura de poder do governo da cidade (CARDOSO, 2022, pp. 222-3) (*acréscimo sublinhado nosso*).

Com esse exemplo podemos ver que as ações políticas do povo podem acarretar prejuízos, que, se não forem de todo nocivos, podem até trazer frutos para além do aprendizado do povo em manejar a economia e a política. Além disso, os humores não são uma tentativa de uma classe extinguir a outra, cada qual mantém o seu humor: o povo busca satisfazer as suas necessidades e conquistar a liberdade; os grandes buscam manter o poder em suas mãos. É fato que a plebe florentina não teve força política suficiente para atuar como agente político durante o movimento dos *ciompi*, embora possuísse a potência de positivar seus desejos e de corroborar com a institucionalização de leis que favorecessem a classe inferior.

Em relação a esse episódio, Maquiavel se preocupava em demonstrar que essa impossibilidade teria arruinado a cidade por longo tempo, devido à destruição dos princípios republicanos, que levou à ruptura de uma mesma classe (povo), gerando facções que enfraqueceram o tecido popular. A partir deste exemplo vemos que Maquiavel teve o ímpeto e a sagacidade de propor recursos para a construção da liberdade interna e externa, creditando às próprias tropas a tarefa de garantir a estabilidade da república florentina e da nação italiana, conforme explicitaremos a seguir.

3.2. As tropas próprias como recurso para a liberdade externa

A partir da noção de *verità effettuale della cosa*, veremos, neste tópico, a proposta maquiaveliana de criação de tropas próprias, para a obtenção da liberdade italiana, num cenário que a Itália se encontrava fragilizada pela divisão política das cidade-Estados, governadas por diferentes forças políticas e formas de governo: repúblicas, principados e papado. Daí Maquiavel colocar a emergente necessidade de unificação da península italiana e de formação de um exército próprio, uma milícia nacional capaz de garantir a segurança, a liberdade e a independência às pequenas cidade-Estados, por entender que “a milícia era a instituição capaz de assinalar o início do renascimento militar italiano e, por conseguinte, o fim do domínio bárbaro iniciado sob a influência das estrelas malignas” (VIROLI, 2002, p. 113).

As tropas próprias seriam compostas pelos habitantes locais ou por “súditos [no caso dos principados], ou de cidadãos [no caso das repúblicas], ou de criados teus: todas as outras

são ou mercenárias ou auxiliares” (MAQUIAVEL, 2017, p. 177) e, n’*O Príncipe*, Maquiavel as coloca em evidência para ressaltar sua oposição em relação às tropas mercenárias, nos seguintes termos:

Concluo, pois, que sem ter armas próprias nenhum principado está seguro, antes está totalmente sujeito à fortuna, não tendo virtude que afiançadamente o defenda na adversidade: e foi sempre opinião e sentença dos homens sábios *quod nihil sit tam infirmum aut instabili quam fama potentiae non sua vi nixa* [que nada é tão débil e instável quanto a fama de potência não assente na própria força] (MAQUIAVEL, 2017, p. 177).

Nas palavras de Paul Larivaille (1988), a Itália era um mosaico de Estados divididos e a fragmentação do território não oferecia nenhuma recompensa ao povo italiano, ao contrário disso, favorecia politicamente o *popolo grasso* e submetia o Estado ao domínio das províncias por tropas estrangeiras (contratadas). O Reino de Nápoles, por exemplo, foi dominado pelos aragoneses e o Estado florentino pela família Médici, por décadas, e, a estes domínios, somam-se as invasões externas promovidas pela França e Espanha, em meados de 1494, e as tropas mercenárias que corroboravam com a fragmentação territorial e política da península itálica.

Maquiavel reconhecia, ainda, que os papas Júlio II e Carlos VIII só miravam o poder e a submissão da Itália, para isso utilizavam a religião e as tropas como pontes para suas tramas corruptas e engenhosas. Nesta conjuntura, expõe a insurgente necessidade de as províncias dependerem de tropas próprias – além de haver o perigo de uma guerra entre o papa e o rei da França, que assolava os ares italianos – sendo esse um requisito para a conquista e manutenção da liberdade italiana em âmbitos interno e externo, já que a Itália encontrava-se aprisionada pelas tropas estrangeiras. Ademais, a criação de milícias nacionais garantiria não apenas a segurança do Estado, mas também criaria o sentimento de patriotismo e induziria o amor pela nação, sendo esses alguns dos elementos da *virtù cívica* necessários à manutenção do Estado.

Em união com a *virtù militar*, que é a defesa da cidade no âmbito prático militar, estaria a *virtù cívica* e a fortuna, que não é condição segura para a manutenção estatal regular, e, se “o nosso livre arbítrio não foi extinto, julgo poder ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra de metade das nossas ações, mas ela também pode nos deixar governar a outra metade” (MAQUIAVEL, 2017, p. 245), caso a fortuna atue simultaneamente com a *virtù* humana. A *virtù* se classifica, então, em duas dimensões, ainda que a militar não se classifique no mesmo campo que a *virtù* cívica, uma não se sustenta sem a outra, elas sempre se convergem. Logo, aos perigos “convém que os superem com a[s] virtude[s]” (MAQUIAVEL, 2017, p. 125).

Assim, para o florentino, quem deveria manter a ordem cívica e militar de Florença eram os Médici, porém, estando eles distantes por muito tempo dos negócios públicos, a ordem florentina encontrava-se em desordem, ficando a dinastia apenas com as ofensas e severidades que lhe foram atribuídas e com o desprezo do povo. Diante da desorganização política e da fragmentação das províncias (ou cidades-Estados) independentes e das diferentes formas de governo: monárquico ou republicano, ele entendia que a fragmentação política da península fortalecia o domínio dos estrangeiros, do papado e das grandes famílias sob tais províncias. Caberia ao

príncipe ou a uma república tomar qualquer outro partido antes de recorrer a conduzir para defender seu estado tropas auxiliares, tendo de nelas fiar-se totalmente, porque qualquer pacto, qualquer convenção que tiver de firmar com o inimigo, por mais duro que for, ser lhe-á mais leve que um tal partido. E, se lermos bem os fatos passados e examinarmos os presentes, encontraremos, para cada um que tenha se dado bem assim, inúmeros que foram enganados. E um príncipe ou uma república ambiciosa não pode ter melhor oportunidade para ocupar uma cidade ou província que um pedido para que envie seus exércitos para defendê-la (MAQUIAVEL, 1999, p. 158).

E isto é necessário porque os Estados são naturalmente expansionistas devido à necessidade de crescimento, embora cada nação estabeleça limites de expansão tendo em vista, segundo o florentino, a ganância em excesso leva o Estado à ruína e à fragmentações do poder, a Igreja Romana colaborou com o enfraquecimento da Itália exatamente por ter aberto espaço para invasões estrangeiras, devido à sua fraqueza de poder e a conseqüente incapacidade de unificar a governança da península. De modo que, assevera ele,

Nós, italianos, temos, portanto, para com a Igreja e para com os padres essa primeira dívida: graças a ela nos tornamos incrédulos e maus, mas temos também, para com eles, uma dívida ainda maior, que consiste na segunda causa da nossa ruína: a Igreja manteve e mantém esta província desunida. E, realmente, província nenhuma jamais foi unida ou feliz, a não ser quando toda ela deve obediência a uma república ou a um príncipe, como sucedeu à França e à Espanha. E a razão pela qual a Itália não alcançou esse mesmíssimo termo, nem há nela uma república ou príncipe que a governe, é a Igreja somente, pois, tendo ela conquistado e mantido um império temporal, não tornou-se tão poderosa nem tão virtuosa a ponto de poder ocupar-se dos tiranos da Itália e tornar-se príncipe, e não tornou-se, por outro lado, tão fraca a ponto de, por medo de perder o domínio dos seus assuntos temporais, não poder convocar um poderoso para defendê-la contra quem, na Itália, se tornasse mais poderoso que ela, como foi visto várias vezes antigamente, quando ela, mediante Carlos Magno, expulsou os lombardos, que eram já quase reis de toda a Itália e quando, nos nossos tempos, ela venceu os venezianos com a ajuda da França e depois expulsou os franceses com a ajuda dos suíços (MAQUIAVEL, 1999, pp. 34-5).

Sobre essas questões, Paul Larivaille indaga se no tabuleiro de xadrez político-militar europeu, os italianos não seriam simples peões, na sequência, diz que essa definição é prematura, porque apesar de a instituição política italiana ser complexa, havia uma certa

consciência geográfica sólida entre os italianos, que lhe davam potência para agir pela liberdade, não sendo então simples peões, ainda que estivessem em uma condição passiva. Mas tal consciência permitia que os italianos descrevessem localizações ou outros elementos e até mesmo apontassem quais eram as barreiras geográficas dos Estados, de modo que tinham uma consciência estatal da nação consolidada que lhes conferia cidadania e até autonomia. Outrossim, as tropas próprias não eram um recurso para a liberdade, tampouco o caráter militar se formaria com esforços extremos, mas havia a necessidade de manter o povo educado e com predisposição orgânica, criando estabilidade e afastando o perigo iminente. Sobre essa questão, Gramsci, afirma que,

A unificação das tropas de muitos partidos sob a bandeira de um único partido, que representa melhor e sintetiza as necessidades de toda a classe, é um fenômeno orgânico e normal, ainda que seu ritmo seja muito rápido e quase fulminante em relação aos tempos tranquilos: representa a fusão de todo um grupo social sob uma só direção, considerada a única capaz de resolver um problema vital dominante e se afastar de um perigo mortal (GRAMSCI, 2022, p. 61).

Segundo Francesco Guicciardini⁶⁸ (1483-1540), foi destas particularidades italianas que nasceu um sentimento nacional, de ‘italianidade’, no entanto, consciência geográfica não se diz de consciência política, em falta na Itália. Posto que, apesar das vertentes republicanas, era difícil dizer se os intelectuais representavam o povo, no sentido de sua consciência e do sentimento da maioria, mas era inegável que autores como Maquiavel já reconheciam as necessidades dos povos, ainda que não fossem o porta-voz dessa classe. Larivaille diz ainda, que a fragmentação política, prejudicial à península, não promoveu a consciência unificada no povo italiano, a qual só existia de modo ínfimo, assim,

Salvo em Maquiavel e talvez em alguns outros, não há uma consciência política nacional, propriamente dita. E, no entanto, para além dos múltiplos particularismos, para além das inúmeras rivalidades geográficas e locais (por causa mesmo dessas rivalidades, somos tentados a dizer, na medida em que elas pressupõem interesses, gostos, objetivos pelo menos parcialmente convergentes), para além de tudo o que separa e opõem regiões, Estados e cidades, existe inegavelmente uma consciência italiana (LARIVAILLE, 1988, p. 13).

Envolto pelo sentimento de italianidade, o secretário italiano colocou em prática a brilhante ideia de criar uma tropa de Florença, formada pelos cidadãos da cidade com a finalidade de obter maior independência, por isso, em 1503, se preocupava com a liberdade

⁶⁸ Historiador, estadista italiano e amigo de Maquiavel.

externa de Florença em relação às potências estrangeiras, que usurpavam o poder italiano. E, ao que parece, o próprio Maquiavel se encarregou de preparar as tropas para disputas e pequenas guerras, e, como *condottiere* da tropa de Florença, a guiou na tomada de Pisa, após assumir tal tarefa. A participação dos florentinos em guerras políticas seria evidenciada na obra *A arte da guerra*, ilustrada pelo seguinte: “Em 2 de julho, finalmente, Florença recupera Pisa; no dia 08 desse mês, Maquiavel entra duplamente triunfante na cidade: não só os florentinos haviam tomado Pisa, como o haviam feito com uma infantaria própria” (MAQUIAVEL, 2002, p. 18). Mas, devemos lembrar que sem a força, a prudência de uma infantaria não confere nenhuma vitória ao Estado, pois,

[...] a prudência sem a força não tem valor nenhum, enquanto a força sem a prudência não é capaz de conduzir os afazeres políticos nem conservar o próprio Estado. Força e prudência são, pois, o nervo de todos os Estados que existiram e existirão. Quem estudou as reviravoltas e a derrocada dos reinos e das Repúblicas na história sabe que elas tiveram sempre duas causas: a carência de armas ou a falta de bom senso (VIROLI, 2002, pp. 90-1).

Nos *Discorsi*, capítulo vigésimo primeiro do livro I, o autor mostra como são culpados os regimes que não possuem exército próprio, pois é dever dos príncipes e das repúblicas treinar os cidadãos enquanto soldados, reforçando a importância de as repúblicas e os principados manterem o exercício político das milícias até mesmo – e, talvez, principalmente – em tempos de paz, e

é mais verdadeiro que qualquer outra verdade que, se onde há homens não há soldados, isso se dá por culpa do príncipe e não por defeito do lugar ou da natureza. Disto há um exemplo fresquíssimo, pois todos sabem como, há pouco tempo, o rei da Inglaterra assaltou o reino da França sem tomar outros soldados além de seus súditos e, por ter estado aquele reino mais de trinta anos sem guerrear, não havia nem soldado nem capitão que tivesse jamais lutado; mesmo assim, não duvidou em invadir com eles um reino repleto de capitães e soldados que tinham estado continuamente em armas nas guerras da Itália. A razão disso é que aquele rei é um homem prudente e o seu reino bem governado, de modo a não interromper, na paz, a preparação para a guerra (MAQUIAVEL, 1999, p. 49-50).

Àqueles que querem aprender, a história ensina que de nada vale a força sem a prudência e vice-versa, outrossim, é necessário fortalecer as relações com súditos (no caso dos governantes) e enfraquecer os inimigos, com vistas à conservação do poder e proteção do Estado, tornando-o mais forte e com poder de tomar o seu território. Além disso, a melhor defesa da liberdade, quando está ameaçada por outrem, é o ataque contra este. Pois a liberdade deve sempre ser reconquistada, visto que nada é permanente.

Sobre os conflitos estatais, na visão de Maquiavel, o primeiro conflito a superar no Estado republicano seria o econômico, desenvolvido entre os burgos e os feudos, necessário para reformular o modo de pensar a relação do mercado, superando um possível neo-feudalismo, e não a ascensão da burguesia mercantil. Essa seminal separação dos poderes acontecia em decorrência da organização do capital burguês e do conflito entre campo e cidade, que só seria resolvido com a unidade entre os burgueses ascendentes e o povo, daí sua proposta de criação de uma milícia própria, imprescindível para a unificação da península italiana. O segundo conflito era a luta entre os Estados e a conquista da liberdade estrangeira com recursos das próprias tropas italianas; o terceiro, a ser equilibrado, mas não superado, era o dos humores entre o povo e os grandes (incluindo a burguesia), pois,

A reciprocidade de interesses se expressa por meio de favores mútuos: os burgueses pagam impostos e concedem empréstimos com os quais os reis garantem o funcionamento da administração, sustentam a milícia nacional e impõem a autoridade. Em contrapartida, o Estado forte é empreendedor, cria companhias de comércio e monopólios, além de montar o sistema de colonização das terras do Novo Mundo (ARANHA, 1993, p. 18).

Similarmente argumenta Gramsci, em favor das tropas próprias:

A crise cria situações imediatas perigosas, já que os diversos estratos da população não possuem a mesma capacidade de se orientar rapidamente e de se reorganizar com o mesmo ritmo. A classe dirigente tradicional, que tem um numeroso pessoal treinado, muda homens e programas e retoma o controle que lhe fugia com uma rapidez maior do que a que se verifica entre as classes subalternas; faz talvez sacrifícios, expõe-se a um futuro obscuro com promessas demagógicas, mas mantém o poder, reforça-o momentaneamente e dele se serve para esmagar o adversário e desbaratar seus dirigentes, que não podem ser muito numerosos nem adequadamente treinados. A unificação das tropas de muitos partidos sob a bandeira de um único partido, que representa melhor e sintetiza as necessidades de toda a classe, é um fenômeno orgânico e normal, ainda que seu ritmo seja muito rápido e quase fulminante em relação aos tempos tranquilos: representa a fusão de todo um grupo social sob uma só direção, considerada a única capaz de resolver um problema vital dominante e de afastar um perigo mortal (GRAMSCI, 2022, pp. 56-7).

Desse modo, vemos que as tropas próprias atuavam como recurso para a liberdade externa da Itália, recuperando a autonomia das penínsulas e o equilíbrio do poder externo. Ainda que o caminho para a formação dessas tropas fosse árduo, era o caminho mais seguro e que proporcionaria as bases sólidas para o Estado.

3.3. A grande dicotomia entre *popolo versus grandi* e o efeito do conflito civil

Maquiavel, que ocupara cargos políticos, presenciou os grandes dilemas não apenas de Florença como também de outras províncias e de toda a Europa, e entre os variados dilemas que o atormentava, estava a questão da liberdade política interna. Nesta pesquisa, contudo, limitamo-nos ao entendimento da liberdade política entre *popolo versus grandi*.

Para definir sua concepção de liberdade, ele analisa os humores entre os grandes e o povo, demonstrando que a intensidade conflitual pode tanto ser potência para a manutenção da liberdade quanto para ser objeto de ruína e corrupção das instituições e nisso se encontra a necessidade do equilíbrio de forças. E isso porque, em sua visão, o povo não pode possuir liberdade plena, sem que essa gere anarquias, e os grandes não podem dominar de modo absoluto, senão se torna uma tirania; de modo que, sempre haverá oposição entre ambos. Com efeito, os desejos de um ou outro não podem ser inteiramente consumados.

Em uma delimitação mais precisa, o que diferencia o povo dos grandes são os desejos: os grandes buscam comandar; o povo deseja algo mais simples e preciso: a liberdade. Mas a quem se assegura o dever de guardar a liberdade? No Capítulo V, dos *Discorsi*, Maquiavel relembra que a liberdade assegurada pelos nobres em Veneza e Esparta teve duração maior se comparada à de Roma, que assegurou a liberdade nas mãos do povo, entendendo que é melhor confiar a liberdade àqueles que possuem menos ambição de comando, para garantir maior segurança à liberdade, daí podermos inferir a sua defesa em favor do povo, como guardião da liberdade.

À vista disso, é preciso investigar a dicotomia entre os desejos dos grandes e os do povo, para entender como ambos os desejos oferecem estofô para o conflito civil, visto que as distinções naturais de humores e desejos existentes em ambos os litigantes, quando institucionalmente crivados pelas leis, são princípios caros à liberdade. Nesse aspecto, o princípio de legalidade da vida civil em Maquiavel se assemelha à legalidade civil estatal de Dante, porque ambos colocam restrições aos maiores beneficiários da política florentina: os grandes e o papado. Sobre os tumultos civis, o secretário alega que esses são intrínsecos ao Estado e não devem ser evitados porque seus efeitos são favoráveis às repúblicas, daí aduzir:

Eu digo que aqueles que criticam os tumultos entre os nobres e o povo me parecem estar maldizendo as causas primeiras de Roma manter-se livre e considerando mais os rumores e os gritos que de tais tumultos nasciam, que os benefícios que eles pariam, e não levam em conta que em toda república há dois partidos diversos, o do povo e o dos grandes, nem que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da

desunião entre eles, como facilmente se pode comprovar ter se dado em Roma: porque, dos Tarquínios aos Gracos passaram-se mais de trezentos anos e dos tumultos de Roma raras vezes resultavam exílios e, raríssimas vezes, sangue. Nem se pode, portanto, julgar nocivos estes tumultos, nem dividida uma república que, durante tanto tempo, não exilou, por causa de suas diferenças, mais que oito ou dez cidadãos, eliminou pouquíssimos e, ainda, multou não muitos. Nem se pode chamar, de maneira alguma, desordenada uma república onde há tantos exemplos de virtude, porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis e as boas leis, daqueles tumultos que muitos condenam irrefletidamente, pois, quem examinar a finalidade deles, não dirá que eles tenham produzido algum exílio ou violência em desfavor do bem comum, mas leis e ordens em benefício da liberdade pública (MAQUIAVEL, 1999, pp. 13-4).

Logo, em sua visão, evitar ou negar o valor do conflito é a causa principal de danos à liberdade, pois, a Roma antiga, maior Império do mundo, teve sua grandeza precisamente em razão dos conflitos, daí ser “contra a opinião de muitos que dizem ter sido Roma uma república tumultuária e cheia de tanta confusão que, se a boa fortuna e a virtude militar não tivessem compensado os seus defeitos, teria sido inferior a todas as outras” (MAQUIAVEL, 1999, p. 13). Logo, a negação das energias conflituosas não acarreta em bons frutos para o bem comum, por isso suas pulsões não devem ser negadas ou oprimidas, mas ordenadas, em contrário, levam à auto destruição da comunidade.

Da negatividade, pensa ele, podem haver desdobramentos de positividade, bastando que a virada de um desejo resgate a necessidade de uma atitude disputária, para se reivindicar a liberdade. Historicamente, o povo não deseja superar os grandes, mas apenas suprimir a opressão e a corrupção, com efeito, pensar em liberdade é também pensar em meios para não perdê-la. Por isso, o autor d’*O príncipe* alerta que o povo pode estar em condição amorfa naqueles casos em que há o desconhecimento do seu poder político, de modo que,

[...] não sabendo ocupar-se nem das defesas nem dos ofícios públicos, não conhecendo os príncipes nem sendo conhecido por eles, rapidamente volta a estar sob um jugo que, na maioria das vezes, é mais pesado que aquele que pouco antes tinha retirado do pescoço e encontra-se nestas dificuldades, isso quando a matéria não está totalmente corrompida (MAQUIAVEL, 1999, p. 40).

Mais ainda, rechaçar a corrupção implica em ação prática da manutenção da liberdade, e, tal como apontou Dante, Maquiavel diz que os males da corrupção pode levar a cidade, o povo e os grandes a um alto grau de destruição, e, por consequência, à perda de suas essências. E é exatamente a corrupção que bloqueia a liberdade, pois, interpreta Frosini

No mundo moderno, a liberdade consiste na capacidade coletiva organizada de identificar as áreas de desigualdade que, constantemente, vão sempre de novo se abrindo no tecido da igualdade [...] A liberdade, por conseguinte, não mais consiste

em ‘deter’ a corrupção, mas na injunção, sempre de novo sufocada e sempre retomada, a confiar no comum discurso da igualdade popular, incluindo as relações de forças na própria educação, como matéria para ‘discorrer’ constantemente (FROSINI, 2016, pp. 173-4).

Um dos momentos de felicidade e liberdade em Roma foi quando os romanos se livraram de reis e imperadores corruptos como Júlio César, que enganava as multidões e impedia o povo de conhecer os problemas do Estado romano. Sobre essa questão, enquanto Dante colocou os assassinos de Júlio César (Brutus e Cássio) no inferno, no círculo dos traidores, por conceber a traição a partir de uma ótica moral, Maquiavel enaltecia não o crime em si, mas a sagacidade de salvaguardar o sistema político romano, sendo “Brutus, o pai da romana liberdade” (MAQUIAVEL, 1999, p. 190). E é sapientíssimo simular a loucura se houver necessidade, pois,

Ninguém foi tão prudente nem houve um sábio tão estimado por alguma egrégia operação sua quanto o merece ser Iunius Brutus ao simular a estultícia. E ainda que Tito Lívio não exprima mais que uma razão que o induzisse a tal simulação, este pôde mais seguramente viver e pode-se crer que *simulasse isto ainda para ser menos observado e ter mais comodidade para oprimir o rei e libertar a sua pátria tão logo lhe fosse dada oportunidade*. E quem pensasse nisso, se vê primeiro no interpretar o oráculo de Apolo, quando fingiu cair para beijar a terra, julgando que por isso teria os deuses sido favoráveis aos seus pensamentos; e, depois, quando, sobre a morta Lucrecia, entre o pai, o marido e os outros parentes dela, ele foi o primeiro a tirar-lhe o punhal da ferida e jurar aos circunstantes que jamais suportariam que no futuro alguém reinasse Roma (MAQUIAVEL, 1999, pp. 190-1. *Grifo nosso*).

Tal serevidade tirana de Júlio César não aprazia o povo, por esse motivo,

foi uma grande felicidade para Roma que estes reis se tornassem rapidamente corruptos: assim, foram depostos antes que a sua corrupção alcançasse as vísceras daquela cidade; tal integridade foi o motivo pelo qual os infinitos tumultos havidos em Roma, tendo os homens uma boa meta em vista, não prejudicaram e sim rejuvenesceram a República (MAQUIAVEL, 1999, pp. 43-4).

E se uma cidade entra em declínio em razão da corrupção,

[...] pode-se concluir que, onde a matéria não se corrompeu, os tumultos e outros escândalos não fazem mal; onde ela está corrompida, as leis bem ordenadas não vingam se já não são movidas por alguém que, com extrema força, as faça serem observadas até que a matéria se torne boa, o que não sei se alguma vez aconteceu ou se é possível que venha a acontecer, pois o que se vê, como já disse antes, é que uma cidade que decaiu devido à corrupção da matéria, se alguma vez ocorre que se recupere, recupera-se graças à virtude de um homem que seja vivo, então, não por uma virtude que sustente as boas instituições e, tão logo este tal morre, ela retorna ao seu primitivo hábito: como aconteceu em Tebas, que, graças à virtude de Epaminondas, enquanto ele viveu, pôde manter a república e o império, mas, morto ele, retornou às suas

antigas desordens. A razão é que um homem não pode viver tempo suficiente para corrigir uma cidade por muito tempo mal acostumada. E, se um homem de vida longuíssima ou duas contínuas sucessões virtuosas não a consertarem, com a falta deles, como já foi dito, ela se arruína, caso não a tenham feito renascer a custo de muitos perigos e muito sangue. Pois tal corrupção e tão poucas atitudes pró-liberdade resultam de uma desigualdade que há na tal cidade e, querendo torná-la igualitária, faz-se necessário usar muitíssimos meios excepcionais, os quais poucos sabem ou querem usar (MAQUIAVEL, 1999, p. 44).

Soma-se a isso, que, “onde a matéria está tão corrompida que as leis não bastem para domá-la, faz-se necessário instaurar, juntamente com as leis, uma força maior que é a mão real, cuja potência absoluta e excessiva freie a corrupção e a ganância desregrada dos poderosos” (MAQUIAVEL, 1999, p. 98). Para que isso aconteça o povo deve se fortalecer politicamente antes de entrar em conflito com os grandes, evitando o que aconteceu com a república romana e os veientes, quando esses encontraram os romanos desunidos e os venceram facilmente.

E isso porque, “[...] o que mais leva à desunião das repúblicas são o ócio e a paz; o que motiva a união são o medo e a guerra. E, se os veientes tivessem sido sábios, teriam, quanto mais desunida vissem Roma, tanto mais a manteriam distante da guerra e tê-la-iam procurado oprimir com as artes da paz” (MAQUIAVEL, 1999, p. 171). Além disso, o povo pode ser agente da corrupção caso desejem a liberdade em excesso, ultrapassem os limites do bom senso para alcançar o que desejam, e, por conseguinte, promovam a desunião, o enfraquecimento e condutas torpes. Há, portanto, uma natureza humana geral que pode levar à destruição da liberdade, ainda que apareça em menor grau nas condutas do povo, porque

Dos homens pode-se dizer que, no geral, são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, arredios aos perigos, ávidos do lucro; e enquanto lhes fazes bem são todos teus, oferecem-te o sangue, os bens, a vida e os filhos, como disse atrás, quando a necessidade está longe, mas quando esta se aproxima de ti, revoltam-se (MAQUIAVEL, 2017, pp. 194-5).

A desunião, por exemplo, pode ocorrer devido à incapacidade da Igreja concentrar o poder e atrapalhar os que pretendiam ocupá-lo; à fragmentação dos Estados italianos; e ao desequilíbrio de interesses. Desse último fator, temos a teoria dos humores que provém da tradição hipocrática e galênica, que confere pulsões (dinâmica pulsional) para a vida cívica e é, precisamente essa dicotomia de humores que permite a expansão da liberdade ante à instabilidade política. Sobre isso cabe indagar: Qual é a natureza do confronto?

A resposta é a própria dicotomia em questão, e tal paradoxo pode ser resolvido pela oposição entre duas tendências antípodas, que geram forças de resistência ao tecido social político e que não ceifam a estrutura do Estado, ao contrário, a mantém. Outro exemplo desta

desunião ocorreu em 1.494, em Florença, quando a cidade perdeu parte de seu império para Pisa, ocasionando guerras que não trouxeram retornos positivos, apenas prejuízos que resultaram em conflitos populares e ações não calculadas, prejudicando, sobremaneira, o povo,

[...] porque esta guerra era administrada por uma magistratura de dez cidadãos que se chamavam os Dez da Guerra, o universal começou a tratá-la com despeito, como se ela fosse a razão da guerra e de suas despesas, e começou a persuadir-se que, se acabassem com a dita magistratura, acabariam com a guerra, tanto que, precisando refazê-la, não quiseram votar, e, deixando que a magistratura expirasse, deixaram suas tarefas para a Senhoria. Tal deliberação foi tão prejudicial que não apenas não acabou com a guerra, como esperava o universal, como também expulsou aqueles homens que a administravam, ao que se seguiu tal desordem que, além de Pisa, perdeu-se Arezzo e muitos outros territórios; de modo que, arrependido o povo de seu erro e, como a causa do mal era a febre e não o médico, refez-se a magistratura dos Dez. Este mesmíssimo humor teve lugar em Roma contra o cargo dos cônsules porque, vendo aquele povo uma guerra nascer da outra, de forma a nunca lhe darem sossego, quando deviam pensar que elas nascessem da ambição dos vizinhos que queriam oprimi-los, pensaram que resultassem da ambição dos nobres que, não podendo, dentro de Roma, fustigar a plebe defendida pelo poder dos tribunos, queriam conduzi-la para fora da cidade sob o comando dos cônsules, para oprimi-la onde não haveria socorro algum. E acharam, por isso, que fosse necessário ou expulsar os cônsules ou regular de tal modo o poder deles que estes não tivessem autoridade sobre o povo nem fora nem dentro de casa (MAQUIAVEL, 1999, pp. 74-5).

O conflito é, portanto, um elemento de força no Estado que proporciona a proteção da liberdade, a desunião, todavia, confere fraqueza. Somente em alguns casos a desunião pode ser favorável, caso proporcione a criação de leis que protejam a liberdade e permitam retirar do Estado, um governo tirânico, levando-o a um regime misto, tal como aconteceu com os romanos ao eliminarem os Tarquíneos, quando, da desunião nasceu a união entre a plebe e o senado. Porém, é importante ressaltar que a criação de leis não é garantia de liberdade, por mais que seja um bom recurso, é preciso acompanhar a aplicação das leis e se essas favorecem o bem comum. Pois, o povo aprende a ser livre de várias maneiras e o espaço comum para tal é o combustível da liberdade. Sobre a tensão entre os Tarquíneos e os romanos, o secretário diz:

Isto serve de testemunho do que eu já havia dito, quanto ao fato de que os homens não fazem nunca o bem se não por necessidade, mas, onde o livre-arbítrio abunda e se consente certas liberdades, rapidamente transbordam todos os tipos de confusão e desordem [...] E, onde uma coisa, por si mesma e sem a lei, funciona bem, a lei é desnecessária, mas, quando aqueles bons hábitos se ausentam, a lei é urgente e necessária. Por isso, ausentes os Tarquínios, cujo pavor mantinha a nobreza com rédeas curtas, convinha pensar em uma nova ordem que fizesse aquele mesmo efeito que faziam os Tarquínios quando estavam vivos. E, por isso, depois de muitas confusões, rumores e perigos de escândalos que nasceram entre a plebe e a nobreza, decidiu-se, por precaução quanto ao povo, instituir os tribunos, que foram nomeados com tanta preeminência e tanta reputação que puderam, a partir de então, ser mediadores entre o povo e o Senado e objetar contra a insolência dos nobres (MAQUIAVEL, 1999, p. 14).

Daí resulta que o desejo do povo, enquanto negativo, não determinado, visa apenas repelir o desrespeito dos grandes, cujo desejo é positivo, por ser determinado e estável. Porém, não se deve confundir a negatividade do desejo do povo com a passividade ou ingenuidade, pois, o desejo do povo não é fixo como o dos grandes, mas se coloca como negação da opressão, nesse caso, o “negativo” não possui teor valorativo, mas lógico. A essência negativa desse desejo não conduz a particularidades, mas ao desejo universal da liberdade.

Aqui, cabe a pergunta: Há como positivar o desejo do povo? Sim, diz o florentino, no sentido em que o negativo cria o positivo, onde esse desejo negativo pode resultar em leis positivas, se houver um *ethos* no desejo do povo, que vá além da passividade e alemeje que algo fuja da mera negatividade, pode-se então positivá-lo, pois esse desejo é a liberdade propriamente dita⁶⁹. Em outras palavras, apesar de negativo, o desejo dos povos é produtivo, enquanto o dos grandes é opressivo.

Há, com efeito, um princípio de ação nessa positividade que pode se materializar em rebeliões, manifestações e mesmo em guerra civil, se a liberdade partir de princípios que permitam ao povo atuar livremente de modo descabido. Neste aspecto, vemos que nos escritos de Maquiavel, o povo possui posição ativa nos *Discorsi* e n’*O Príncipe*, porém, ele o retrata como massa dispersa. O que é natural, dado que a primeira obra foi escrita pela ótica do povo; já a segunda, é uma obra técnica e foi escrita para o príncipe com vistas à unificação italiana.

Maquiavel é, indubitavelmente, um republicano, participante do grupo *Orti Oricellarici*⁷⁰, que via a unificação da península como algo urgente a se concretizar, e entendia que, somente os Médicis poderiam construir a liberdade civil na Itália de seu tempo, embora preferisse um regime republicano, por nele, ao contrário de outros regimes políticos, ser possível construir leis populares e não fundações ideais, daí considerar o regime mais real e humano. Tendo isso em vista, é importante ressaltar que os *Discorsi*, obra na qual discorre mais demoradamente sobre a liberdade, não possui finalidades estritas como *O Príncipe*,

E, se o pobre engenho, a pouca experiência das coisas presentes e a escassa notícia das coisas antigas, fizeram inexatas estas minhas tentativas e de não muita utilidade, darão ao menos o caminho para que alguém com mais virtude, melhor estilo e análise,

⁶⁹ Para os antigos, a liberdade positiva é o auto-governo; a negativa, a ausência de interferências, Maquiavel não a trata sob nenhum destas perspectivas.

⁷⁰ A inovação de Maquiavel frente aos humanistas foi a de ressaltar a vibração republicana, o ideal de liberdade de forma mais viva. Isso deu espaço para que a sua teoria influenciasse a modernidade. O grupo dos *Orti Oricellari*, compostos por republicanos, reforçava os ideais expostos por Maquiavel.

possa satisfazer esta minha intenção: ele, se não me conceder louvores, não deverá proferir-me insultos (MAQUIAVEL, 1999, p. 5).

Nesta passagem, o político italiano parece estar justificando que a sua obra anterior era um escrito mais urgente, e que poderia (como aconteceu) lhe trazer insultos, um livro com mais riscos, ao passo que os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*⁷¹ não possuem fins de curto prazo, podendo demonstrar a liberdade sob a luz de um governo republicano, e, de certo modo, a liberdade pode ser positivada por ser um direito construído por leis.

Se, pois, não é possível excluirmos a tendência natural dos homens à consumação de seus desejos, é necessário regulamentar o conflito, por isso Maquiavel inscreve o dissenso na ordem essencial das leis, o que pode parecer um espaço para o eterno conflito, mas, na verdade, o equilíbrio de forças é a chave crucial, porque, nem o povo nem os grandes possuem propensão genuína ao bem comum, devido à avidez de desejos. Portanto, a regulamentação não é uma concordância, porque nenhum dos grupos abrirá mão de seus desejos, o que buscarão é o equilíbrio de seus interesses.

Na res-pública, a noção de dominação é relativa ao desejo do povo de não ser dominado, mas isso não significa que a liberdade seja absoluta, porque sem leis, “não podem eles mesmos apoderar-se delas, nem permitir que outros se apoderem” (MAQUIAVEL, 1999, p. 27). Por isso, os governos livres são mais seguros e tranquilos para o povo, pois, neles, “percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade do povo; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres” (MAQUIAVEL, 1999, p. 197). A resistência à dominação é, portanto, o mesmo que a liberdade.

O reconhecimento do povo como desejante político, como constituído por homens de ação pode incitar a seguinte questão: Esse desejo não se iguala ao dos grandes? Não, diria Maquiavel, pois os grandes possuem desejos predatórios, enquanto o povo possui desejos distintos, e apesar de o povo também querer bens - porque o desejo de aquisição é próprio à natureza humana -, esse desejo não se iguala em medida ao dos grandes, porque a vontade do povo pode ser regulada; a dos governantes, é desmedida, guiada por ambições que inspiram o perigo de opressões. E “Maquiavel critica [...] a indecisão do povo, mas não anula o alcance de sua ação” (BIGNOTTO, 2015, p. 107), então, cabe ao povo assegurar a liberdade das repúblicas mais apropriadas para o povo, por isso, diz ele, no capítulo V dos *Discorsi*:

[...] se considerarmos os propósitos dos nobres e dos plebeus, veremos naqueles um grande desejo de dominar e, nestes, um grande desejo de não serem dominados e, por

⁷¹ A partir daqui, me referirei à essa obra abreviando-a por *Discorsi*.

consequente, maior vontade de viverem em liberdade, donde se pode esperar deles que a vontade que possam ter de usurpá-la seja menor que a dos grandes, de modo que, sendo os homens comuns encarregados de zelar pela liberdade, é razoável que tenham para com ela os maiores cuidados e, não podendo tomá-la para si, não permitem que outros o façam (MAQUIAVEL, 1999, p. 15).

Contudo, o conflito de humores também possui pontos negativos que podem gerar combates nocivos e destrutivos, ao invés de disputas saudáveis e construtivas, e, embora a disposição para a luta seja necessária, nem todas são iguais, pondera Adverse, que explica:

Em Roma, as divergências se resolvem ‘disputando’, enquanto em Florença os cidadãos ‘combatem’. ‘Disputar’ e ‘combater’ são dois meios inteiramente distintos para se resolver as discórdias: o primeiro envolve os mecanismos institucionais, ao passo que o segundo consiste sempre em uma ação de caráter privado. Sendo assim, ‘disputar’ implica uma universalização na medida em que os adversários estão comprometidos em um mesmo conjunto de regras, logo, envolve algum grau de consenso, daí a referência que faz Maquiavel à particularidade e os adversários se enfrentarem em campos opostos, um lutando contra o outro (ADVERSE, 2007, pp. 42-3).

Quando estão em desarmonia, o conflito de humores pode levar à disputas perigosas para a liberdade, que podem, inclusive, liquidá-la, e isso porque, a divisão política do povo em facções, pode enfraquecer o sentido de republicanismo, o tecido político e a organização do poder do povo em uma só classe. O povo não deve, pois, se dividir em classes em prol dos interesses dos grandes, como ocorreu com os *guelphos* e os *gibelinos*, mas encontrar modos de combate que não coloquem em risco os direitos públicos e o regime livre.

Posto que, sempre que os interesses se concentram apenas na ordem particular, o público é posto em risco, e daí surge a violência privada⁷². Assim, vemos que existe uma ordem para a liberdade e, nela mesma, estão os tumultos que são os produtores de liberdade, e isso porque, quando há combates que presumam a presença de elementos de interesses privados - de homens ou mesmo de facções inteiras -, perde-se o local da discussão e de possível consenso.

Os tumultos produzem um *vivere libero* porque dispõem de ferramentas para alcançar um bem comum. As disputas, ao contrário, agravam as relações de força de modo negativo, porque submetem uma classe à outra, assolando a *libertà*, disso conclui-se que a liberdade nunca é permanente, ela sempre existe no presente (aqui e agora) e deve ser conquistada, entretanto, a sua conquista exige uma ordem de fatores para que a disputa saudável não se transforme em uma disputa de interesses particulares. Ademais, deve haver um princípio de igualdade entre *popolo* e *grandi*, que atue em uma dimensão simbólica na política, mas, não se

⁷² Trata-se da violência praticada em prol de interesses privados.

trata de uma igualdade absoluta, porque a relação política não é simétrica, dada a existência de uma hierarquia de superioridade governamental dos *grandi*.

Para Maquiavel, a liberdade civil só é possível no regime republicano, pois, é na República que um corpo de cidadãos pode participar deliberadamente do poder, ocupando cargos na estrutura geral do Estado, nos diferentes Conselhos que se encarregam de setores como a economia, força militar, legislação, assuntos externos, etc. Quanto à igualdade de direitos, o *vivere libero*⁷³ deve ser conquistado através das leis, nesse aspecto, o conflito não pode ser evitado. E isso porque, o conflito é necessário para a constância das mudanças nas leis e o devir deve atuar como regra necessária em governos democráticos⁷⁴, senão, a desigualdade se igualará à corrupção e diluirá a liberdade. Portanto, o conflito decorre daquilo que é desejado: a liberdade.

Na república, o conflito opera de modo benéfico na cidade, se não tiver como fim a superação de um desejo por outro, se não houver a superioridade de uma classe por outra. E isso ocorre quando os povos entram em conflito com os grandes e o vencem, e aumenta a *virtù* comum, produzindo potência de gestão, mas essa potência não deve se transformar em soberba, para não causar o declínio do governo. O desejo do *popolo* pode ser movido pela necessidade ou inércia, e a isso Adverse (2007) designa ‘plasticidade’ do desejo do povo, não no sentido de insolidiez, mas de uma matéria que pode ser moldada por ser maleável, o contrário ocorre com os grandes, que possuem desejos estabelecidos e fixos. E, dessa oposição de desejos pode nascer os principados, a liberdade ou a licença:

Porque em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos: e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo; e desses dois apetites distintos nasce na cidade um de três efeitos: ou principado, ou liberdade ou licença. O principado é causado ou pelo povo ou pelos grandes, consoante seja uma ou outra dessas partes que tem a ocasião: porque os grandes, vendo que não podem resistir ao povo, começam a dirigir a reputação para um deles e fazem-no príncipe a fim de poderem, à sua sombra, saciar o apetite deles; o povo também, vendo que não pode resistir aos grandes, dirige a reputação para um só e o faz príncipe, para ser defendido pela sua autoridade (MAQUIAVEL, 2017, p. 147).

Os principados representam o poder, enquanto a licença seria a ausência de ordem, quer dizer, o caos; a liberdade seria representada pelas repúblicas e essa liberdade surge dos conflitos e assume uma posição de progresso. Não obstante, a religião também seria um terreno

⁷³ Se diz do “viver livre”, relacionado à vida política.

⁷⁴ Isso quer dizer que havia grande participação popular, pois, Maquiavel não utilizava o termo democracia.

de conflitos e assumiria posição diferente frente ao povo e aos governantes, porque assumiria uma posição de conflito entre as diversas forças. Além disso, Maquiavel reconhece as repúblicas mistas como um modo capaz de se atingir a liberdade, porém, ainda não o é uma república livre. A seguir veremos como se dá a atuação do povo para a guarda da liberdade.

3.3. A função do povo como guardião da liberdade

Neste tópico expomos os princípios republicanos de Maquiavel, que evidenciam o papel do povo como guardião da liberdade e a ausência de interferência arbitrária externa dos fins visados por cada grupo, o que implica na ausência de dominação dos grandes ou do povo; e, principalmente, na dominação dos governados pelos governantes. Sob esse princípio, o filósofo fala sobre uma constituição republicana detentora da *libertà*, em conformidade com a homogeneidade de interesses de classes, com vistas ao bem comum, porém, diferentemente da noção aristotélica, essa não seria uma comunidade ideal (inalcançável no conflito civil), mas uma comunidade livre. E seria o povo, o agente político com natural desejo de conservar a liberdade, o qual deve ter cautela em sua guarda, pois,

A crença maquiaveliana de que reside no povo a ‘guarda da liberdade’ não deve ser interpretada em termos românticos, como se o povo fosse o repositório de boas intenções da humanidade [...] A esta altura, a questão que se coloca não é tanto sobre como definir a ideia de liberdade, mas sim a de saber quais as formas institucionais favoráveis à sua preservação e expansão. A ‘democracia’ maquiaveliana, forma institucional derivada da ideia de liberdade como não-dominação, não pode prescindir de uma variedade de mecanismos mediante os quais o povo mantém sob estrito controle os movimentos de elite, sempre inclinada à expansão de seu próprio domínio (SILVA, 2010, p. 51).

Segundo Maquiavel, os homens são movidos pela necessidade e pela ambição, não sendo os povos os ‘salvadores’ da humanidade, mas a classe mais adequada a garantir princípios democráticos, e mesmo que ajam por necessidade e pela objetividade natural dos desejos incontroláveis que estão sujeitos a danos, se forem homens de *virtù*, podem extrair benefícios de suas ações. Assim, ao reconhecerem as vantagens que podem retirar de determinadas atitudes, os homens podem ser capazes de grandes consumações, a exemplo de: fundações de instituições, fundação de principados ou repúblicas, escolha de magistrados, criação de instituições representativas do povo, comissões populares que julgam as ações dos grandes etc. Em suma, todos os recursos que reivindicam direitos e manutenção da liberdade.

Mas se não reconhecem ou não analisam as vantagens, abandonam facilmente o que haviam planejado, de modo contrário, se o povo se organiza para uma tarefa que traga recompensas, não a abandonarão, a despeito das divergências de opiniões. O conjunto do povo é, portanto, composto de homens que se portam atores políticos tal como os governantes, e aqueles devem julgar estes, devendo conquistar habilidades e voz enquanto elemento popular atuante, não só nas repúblicas, mas em todos os regimes políticos.

Diante da divergência de opiniões e energias que geram conflitos, a política das repúblicas e ação dos legisladores podem “frear os apetites humanos e tolher-lhes qualquer esperança de poderem errar impunemente” (MAQUIAVEL, 1999, p. 80), visto que os homens podem facilmente se corromper quando o assunto envolve paixões e “quão facilmente os homens se corrompem e se inverte o caráter deles, ainda que bons e educados [...]” (MAQUIAVEL, 1999, p. 80).

Neste contexto, a política republicana maquiaveliana busca instruir os homens que desejem a liberdade e busquem suprir suas paixões de modo equilibrado, e, além disso, busque evitar que o povo corrompa a liberdade por tanto desejá-la, e, por isso, ajam de modo imprudente. Daí Maquiavel defender que a educação tenha como fim formar o caráter dos cidadãos que estejam propensos a reivindicar a liberdade, o mesmo deve pretender a religião: educar os homens para a *virtù*. Observemos o que ele diz a respeito:

E, se bem que o mundo pareça estar efeminado e o céu desarmado, isto resulta, sem dúvida, mais da vileza dos homens, que interpretaram a nossa religião em favor do ócio e não da virtude, porque, se considerassem que ela nos permite a exaltação e a defesa da pátria, veriam como ela quer que nós amemos a pátria e a honremos e nos preparemos para defendê-la. Assim, o resultado desta educação e de tão falsa interpretação é que não se vejam hoje tantas repúblicas quantas se viam antigamente e, conseqüentemente, não se vê nos povos tanto amor à liberdade quanto então, ainda que eu creia que isso se deva mais ao fato de ter o Império Romano, com as suas armas e a sua grandeza, extinguido todas as repúblicas e as democracias (MAQUIAVEL, 1999, p. 116).

Disso decorre que o povo, a princípio, aprende a ser livre, devido à mudança na formação dos homens, que provém de uma leitura distinta da história em junção com a força da religião. Porém, como esse processo não ocorreu com os florentinos, o povo deve buscar aprender pela vontade e pela necessidade, tal como os romanos, que, estando em estado de absoluta opressão, exilaram Lucio Tarquínio, ousando clamar pelo bem mais caro à república: a *libertà*. O povo se mostrou atuante, prestando auxílio na expulsão dos reis.

Além de que, o desejo do povo de não ser dominado lhe impulsiona à ação política em defesa da liberdade em âmbito insitucional, ocupando cargos nas senhorias e nos tribunais, pois só nessa atuação o povo pode conter a superioridade dos governantes e da burguesia, podendo, por exemplo, como na Roma antiga, qualquer cidadão que queira, convocar uma audiência para denunciar atos corruptos. Maquiavel julga que esse foi um dos erros que levou a república florentina à ruína. O povo deveria, então, refrear o desejo tirânico dos grandes, pois, o *vivere libero* se encontra nas mãos do povo e é fruto da ação popular, por meio da qual resiste à dominação e passa a reivindicar papel ativo na sociedade, visando a sua emancipação.

Assim, embora Maquiavel alegue que o povo não deseje comandar, aponta que o povo quer ser livre e quer se autodeterminar positivamente pelo *ethos* em si, e em defesa de seus interesses, antes, porém, deve se defender de forma utilitária e não permanecer com a mesma essência, pois o desejo de ser livre não é caráter exclusivo do povo. Porém, esse desejo é universal, no sentido que faz parte do todo e, mesmo que alguma parte desse todo não contribua para tal realização, quando alcançá-la, pertencerá a todos e não à uma parte restrita, ainda que seja temporal.

Portanto, a liberdade está ligada à capacidade de o homem não ser submetido à obediência absoluta de outrem, de quebrar o sempre idêntico da relação vassalo-senhor e de fazer nascer uma relação republicana de mutualidade. Contudo, isso não implica a inexistência de hierarquias, pois haverão leis jurídico-políticas que condicionarão não só a classe inferior (povo), mas também a classe que detém maior poder (grandes), entretanto, a liberdade de uma classe não deve implicar na prisão ou servidão da outra.

Por conseguinte, os homens não devem apenas apreciar a história como mito, como algo inalcançável e impossível, pois essa pode ser a razão de ficarem presos ao presente sem imprimir-lhe mudanças significativas, ao invés de apreciarem a história passada visando acertos no presente, tal como sugere Maquiavel, ao dedicar a obra a Lourenço. Atuando para transformar sua realidade presente, o povo pode guardar a liberdade de diversas formas, no nível institucional e constitucional, podem atuar em tribunais e consulados, de modo a guardar a liberdade, por meio da *virtù*, antes, porém, devem conhecer a História, pois, sem

[...] um verdadeiro conhecimento das Histórias, por não extraírem, lendo-as, o seu sentido, nem degustarem aquele sabor que elas trazem em si. Disso resulta que inúmeros que as lêem encontram prazer no ouvir aquela variedade de acidentes que elas contêm sem, enquanto isso, pensarem em imitá-las, julgando a imitação não só difícil, mas, impossível, como se o Céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado há muito, em ordem e potência, do que eram antigamente (MAQUIAVEL, 1999, p. 4).

No entanto, o conhecimento das histórias passadas “não era suficiente para anular uma outra certeza, a de que não se pode escapar das armadilhas do tempo” (BIGNOTTO, 1991, p. 71). Por esse motivo, o filósofo político constrói a sua obra republicana máxima, os *Discorsi*, e, nela, a partir da história de Roma, mostra que os homens podem moldar o futuro atuando sobre a sua própria realidade. E tal como o príncipe, o povo pode se apropriar do instinto do leão e da esperteza da raposa, conforme a metáfora que se segue:

Estando, pois, um príncipe necessitado de saber usar bem a besta, deve adotar a raposa e o leão: porque o leão não se defende das armadilhas, a raposa não se defende dos lobos; precisa, pois, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para assustar os lobos: aqueles que se atêm simplesmente ao leão não percebem disto (MAQUIAVEL, 2017, p. 199).

Maquiavel muda a perspectiva de ver a política ao dizer que o príncipe deve agir como o leão e a raposa, usando a qualidade dos homens (razão) e a dos animais (força), contrariando a todos que diziam que os príncipes eram rodeados pelo amor e confiança dos súditos, e, por isso, deveriam reinar conforme a virtude. Contudo, Maquiavel não disse que os fins justificam os meios, mas que um príncipe que luta pelo bem do Estado não pode recear a fama de cruel ou avaro, pois os meios são vistos com bons olhos, como atesta, no capítulo dezoito d’*O Príncipe*, a sua máxima: “E’ mezzì sempre fieno iudicati onorevoli e da ciascuno saranno laudati”⁷⁵ (MAQUIAVEL, 2017, p. 200). Ressalta Viroli:

Maquiavel jamais chegou a afirmar que o fim justifica os meios ou que é lícito ao político praticar o que é proibido aos demais. Ensinou que aquele que luta para realizar um grande objetivo – libertar um povo, fundar Estados, impor a lei e a paz, onde reinam a anarquia e arbitrariedade, recuperar uma república corrupta – não pode recear ser julgado cruel ou avaro, mas deve fazer o que é preciso para levar a cabo a sua obra. Pois assim são os grandes homens, e assim deveria ser o novo príncipe (VIROLI, 2002, pp. 189-90).

A república de Maquiavel não era de base popular, mas possuía em certa medida um poder constituinte para o povo, quanto aos governos absolutistas, diz que o povo deveria lutar para que sejam menos autoritários, e que somente nas repúblicas seria possível realizar a liberdade, efetivamente, porém essa só nasce com a vontade coletiva. E, segundo Grasmci, era exatamente em razão dessa vontade que Maquiavel pensava na reforma das milícias, para reagrupar os camponeses locais em torno da vontade coletiva nacional-popular, preparando o

⁷⁵ “E os meios serão sempre julgados honrosos e serão elogiados por todos”.

terreno para o nascimento da civilização moderna. Mas o caráter neo-feudal e o parasitismo das classes da aristocracia rural não o teria permitido realizá-la, por isso,

A razão dos sucessivos fracassos das tentativas de criar uma vontade coletiva nacional-popular deve ser procurada na existência de determinados grupos sociais que se formam a partir da dissolução da burguesia comunal, no caráter particular de outros grupos que refletem a função internacional da Itália como sede da Igreja e depositária do Sacro Império Romano, etc. Essa função e a consequente posição determinam uma situação interna que pode ser chamada de ‘econômico-corporativa’, isto é, no plano político, a pior das formas de sociedade feudal (GRAMSCI, 2022, p. 17).

A opção da troca de milícias mercenárias por milícias próprias é chamada por Gramsci de “jacobinismo”⁷⁶ precoce, por isso “jacobinismo e maquiavelismo estão unidos pela capacidade de colocar de modo radical o problema da revolução camponesa e pelo fato de ambos serem expressão de uma vontade coletiva que objetivava fundar um novo tipo de Estado” (GRAMSCI apud LIGUORI; VOZA, 2017, p. 871). Tal contradição econômica entre a burguesia e os camponeses, apesar de duradoura e persistente, foi necessária para mostrar a necessidade da união dessas classes rurais e urbanas. Larivaille reforça o argumento de que a classe camponesa deve se aliar à burguesia, mas não esquecer de quebrar a relação feudal entre elas, aniquilando a estrutura neo-feudal que se esconde nessa aliança, ou no sentimento ilusório de forjar uma nova classe sem destruir velhas estruturas,

Pois, nos campos, que os nobres deixaram livres, a burguesia citadina não demora a se apropriar das terras e submeter os camponeses a uma exploração pouco diferente da que lhes infligiam seus antigos senhores. E, nas cidades igualmente, mesmo nos lugares onde a aristocracia permanece senhora da situação política, a condição dos trabalhadores está ligada antes de tudo ao desenvolvimento da burguesia mercantil que, à medida em que enriquece, aspira substituir a nobreza ou assimilar-se a ela sem revolucionar as estruturas sociais anteriores (LARIVAILLE, 1988, pp. 192-3).

Pela articulação dialética das classes distintas, mas que possuem os mesmos interesses e estão localizadas na mesma posição hierárquica, havia a possibilidade de surgir uma consciência de classes que vinculasse tais interesses e formasse uma só classe constituída da burguesia e povo rural e dos grupos sociais de produção industrial, com interesses universais e não particulares e fragmentados. Desse modo, a vontade coletiva surge do diálogo entre contradições e não de um vazio histórico ou de idealismos teóricos, por isso, a república moderna de Maquiavel é vista pela ação continuada dos homens, e não mais por ideais redundantes. Porém, a burguesia estava tentando se constituir como classe dominante, desse

⁷⁶ Os jacobinos defendiam reformas sociais no século XVIII.

modo, os camponeses serviam como massa de manobra, - como na Revolução Francesa -, o que apagava a chama da liberdade e se criava a noção falsa de liberdade ao povo, mas que estava coberto pelo véu das vontades predatórias dos grandes e da burguesia.

3.4. A concepção de Estado em Maquiavel

Maquiavel pode até ser lido por alguns como um pensador burguês que deu ferramentas para a expansão e administração dos grandes em relação ao seu poder, porém, é um equívoco inferir que tal expansão seja desfavorável ao povo e que ele não seja um revolucionário, que “desfaz as velhas ordens para novas fazer” (BOBBIO, 2007, p. 161). Como republicano, ele construiu novo método de análise da realidade e forneceu ferramentas políticas para o povo italiano construir um Estado moderno contra a tirania, e as transformações econômicas e sociais, resultantes das atividades mercantis burguesas da época, estavam postas para o nascimento de um novo modelo de Estado, o absolutista, no século XVI.

A noção de Estado passa a ser usado no Renascimento e cria bases na teoria de Maquiavel, pois se diz da condição de permanência e segurança de um determinado território, como propunha com a delimitação territorial italiana e a unificação das penínsulas, a fim de integrar as forças, fortalecendo instituições, milícias e tribunais, assim como a educação e o sentimento de unidade dos cidadãos. Aumenta-se o aparato administrativo do poder e mecanismos insitucionais de decisões republicanas e democráticas. Diz-se também de uma razão de Estado, que é a necessidade de monopolizar a força em um só meio – o Estado em si –, uma união de interesses de modo consolidado, em torno de uma só constituição, diminuindo conflitos e valorizando a segurança geral.

Naquele período, Maquiavel pensava na constituição de um Estado que unificasse, na sua Itália, a relação de forças, capaz de fortalecer o Estado e construir uma vontade coletiva nacional popular. Não tratava de um Estado justo ou injusto moralmente, Maquiavel não se propõe a pensar uma essência estatal, pois era justamente a falta de determinação dos acontecimentos que lhe interessava, que desafiava o corpo político a descobrir diferentes soluções para cada problema, sendo necessário, para isso, a capacitação política para promover transformações na vida real. Diante disso, Bignotto assevera que

Maquiavel abandona a ideia da justiça como aplicação na cidade dos ‘princípios éticos eternos’, para concebê-la como uma expressão possível do conflito de classes. Não

é tanto contra a ética tradicional que ele lança seus ataques, mas contra a ideia de que uma regulação do conflito poderia anulá-lo completamente. Para ele, os conflitos devem expressar-se através dos mecanismos legais, sob a pena de destruírem o tecido social. É, pois, em um regime de leis que pensa Maquiavel quando nos fala das repúblicas, e não em uma constituição ideal abstrata, incapaz de mostrar suas próprias contradições. A sociedade 'justa' é, portanto, a dos conflitos, mas é sobretudo, a que em seus excessos é capaz de encontrar uma solução pública para o conflito de seus cidadãos (BIGNOTTO, 1991, p. 95).

Além disso, nunca se viu um governo plenamente idôneo em justiça, visto que todos regimes possuem falhas e ações defeituosas, o devir dos acontecimentos não permite o desfecho de um Estado em alguma essência. Assim, a descoberta e a exploração dos fatos sempre norteiam o curso da política no tempo. Ao contrário de Dante, Maquiavel não pensava que a universalidade fosse capaz de regular o Estado, mas que a noção universal de Estado regularia os desejos, não havendo então uma noção de justiça divina ou moral, mas também não significava que houvesse neutralidade nas ações dos governantes, que deveriam atuar no interior do Estado tendo em vista o bem comum e a *verità effettuale della cosa*. Portanto,

O papel do Estado não é, então, nem o do mediador neutro, nem o do juiz impessoal, mas o de se opor, pela força das leis, à ação destruidora dos desejos particularistas. Maquiavel pensa que o Estado tem um papel universal, que, no entanto, não tem nada a ver com a universalidade da monarquia de Dante. Também nele trata-se de evitar a explosão das paixões na cidade, mas não através de um regulador universal, e sim pela transformação do domínio privado em domínio público. As leis positivas são fruto da vontade humana, porém, podem exprimir o universal à medida que dão conteúdo racional aos desejos mais disparatados dos cidadãos, transformando-os em energia criativa para a cidade (BIGNOTTO, 2015, pp. 95-6).

Gramsci lê Maquiavel como filósofo de seu tempo, que pensa na solução dos problemas da Itália renascentista, um artista da política que mostra um príncipe ideal atravessado pelo príncipe real, criando uma fantasia no imaginário italiano e pulverizando uma vontade coletiva. Como filósofo que pensa na formação de um príncipe capaz de unificar a península italiana, com um método lógico e racional, Maquiavel traça o caminho da razão para a emoção, no sentido que atua na consciência do povo pelo grito da ação.

Ele é, pois, um intelectual orgânico, e não um nobre, por isso não podia ocupar cargos públicos, porém, incontente em ser apenas um secretário desconectado de sua classe, ele colocou-se entre o povo e o príncipe, mas não só, fez-se povo, manteve-se ligado à sua classe originária e tornou-se seu porta-voz. Atuou como súdito, mas deu ao povo o direito de saber o que faz seus chefes e como opera a política; e não o fez como vingança, mas como ferramenta de ação. Daí Guido pontuar,

Somente Maquiavel [...] se torna expressão acabada das potencialidades do Renascimento. Embebido de uma tradição crítica que conjuga história, literatura e filosofia da práxis, Gramsci inaugura a categoria do novo humanismo como ponto de coagulação, no cenário cultural italiano, entre patrimônio dos saberes e torsão civil dos conceitos (LIGUORI; VOZA, 2017, p. 769).

Atuando como intelectual do povo, fez-se povo e, a partir da ação concreta dos homens, buscou guiá-los na transformação possível da realidade da Itália renascentista.

3.5. A religião como instrumento para manutenção da ordem

Apesar de Dante e Maquiavel terem o mesmo objeto de desejo – a liberdade –, já sabemos que o trataram de modo distinto. Maquiavel construiu uma teoria política desprovida de caráter político-religioso, ainda que reconhecesse a religião como útil para a formação da consciência coletiva, não a considera um fator político relevante; apenas via a monarquia absolutista como monoteísta e legítima na interferência do Estado, no governo dos Médici, e reconhecia ser difícil pensar a política totalmente separada dos aspectos religiosos. Contudo, a religião apenas servia como meio para resultados racionais, pois se o povo necessita de alicerces religiosos para buscar a glória – como crer que Florença é uma cidade divina –, trabalhará com maior vigor em busca da liberdade, então, seria mais vantajoso manter certas crenças. No caso de Dante, vemos que a sua teoria permite um certo aval de obediência ao papado.

Inserido em uma época fortemente marcada pelas raízes eclesiais, é justificável a análise do secretário sobre a religião e a sua função política, dado o fato de a religião fazer parte de uma formação cidadã naquele período e, por conseguinte, ser tratada em sua teoria política, em especial, frente ao seu uso por Savonarola, como vimos. Nesse quadro, ainda que a política tenha recebido influências religiosas, desde o humanismo dos últimos séculos do Renascimento, Maquiavel se recusa a pensar o Estado ligado à cosmologia cristã de modo cego e submisso, desprendendo-a das hierarquias de poder calcadas pela Igreja, e apesar de ele não ser alheio à religião, aponta as mazelas que ela pode causar à política.

Gramsci alerta que o excessivo realismo político de Maquiavel, criticado por alguns por verem a religião como aliada da política, é justamente um modo de ver a realidade efetiva que permite pensar em um vir a ser (devir) possível. É essa a base de inflexão da teoria maquiaveliana referente à moralidade, que aponta para uma realidade política flexível à moral vigente [religiosa e ortodoxa], em uma sociedade em que a natureza humana é, também,

flexível. A prudência e cautela do filósofo florentino parte do movimento das relações de forças, seguindo a lógica de criação de novos modos de atuar na política e a necessidade de fortalecer costumes que pretendam manter-se vigentes.

As obras *O Príncipe* e os *Discorsi* nos ensinam como operar as forças históricas de modo a torná-las eficientes, tendo em vista que, as ações imediatas não calculadas não possuem força suficiente para a efetivação de medidas políticas transformadoras, mas apenas mudanças momentâneas. Por isso, para Gramsci, essa questão tratada n’*O Príncipe*, seria apenas uma ferramenta retórica que escondia a efetivação e o fortalecimento de uma vontade coletiva nacional já existente, ao invés de enfraquecê-la em uma ação rápida.

Por isso Maquiavel preferiu não apostar em ações rápidas, mas orgânicas. Esse é, pois, o caráter defensivo da obra, um caráter dúbio da concepção de mito, e tal questão seria elucidada pelo autor d’*O Príncipe*, no capítulo XXVI, quando, ao apelar para a religião em uma escrita bíblica e linguagem religiosa ele busca convencer Lourenço quanto à possibilidade de libertar a Itália dos bárbaros, seguindo o exemplo de antigos grandes homens da história. Nesta passagem da obra ele fala em armas e em Deus numa única fala, observe em que termos:

[...] e se bem que homens desses sejam raros e maravilhosos, eles foram, no entanto, homens, e cada um deles teve pior ocasião que a presente: porque a sua empresa não foi mais justa do que essa, nem mais fácil, nem foi Deus mais seu amigo do que vós. Aqui existe grande justiça: *‘iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est’*⁷⁷. Aqui existe grandíssima predisposição: e não pode existir, onde existe grande predisposição, grande dificuldade, desde que ela retome as ordens daqueles que eu propus por mira. Além disso, veem-se aqui prodígios sem exemplo, conduzidos por Deus: o mar abriu-se, uma nuvem revelou-vos o caminho; a pedra verteu água, aqui choveu maná. Tudo concorreu a vossa grandeza. O remanescente deveis fazê-lo vós: Deus não quer fazer tudo, para não nos tirar o livre-arbítrio nem a parcela de glória que nos toca a nós (MAQUIAVEL, 2017, p. 253).

Como um dos objetivos de Maquiavel era estabelecer ferramentas políticas para aniquilar o caráter neo-feudal, isto é, o parasitismo das classes da aristocracia rural, ele propôs a reforma das milícias visando reagrupar os camponeses locais em torno da construção de uma vontade coletiva nacional-popular⁷⁸, retirando-os das margens e colocando-os no campo de ação da cidade. E, para Gramsci, não conseguir fazê-lo motivou o fracasso italiano, e a

⁷⁷ Do latim para o português: “Justa é a guerra para aqueles a quem é necessária e piedosas as armas quando não há nenhuma esperança senão nas armas” (MAQUIAVEL, 2017, p. 253).

⁷⁸ Por essa razão, a obra de Maquiavel também serviu aos jacobinos nas revoluções francesas do século XVIII, os quais difundiram uma reforma intelectual e moral junto aos estratos da população francesa, em um contexto revolucionário, de combate à desigualdade social e à tirania dos governantes e dirigentes burgueses.

A razão dos sucessivos fracassos das tentativas de criar uma vontade coletiva nacional-popular deve ser procurada na existência de determinados grupos sociais que se formam a partir da dissolução da burguesia comunal, no caráter particular de outros grupos que refletem a função internacional da Itália como sede da Igreja e depositária do Sacro Império Romano, etc. Essa função e a consequente posição determinam uma situação interna que pode ser chamada de 'econômico-corporativa', isto é, no plano político, a pior das formas de sociedade feudal, a forma menos progressista e mais estacionária: nunca se formou e não poderia se formar, uma força jacobina eficiente, precisamente aquela força que, nas outras nações, criou e organizou a vontade coletiva nacional-popular e fundou os Estados modernos (GRAMSCI, 2022, pp. 17-8).

A burguesia rural da Itália era o reflexo da herança do parasitismo dos tempos remotos do medievo local, dificultando a formação de comunas modernas, e, decerto, a mudança não viria desses grupos que se encontravam nas comunidades rurais, mas apenas daquelas presentes nas cidades, daí a necessidade de mover os camponeses para o centro. Outro motivo do fracasso da formação de uma hegemonia italiana encontra-se no nível de cultura histórico-político dos italianos, que não promoveram uma reforma intelectual e moral, que poderia vir da religião como fizeram os romanos, e que seria adequada para se formar uma consciência ampla. Para ilustrar essa questão, vejamos o que fez Rômulo antes de estabelecer leis:

Quanto aos Potícios, instruídos por Evandro, foram prepostos a esse sacrifício [sacrificar vacas] durante inúmeras gerações, até o dia em que, por terem deixado aos escravos públicos o desempenho dessas funções sagradas, toda a família dos Potícios desapareceu. Dos cultos estrangeiros foi o único adotado por Rômulo, que assim demonstrava sua crença na imortalidade conquistada pela coragem para onde seu destino o conduzia. Depois de ter realizado as cerimônias religiosas de acordo com o rito, Rômulo reuniu em assembléia aquele povo que só poderia vir a ser uma nação por liames jurídicos, e lhe deu leis. Compreendendo que, para torná-las sagradas perante aqueles homens rudes, ele próprio deveria inspirar-lhes respeito pelas insígnias de sua autoridade, entre outros distintivos fez-se acompanhar por doze *lictors* [...] Rômulo adotou o velho método dos fundadores de cidades, que reuniam em torno de si grande número de gente obscura e de baixa condição e afirmavam que uma raça brotara da terra para eles (LÍVIO, 1989, pp. 30-1).

O historiador Tito Lívio (59 a.C.-17 d.C), aponta que antes de ordenar e criar leis, Rômulo fez uso das crenças locais para criar uma hegemonia que trouxesse segurança ao povo, segundo os ritos religiosos aos quais se afiavam, mesmo que Rômulo não desse importância pessoal a esses, era o melhor caminho para criar alianças com a jovem nação que estava construindo. Entretanto, não foram todas as vezes que Rômulo recorreu à religião, como elucidado o filósofo florentino, ao dizer:

E vê, quem considera bem as histórias romanas, o quanto era útil a religião para comandar os exércitos, para animar o povo e para manter os homens bons e envergonhar os maus. Tanto que, se tivéssemos de decidir a qual príncipe Roma devesse mais, se a Rômulo ou a Numa, creio que, certamente, Numa obteria o primeiro

lugar porque, onde há religião, facilmente se pode introduzir as armas e, onde há armas e não há religião, dificilmente se pode introduzir esta. E se vê que Rômulo, para organizar o Senado e para instituir outras ordens civis e militares, não necessitou da autoridade de Deus, mas esta foi bem necessária a Numa, que fingiu ter familiaridade com uma Ninfa, que o aconselhava sobre o que ele tinha de dizer ao povo, e a causa de tudo isso era que ele desejava impor ordens novas e inusitadas naquela cidade e duvidava que a sua autoridade bastasse (MAQUIAVEL, 1999, p. 31).

Sendo Numa Pompílio mais aclamado pelos feitos romanos que Rômulo, quando Numa encontrou-se sem saída, deparando-se com o povo romano feroz pelas normas e construções inacabadas deixadas por Rômulo, recorreu justamente à religião para acalmar as animosidades. Sabendo que estava lidando com um povo demasiadamente religioso, o imperador romano apelou para os juramentos divinos, ao invés das leis romanas, entendendo que a religião surtiria maior efeito do que as leis, naquele momento. Se se tratasse de um povo sem crenças religiosas fortes, a tática não causaria o mesmo efeito, quer dizer, a religião não poderia ter sido utilizada como instrumento de manutenção da ordem da cidade. Sobre isso, o autor dos *Discorsi* afirma:

Este [Numa Pompílio], encontrando um povo ferocíssimo, e desejando impor a obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião, como coisa de todo necessária para manter a civilidade, e a constituiu de modo que, por muitos séculos, não houve jamais tanto temor a Deus quanto naquela república, o que facilitou qualquer empreendimento que o Senado ou aqueles grandes homens desejassem fazer (MAQUIAVEL, 1999, p. 30).

Com se vê, a religião foi utilizada do ponto de vista político por muitos governantes conforme elucidou o autor italiano em seus escritos. E tanto Dante quanto Maquiavel reconhecem que a Igreja, quer dizer, o poder espiritual, usurpava o poder temporal, contudo, não se pode confundir pactos políticos firmados com o auxílio da religião com algo estritamente dogmático, pois os pactos firmados com a sociedade, a partir da mediação de crenças religiosas, produziam acordos históricos de postulações universais, pelo consenso. Essa é, pois, a razão prática (ou *práxis*) que poderia ser construída no tempo de Maquiavel, isto é, ações políticas capazes de produzir o consenso popular, prático administrativo e jurídico.

No Renascimento, que retoma a grandiosidade dos antigos, o presente é uma construção feita de materiais passados, mas o cristianismo fez emergir grandes fraquezas e corrupções, impedindo o renascer dos antigos e suas *virtùs*, como elucidou Dante Alighieri, na *Divina Comédia*. A religião não utilizou o material dos antigos como força de homens prudentes, cremos que propositadamente, ao contrário, tentou rechaça-los, limitando os homens medievais aos preceitos cristãos, que, na prática, não corroboraram com a manutenção da liberdade. Nessa perspectiva, perguntamos sobre a religião em Dante e Maquiavel: se ocorreu

uma ruptura ou continuidade entre ambos?

A despeito das dificuldades em apontar todos os pontos sobre a religião nas obras dos dois autores italianos, nesta pesquisa, podemos assegurar que Maquiavel promove uma ruptura em relação a Dante Alighieri, porque, em sua teoria a religião possui caráter prático e não se inscreve no campo da moral e ética tradicional aristotélica⁷⁹, como o é em Dante. Assim, se por um lado Dante percebe as dificuldades da presença da religião na política, ele tenta fazer uma baliza da sua posição, realocando-a. Somente em Maquiavel, a religião e o Estado se separam, antes, a Igreja promovia uma indissociabilidade entre os homens e a política, intencionalmente.

3.6. O moderno príncipe de Gramsci e a análise sobre o povo italiano

Gramsci foi o filósofo político italiano que mais se debruçou sobre o pensamento de Maquiavel no contemporâneo século XX, para pensar os grandes problemas da sua Itália, tendo escrito importantes textos sobre o legado maquiaveliano e, não só, inúmeros de seus conceitos são construídos a partir da compreensão do pensamento de seu contemporâneo renascentista, e que lançam luz sobre a questão da liberdade proposta por Maquiavel. Leiamos suas palavras:

A doutrina de Maquiavel não era, em seu tempo, uma coisa puramente ‘livresca’, um monopólio de pensadores isolados, um livro secreto que circula entre iniciados. O estilo de Maquiavel não é, de modo algum, o de um tratadista sistemático, como os que a Idade Média e o Humanismo conheceram: é estilo de homem de ação, de quem quer induzir à ação, é estilo de ‘manifesto’ de partido [...] Costuma-se dizer que as normas de Maquiavel para a atividade política ‘aplicam-se, mas não se declaram’; afirma-se que os grandes políticos começam maldizendo Maquiavel, declarando-se antimaquiavélicos, precisamente para poderem aplicar ‘piamente’ suas normas. Não teria sido Maquiavel pouco maquiavélico, um daqueles que ‘conhecem o jogo’ e tolamente o ensinam, enquanto o maquiavelismo vulgar ensina o contrário [...]. O próprio Maquiavel nota que as coisas que ele escreve são aplicadas, e o foram sempre, pelos maiores homens da história; por isso não parece que ele queira sugerir a quem já sabe (GRAMSCI, 2022, pp. 57-8).

A miséria presente em Florença, no tempo de Maquiavel, ocorre em grande medida pela herança feudal, que impedia as repúblicas se libertar de seus resquícios, de modo que, como se viu, o problema da luta política entre os Estados italianos e as interferências do papado, devido aos resquícios feudais que carregava, colaborava com a desorganização política antiquada das cidades e com a desconsideração dos aspectos territoriais relevantes. Outro

⁷⁹ Como vimos, Maquiavel considera uma ética consequencialista, e não a ética da tradição aristotélica.

problema importante é o da posição caótica da Itália perante as outras nações europeias, que buscavam se organizar em torno do fortalecimento do Estado, enquanto a Itália se degladiava com lutas internas. Daí Gramsci dizer, que Maquiavel buscava diluir a concentração de poderes do controle da Igreja, pensando na formação de um príncipe capaz de aglutinar o poder em suas mãos e em um povo capaz de superar os resquícios feudais. Sobre isso, o autor sardo diz:

Em Maquiavel, pode-se descobrir *in nuce* a separação dos poderes e o parlamentarismo (o regime representativo): sua ‘ferocidade’ está voltada contra os resíduos do mundo feudal, não contra as classes progressistas. *O Príncipe* deve pôr fim à anarquia feudal, e é isto o que faz Valentino na Romanha, apoiando-se nas classes produtoras, comerciantes e camponeses (GRAMSCI, 2017, p. 28).

O terreno possível para libertar a Itália das garras estrangeiras estaria, justamente, no povo, porém, o comando se encontrava nas mãos dos grandes, e, no que concerne à capacidade de organização e necessidade da rebelião, era o corpo político que, como organismo vivo, possuía tal competência. Para concretizar o intento, a guerra seria inevitável, por isso, nos *Discorsi*, tudo circunda em torno das rebeliões, imprescindíveis para a conquista e manutenção da liberdade, daí ser necessário olhar para a história de Roma de modo crítico⁸⁰. E o que vemos nesta obra é que todas as cidades eram livres de dominação no começo de sua existência, ao contrário de Florença. O que Maquiavel buscava, com esses exemplos, era fortalecer o corpo político visando a instauração de uma Itália politicamente forte, unificada, capaz de subverter as relações culturais vigentes. Daí Gramsci, inspirando-se em Maquiavel, pensar em um novo príncipe, contemporâneo, como assevera, abaixo:

O moderno Príncipe, desenvolvendo-se, subverte todo o sistema de relações intelectuais e morais, uma vez que seu desenvolvimento significa de fato que todo ato é concedido como útil ou prejudicial, como virtuoso ou criminoso, somente na medida em que tem como ponto de referência o próprio moderno Príncipe e serve como ponto de referência ao próprio moderno Príncipe e serve ou para aumentar seu poder ou para opor-se a ele. *O Príncipe* toma o lugar, nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico (GRAMSCI, 2022, p. 19).

Com essa passagem podemos iniciar uma análise sobre a concepção contemporânea de “moderno príncipe” proposta por Gramsci, mas o seu príncipe, que é na verdade o partido político, com acepção própria, que se difere do modelo de partido atual e cuja função é desenvolver os germes da vontade coletiva e não necessariamente uma pessoa real, mas uma

⁸⁰ Nisso, se aproxima demasiadamente do que fizeram os humanistas, retomando a tradição greco-romana como instrumento de aprendizados práticos.

insituição política. Trata-se de uma metáfora ao príncipe maquiaveliano, “que vai buscar no príncipe-*condottiere* a imagem simbólica adequada para indicar o conteúdo pragmático do partido revolucionário” (NERES, 2012, p. 127). Tal metáfora é útil no sentido que explica não só a recepção d’ *O Príncipe* na contemporaneidade, por Gramsci, como também fornece explicações sólidas sobre a questão da liberdade maquiaveliana. Pois, a obra *O Príncipe*, é um livro vivo, que nasceu em decorrência da contradição postas por utopias e tratados escolásticos.

Gramsci elucida que, sob uma ótica realista, Maquiavel cria uma filosofia da *práxis*, nesse sentido, ele seria uma figura da vanguarda política moderna, por apresentar indícios de laicização das relações de costume rumo à liberdade; e por instaurar uma nova forma de fazer política, ao separar os poderes e valores cristãos e morais da realidade política. O qual, por compreender as implicações negativas dos valores morais e mesmo as ideias dos humanistas, que não reconheciam a potência moderna das mudanças, mas ficavam presos ao passado. Portanto, Maquiavel reconhecia claramente as exigências de uma formação estatal italiana, registrando e enfatizando o limiar de uma fundação baseada em concepções como as de *virtù*, fortuna e imitação⁸¹.

Em uma espécie de atualização do legado maquiaveliano, o moderno príncipe gramsciano ocupa o lugar e o papel do partido, de tipo novo, e cujo papel é formar uma consciência popular, tornando-se “a base de um laicismo moderno e de uma completa laicização de toda a vida e de todas as relações de costume” (GRAMSCI, 2022, p. 19). Pois, somente a vontade e a consciência coletiva possuem forças para promover a junção dialética entre estrutura e a superestrutura, para criar a noção de “homem coletivo”. Trata-se de uma real mudança comportamental da sociedade, uma espécie de renascimento dos costumes, por isso, para Gramsci, os movimentos de transição foram tão importantes para a reconstrução da noção de homem, como ocorreu no Renascimento, Iluminismo, Reforma Luterana, etc; que promoveram uma reforma intelectual e moral, em sentido gramsciano.

Tal emancipação só seria possível mediante a construção deste “homem coletivo”, capaz de resignificar a elaboração de costumes e de reivindicar direitos, como consequência da criação da vontade coletiva nacional imaginário popular, pela qual o povo sairia da posição passiva de se guiarem por um líder, e passariam à ação efetiva. Assim, poder-se-ia buscar construir a hegemonia do povo miúdo, tão reclamada por Maquiavel na Itália de seu tempo.

⁸¹ A concepção de imitação de Maquiavel se difere da dos humanistas, pois ele se inclina para uma imitação crítica remodelada pelos homens atuais, e não apenas tenta reproduzir os bons feitos gregos e romanos.

A Itália começou com grande potencial de mudança no Renascimento, quebrando com os paradigmas dogmáticos medievais, mas não teve força para promover uma elevação cultural que lhe permitisse avançar rumo a uma possível revolução política, em contrário, poderia ter desenvolvido elementos de construção de uma vontade coletiva popular efetiva. Ao propor determinadas ações políticas e ao estabelecer certas relações de forças, Maquiavel uniu a ciência e a arte política, já que a realidade efetiva suscita e exige leis mais rígidas para as classes dirigentes. Porém, ele entendia que para a Itália avançar politicamente era necessário pensar: Qual era o grau de desenvolvimento das forças produtivas da Itália? Tendo isso em vista, pensava sobre as táticas e planos orgânicos para desenvolver uma política efetiva e relações internacionais que seguissem as relações de força, pois “toda inovação orgânica na estrutura modifica organicamente as relações absolutas e relativas no campo internacional, através de suas expressões técnico-militares” (GRAMSCI, 2022, p. 20).

E isso, porque, a relação social interna não se separa da relação internacional, haja vista que a superestrutura reage à estrutura, e também na teoria maquiaveliana, a relação interna de classes reage à relação internacional de variados modos, ativo ou passivo. Foi devido às relações de classes no domínio interno, que a Itália se subordinou às potências estrangeiras, tais relações eram muito complexas e conflituosas e, por isso mesmo, incapaz de gerar forças que representasse os ideais de liberdade do povo italiano. Neste cenário, a construção de milícias nacionais era uma proposta revolucionária, porque propiciaria a emancipação da opressão estrangeira. As tarefas e problemas apontados por Maquiavel talvez pudessem ter sido resolvidos no século XVI, caso a Itália tivesse desenvolvido uma hegemonia popular.

Avaliando a conjuntura reanscentista, Gramsci entendeu a relação dialética entre movimentos orgânicos e movimentos de conjuntura, por isso identificou dois graus de relações de força, em Maquiavel: 1) Ligado à estrutura, objetiva, que independe da vontade dos homens e 2) Infraestrutura: relação das forças políticas (ligadas à economia e aos grupos corporativos), que cabe aos homens e a *virtù*, incluindo a capacidade de consenso.

Para Maquiavel, a liberdade é sempre pública e as relações de força não podem se reduzir à vontades particulares ou às de determinados grupos, e a infraestrutura (corporações econômicas) deve ser superada pelas relações de forças, de modo que a superestrutura (cultura e política) se molde e participe ativamente de um plano universal e não religioso, feudal ou de interesses ínfimos. O momento de crise econômica presenciado na Itália dos Médici possuía contradições, e eram essas contradições que geravam um campo propício às mudanças, como aponta Maquiavel no capítulo XXVI d’*O Príncipe*, ao dizer:

[...] parece-me concorrerem tantas coisas a favor de um príncipe novo, que nem sei se houve jamais um tempo mais apto para tal. E se, como eu disse, era necessário, querendo ver a virtude de Moisés, que o povo de Israel estivesse escravo no Egito; e, para conhecer a grandeza de ânimo de Ciro, que os persas estivessem oprimidos pelos medos; e a excelência de Teseu, que os atenienses estivessem divididos; da mesma forma, no presente, querendo conhecer a virtude de um espírito italiano, era necessário que a Itália se reduzisse aos termos atuais e que estivesse mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dividida que os atenienses: sem chefe, sem ordem, vergada, espoliada, dilacerada, espezinhada, e tivesse suportado toda a sorte da ruína (MAQUIAVEL, 2017, p. 251).

Como se vê, o autor florentino tinha a clareza de que uma modificação de grande porte surgiria nas próprias contradições das relações de poder, no interior das crises de autoridade, que é propriamente a crise de hegemonia italiana, conforme comenta Gramsci, a seguir:

E o conteúdo é a crise de hegemonia da classe dirigente, que ocorre ou porque a classe dirigente fracassou em algum grande empreendimento político para o qual pediu ou impôs pela força o consenso das grandes massas (como a guerra), ou porque amplas massas (sobretudo de camponeses e de pequenos-burgueses intelectuais) passaram subitamente da passividade política para uma certa atividade e apresentam reivindicações que, em seu conjunto desorganizado, constituem uma revolução (GRAMSCI, 2002, p. 61).

A duração de certas crises que duram anos e mesmo décadas, nos mostram que há contradições estruturais na superestrutura, que impedem os movimentos orgânicos e cujas crises podem gerar situações de grande perigo, com especificidades a serem consideradas, como alerta Gramsci sobre as Notas de Maquiavel, no *Caderno 13*:

Fala-se de ‘crise de autoridade’: e isso é precisamente a crise de hegemonia, ou crise do Estado em seu conjunto [...] já que os diversos estratos da população não possuem a mesma capacidade de se orientar rapidamente e de se reorganizar com o mesmo ritmo. A classe dirigente tradicional, que tem um numeroso pessoal treinado, muda homens e programas e retoma o controle que lhe fugia com uma rapidez maior do que a que se verifica entre as classes subalternas (GRAMSCI, 2002, p. 61).

Pode ter sido esse o caso da Itália, que não havia desenvolvido maturidade política para fazer o Estado avançar, mantendo apenas movimentos de conjunturas, que somente controlava os grupos antagônicos nos momentos de tumultos ocasionais e ideológicos, disputando e não combatendo, apenas estagnando forças sem gerar movimentos orgânicos capazes de transformar, efetivamente, a realidade italiana. Naquele contexto, colocava-se apenas uma briga cega, na qual,

[...] as próprias paixões baixas e imediatas constituem a causa do erro, na medida em que substituem a análise objetiva e imparcial e que isto se verifica não como ‘meio’ consciente para estimular a ação mas como autoengano. O feitiço, também neste caso, se volta contra o feiticeiro, ou seja, o demagogo é a primeira vítima de sua demagogia (GRAMSCI, 2022, p. 38).

É, também, mais seguro fiar-se nas leis e no direito do que nas paixões cegas, que devem ser controladas como “uma condição de orgasmo e espasmo, que determina incapacidade para agir” (GRAMSCI, 2022, p. 25), tal como os partidos, que em teoria e prática podem até ter uma distância na ação, mas constituem o mesmo organismo, o mesmo vale para as guerras, que são um ato de paixão da vida política. E que é intensa e emotiva, porém, necessária, de modo que a “paixão’ pode se tornar ‘dever’ moral, e não dever de moral política, mas de ética” (GRAMSCI, 2022, p. 25). Aqui, fala-se das guerras internas e externas de modo similar e uno, porém, são as relações internas que modificam as relações externas, pois, se o interno não está saudável, as relações externas também não estarão.

Atento aos fatos e problemas relevantes de Florença, Maquiavel discorre sobre as monarquias, que, naquele momento, eram as únicas capazes de desenvolver as forças produtivas burguesas necessárias à formação do Estado italiano. E ele não se volta contra a separação de poderes absolutos e republicanos existentes à época, “sua ferocidade [de Maquiavel] está voltada contra os resíduos do mundo feudal, não contra as classes progressistas” (GRAMSCI, 2022, p. 30), que se concentravam na burguesia ascendente. O caráter militar surge, nesse contexto com vistas a aglutinar forças em torno da construção de um novo poder. Em decorrência desse esforço, colocava-se a união da classe urbana e dos camponeses para a construção das milícias, contudo, a Itália não apresentava maturidade política suficiente para receber a obra de Maquiavel e aplicá-la na prática, ainda que as reais condições para isso estivessem postas. Portanto, podemos dizer que as elucidações gramscianas sobre Maquiavel tomaram uma forma mais sólida na contemporaneidade, entre os movimentos políticos partidários. O que mostra a grandiosidade do pensamento do filósofo político florentino não apenas na Era Modernidade, mas também a sua atualidade na contemporaneidade.

No tocante à questão da liberdade, muitas das questões abordadas por Dante e Maquiavel continuam a desafiar nossa vivência em sociedade, no tocante à separação da política em relação à moral; à interferência da religião no Estado; o que é um bom governo e se é possível alcançá-lo pelo idealismo ou se é mais seguro fiar-se na realidade factual; se poderá ou não haver um Estado justo; qual seja a real essência do Estado, entre outros importantes problemas, que perpassam pela questão da liberdade.

É verdade que a interpretação de Dante e Maquiavel visam abordar as questões históricas de cada tempo, e que também lançam luz sobre os grandes problemas sociais e políticos contemporâneos, concernentes ao Estado, “porque o Estado supostamente detém o princípio de todas as formas de socialização e de todos os modos de atividade” (LEFORT, 1983, p. 44). Por conseguinte, o Estado e a sua concepção de liberdade, atrelada à uma monarquia, república ou qualquer outro regime governamental, fornece disposições para as relações políticas, sociais e econômicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos propusemos a pesquisar, neste trabalho, *A questão da liberdade* no pensamento dos filósofos italianos Dante Alighieri e Nicolau Maquiavel, objetivando investigar a contribuição do legado político filosófico destes dois grandes autores da filosofia e da política italiana; e ainda averiguar as possíveis relações entre a teoria do Império de Dante e do republicanismo de Maquiavel. Para, então, refletir sobre o problema da liberdade, buscando analisar, em que medida eles colaboram para a problemática na contemporaneidade e, por conseguinte, a atualidade de suas filosofias.

Então, para desenvolver a pesquisa tendo a liberdade em Dante e Maquiavel como elemento central e, tendo em vista uma possível relação entre a liberdade absolutista de Dante e a liberdade republicana de Maquiavel, traçamos um estudo sistemático que contemplou três capítulos. No primeiro, procuramos elucidar a contraditória questão do poder temporal e espiritual, proposta pela leitura de Hegel sobre os jusnaturalistas, dos quais Dante é herdeiro; depois fizemos uma análise, ainda que sucinta, dados os limites desta pesquisa, acerca do período da chamada baixa Idade Média, para situar o problema a investigar e o próprio pensamento, em especial a filosofia política de Dante Alighieri.

No segundo, nos dedicamos à obra de Alighieri, visando mostrar a necessidade de a Itália se libertar da corrupção dos tiranos e da supremacia da Igreja, a partir do seu método aristotélico-tomista e ao estudo acerca da liberdade. No terceiro, enfrentamos a questão da liberdade em Maquiavel e seus desdobramentos, na sua filosofia política, tendo como método de análise do objeto de estudos, o realismo político.

Dante foi inovador, para sua época, ao escrever em italiano vulgar e romper com a tradição do latim senil, acessível apenas à nobreza culta, recursos que contribuiriam para o sentimento de ‘italianidade’. Percebeu ele, o problema de a Igreja usurpar o poder temporal, com isso, forneceu um material de análise político-filosófico que permitiu pensar, posteriormente, em uma possível desvinculação dos poderes, abrindo espaço, de modo indireto, para que Maquiavel pudesse desenvolver, não apenas a ideia de liberdade do poder, como também buscar concretizá-la sem receios de criticar a Igreja e o papado. Diferentemente de Dante, que somente colocou seus inimigos e a facção guelfa no imaginário infernal de sua obraliterária, a *Commedia*.

A liberdade em Dante não poderia ser diferente daquela que apresentou em seu

tempo, enraizado em preceitos morais e divinos, e no qual deixou sua inscrição como filósofo conectado com os problemas de seu tempo, inovou, deixou sua inscrição nele. Apesar disso, não podemos idealizar a obra de Dante colocando-a no contexto moderno, pois suas obras até podem ter inspirado autores modernos, mas se mantiveram em seu tempo.

Maquiavel, à frente de Dante no aspecto temporal, pôde conceber a liberdade de modo laico, porque separou, de fato, a política da religião, com isso, estabeleceu a política em um campo de forças próprias aos problemas do período renascentista, considerando um tecido político em que a ação política ocorria pelo conflito, por causa dele e em razão dele. Dante pregava um Estado mediado pela paz, Maquiavel entendia que isto era impossível, visto que a guerra é intrínseca à política, daí tomar posição política radical, em se comparando a Dante, ao instaurar os alicerces para a laicização do Estado no seu ato de romper com a tradição política medieval. E, tendo mantido certa ligação com os humanistas cívicos, estabeleceu um debate com eles sobre os problemas das estruturas políticas antigas.

Maquiavel não se inscreve no mesmo método de Alighieri, não somente porque os contextos e problemas de seus tempos eram bastante diferentes, mas também porque as necessidades de Florença eram distintas. E a pesquisa nos autoriza dizer que existem traços de ruptura entre Dante e Maquiavel, porque, Dante encontrando-se em um período de predominância dos paradigmas cristãos. Ele propôs, em certa medida, a separação de poderes espirituais e temporais. Mas, não desvinculou sua teoria política da religião, ao contrário, alicerçou a política na religião.

Diferente de Dante, o autor d' *O príncipe*, separou a religião da política, não apenas em âmbito teórico, mas também prático, ademais, descanonizou o Estado, laicizou a política e deprimou a *práxis* política, colocou a política no seu lugar: no realismo político, na ação do homem real, concreto. Portanto, foi ele o primeiro a fincar as bases de sustentação política da Era Moderna, da política moderna, e de certo Dante contribuiu com a política no período da chamada baixa Idade Média, mais que isso, promoveu inovações ao destacar os erros e crimes do papado e ao desenvolver uma teoria que não apontava somente para a necessidade de salvaguardar a liberdade humana frente às necessidades do Estado. Apesar destas diferenças, o desenvolvimento da pesquisa nos permite dizer, com segurança, que, em ambos os autores, ocorria a preocupação com (i) a promoção de um sentimento patriótico e cívico nos florentinos; e, que, (ii) a liberdade em Dante e Maquiavel, apesar de se alicerçarem sob bases distintas, miravam o mesmo alvo: o bem comum.

A análise da obra *Discorsi* (direcionada ao povo) e d' *O Príncipe* (endereçada a

Lourenço), que Maquiavel fez duras críticas à Igreja, porque, em sua visão, o papado poderia ter auxiliado na concretização de uma Itália unificada, mas não o fez. Ao contrário disso, atrapalhou a península com noções morais não mais cabíveis à época, como a noção de virtude, que pregava o ideal de homem benevolente e passivo. Ele percebeu que a história antiga da política e seus grandes feitos se realizaram devido ao uso da *virtù*, quer dizer, devido à habilidade de desenvolver ações políticas adequadas às circunstâncias postas. A fortuna, em sentido maquiaveliano, é responsável apenas por metade dos ventos, podendo a *virtù* colocar rédeas e barreiras que protejam a ação do azar. A *virtù* é a capacidade humana de se opor aos ventos traiçoeiros da fortuna.

Pelo exame das obras maquiaveliana, a liberdade florentina só poderia ser conquistada pela liberdade interna e externa ao Estado. A conquista da primeira dependia da união do povo italiano em uma classe orgânica, camponesa e urbana, a fim de superar os conflitos internos causados pelos restos feudais, evitando um neo-feudalismo. Somente depois seria possível pensar sobre a liberdade externa, e a dominação das potências estrangeiras contra Florença seriam protegidas com recursos nacionais, como a formação de uma milícia própria. Durante a realização da pesquisa, vimos, através da leitura de Gramsci, que a Itália de Maquiavel não possuía maturidade necessária para entender as demandas que ele colocava. E que, para nascer o novo, era necessário que os antigos modos econômicos feudais estivessem completamente aniquilados, ademais, não era possível pensar em relações de forças externas sem assegurar, primeiramente, as relações de forças internas.

Esse novo modo de ação não seria realizado pelos grandes, que se beneficiavam com os moldes feudais, cabendo ao povo salvaguardar a liberdade. Gramsci interpreta e atualiza Dante e também Maquiavel, e é a partir de sua interpretação de ambos os seus compatriotas que afirmamos que o secretário florentino não foi um continuador do poeta italiano, mas, na visão de Gramsci, Dante merece ser reconhecido como um intelectual orgânico. Também vimos que há várias discontinuidades entre os autores, a começar pelo modo de conceber a forma de governo justa, Dante considerava a monarquia, Maquiavel, a república, e, para este, ainda que fosse possível alcançar a liberdade externa pela monarquia, faltava aos italianos a liberdade interna. Entretanto, apesar de suas diferenças, ambos clamavam pela liberdade e por um novo modo de pensar a política e as organizações sociais.

Quanto à existência de pontos de confluência entre Dante e Maquiavel referentes à questão da liberdade, afirmamos hipoteticamente que havia uma influência do poeta político sobre o pensamento do filósofo florentino. Contudo, a pesquisa demonstrou que

Dante instaura inovações em seu tempo, em especial no tocante à tentativa de afastar o poder espiritual do poder temporal. Contudo, isso não nos autoriza a inferir que Maquiavel tenha retomado de Dante elementos substanciais de seu pensamento, tampouco que haja traços semelhantes no pensamento destes filósofos italianos.

Nesta pesquisa, discutimos como Dante e Maquiavel se orientam pela problemática da liberdade, mas com abordagens distintas. Dante faz jus a pressupostos que tendem a libertar a consciência do povo, dando-lhe autonomia, mas não faz a separação total da religião e do Estado, tampouco acredita ser possível conquistar a liberdade em regimes monárquicos, diferente do que ocorre na república. E, nesse ponto, ocorre uma ruptura entre ambos, bem como se distingue as suas acepções de liberdade.

Tendo como norte a questão da liberdade em Dante e Maquiavel e uma possível relação ou continuidade, podemos concluir que a liberdade é cara aos autores no tocante à manutenção da vontade do povo e do bem comum, porém, cada autora entende de uma forma. Dante se baseia na moral divina e religiosa, Maquiavel mantém uma ética consequencialista, não havendo indícios de que tenha dado continuidade à concepção de liberdade danteana, ainda assim, é possível dizer, pelas obras *Commedia* e *Monarchia*, que esses textos contribuíram com a modernidade e que Maquiavel tenha sido o esteio para que, mais tarde, acontecesse o *Risorgimento*.

Maquiavel cria uma noção de liberdade adequada e aplicável ao momento em que vivera, porque ele considera as necessidades do povo e os princípios republicanos, por isso, sua teoria é mais completa que a de Dante, daí argumentar que a guarda da liberdade é função dos povos, não só com a participação militar nas tropas próprias, mas também da consciência coletiva cívica de que os humores do *popolo* são mais seguros do que os humores dos *grandi*. Ao passo que Dante mantém a confiança da guarda da liberdade nas mãos de um único imperador. E talvez esse ponto reforce a teoria maquiaveliana de que a liberdade só possa ser encontrada nas repúblicas, que são mais democráticas e comportam os diferentes humores, sem exclusão ou rebaixamento de uma classe por outra, ainda que exista hierarquia de poder.

Retornar à questão da liberdade no pensamento de Dante Alighieri e de Nicolau Maquiavel, é fundamental para entender a ruptura com a tradição política da época e para o nascimento da política moderna, que inscreveu novos modos de pensar e fazer a política, no terreno da verdade efetiva das coisas e não a partir de teorias ideais. Essencial para colocar os homens em uma nova concepção de política, por meio da qual sujeitos se tornam capazes de exercer a cidadania e guardar a liberdade, e para evidenciar a atualidade do pensamento

destes dois grandes filósofos políticos italianos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADVERSE, H. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Revista Trans/Form/Ação*, v. 30, nº 2, 2007.

AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Vozes, 2017.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2014.

ALIGHIERI, D. *La divina commedia*. Milano: Librato della real casa, 1911.

ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Trad. Italo E. Mauro. São Paulo: Editora 34, 2019.

_____. *Monarquia*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

_____. *Convívio*. Trad. Emanuel França de Brito. São Paulo: Penguin- Companhia das Letras, 2019.

AQUINO, T. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ARANHA, M. L. A. *Maquiavel: a lógica da força*. São Paulo: Moderna, 1993.

ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Nestor S. Chaves. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antonio de C. Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

AUERBACH, E. *Studi su Dante*. Trad. Maria Luisa de P. Bonino. Milano: Feltrinelli, 1999.

_____. *Dante, poeta do mundo secular*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

ALVES, A. M. R. O fundamento da liberdade humana em Santo Tomás de Aquino. In: *Revista Synesis*, v. 3, n. 2. Petrópolis: 2011.

AMES, J. L. Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 50, n. 119, 2009.

BARBERO, A. *Dante*. Bari: Editori Laterza, 2020.

BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Niterói: EDUFF, 2021.

_____. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. República dos antigos, república dos modernos. *Revista USP*, n. 59. São Paulo: USP, 2003.

_____. Dante e a questão republicana. *Revista Síntese*, n. 53, v. 18. Belo Horizonte: FAJE, 1991.

_____. O humanismo e a linguagem política do Renascimento: o uso das *pratiche* como fonte para o estudo da formação do pensamento político moderno. *Caderno CRH*, v. 25, n. 02. Salvador, 2012.

_____. A Antropologia Negativa de Maquiavel. *Revista Analytica*, v. 12, n. 2, p. 77-100. Rio de Janeiro, 2008.

BOBBIO, N. MATEUCCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: Editora UNB, 1998.

BOBBIO, N. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. Trad. Marco A. Nogueira. São Paulo: Paz & Terra, 2007.

BOCCACCIO, G. *Vida de Dante*. Trad. Pedro F. Heise. São Paulo: Penguin- Companhia das Letras, 2021.

BOSI, A. *Céu, Inferno: ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.

_____. *O Ser o Tempo da poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRUNELLO, Y. O Dante Alighieri de Antônio Gramsci: um realismo sem mimese. *Revista Language and Culture*, vol. 40. Maringá: UEM, 2018.

BRUNI, L. O Elogio da cidade de Florença. Trad. Fabrina Magalhães Pinto. *Revista MORUS, Utopia e Renascimento*. v. 11, n. 02. Campinas: UNICAMP, 2016.

BURKE, P. *O Renascimento*. Trad. Rita Canas Mendes. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CAMPANELLA, R. *Leggere Dante: come, perché*. Roma: Biblioteca di Sinestesia, 2021.

CARDOSO, S. *Maquiavelianas: lições de política republicana*. São Paulo: editora 34, 2022.

CASTELNUOVO, E. *Retrato e sociedade na arte italiana*. Trad. Luiz Fernando F. De Mattos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CROCE, B. *La poesia di Dante*. Bari: Laterza e Figli, 1921.

DAL RÍ JR., A. A secularização do Estado e o humanismo medieval. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme (Org.) *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

DIAS, C. E. R. *Política e conflito civil no pensamento de Maquiavel*. Dissertação (Mestrado). Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Uberlândia: Uberlândia, 2019.

FRESU, G. *Nas trincheiras do Ocidente: lições sobre o fascismo e o antifascismo*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2017.

FROSINI, F. *Maquiavel: o revolucionário*. Trad. Ephraim F. Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

FUCHS, A. M. S. *Guia para normalização de publicações técnico-científicas*. Angela Maria Silva Fuchs, Maira Nani França, Maria Salete de Freitas Pinheiro. Uberlândia : EDUFU, 2013.

GILBERT, Felix. *Machiavelli e il suo tempo*. Bologna: Società editrice il mulino, 1977.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Cadernos do cárcere: Maquiavel: notas sobre o Estado e a política*. Vol. 3. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

_____. *Cadernos do cárcere: Temas de cultura. Ação católica. Americanismo e fordismo*. Vol. 4: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.

_____. *Cadernos do cárcere: Literatura. Folclore. Gramática*. Vol. 6. Trad. Carlos N. Coutinho; Luiz S. Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

ISAACSON, W. *Leonardo da Vinci*. Trad. André Czarnobai. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci*. Trad. e edição: DatioCanali. Porto Alegre: L & PM, 1980.

GUIMARÃES, Carlos Nunes. *Realismo político e ética republicana*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia)- Centro de Ciências Humanas e Sociais. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 2008.

HIBBERT, Christopher. *Ascensão e queda dos Medicis: renascimento em Florença*. Trad. HildengardFeist. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreia. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

KELSEN, H. *A teoria do Estado de Dante Alighieri*. Trad. Luiz Felipe B. Osório. São Paulo: Contra Corrente, 2021.

LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel: Florença e Roma*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *A invenção democrática*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *As formas da história*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes, Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LIGUORI, G; VOZA, P. *Dicionário gramsciano*. Trad. Ana M. Chiarini; Diego S. C. Ferreira; Leandro de O. Galastri; Silva De Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2017.

LÍVIO, Tito. *História de Roma: ab urbe condita libri: primeiro volume*. Trad. Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumapé, 1989.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Ouvres complètes de Machiavel*. Paris: Gallimard, 1952.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*. Torino: Einaudi Tascabili, 1995.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio*. Milano: Rizzeli Editori, 2000.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie florentine*. Florença: Sansoni, 1971.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe* (edição bilíngue). Trad. Diogo P. Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Edson Amaro de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História de Florença*. Trad. Nelson Canabarro. 2. Ed. São Paulo: Musa, 1998.

MÉNISSIER, Thierry. Chapitre XV du 'Prince': la vérité effective de la politique et les qualités du prince. In: ZARKA, Yves Charles; MÉNISSIER, Thierry (Org.). *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*. Paris: PressesUniversitaires de France. 2001.

MORE, Thomas. *Utopia*. Brasília: UnB: IPRI, 2004.

NERES, G. M. *Gramsci e o "moderno príncipe": a teoria do partido nos cadernos do cárcere*. São Paulo: Cultura acadêmica, 2012.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismo e anti-humanismo*. Petrópolis: Vozes, 1981.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (sobre a piedade) e seguido de Críton (sobre o dever)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *A república*. Trad. Ingrid Cruz de Souza Neves. Brasília: Kiron, 2012.

REALE, G. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. Trad. Ivo Stomiolo. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *História da filosofia: do humanismo a Descartes*. Trad. Ivo Stomiolo. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *História da filosofia 2: patrística e escolástica*. Trad. Ivo Stomiolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REYNOLDS, B. *Dante: o poeta, o pensador político e o homem*. Trad. Maria de Fátima S. de M. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2020.

RODRIGO, Lidia Maria. *O imaginário do poder e o poder do imaginário em Maquiavel*. 1996. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 1996: Universidade Estadual de Campinas.

SALGADO, K. Entre a cruz e a espada: as contribuições de Dante Alighieri para a ideia de uma monarquia universal. *Revista Meritum*, vol. 7, n. 1. Belo Horizonte: FUMEC, 2011.

_____. El hombre de Dante Alighieri: una contribución medieval para la formación de la conciencia de la dignidad humana y de los derechos de ella derivados. *Revista Logos Ciencia & Tecnología*, v. 1, p. 108-123. Bogotá: 2009.

SANCTIS, F. *Storia della letteratura italiana*. Milano: Radici Bur, 2013.

SANTOS, Laerte Moreira dos. *A virtú do povo na filosofia de Maquiavel*. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: 2011.

SILVA, R. Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do novo republicanismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n. 72. São Paulo: 2010.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato J. Ribeiro; Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VIROLI, M. *O sorriso de Nicolau*. Trad. Valéria P. da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

KELSEN, H. *A teoria do Estado de Dante Alighieri*. Trad. Luiz Felipe B. Osório. São Paulo: Contracorrente, 2021.

KRITSCH, R. Maquiavel e a construção da política. In: *Revista de Cultura e Política*, n. 53. São Paulo: 2001.

WOORTMANN, K. O selvagem e a história: Heródoto e a questão do outro. *Revista de Antropologia Scielo*, v. 43, n.1. São Paulo: 2000.

WOLFF, F. *Sócrates*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza C. F. Stummer; Lygia Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

XENOFONTE. *O Banquete precedido de Apologia de Sócrates*. Trad. Ana E. Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

ZACARINI, Jean-Claude. *Les humeurs du corps politique*. Laboratoireitalien, 2001. Disponível em: <http://laboratoireitalien.revues.org/394>; DOI: 10.4000/laboratoireitalien. 394.