

## Homens reais e homens imaginários: uma discussão histórica

José Flávio Pereira

Departamento de História, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá-Paraná, Brazil.  
e-mail: rsetoguti@wnet.com.br

**RESUMO.** Analisamos, a partir da leitura de alguns autores clássicos - Marx, Engels, Maquiavel, Thomas More, Shakespeare, Michelet, etc - as influências romântico-utópicas presentes na concepção histórica marxista.

**Palavras-chave:** Maquiavel, Marx, utopia, realismo histórico, socialismo.

**ABSTRACT. Real men and imaginary men: a historical discussion.** We have analysed through the reading of the classics, such as Marx, Maquiavel, Thomas More, Shakespeare, Michelet, the romantic and utopian influences that are present in the Marxist historical conception.

**Key words:** Maquiavel, Marx, utopia, historical realism, socialism.

Nosso objetivo, com esse trabalho, é fazer uma análise comparativa das duas concepções de homem que servem, geralmente, como pressuposto teórico-político para os estudos da sociedade e para a intervenção prática nessa sociedade: aquela que pressupõe o homem *como ele é de fato*, isto é, um ser *real*, e aquela que o pressupõe *como ele deveria ser*, ou seja, um ser *imaginário*.

O que nos motivou a realizar esse estudo foi a conjuntura política mundial que se produziu a partir da década de 1980. Nessa conjuntura, o acontecimento histórico mais notável, para estudiosos, estadistas e militantes políticos, foi, sem dúvida, o desmanche simultâneo do chamado Socialismo Real (ou de *acumulação*, conforme preferem denominá-lo alguns autores) e do chamado *Estado do Bem-Estar*. Isso provocou, inevitavelmente, um abalo e um questionamento de muitas teorias e paradigmas históricos de crítica e de reconstrução social. Não resta dúvida de que o abalo maior foi sentido principalmente por aquelas teorias e concepções que inspiram-se, de maneira direta ou indireta, no marxismo. Porém, diante dessa turbulência histórica, as reações foram díspares entre pensadores e militantes marxistas.

Uns, fiéis a uma postura crítica bastante difundida antes da queda do Muro de Berlim, que julgava o Socialismo Real resultado prático de uma perversão do projeto ou idéia socialista (Chasin, 1987:40), permaneceram leais ao que chamam de verdadeiro marxismo e verdadeiro socialismo.

Partindo, portanto, do pressuposto de que *o fim do Leste Europeu não é o fim do socialismo, mas sim o fim de uma tentativa inglória de construção de uma sociedade que não conseguiu ir além do capital* (Antunes, 1997: 62-63 e Gorender, 1997), esses autores continuam, ainda, fiéis à antiga tese que aponta o socialismo como a única alternativa política capaz de trazer a felicidade para a humanidade (Antunes, 1987).

Outros, diante da força dos fatos, começaram a perguntar se o fim do Socialismo Real, considerado até então como uma etapa social anterior ao Comunismo, não seria a comprovação histórica de que as concepções teóricas que o fundamentavam não passavam, no fundo, de concepções romântico-utópicas sobre o destino histórico do homem e da sociedade.

Observar-se-á, nas páginas seguintes, que o presente estudo tem como preocupação principal oferecer alguns elementos preliminares que possam contribuir para verificar as influências da tradição romântico-utópica nos projetos socialistas de crítica e reconstrução social.

A reflexão é desenvolvida a partir de algumas obras clássicas do pensamento humano, obras essas que representaram e representam verdadeiras linhas mestras não somente na construção do conhecimento da sociedade moderna, mas também na formulação de projetos políticos de transformação dessa sociedade. Foram escolhidos, assim, como material de análise, alguns autores nos quais as discussões sobre a natureza dos homens vem

subordinada, explicitamente, à tentativa de encontrar pressupostos para o encaminhamento das questões práticas da sociedade: Maquiavel, Marx, Thomas More, entre outros.

### O homem real de Maquiavel

Dentre esses autores, tomamos Maquiavel como ponto de partida da discussão. Procedemos dessa maneira porque acreditamos que cabe a ele o mérito de ter apresentado e analisado o tema em foco de maneira bastante penetrante e provocadora. Em sua obra, podemos perceber a importância que tem o estudo sobre a natureza do homem para o encaminhamento das questões práticas da vida social.

Ciente de que o caminho mais seguro para se obter sucesso nas empresas políticas é o conhecimento dos mecanismos mais profundos do organismo social, Maquiavel indica alguns pressupostos teóricos acerca da natureza da sociedade e dos homens que poderão servir como referencial às ações políticas do príncipe.

Em seu livro mais conhecido, *O Príncipe*, esse pensador florentino assinala que não tratará de homens, repúblicas ou principados imaginários que nunca existiram na História, mas sim de homens e de sociedades reais. Dizendo, portanto, que vai se ater à verdade extraída de fatos e não à verdade extraída à imaginação desses fatos, Maquiavel passa a discorrer sobre o que ele chama de homens e príncipes verdadeiros (Maquiavel, 1983:89-90).

Diz ele que os homens, e especialmente os príncipes, quando analisados, *se fazem notar por alguns daqueles atributos que lhes acarretam ou reprovação ou louvor* (Maquiavel, 1983:90). Assim, uns são tidos por liberais, outros por austeros; uns são considerados pródigos, outros avaros; alguns humanos, outros desumanos; uns piedosos, outros cruéis; uns tolerantes, outros intolerantes; alguns religiosos, outros incrédulos; e assim por diante.

No íntimo de cada um de nós, diz Maquiavel, desejaríamos que o príncipe possuísse somente aqueles atributos ou qualidades louváveis, ou seja, que ele fosse humano, piedoso, liberal, etc. Isso, entretanto, fica somente em nível do nosso desejo, diz ele, pois as contingências humanas não permitem tal pureza na pessoa do príncipe (Maquiavel, 1983:90).

Isso acontece por duas razões.

Em primeiro lugar, porque o príncipe é um ser humano como outro qualquer, isto é, é um ser real e não imaginário. Sendo assim, é inevitável que determinados vícios comuns aos mortais também façam parte de sua personalidade e do seu caráter. O príncipe não deve, pois, violentar-se no sentido de

tentar ser o que ele não é. O máximo que ele deve fazer é ser prudente e evitar ou dissimular aqueles vícios que provoquem infâmia e, conseqüentemente, o façam perder o poder (Maquiavel, 1983:90).

Em segundo lugar, porque o príncipe vive e lida com homens concretos, não *imaginários*. Ora, diz Maquiavel, *os homens são maus, isto é, são ingratos, volúveis, simuladores, tementes do perigo, ambiciosos de ganho...* Por isso, o príncipe deve evitar fazer profissão de bondade, pois, se assim o fizer, fatalmente *perder-se-á em meio a tantos [homens] que não são bons!* (Maquiavel, 1983:96)

Podemos perceber, aí, aonde Maquiavel pretendia chegar quando afirmava que procuraria considerar o príncipe e os homens, em geral, não como seres imaginários mas sim como seres reais, verdadeiros. Sendo assim, ao julgar as atitudes do príncipe e tentar sugerir-lhe estratégias de ação, esse pensador italiano orienta-se por um profundo realismo. Alerta, portanto, o príncipe para o perigo de nutrir ilusões em relação aos homens, ou seja, para o perigo de tê-los como depositários de uma natureza pura segundo um modelo de homem ideal<sup>1</sup>. Os homens não são assim, alerta Maquiavel, porque eles agem somente em função de seus interesses pessoais e são, portanto, mesquinhos, ambiciosos de ganho, egoístas, volúveis, cruéis, etc.

Conseqüentemente, o príncipe não pode cometer a imprudência de ficar concebendo *repúblicas e principados jamais vistos ou conhecidos como tendo realmente existido* (Maquiavel, 1983:89-90). Se assim ele procedesse, estaria tomando como parâmetro de sua ação o modo como os homens deveriam ser e viver num outro estado social, o que seria correr o risco de sua ruína pessoal e da perda e desorganização do Estado. Daria, ao contrário, uma demonstração de prudência e de sabedoria política se

<sup>1</sup> Espinosa pensa igual a Maquiavel a esse respeito. Embora tenha descrito as instituições de uma nova ordem política, ele não alimenta ilusões em relação à natureza humana: *Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por conseqüência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira, e não tinham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. Portanto, entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a política o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pensem menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer os filósofos* (Espinosa, 1983:305).

procurasse orientar-se, em seus atos, pelo modo como os homens são e vivem no presente. Procedendo assim, ele estaria possibilitando sucesso em suas ações e segurança e bem-estar para seus súditos.

Diante de tudo isso, algumas conclusões podem ser tiradas.

A primeira é que Maquiavel não alimenta ilusões em relação à pureza do homem em geral, isto é, aos homens de todas as classes ou estamentos sociais. Não existe, pois, nesse autor, a intenção, pelo menos explícita, de escolher os indivíduos de nenhum segmento social como depositários da pureza moral.

A segunda é que não existe a idéia de reformar o caráter ou a essência moral dos homens. Diz Maquiavel que os homens são seres cujas características são determinadas pelas contingências concretas da vida. Desejar, assim, um outro ser humano diante dessas contingências é especular sobre algo que poderia ser. Isso não leva a nada, já que faz que esqueçamos o mundo que nos cerca e as coisas que fazemos para nos fixarmos em um mundo imaginário e em coisas que deveríamos fazer.

Pelo visto, Maquiavel não deixaria brecha para se pensar na possibilidade do progresso social. Em outras palavras, ele não nos abriria a possibilidade de podermos pensar e desejar uma outra sociedade e outros valores humanos que não sejam aqueles existentes. Mas será que é isso mesmo?

Por que, então, no penúltimo capítulo de *O Príncipe* ele vai contra o desânimo e o fatalismo que domina os homens de sua época em razão da rapidez e da força do processo de decomposição das relações sociais feudais, *que se observa todos os dias, independente de qualquer conjectura humana* (Maquiavel, 1983:139)?

Por que ele critica aqueles que acreditam *que as coisas do mundo sejam governadas pela fortuna e por Deus, de forma que os homens, com sua prudência, não podem modificar nem evitar de forma alguma...* (Maquiavel, 1983:139)?

Por que ele diz que *a sorte governa e é o árbitro da metade das nossas ações*, enquanto que a outra *metade das nossas ações* pode perfeitamente ser governada pelo *nosso livre arbítrio* (Maquiavel, 1983:139)?

Por que, finalmente, no último capítulo da mesma obra, Maquiavel defende a idéia de que na Itália, em 1513, *correm tempos capazes de nela introduzir nova organização que faça bem a todo o povo* (Maquiavel, 1983:143)?

Estaríamos, aqui, então, diante de uma contradição entre aquele seu conformismo político transparente em determinadas partes de sua obra, do qual demos exemplo anteriormente, e essa sua recusa em aceitar o mundo como ele está, acreditando-se que é possível, historicamente

falando, introduzir uma nova organização política que faça bem a todas as classes ou estamentos sociais, isto é, inclusive ao povo italiano. Acreditamos, todavia, que essa contradição não existe ou ela é apenas aparente. Na verdade, esse florentino era um estadista e pensador fortemente engajado nas grandes transformações históricas do período renascentista.

Se ele se apegava à forma como se vive o homem e não à forma como ele deveria viver, é unicamente para se distinguir daqueles pensadores que, para enfrentar as questões humanas, tomam, como pressuposto teórico-filosófico, uma forma ideal de homem, isto é, um homem cuja essência seja apenas bondade, virtude, piedade, grandeza moral, etc. Embora não faça referência explícita a nenhum autor específico, na verdade Maquiavel está se opondo a toda uma tradição teórico-filosófica idealista de crítica e de reconstrução social, que se manifesta em Platão e chega até sua época, séculos XV-XVI, com Thomas More, por exemplo.

Como se sabe, deve-se às idéias fantasiosas e imaginárias sobre a organização da sociedade expandidas por Thomas More em sua célebre *Utopia* (More, 1972) a origem mais remota do termo sociedade utópica. A partir daí, toda e qualquer proposta ideal e perfeita de sociedade passou a ser caracterizada como algo utópico e, portanto, irrealizável.

Nessa obra, observamos a referência apologética a um estado de coisas reinante na república imaginária da ilha de Utopus, que seu autor aspirava um dia ser estabelecido na Inglaterra. Tal estado de coisas, aspirado por Thomas More, requeria, para ser concretizado, uma radical subversão da sociedade inglesa e significava, no fundo, a construção de um novo homem e de novas relações humanas.

Num dos capítulos da *Utopia*, intitulado *Das relações mútuas entre os cidadãos*, esse reformador inglês mostra o seu ideal de homem ao fazer uma crítica profunda ao homem avaro, egoísta e orgulhoso que *ambiciona possuir mais do que é preciso* para suas necessidades e, com isso, *ultrapassar em opulência os seus iguais e a deslumbrá-los pelo aparato de um luxo supérfluo* (More, 1972:233-240). O homem ideal de Thomas More é, pois, o avesso do homem egoísta e calculista que age zelosamente em função de seus interesses pessoais, objetivando o acúmulo crescente de riqueza e de poder, tal como seria posteriormente descrito magistralmente por Adam Smith em *A riqueza das nações*<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> O homem...tem necessidade quase constante da ajuda dos semelhantes, e é inútil esperar esta ajuda simplesmente da benevolência alheia. Ele terá maior probabilidade de obter o que quer se conseguir interessar a seu favor a auto-estima dos outros, mostrando-lhe que é vantajoso para eles fazer-lhe ou dar-

Percebemos que Thomas More vê o surgimento de um novo homem como ponto de chegada das transformações da sociedade. É preciso ressaltar, contudo, que esse novo homem e essas novas relações sociais não são vislumbradas a partir de um olhar prospectivo voltado para o futuro. Em outras palavras, esse novo homem não será produzido a partir de reformas sociais que proponham aperfeiçoar a sociedade incorporando o progresso material já conquistado. Ao contrário, o que se percebe é uma recusa e uma insatisfação com relações econômicas, políticas, etc., que permitem que uma parte dos homens se sobressaia através da opulência material, através das superfluidades do luxo. Portanto, o novo homem de Thomas More não é concebido como resultado do amadurecimento das condições históricas da sociedade e nem é vislumbrado no futuro, mas sim no passado, ou seja, num estágio social onde os indivíduos não tinham gostos supérfluos nem luxo, mas apenas necessidades e prazeres modestos e frugais. O homem imaginado ou imaginário de Thomas More parecer-se-ia, dessa maneira, mais com o homem do passado, da Idade do Ouro, do que com um homem do futuro. Seria, aproximadamente, o mesmo homem natural da comunidade primitiva, o *bom selvagem* que Rousseau idealizaria no século dezoito sem ter a certeza, ele próprio, de que esse homem teria realmente existido algum dia na história da sociedade humana<sup>3</sup>.

Mas, evidentemente, a maneira de Maquiavel encaminhar as reflexões sobre a natureza do homem, sobre a ação política e sobre as transformações

históricas tem um alcance teórico-político que extrapola os debates e os combates políticos de sua época. Suas reflexões têm servido, inclusive, como um instrumento teórico precioso na análise das questões de nossa época, conforme fica demonstrado pela imensa quantidade de referências ao seu pensamento que quotidianamente aparecem nos discursos de políticos, nos jornais, nos estudos de historiadores, de economistas, de filósofos e de cientistas sociais. Essas manifestações são, acreditamos nós, uma prova convincente da atualidade do pensamento desse célebre escritor e estadista do renascimento italiano.

### Maquiavel, Marx e o realismo histórico

Muitos estudiosos têm retomado o estudo da obra de Maquiavel, objetivando justamente servir-se dela para combater as influências do utopismo ou do irrealismo histórico nas análises e nas propostas de intervenção prática na sociedade. Claude Lefort, por exemplo, retoma o estudo da obra de Maquiavel querendo demonstrar que ela é impregnada da *mesma paixão realista* que caracteriza a obra de Marx:

*A idéia de confrontar a obra de Maquiavel com a de Marx é sugerida pela observação segundo a qual tanto uma como a outra são habitadas por uma mesma paixão realista. Com este termo queremos, primeiramente, designar, segundo o uso corrente, o desejo de um modo de ação que responde a móveis e se subordina a fins cuja observação mostra serem efetivamente os móveis e os fins de uma humanidade empírica. [...] O realismo de Maquiavel, assim como o de Marx, é sustentado pela idéia de que a realidade empírica, tal como a compõe a história dos homens, é acessível ao conhecimento, que descobre nela o fundamento da ação adequada. O que constitui a originalidade comum no procedimento deles é que ambos partem da certeza de que o real é o que é e que, de uma certa maneira, não há nada a mudar nele, mas daí deduzem, todavia, uma tarefa prática: paradoxo deliberadamente enfrentado e aparentemente resolvido por meio do pensamento segundo o qual esta tarefa se acha inscrita na realidade empírica, quer seja pouco a pouco formada no curso de uma história cumulativa até a etapa em que sua definição se torna evidente, quer esteja sempre presente e sempre exposta ao acaso da aventura social em uma história repetitiva. O realismo não faz mais do que marcar o momento de uma realidade reconhecida por aquilo que é, mas este momento não se define, quer para Maquiavel, quer para Marx, pela referência exclusiva à consciência reflexiva: é momento da realidade como tal, marcando o advento definitivo ou o afloramento momentâneo de uma realidade igual a si mesma (Lefort, 1979:187-188).*

---

*lhe aquilo de que ele precisa. É isto o que faz toda pessoa que propõe um negócio a outra. Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer – esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles (Smith, 1983:50).*

<sup>3</sup> *Que meus leitores não pensem que ousou iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjeturas, antes com intenção de esclarecer e de reduzir a questão ao seu verdadeiro estado do que na esperança de resolvê-la. Outros poderão, desembaraçadamente ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente (Rousseau, 1978:228-229). Na obra prima de Cervantes, Dom Quixote, também encontramos uma descrição desse modo de vida ideal que teria vigorado na Idade de Ouro (Cervantes, 1978:66-67)*

Segundo Lefort, o que aproxima Maquiavel e Marx em termos teórico-metodológicos é o fato de ambos conceberem as transformações históricas não a partir de um ato de vontade dos indivíduos que se rebelam contra a realidade empírica ou o real tal como ele é, mas sim como o engajamento destes indivíduos numa tarefa prática de transformação social que se funda e se impõe a eles no curso de desenvolvimento de uma história empírica.

Nessa ordem de raciocínio, Maquiavel e Marx seriam realistas, por um lado, porque concebem os móveis da ação revolucionária como concretos, empíricos e, por outro, porque concebem o ponto de chegada ou os fins das transformações como derivação dessa realidade empírica tal como ela é, e não como derivação idealizada pelos homens.

Acreditamos não existirem dificuldades para caracterizar esses dois autores como pensadores realistas se examinarmos a maneira como colocam a questão relativa aos móveis da transformação revolucionária da sociedade.

Em Maquiavel, conforme já adiantamos rapidamente mais acima, a ação política transformadora só é possível se correrem tempos capazes (condições políticas, econômicas, sociais, etc., objetivas) para tanto, idéia essa que aparece de maneira bastante clara no último capítulo de *O Príncipe*:

*Consideradas, pois, todas as coisas já expostas, pensando comigo mesmo se no momento presente, na Itália, corriam tempos capazes de honrar um príncipe novo e se havia matéria que assegurasse a alguém, prudente e valoroso, a oportunidade de nela introduzir nova organização que a ele desse honras e fizesse bem a todo o povo, quer me parecer concorrerem tantas circunstâncias favoráveis a um príncipe novo que não sei qual o tempo que poderia ser mais adequado para isto. E se, como já disse, para se conhecer a virtude de Moisés foi necessário que o povo de Israel estivesse escravizado no Egito, para conhecer a grandeza de Ciro, que os persas fossem oprimidos pelos medas, e o valor de Teseu, que os atenienses estivessem dispersos, também no presente, querendo conhecer a virtude de um espírito italiano, seria necessário que a Itália se reduzisse ao ponto em que se encontra no momento, que ela fosse mais escravizada do que os hebreus, mais oprimida do que os persas, mais desunida do que os atenienses, sem chefe, sem ordem, batida, espoliada, lacerada, invadida, e tivesse suportado ruína de toda sorte (Maquiavel, 1983:143-144).*

Em Marx e Engels encontramos, igualmente, a idéia de que as transformações somente são possíveis se existirem condições objetivas (econômico-sociais) para tanto:

*...a libertação [isto é, a produção do novo homem, do*

*homem igualitarista], é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é efetivada por condições históricas, pela situação da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio... (Marx e Engels, 1982:65)*

Porém, quando se trata de analisar o realismo de Maquiavel e de Marx a partir da maneira como eles colocam a questão dos fins das transformações revolucionárias, acreditamos surgirem sérias dificuldades caso queiramos aproximá-los teoricamente.

Maquiavel, conforme já foi notado por Claude Lefort e por Max Horkheimer (Lefort, 1979 e Horkheimer, 1970), entende que a sociedade está submetida a constantes mudanças cíclicas que a elevam da desordem-pobreza à ordem-prosperidade e vice-versa. Não existe, portanto, no pensamento de Maquiavel, tal como aparece no pensamento de Marx, a idéia de uma etapa histórica superior e definitiva na qual, finalmente, o homem viria a se redimir em todos os níveis e encontrar-se com sua verdadeira essência. Na sua célebre obra *História de Florença*, essa concepção de história cíclica aparece claramente:

*Costumam as províncias [estados, sociedades], as mais das vezes, nas mudanças a que são submetidas, da ordem vir à desordem, e novamente, depois, passar da desordem à ordem: porque não estando na natureza das coisas deste mundo o deter-se, quando chegam à sua máxima perfeição, não mais podendo se elevar, convém que precipitem; e de igual maneira, uma vez caídas e pelas desordens chegadas à máxima baixaza, necessariamente não podendo mais cair, convém que se elevem: assim, sempre do bem se cai no mal e do mal eleva-se ao bem. Porque a virtude gera a tranqüilidade, a tranqüilidade, ócio, o ócio, desordem, a desordem, ruína; e igualmente, da ruína nasce a ordem, da ordem a virtude, e desta, a glória e a prosperidade (Maquiavel, 1994:223).*

Mas o que faz que Maquiavel se desvie desse ponto de chegada histórico último e definitivo? Tudo leva a crer que é porque ele evita adotar um pressuposto filosófico apriorístico para analisar o homem e os rumos históricos da sociedade. Maquiavel procede distintamente seja de Thomas More, que pensa todos os detalhes da organização social da Utopia a partir da doutrina cristã-católica e da filosofia epicurista-platônica<sup>4</sup>, seja de Marx, que pensa a futura sociedade a partir da realização de uma essência igualitarista no novo homem.

<sup>4</sup> *Têm [os utopianos] por princípio não discutir jamais sobre o Bem e o Mal, sem partir dos axiomas da religião e da filosofia; de outra maneira, temeriam raciocinar em bases falhas e edificar falsas teorias (More, 1973:250).*

Tomando, portanto, um outro caminho analítico, Maquiavel esclarece que vai basear-se na experiência histórica passada e presente da humanidade para oferecer sugestões para a nova sociedade<sup>5</sup>.

No passado, ele vai inspirar-se na experiência política da República romana, forma de sociedade essa que teria adquirido, na sua opinião, o mais alto grau de perfeição permitido às instituições humanas:

*No princípio da sua vida, essa cidade [Roma] não teve um Licurgo que lhe desse leis, que estabelecesse ali um governo capaz de conservar a liberdade por muito tempo. Contudo, devido aos acontecimentos que fizeram nascer no seio o ciúme que sempre separou o povo dos poderosos, Roma conseguiu o que seu legislador não lhe tinha concedido. Com efeito, se a cidade não se beneficiou da primeira vantagem que indiquei, teve a segunda; e se suas primeiras leis eram defeituosas, jamais se afastaram do caminho que podia levá-las à Perfeição.*

*[...] a sorte favoreceu Roma de tal modo que, embora tenha passado da monarquia à aristocracia e ao governo popular, seguindo a degradação provocada pelas causas que estudamos, o poder real não cedeu toda sua autoridade para os aristocratas, nem o poder destes foi todo transferido para o povo. O equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita. A fonte desta perfeição, todavia, foi a desunião do povo e do Senado...* (Maquiavel, 1994:26-27).

No presente, Maquiavel inspira-se na experiência histórica da sociedade francesa, que seria, no seu julgamento, um dos reinos bem organizados e governados do século XVI:

*Os Estados bem organizados e os príncipes hábeis têm com toda a diligência procurado não desesperar os grandes e satisfazer o povo conservando-o contente, mesmo porque este é um dos mais importantes assuntos de que um príncipe tenha de tratar.*

*Entre os reinos bem organizados e governados nos nossos tempos está aquele de França. Nele existem inúmeras boas instituições, das quais dependem a liberdade e a segurança do rei; a primeira delas é o Parlamento com a sua autoridade. Aquele que organizou esse reino, conhecendo a ambição dos*

*poderosos e a sua insolência, julgando ser necessário pôr um freio para corrigi-los e, de outra parte, por conhecer o ódio da maioria contra os grandes com base no medo, desejando protegê-la mas não querendo que fosse este particular cuidado do rei, buscou dele retirar o peso da odiosidade dos grandes em sendo favorecido o povo ou deste ao dever apoiar os grandes; por isso, constituiu um terceiro juiz que fosse aquele que, sem responsabilidade do rei, contivesse os grandes e amparasse os pequenos. Essa ordem não podia ser melhor nem mais prudente...* (Maquiavel, 1983:107-108).

Esta claro, aí, que tanto a Roma antiga como a França moderna são, para Maquiavel, exemplos de sociedades perfeitas. Entretanto, elas são perfeitas não porque são sociedades sem conflitos, igualitárias e compostas de homens totalmente virtuosos, mas sim porque nelas foi possível instituir o que Maquiavel denomina de equilíbrio entre os três poderes sociais existentes, a saber: o poder do Estado, o poder da aristocracia e o poder do povo. Elas são perfeitas, pois, apenas no sentido de que os homens que as formaram conseguiram, de acordo com as possibilidades e contingências concretas da vida, criar instituições eficazes na administração dos conflitos humanos de modo a tornar possível a vida social.

Marx, ao contrário, como já adiantamos, acredita num ponto de chegada histórico no qual existiria um homem livre e igualitarista, vivendo no interior de relações sociais harmônicas, planejadas e reguladas de maneira consciente e científica. Esse ponto de chegada seria, conforme está escrito em *O Capital*, uma forma social superior, tendo por princípio fundamental o desenvolvimento livre e integral de cada indivíduo (Marx, 1979:688)<sup>6</sup>.

Nessa forma social superior, futurista, seria possível conjugar

*...o trabalho produtivo de todos os membros além de uma certa idade com o ensino e a ginástica, constituindo-se em método de elevar a produção social e de único meio de produzir seres humanos plenamente desenvolvidos* (Marx, 1979:554).

Observa-se, aqui, a crença na realização futura de um modelo ideal de ser humano nunca visto na história passada e presente da humanidade, um homem não apenas livre e igualitarista, mas também plena e integralmente desenvolvido. A realização

<sup>5</sup> *Costumam, o mais das vezes, aqueles que desejam conquistar as graças de um Príncipe, trazer-lhe aquelas coisas que consideram mais caras ou nas quais o vejam encontrar deleite, donde se vê amiúde serem a ele oferecidos cavalos, armas, tecidos de ouro, pedras preciosas e outros ornamentos semelhantes, dignos de sua grandeza. Desejando eu, portanto, oferecer-me a Vossa submissão, não encontrei entre os meus cabedais coisa a mim mais cara ou que tanto estime, quanto o conhecimento das ações dos grandes homens apreendido através de uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das antigas as quais tendo, com grande diligência, longamente perscrutado e examinado e, agora, reduzido a um pequeno volume, envio a Vossa Magnificência* (Maquiavel, 1983:3).

<sup>6</sup> *Esse ideal de sociedade harmônica do futuro já aparece no Manifesto do Partido Comunista, que é uma obra da juventude dos criadores do marxismo: Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos* (Marx e Engels, 1979:38).

desse ideal de homem significaria, para Marx, a revolução mais radical e original da história justamente porque, ao contrário das revoluções anteriores, promoveria a total dissolução do modo de atividade assalariado, das classes sociais existentes e instauraria, ao final, um novo modo de atividade baseado na inexistência de classes e no trabalho comunitário planejado.

Mas não é só isso que faz que tal revolução seja a mais radical e original em todos os tempos. Para Marx, essa revolução assume tais características porque, curiosamente, é justamente a classe trabalhadora, genuíno produto histórico e um dos alicerces da sociedade burguesa, que chama para si a tarefa de promovê-la. A classe trabalhadora assume tal tarefa revolucionária, diz Marx, porque ela é uma

*...classe que tem de suportar todos os encargos da sociedade sem usufruir de suas vantagens; uma classe que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes - uma classe que englobará a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista... (Marx e Engels, 1979:109).*

Vemos, assim, que a nova sociedade e o novo homem tornam-se uma possibilidade histórica efetiva não somente porque existem condições materiais para tanto, mas também porque existe uma classe cuja característica é ser a mais revolucionária entre todas as que existem ou existiram, pelo fato de que a consciência comunista, que dela emana, leva-a a lutar pela dissolução de todas as classes, incluindo-se a si própria. Claude Lefort, fiel a essa visão de Marx, define bem a natureza e a essência política da classe trabalhadora:

*Na época contemporânea, a vontade do proletariado é a de uma classe de um gênero inteiramente novo, cuja natureza é tal que não poderia, por sua emancipação, restabelecer uma nova exploração e uma nova dominação sociais (Lefort, 1979:196).*

Essa é, sem dúvida, uma crença idílica na superioridade moral e na capacidade política dos trabalhadores de regenerar a sociedade em todos os sentidos, inclusive na moral. É evidente que essa característica do pensamento marxista aparece de maneira mais clara e explícita nas obras da juventude de Marx e Engels, como *A ideologia alemã* e *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*.

Na *Ideologia alemã*, está dito que a classe trabalhadora é a única classe que tem condições de derrubar a classe burguesa e, além disso, de *varrer toda a podridão do velho sistema e tornar-se capaz de fundar a sociedade sobre bases novas* (Marx e Engels, 1982:108-109).

Em *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, os trabalhadores aparecem como superiores em todas as qualidades:

*Se, como vimos, o operário já não pode valorizar as suas qualidades humanas senão opondo-se ao conjunto das suas condições de vida, é natural que seja precisamente nesta oposição que os operários se mostrem mais simpáticos, mais nobres, e mais humanos (Engels, 1975:268).*

Mas essa tese não deixa de aparecer, embora com menos frequência e mais camuflada, nas obras posteriores de Marx. No *Posfácio de O Capital*, que é uma obra científica madura, Marx diz, ao fazer suas as palavras de um crítico, que a grande capacidade teórica que havia desaparecido das classes cultas ressurgiu, em seguida, na classe trabalhadora<sup>7</sup>.

Nesta altura, caberiam algumas perguntas: seria uma avaliação realista julgar que a única classe realmente revolucionária e comprometida com a limpeza da podridão reinante na sociedade é a trabalhadora? Se ela é a única classe verdadeiramente revolucionária, porque, então, Marx e Engels, enquanto vivos, já se diziam preocupados com o aburguesamento e o reformismo da classe operária inglesa, e porque, ainda, Lênin, posteriormente, gastou grande parte de sua energia revolucionária para combater os desvios oportunistas e reformistas do movimento operário? No que Marx e Engels teriam se baseado para formular tal tese? Isso não seria uma demonstração de uma boa dose de romantismo e imaginação fantasiosa dos dois acerca dos trabalhadores e do seu papel na história? Não seria, finalmente, uma prova de que Marx e Engels não teriam conseguido romper totalmente com a tradição teórica romântico-utópica?

Acreditamos que tais perguntas não são despropositadas se observarmos, além das evidências históricas concretas do movimento operário, a semelhança existente entre essa maneira de Marx e de Engels abordar a questão da capacidade político-moral regeneradora dos trabalhadores e a maneira como notórios autores românticos a abordam.

Para Michelet, por exemplo, os trabalhadores representam a única grande força regeneradora da sociedade:

*Vinde, trabalhadores. Nós (da burguesia) vos*

<sup>7</sup> *A melhor recompensa para o meu trabalho é a compreensão que O Capital rapidamente encontrou em amplos círculos da classe trabalhadora alemã. Homem situado economicamente no mundo burguês, Herr Mayer, industrial de Viena, em brochura que publicou durante a guerra franco-prussiana, pôs em evidência que a grande capacidade teórica, considerada patrimônio hereditário teuto, desapareceu por completo das chamadas classes cultas da Alemanha, ressurgindo, entretanto, em sua classe trabalhadora (Marx, 1979:9).*

*abriremos os braços. Trazei-nos um calor novo; que o mundo, a vida e a ciência recomecem uma vez mais (Michelet, 1988:101).*

Em Goethe, pensador romântico anterior a Michelet, aparece a mesma abordagem a respeito da chamada classe inculta e grosseira:

*...esse amor, essa fidelidade, essa paixão, estão longe de ser uma ficção poética! O amor existe e palpita em sua grande pureza entre os homens da classe que nós chamamos inculta e grosseira, nós, a gente cultivada...destruída e reduzida a coisa alguma pela cultura! (Goethe, 1983:376-377).*

É, com efeito, em razão dessas e de outras evidências que muitos estudiosos têm identificado fortes traços romântico-utópicos na obra de Marx/Engels.

Num trabalho publicado em 1987, Henrique Lima Vaz mostra que, no fundo, o marxismo original se liga à tradição crítico-romântica pós Revolução Francesa. Marx perfila-se, assim, a uma postura teórica que, profundamente insatisfeita com os desdobramentos sociais inusitados do movimento revolucionário que alienam o homem da riqueza, da liberdade e da igualdade, constrói ou aperfeiçoa a crença no advento de uma futura sociedade desalienada na qual esse homem viria a se realizar integralmente, isto é, material e espiritualmente. Esse é, segundo Lima Vaz (1987), um ponto de partida hegeliano-romântico de Marx, pelo qual se acredita na prognose de uma futura sociedade desalienada.

Lembra, ainda, Lima Vaz que Marx procurou, através da crítica ao método hegeliano e através de uma análise crítico-empírica da sociedade burguesa, com base na economia política, fundamentar uma teoria materialista do desenvolvimento histórico mas, no fundo, não conseguiu romper totalmente com suas origens teóricas romântico-idealistas. Assim, conclui Lima Vaz que a teoria marxista só consegue se colocar como uma teoria revolucionária a partir de uma concepção histórica finalista que acredita na futura realização do homem desalienado (Vaz, 1987).

Podemos constatar, a esta altura da discussão, que tanto Marx como Maquiavel têm, como objetivo ou fim político, a instauração de nova ordem social. Entretanto, suas concepções de novo homem são radicalmente distintas, o que faz que um pinte essa nova ordem social com cores realistas e o outro a pinte com cores imaginárias ou utópicas.

Enquanto Maquiavel aspira a uma sociedade que seja perfeita apenas no sentido de saber explorar os conflitos de interesses das classes ou dos estamentos sociais de maneira a criar instituições capazes de

administra-los politicamente e tornar possível, assim, a convivência social, Marx, ao contrário, aspira a uma ordem social perfeita no sentido de que, nela, esses conflitos de classes desapareçam total e definitivamente.

Enquanto Maquiavel, como vimos, não alimenta ilusões em relação à pureza moral e política dos homens de todas as classes ou estamentos sociais e não escolhe, por isso, nenhuma delas como redentora da humanidade, Marx, ao contrário, acredita nas qualidades morais e políticas dos homens de uma determinada classe social e os elege como redutores do gênero humano.

São por essas razões que assinalamos, linhas acima, a dificuldade teórica de aproximar a ambos como pensadores realistas, quando se trata de formular noções sobre o novo homem e sobre a nova sociedade produzidos pelas transformações revolucionárias.

### **O homem bom de Maquiavel e de Shakespeare**

Acreditamos que na concepção de Maquiavel o homem e a sociedade assumem uma dimensão mais real e concreta. Em sua obra, é recorrente a idéia de que não é possível uma sociedade perfeita, onde somente existam homens virtuosos, bons, piedosos, etc. Ou seja, não é possível uma sociedade onde só exista ou só se pratique o bem, onde não exista o bem sem mistura do mal. Diz ele, como já vimos, que os homens são, em geral, seres complexos nos quais coexistem a virtude, a piedade, a bondade e a liberalidade, de um lado, com a fraqueza, a maldade, o egoísmo, a avareza, de outro lado. Para Maquiavel, os homens, em geral, são maus e só praticam o bem quando são obrigados pelas necessidades:

*....os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e as desordens não tardam a manifestar-se por toda parte. Por isso se diz que a fome e a miséria despertam a operosidade e que as leis tornam os homens bons. Quando uma causa qualquer produz boas conseqüências sem a interveniência da lei, esta é inútil; mas quando tal disposição propicia não existe, a lei é indispensável (Maquiavel, 1994:29).*

Conduzir, assim, o homem ao caminho da bondade não significa, em absoluto, torná-lo um ser essencial e definitivamente bom e virtuoso. Significa, sim, conduzi-lo a uma situação na qual se produza um certo equilíbrio entre suas qualidades condenáveis e suas qualidades louváveis ou bondosas.

É interessante assinalar, aqui, uma estreita proximidade entre Maquiavel e Shakespeare a respeito dessa questão. Segundo o autor de *Romeu e*

*Julieta*, que, tudo indica, era um assíduo leitor de Maquiavel, no homem convivem, como em tudo que existe, duas naturezas:

*...achamos seres de espécies diversas, excelentes muitos por suas muitas virtudes, nenhum sem alguma e todos, não obstante, diferentes! ...na terra não existe nada não tão vil que não preste à terra algum benefício especial; nem há nada tão bom que, desviado de seu verdadeiro uso, não transtorne sua verdadeira origem, caindo no abuso. A própria virtude se converte em vício, mal aplicada e, às vezes, o vício se dignifica pela ação. [...] Assim, dois reis inimigos acampam sempre no homem e quando predomina o pior, imediatamente a gangrena da morte devora aquela planta (Shakespeare, 1981:47)<sup>8</sup>.*

De acordo com o dramaturgo inglês, definir moralmente o homem não é tarefa fácil, dada a coexistência, em seu ser e em sua personalidade, de atributos e de qualidades antagônicas que se embaralham e se confundem a todo momento. Como ele diz, *na terra não existe nada não tão vil que não preste à terra algum benefício especial; nem há nada tão bom que, desviado de seu verdadeiro uso, não caia no abuso*. Assim, a corrupção e a vilania tomam conta do homem quando nele predominam seus piores atributos; ao contrário, ele torna-se virtuoso quando nele predominam suas boas qualidades.

Mas aqui surge a questão: o que precisa acontecer para que nele predominem as melhores qualidades ou que, pelo menos, haja um equilíbrio entre suas qualidades ruins e boas?

Segundo Shakespeare, são as instituições e a autoridade do príncipe que podem domar o *furor insensato* dos homens, os quais nada mais são do que *feras selvagens* (Shakespeare, 1981:18). Maquiavel, por sua vez, considera que o *governo não é senão o meio de conter os cidadãos de modo que eles não se injuriem mutuamente* (Maquiavel, 1994:263-264).

Mas eles vão além em suas reflexões e dizem que, no fundo, todos os homens, inclusive os príncipes ou os responsáveis pelo governo, são ou precisam ser educados socialmente no sentido de assumirem uma natureza ou um comportamento equilibrado em termos sociais e políticos.

Partindo do pressuposto de que o *conceito de bem* muda historicamente, Maquiavel diz que o homem é obrigado, para ser feliz, a combinar *o seu modo de*

*proceder com a natureza dos tempos* (Maquiavel, 1983:140-141). Dessa maneira, é no embate da luta de classes e do jogo de interesses que o *furor insensato* de todos os homens acaba sendo domado, seja de modo natural e imperceptível, seja forçosamente através das leis ditadas pelo príncipe<sup>9</sup>. É evidente que, para Maquiavel e Shakespeare, esse príncipe, do qual falam, é ou terá que ser educado socialmente para comportar-se, ele próprio, de maneira socialmente aceitável por todas as classes sociais.

É preciso lembrar, aqui, que Maquiavel reserva boa parte de *O Príncipe* para recomendar não apenas o que o príncipe deve fazer mas também o que ele não pode fazer, em hipótese alguma, ao governar seus súditos. Entre essas recomendações, uma merece um destaque especial, já que explicita os limites que o próprio príncipe tem que aplicar a si próprio:

*Porque falei das mais importantes das qualidades [do príncipe] acima mencionadas, desejo discorrer rapidamente sobre as outras, sob estas generalidades: que o príncipe pense ... em fugir àquelas circunstâncias que possam torná-lo odioso e desprezível; sempre que assim proceder, terá cumprido o que lhe compete e não encontrará perigo algum nos outros defeitos. Odioso o tornará, acima de tudo, como já disse, o ser rapace e usurpador dos bens e das mulheres dos súditos, do que se deve abster; e, desde que não se tirem nem os bens nem a honra à universalidade dos homens, estes vivem felizes e somente se terá de combater a ambição de poucos, o que se refreia por muitos modos e com facilidade. Desprezível o torna ser considerado volúvel, leviano, efeminado, pusilânime, irresoluto, do que um príncipe deve guardar-se como de um escolho, empenhando-se para que nas suas ações se reconheçam grandeza, coragem, gravidade e fortaleza; com relação às ações privadas dos súditos, deve querer que a sua sentença seja irrevogável; deve manter-se em tal conceito que ninguém possa pensar em enganá-lo ou tratá-lo (Maquiavel, 1983:105-106).*

Shakespeare, por sua vez, diz que os príncipes e os homens em geral precisam comportar-se como Malcolm, personagem de sua tragédia *Macbeth*. Esse personagem, que na obra é o príncipe herdeiro do Reino da Escócia, dialogando com outro personagem, o conselheiro Macduff, concorda com esse último que o tirano Macbeth, regicida e usurpador do trono escocês, *seja sanguinário, luxurioso,*

<sup>8</sup> Maquiavel trata dessa questão da seguinte maneira: *Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos... todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião. Se esta malvadez se oculta durante certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não revelou (Maquiavel, 1994:29)*

<sup>9</sup> *Os homens, com efeito, não nascem cidadãos, mas formam-se como tais. As paixões naturais que se debatem são... as mesmas em todos os países; se, portanto, reina uma maior malícia numa cidade e se aí se cometem pecados em maior número, isso provém de que ela não promoveu suficientemente a concórdia, que as suas instituições não são suficientemente prudentes e que, conseqüentemente, não estabeleceu absolutamente um direito civil (Espinosa, 1983:320)*

*avaro, falso, pérfido, violento, malicioso, mergulhado em todos os pecados que possuam um nome* (Shakespeare, 1981:173).

No entanto, ele próprio, Malcolm, herdeiro real em quem os escoceses depositam esperanças de um governo justo, equilibrado e legítimo, reconhece não estar isento de muitas das qualidades condenáveis que tecem o caráter e a personalidade de Macbeth, o usurpador do trono. Diz ele:

*Mas não existe fundo, nenhum, para meus ardores voluptuosos. Vossas esposas, vossas filhas, vossas matronas e vossas donzelas não poderiam encher a cisterna de minha paixão e meus desejos derrubariam todos os obstáculos que se opusessem à minha vontade. Mais vale Macbeth que semelhante rei!* (Shakespeare, 1981:173)

Diante do impasse criado por essa confissão do príncipe herdeiro, o conselheiro Macduff apresenta a seguinte saída:

*A intemperança sem limites é, pela própria natureza, uma tirania; foi causa da prematura queda de tronos prósperos e da vida de muitos reis. Apesar disto, não tendes medo de vos apossardes daquilo que vos pertence. Podeis satisfazer vossos prazeres em larga abundância e aparecer frio, enganando assim os olhos do mundo. Temos bastantes damas voluptuosas. Não é possível que o abutre que está em vós devore tanto quanto lhe for oferecido, quando nele descobrirem essa inclinação.*

*Essa avareza penetra profundamente e lança raízes mais perniciosas do que a luxúria, essa flor do estio. Foi a espada que matou nossos reis. Mas não temais. A Escócia abunda em riquezas que saciariam vosso desejo; vossos próprios bens seriam suficientes. Tudo isso é suportável, quando compensado com outras virtudes* (Shakespeare, 1981:173).

A saída seria, como percebemos claramente, que o príncipe herdeiro se contivesse nos seus vícios e apetites, comportando-se com temperança e, ao mesmo tempo, procurasse compensar tais vícios e apetites aváros e voluptuosos com *outras virtudes*.

Tais seriam as condições para que, ao ser conduzido ao trono, o príncipe herdeiro Malcolm não se comportasse como o tirano Macbeth, mas, ao contrário, tornasse possível a própria vida em sociedade. Mais precisamente, como diz Shakespeare, que o novo rei restituísse, aos escoceses, todas aquelas *coisas pelas quais* eles suspiravam, a saber: o alimento em suas mesas; o sono tranqüilo a suas noites; a proteção contra os *punhais sangrentos* em suas *festas e banquetes*; a possibilidade de *render homenagens legítimas e de receber livremente honras*, etc (Shakespeare, 1981:162).

É preciso salientar que tanto Maquiavel como Shakespeare não deixam outra alternativa ao príncipe

a não ser reeducar-se, ou seja, temperar sua personalidade e seu comportamento. Caso o príncipe não venha a agir com temperança e equilíbrio, ele perderá seu trono e, muitas vezes, até a própria vida. É, portanto, por uma questão de necessidade política que o príncipe se obriga a educar seu próprio comportamento e sua personalidade no sentido de amortecer ou domar seu lado mau, tornando-se, conseqüentemente, um homem bom no sentido político.

O mesmo se aplica indistintamente, como já assinalamos, aos homens de todas as classes ou estamentos sociais, já que o que se procura não é uma ordem política perfeita, ideal, mas sim aquela ordem política possível no âmbito das contingências humanas reais. O mesmo se aplica a todos os homens, porque Maquiavel e Shakespeare, enquanto pensadores realistas, aspiram a nada mais do que um estado de equilíbrio que torne possível uma espécie de pacto político na sociedade. Para que tal pacto se concretize, é preciso que cada classe-estamento, no geral, e cada indivíduo, no interior particular de sua classe-estamento, contenha seus apetites, suas vaidades e seus interesses egoístas dentro de determinados limites, de maneira a não ferir os interesses das demais classes, estamentos e indivíduos.

Percebemos, assim, a existência de uma grande coerência interna entre a concepção de história cíclica e o ponto de chegada histórico-social de Maquiavel. Evitando conceber um estágio social final e definitivo na história e recusando uma concepção imaginário-utópica de homem e de sociedade, ele constrói a tese de uma luta constante do homem em busca de instituições sociais que, ao contrário de abolir definitivamente os conflitos humanos, apenas administre esses conflitos para, dessa maneira, evitar a barbárie e tornar possível a vida social e a continuidade do progresso humano.

Portanto, para Maquiavel, não existe nenhum homem alienado e privado de sua verdadeira essência humana que busca a realização num estágio final da história. O que existe é um ser real que, para existir enquanto ser humano, é obrigado constantemente a adaptar seu modo de agir e seu comportamento ao tempo histórico em que vive, ou seja, é obrigado a viver de acordo com as contingências concretas da vida. A história humana, para ele, é essa luta cíclica constante de construção-desconstrução-construção das instituições sociais que possibilitam a continuidade da sociedade humana.

Embora Maquiavel se oponha a especular sobre homens e sobre sociedades que poderiam vir a existir, isto é, sobre homens e sobre sociedades

imaginárias e fantásticas, ele não se enquadra, em absoluto, numa perspectiva política quietista e resignada diante da realidade social. Ao contrário, como já assinalamos em várias passagens de *O Príncipe*, ele dá uma prova de que não só não aceita a realidade histórica dada como algo natural e imutável, mas, também, acredita na capacidade política do homem para transformar essa realidade e, assim, evitar a barbárie.

Portanto, ao recusar o irrealismo político na formulação de idéias sobre uma nova organização social e ao frisar a possibilidade de o homem transformar ativamente seu modo de vida social, Maquiavel apresenta muitos ensinamentos políticos que nos ajudam a entender de maneira mais serena e fria os próprios acontecimentos de nossa época. Sem transformar suas teses num dogma, podemos, a partir delas, encontrar elementos que ajudem os homens desse final de século e milênio, caracterizado pela crise dos velhos paradigmas de crítica e de reconstrução social evadidos de utopismo, a fazer a crítica, seja daquela postura política angustiada e derrotista, que não vislumbra nenhuma outra saída histórica para a humanidade após o fim do socialismo real, seja daquela posição política que continua ainda a acreditar, religiosamente, na possibilidade histórica da construção do verdadeiro socialismo a partir de uma volta da *classe operária à essência da rica formulação de Marx* (Antunes, 1987:224-225).

### Referências bibliográficas

- Antunes, R. Aonde vai o mundo do trabalho?. In *Globalização e Socialismo*. São Paulo: Xamô, 1997.
- Antunes, R. A atualidade de Marx. In: *Marx Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987. (Cadernos Ensaio; 1).
- Cervantes, M. de. *Dom Quixote*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Chasin, J. Marx da razão do mundo ao mundo sem razão. In: *Marx Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987. (Cadernos Ensaio; 1).
- Engels, F. *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*. Lisboa: Afrontamento, 1975.
- Espinosa, B. de. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- Goethe, J.W. von. *Werther*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Gorender, J. Atualidade de O Capital. In: *Lutas Sociais 2*. Vários autores. São Paulo: Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Estudos de Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC, 1997.
- Horkheimer, M. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1970.
- Lefort, C. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- Maquiavel, N. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Difel, 1983.
- Maquiavel, N. *História de Florença*. São Paulo: Musa, 1994.
- Maquiavel, N. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio (Discorsi)*. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.
- Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982.
- Marx, K.; Engels, F. *O Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Alfa-Omega, 1979. (Obras escolhidas; 1).
- Marx, K. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- Michelet, J. *O povo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- More, T. *A utopia*. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).
- Rousseau, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).
- Shakespeare, W. *Romeu e Julieta*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979. (Tragédias; 1).
- Shakespeare, W. *Macbeth*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Tragédias; 1).
- Smith, A. *A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Economistas).
- Vaz, H.L. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx. In: *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987. In: (Cadernos Ensaio; 1).

Received on June 30, 1998.

Accepted on February 25, 1999.