

## *Maquiavel e Harrington: medicina e história como métodos políticos*

*Machiavelli and Harrington:  
medicine and history as political methods*

Os principais comentadores de James Harrington costumam destacar, corretamente, a forte recepção de Maquiavel no que tange a seus temas centrais. Mesmo os que identificam sua obra como uma utopia (Hansot, 1974, p. 98-103; Manuel e Manuel, 1980, p. 361-362; Ruyer, 1950, p. 166-183), no mesmo sentido em que outros textos foram produzidos na Inglaterra de seu tempo, como a própria *Utopia* de Thomas More e a *Nova Atlântida* de Francis Bacon, reconhecem que a leitura do florentino foi decisiva em muitas questões para o pensador inglês. Ainda assim, o controverso entendimento de que *The commonwealth of oceana* seria uma utopia é sempre calibrado pelo realismo maquiaveliano quando, em correntes interpretações, afirma-se que tal realismo, a *verdade efetiva da coisa*, foi aplicado a uma cidade imaginada (Fink, 1962, p. 61; Raab, 1965, p. 195; Rahe, 2008, p. 328-329). A peculiaridade de Harrington na história do pensamento político consiste, desse ponto de vista, em se localizar na interseção do realismo com a tradição utópica (Russell-Smith, 1914, p. 19; Scott, 2004, p. 32).

Dos conceitos recepcionados do secretário florentino, emerge com mais frequência e clareza o republicanismo (Nadeau, 2003, p. 324; Scott, 2004, p. 11). Nesse caso, as categorias centrais da tradição republicana estão presentes em ambas as obras. A defesa do governo misto, o império da lei, a virtude, a

---

\* É doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, RJ, Brasil) e professor substituto de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense (Niterói, RJ, Brasil). E-mail: luis.alves.falcao@gmail.com.

rejeição à hereditariedade e a liberdade são os termos centrais dos autores. Porém, existem pontos menos explorados pela bibliografia que merecem igual atenção. O que faz de Harrington discípulo de Maquiavel, além de sua afeição ao regime republicano, reside na perspectiva da redução aos princípios (*ridurre ai principii*) (Pocock, 1977, p. 21). Nesse ponto, a perspectiva de que a política pode ser compreendida em um conjunto de máximas generalizáveis, fundadas na verdade efetiva, é clara. Este trabalho pretende preencher essa lacuna, e apresentar dois aspectos em que o pensamento de Harrington e o de Maquiavel se aproximam, procurando iluminar o que poderia ser entendido como uma abordagem metodológica.

O primeiro desses aspectos diz respeito ao uso que ambos fazem do estudo dos corpos naturais, como feito pela medicina, em analogia com os corpos políticos. Recorrentemente, Maquiavel parte de metáforas e comparações entre conceitos políticos e corpos naturais, o que lhe permitiu utilizar o modo de conhecimento da medicina, cuja teoria dos humores é seu ápice. Oriundos do vocabulário hipocrático (Dotti, 1979, p. 67), os humores são capazes de gerar equilíbrio ou desequilíbrio nos corpos humanos e políticos. De modo semelhante, Harrington, mais explicitamente ainda, revela que segue a medicina de seu tempo. Impressionado com as descobertas de William Harvey sobre a circulação sanguínea, o pensador inglês trata, empírica e indutivamente dos Estados (Blitzer, 1970, p. 94-96; Raab, 1965, p. 191; Russell-Smith, 1914, p. 17). Destaca-se também a análise histórica de Maquiavel e Harrington a respeito dos períodos civilizacionais. A vasta interpretação já existente da recepção da teoria dos ciclos de Políbio (*anakuklosis*) a partir desses autores modernos ainda não delineou a seguinte semelhança entre eles: a concepção de que a história possui rupturas e continuidades (Fukuda, 1997, p. 8-17; Pocock, 2003, p. 333). Maquiavel e Harrington utilizam explicações similares para os cortes e contiguidades históricos, ou seja, a sobreposição de uma civilização por outra pela língua e/ou pela religião. Para ambos, o exemplo máximo é a história da derrocada romana.

Os dois objetos deste artigo, portanto, conformam uma unidade através do modo pelo qual os autores observam e compreendem o universo político, independentemente do conteúdo das análises formuladas (Boralevi, 2011). É possível identificar ainda determinadas conclusões teóricas de Harrington que, taxativamente, contradizem as de Maquiavel, sem, com isso, distanciar-se do procedimento intelectual próprio do florentino.

Para eles, a história e a medicina são os parâmetros mais seguros para o entendimento da política.

### **A analogia: medicina e política**

Um dos pontos mais controversos e de difícil solução na obra de Maquiavel, se é que existe alguma, é o problema do método (Chabod, 1958, 126-148; Mansfield, 1998, p. 225; Renaudet, 1965, p. 150-152; Strauss, 1978, p. 29-30). O fato de ele raramente fazer referências explícitas ao modo pelo qual o conhecimento político pode ser adquirido não é menos importante do que o fato de ele se utilizar livremente do que aprendeu com a história dos antigos e a constante observação dos modernos (Machiavelli, 1996, p. 2). A maioria das interpretações caminha para atribuir à historiografia maquiaveliana o fundamento explicativo de suas formulações (Renaudet, 1965, p. 82). A história, como um punhado de exemplos virtualmente infinitos, oferece a possibilidade para a compreensão da ação e de seus resultados (Chabod, 1958, p. 129), uma vez que a natureza humana é relativamente imutável no tempo (Skinner, 1996, p. 189).

De modo mais comedido, alguns comentadores destacam uma vertente mais analítica das interpretações realizadas por Maquiavel dos fenômenos políticos e históricos. As eventuais comparações entre o corpo natural dos seres vivos e o corpo político das cidades (Skinner, 1999, p. 301) não necessitam, por seu lado, de comprovações históricas (Dotti, 1979, p. 96). Porém, a comparação, como muito precisamente destacou Inglese (1992b), está longe de ensinar determinismos. “Maquiavel aspira à regra geral, e deseja que a política se torne uma ciência como a medicina” (Dotti, 1979, p. 149; ver também Chabod, 1958, p. 132) e, acrescenta Lucchese (2004, p. 10 e 201), esta é a medicina grega. Funda-se, desse modo, em um método alternativo, que não descarta a complementaridade com a história. Comparar o corpo natural com o político não significa se aproximar de uma perspectiva transcendente ou afeita ao direito natural, mas apresenta um mecanismo interpretativo comum. Para Maquiavel, seres biológicos e políticos podem ser saudáveis ou corrompidos e, para corrigir possíveis infortúnios, lança-se mão do uso de “remédios”. Pressupõe Maquiavel a milenar interpretação médica da teoria dos humores. Assim, a compreensão das mazelas dos corpos políticos se relaciona diretamente com seu equilíbrio: os desequilíbrios necessitam, pois, de remédios. Por isso, o método alternativo à história não é senão aquele advindo da teoria dos humores.

Ao longo de sua obra, o secretário florentino não perde a oportunidade de afirmar que em todas as cidades existem dois humores (*umori*): o dos grandes e o do povo. O nono capítulo de *O Príncipe* clarifica bem a ideia. A própria definição de principado civil, objeto do capítulo, carrega consigo o pressuposto:

um cidadão privado [...] ascende ao principado ou pelo favor do povo, ou com o dos grandes. Porque em todas as cidades se encontram estes dois humores diversos: e nasce, disso, que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo (Machiavelli, 1996, p. 79).

A breve explicação que Maquiavel nos concede em sua obra sobre o fundamento de cada humor revela tão somente que as comunidades humanas são divididas em dicotomias (Bignotto, 1991, p. 91): os que querem governar e os que querem não ser governados. A fundamentação de tal assertiva incide diretamente sobre uma teoria de como os grupos políticos e sociais se formam (Sasso, 1993, p. 169). Ao invés de serem grandes os que desejam dominar, Maquiavel afirma que aqueles que querem dominar são grandes (Mansfield, 1998, p. 237). A sutileza da inversão propositiva pode ser encontrada em uma palavra da passagem acima: “e nasce [...] che il popolo desidera”. Sobre esse ponto, discordando da interpretação de Mansfield, Adverse (2007) argumenta em favor de serem os dois humores igualmente positivos. Ainda assim, o significado de *umore* é neutro, ou seja, não assume um caráter impositivo para nenhuma direção, seja dominar, seja não ser dominado. Contudo, é do *umore* que nasce o desejo de dominar ou o de não ser dominado. É a partir do impacto que o *umore* causa em cada um que se deseja uma ou outra coisa. Conclui-se, assim, que os que desejam dominar são os *grandi* e os que desejam não ser dominados são o *popolo*. Cabe ressaltar, ainda, que, não obstante a origem médica da metáfora, os *umori* são utilizados no universo político.

Um dos limites mais latentes impostos pelo vocabulário maquiaveliano é sua falta de clareza no uso do *umore*, por isso, diversas interpretações buscam compreender a questão lançando mão de outros conceitos. A dimensão positiva de cada um dos humores produz um impacto igualmente positivo em cada um deles, de modo a lhe conferir singularidade. Nessa esteira, é plausível que o termo *fantasia* possa oferecer uma explicação mais completa. Diversas vezes, Maquiavel afirma que a *virtù* é algo intransferível e particular de cada um e, no mesmo sentido, atribui à *fantasia* tal característica. O secretário de

Florença não nos autoriza a estabelecer uma relação de causa e efeito entre *fantasia e umore*, mas sim a identificar um núcleo comum, individual e coletivo respectivamente, à singularidade dos homens. Coadunados os termos, percebe-se que os que projetam sua ação para o domínio ou os que o fazem para não serem dominados conformam os dois estratos da sociedade. Essa estratificação – de consequências sociológicas, mas sem causas sociológicas, que opera nos mesmos moldes que aqueles descritos nos ciclos de governo<sup>1</sup> –, posta em ação, reflete o núcleo diretivo de sua teoria dos *umori* e com eles a centralidade do conflito como intrínseco à política (Bignotto, 1991, p. 85; Chabod, 1958, p. 180; Dotti, 1979, p. 80; Inglese, 1992b, p. 17; Nadeau, 2003, p. 326-329; Renaudet, 1965, p. 221; Skinner, 1996, p. 201; Skinner, 2002, p. 162; Strauss, 1978, p. 46; Viroli, 1999, p. 160).

Não obstante as divergências das diferentes interpretações aqui listadas, chama a atenção o fato de que intérpretes tão distintos, em alguma medida, acabam por concordar com a tese de que a política se apresenta como conflito. Um exemplo disso é a discordância existente entre a leitura de Strauss e de Skinner. A conhecida divergência entre esses dois estudiosos, quando se trata do tema do conflito, converge, por motivos diversos, para o mesmo ponto. Segundo Strauss, o fato de Maquiavel negar o direito natural e a plausibilidade de um conhecimento moral da política faz com que o florentino não possa aceitar outra posição que não aquela da discórdia interna das cidades. Skinner, por outro lado, insiste no fato de que para Maquiavel a linguagem do direito natural não estava disponível, de modo que a leitura historiográfica da Roma antiga é a fonte de autoridade na correlação entre conflito e política. A profundidade desse conflito reside no fato de ambos os *umori* serem positivos (Adverse, 2007; Sasso, 1993, p. 174): os *grandi* desejam dominar e o *popolo* deseja não ser dominado. Cada um dos estratos deseja algo que se contrapõe ao desejo do oponente (Inglese, 1992b, p. 27-28; Skinner, 1996, p. 146). O conflito dos *umori* mostra uma contrariedade inerente ao processo político. Como em qualquer cidade se encontram os dois

<sup>1</sup> Diferentemente da tradição antiga, particularmente em relação a Políbio, Maquiavel não atribui à natureza o motivo de variação das formas constitucionais. Ao invés disso, argumenta que a contrariedade entre a decadência das cidades, motivada pela hereditariedade na sucessão dos governos, e a grandeza, motivada pela memória dos regimes livres, produz a sucessão das formas de governo. De cunho sociológico (Namer, 1979, p. 6-7), essa perspectiva identifica na tensão entre hereditariedade e memória a causa dos ciclos. De modo análogo, os estratos sociais são o resultado, a consequência, dos *umori* identificados em sua forma primária com as categorias fantasia e virtú.

*umori*, a realização plena de ambos se faz, no mínimo, impraticável em sua completude<sup>2</sup> (Cambiano, 2000, p. 84). Caso os *grandi* realizem seu *umore*, o *popolo* não realizará o seu e vice-versa. Está-se diante de um problema sem solução aparente: como conciliar vontades inconciliáveis em sua completude é o grande tema do conflito maquiaveliano.

A lacuna deixada pelo pensador de Florença quanto à justificativa do fundamento explicativo dos *umori* põe a questão em um patamar de difícil solução. Em nenhum ponto de sua obra, Maquiavel lança mão de argumentos explicitamente ou mesmo implicitamente metafísicos. Sua rejeição a tais explicações (Bignotto, 1991, p. 87; Lefort, 1986, p. 12; Lucchese, 2004, p. 17-18) oblitera ainda a aceitação de temas relativos à existência transcendente. Por isso, os *umori* não podem ser entendidos por motivos que fogem às temáticas humanas<sup>3</sup>. Além disso, o fato de as definições de *grandi* e *popolo* passarem primeiramente pela caracterização do *umore*, para, em seguida, a dos estratos, leva à assertiva de que, se fossem metafisicamente definidos, teria de haver inicialmente a definição do estrato para, posteriormente, a dos *umori* (Dotti, 1979, p.10-14; Lucchese, 2004, p. 59-65)<sup>4</sup>. Tal interpretação pode levar à conclusão de que tanto os estratos sociais quanto os *umori*, por decorrência, são idiossincráticos e, como tal, restam apenas constatações e não explicações. Assim, ao se apresentar sociologicamente (Namer, 1979; Grazia, 2000, p. 301-303), a emergência de cada *umore* se mostra capaz de revelar o estrato a que pertence cada um deles. Dessa dimensão mais individual, surge o artifício da *fantasia* (Dotti, 1979, p. 153; Pocock, 2003, p. 96-97).

Em carta endereçada a Giovan Battista Soderini, comumente conhecida como *Ghiribizzi al Soderini*, enviada entre 13 e 21 de setembro de 1506,

<sup>2</sup> O resultado dos dois *umori* é a formação de um principado, a liberdade ou a licença (Machiavelli, 1996, p. 79). O primeiro se dá quando um dos *grandi* consegue realizar plenamente seu *umore*, o segundo quando os *umori* se encontram em equilíbrio (principado civil ou república), e o terceiro, quando o *popolo* o realiza. Nos casos primeiro e terceiro, apenas um dos dois *umori* é realizado plenamente, no segundo, ambos são parcialmente realizados.

<sup>3</sup> É possível observar, inclusive, quando trata abertamente dos *umori*, a ausência de termos, por ele empregados em outras situações, que poderiam abrir essa brecha, como *cielo*. A respeito desse tema, Mesnard (1951, p. 19-24), exceção à grande maioria das interpretações, argumenta favoravelmente à existência de critérios metafísicos para o entendimento da natureza humana, revelados pela cosmologia.

<sup>4</sup> É difícil aceitar a interpretação de que a sociedade é anterior ao Estado ou à própria cidade. Essa perspectiva quase sempre se vincula às teorias mais proeminentes do direito natural e do contrato social, posteriores a Maquiavel. Ainda assim, existem elementos distintivos entre Estado, cidade e sociedade, na obra de Maquiavel, que requereriam uma pesquisa à parte. Contudo, quando trata dos *umori*, a referência ao coletivo se vincula à cidade, trazendo unidade entre as pessoas que habitam um território e o governo a elas referente.

Maquiavel analisa o contexto das disputas políticas que envolviam o papado. Depois de considerações a respeito da relação entre meios e fins, e sobre a capacidade de os homens domarem a fortuna (Inglese, 1992b, p. 54), explica a diversidade dos diferentes modos de proceder dos governantes:

Mas, de onde nasce que das diversas operações, algumas vezes, igualmente facilitam ou igualmente prejudicam, não o sei, mas gostaria de bem sabê-lo, também, por conhecer a vossa opinião, terei a presunção de dizer-vos a minha. Creio que, como a natureza fez os homens com diversas faces, assim os fez com diversos engenhos e fantasias. Disso, nasce que cada um, segundo seu engenho e fantasia, se governa (Machiavelli, 1997a, p. 137).

Existe uma característica individual e intransferível em cada homem que o define. Essa é a explicação para que as ações gerem resultados úteis ou prejudiciais, mas sua origem é ignorada. O ponto de partida, então, é que a natureza fez os homens diferentes, de modo que cada um possui sua própria fantasia, aquilo que lhe é peculiar. Fantasia e engenho individual (Chabod, 1958, p. 151), juntos, governam o homem. Apesar da origem desconhecida da fantasia, como fundamento de utilidades e prejuízos, o fato é que os homens são feitos diferentes.

Posta tal diversidade, não metafísica, mas idiosincrática, cuja explicação lhe é assumidamente desconhecida, o ímpeto individual para desejar governar ou desejar não ser governado reside, pois, em uma característica apenas observável. Existem, portanto, três níveis de entendimento da mesma explicação. O primeiro é a dimensão individual que a natureza atribuiu a cada homem. O segundo é a aglutinação dessas fantasias que, porque organizadas a partir do processo político, conformam apenas dois humores. O terceiro é a realização histórica e sociológica dos humores, apresentando ao observador apenas diversidades. Interessa-nos particularmente a imbricação dos dois primeiros. Levado o argumento ao extremo, se torna necessário reconhecer que o primeiro nível não depende dos homens, mas da natureza, que imputa a cada homem um ou outro desejo. Tal propensão enseja a oportunidade de fazer paralelos entre o corpo natural e o corpo político, de modo que “remédios” possam ser utilizados para ambos os casos, uma vez que a explicação dos *umori* não é exclusividade da esfera da política, mas deságua nela. Assim, a relação entre a propensão individual da *fantasia* e a

constatação sociológica dos *umori* deve ser lida como tendo sua explicação última na natureza, o que autoriza a comparação entre os dois corpos. Para se chegar a essa conclusão é tão somente necessário que se admita que Maquiavel observa nas doenças um fato da natureza e não do artifício humano, do mesmo modo pelo qual a natureza imputa as fantasias a cada indivíduo. Longe de qualquer determinismo, o secretário de Florença revela-nos o modo compreensivo daquilo que governa os homens e atribui validade à comparação entre política e medicina. “Mas, porque os tempos e as coisas universal particularmente se transformam com frequência, e os homens não mudam suas fantasias nem seus modos de proceder, ocorre que um tem boa fortuna em um momento e má em outro” (Machiavelli, 1997a, p. 137). Sendo, portanto, a fantasia distribuída entre os homens mais ou menos do mesmo modo nas diferentes épocas, a história se torna capaz de ensinar (Dotti, 1979, p. 99)<sup>5</sup>. “Para aquele que considera as coisas presentes e as antigas, se conhece facilmente como que em todas as cidades e em todos os povos são aqueles mesmos desejos e mesmos humores, e como sempre foram” (Machiavelli, 2010, p. 145). Além da comprovação de que os *umori* são os mesmos em todas as cidades e tempos, a sentença permite entrever que tal constância atribui previsibilidade às ações humanas e seus resultados. Com isso, entende-se que a perenidade da existência e a variabilidade da realização sociológica ocorrem tanto na *fantasia*, quanto nos *umori*.

No conhecido quarto capítulo do primeiro discurso, os *umori* tomam forma como parte integrante de todas as cidades, porque corpos mistos<sup>6</sup>. Na verdade, é justamente o fato de existirem dois humores que faz das cidades corpos mistos. O paralelo entre os corpos vivos e os políticos insere uma metáfora incapaz de produzir fundamentos explicativos sociológicos ou econômicos, uma vez que, analiticamente, parte da identificação do desejo para a definição do grupo social (Lucchese, 2004, p. 81). Contudo, a consequência é socialmente identificada, sendo o modo pelo qual Maquiavel se

<sup>5</sup> A fantasia cumpre o mesmo papel de quando Maquiavel utiliza o conceito de natureza humana (*natura umana*), porém, de modo mais detalhado, que diferencia cada indivíduo. A generalização se dá pelo fato de que todos possuem a sua própria fantasia.

<sup>6</sup> O caráter naturalístico com o qual a História de Florença se desenvolve (III, 1), sob a perspectiva do conflito de *umori*, pretende constatar a máxima de que em todas as cidades existe esse conflito (Machiavelli, 1997d, p.423-424). E, como existem dois *umori*, o corpo político de qualquer cidade é, desse modo, misto. Reside aqui também a adequação entre o que é generalizável das cidades em paralelo com os corpos naturais, que, como tais, são igualmente generalizáveis. Existe, nesse ponto, uma possível recepção de Aristóteles e Políbio. Ver Skinner (1996, p. 185).



distancia de toda fonte além do universo humano, o que o leva à assimilação dos ânimos individuais (Machiavelli, 2010, p. 176).

Em alguns trechos, revela que os corpos políticos são, por definição, mistos (Machiavelli, 2010, p. 461, 1997d, p. 529-531; Grazia, 2000, p. 274), e, no segundo capítulo do primeiro discurso, a alusão à república perfeita é feita a partir do governo misto. Diferencia-se, entretanto, o governo misto dos corpos mistos (Strauss, 1978, p. 87-88): estes somente são parte daquele quando os *umori* estão ativos e equilibrados e, caso contrário, o governo misto não existe. Na situação em que um dos *umori* destrói o outro, a cidade se torna um corpo simples. “Porque a natureza, como nos corpos simples, quando reúne bastante matéria supérflua, move-se por si mesma muitas vezes e faz uma purgação que traz saúde àquele corpo, do mesmo modo intervém nos corpos mistos de origem humana, quando todas as províncias estão repletas de habitantes” (Machiavelli, 2010, p. 309; ver Lucchese, 2004, p. 188, e Inglese, 1992b, p. 48). É a natureza, portanto, o pilar explicativo do uso metafórico do corpo. Mesmo as criações humanas, como as cidades, estão submetidas àquilo que explica o conflito, o que explica também a correção dos corpos simples, a natureza. Nesse ponto, é possível perceber que a simples substituição de um termo por outro ganhou uma dimensão maior e pode ser compreendido como tendo o mesmo comportamento. Em outras palavras, o que aparentemente se apresentava como uma simples metáfora, ganha, em nosso entender, um *status* de método. A purgação feita pela natureza frente aos objetos naturais, tal qual ocorre nos corpos simples, encontra equivalência nos corpos mistos, ou seja, a realização do remédio e restauração da saúde quando os corpos simples se transformam em mistos (Strauss, 1978, p. 18-19). Pela peste, fome ou inundação (Machiavelli, 2010, p. 308), os corpos simples são corrigidos. Inscreve-se o argumento, pois, na capacidade corretiva dos corpos doentes ou corrompidos. Para os corpos simples, organismos individuais ou vontades homogêneas, resta a salvação ou o extermínio. Com os corpos mistos, organismos coletivos ou vontades opostas, as comunidades políticas propriamente ditas, ocorre a reordenação apenas pela *virtù* humana.

As evidentes referências bíblicas ao dilúvio, peste e fome explicam não apenas a purgação da corrupção humana dos corpos simples mas também o reflorescimento da diversidade humana em novas comunidades políticas (Strauss, 1978, p. 171). Novamente, a natureza é responsável pela transfor-

mação dos corpos simples em mistos, operando através das catástrofes. Em ambos os casos, a unidade entre as coisas do céu (*cielo*), que regem a natureza, e as humanas (*umane*) (Dotti, 1979, p. 35; Grazia, 2000, p. 74) se faz pelo entendimento analítico comum que caracteriza cada uma delas<sup>7</sup>. Uma vez purgados pela natureza, os corpos simples se corrigem. Mas, para manter a saúde advinda de tal correção, é necessário que os corpos, agora mistos, permaneçam em constante mudança:

É coisa verdadeira que todas as coisas do mundo têm o fim da sua vida, mas aquelas que trilham o curso que lhes é ordenado pelo céu, geralmente, não desordenam seu corpo, mas o tem de modo ordenado, que não se altera ou, se o altera, é para a saúde e não para o dano. (Machiavelli, 2010, p. 461)

Na argumentação, parte do que ficou conhecido como fundação contínua (Bignotto, 1991, p. 163-169; Strauss, 1978, p. 44; ver Lucchese, 2004, p. 13; Sullivan, 2004, p. 69-72), fica evidente a predisposição em aceitar os ditames médicos: “E estes doutores de medicina dizem, falando dos corpos dos homens, ‘que quotidianamente agrega-se algo que, cedo ou tarde, precisará de tratamento’” (Machiavelli, 2010). Desse modo, Maquiavel intensifica a metáfora e atribui síntese metodológica entre a compreensão dos universos natural e humano (Grazia, 2000, p. 193). Uma vez que se trata de corpos, naturais e humanos, igualmente capazes de serem corrigidos pela natureza, o conhecimento de sua natureza é justamente aquele que os médicos detêm. O paralelismo entre a medicina e a política se torna mais claro na medida em que os instrumentos compreensivos de ambas se assemelham. “A fim de descrever o Estado, que ele toma como uma criação da vontade humana, esforça-se em adaptar expressões, comparando-as com uma planta, com suas raízes e similares, cujo desenvolvimento é comparado com o da vida em corpos humanos” (Chabod, 1958, p. 190). Essa leitura de Chabod, que em parte se assemelha às comparações gregas feitas por Inglese (1992a e 1992b), opõe-se àquelas mais historicamente determinadas, como as de Sasso (1993) e Skinner (1996 e 2002). Por outro lado, estes intérpretes se

<sup>7</sup> “Se considerar-se como procedem as coisas humanas, se verá que muitas vezes surgem coisas e acidentes dos quais os céus não desejaram que se provessem” (Machiavelli, 2010, p. 272, tradução nossa). No original: “Se e’ si considerà bene come procedono le cose umane, si vedrà molte volte nascere cose e venire accidenti a’ quali i cieli al tutto non hanno voluto che si provvega”. Ver Chabod (1958, p. 138), Dotti (1979, p. 38) e Grazia (2000, p. 252).

distanciam ainda mais das sugestões metafísicas de Mesnard (1951, p. 19) ou da negação da dimensão naturalística dos *umori* de Lefort (1986, p. 485). A doença e a corrupção, entendidas como patologias distintas, mas igualmente inteligíveis pelo método, necessitam, pois, de remédios. De outro modo, a distinção entre corpos naturais e humanos assenta-se no fato de que o segundo é, propriamente, o espaço da ação e da política. Longe de qualquer determinismo naturalístico, a síntese se faz pelo método<sup>8</sup>, que se apresenta em forma de analogia metafórica.

É intrigante o fato de Harrington ser igualmente um seguidor da metáfora médica<sup>9</sup>, uma vez que a reflexão política inglesa de seu tempo estava mais afeita aos paradigmas das explicações universalistas da geometria e do direito natural (Cohen, 1994, p. 195; Pocock, 2003, p. 368-375; Scott, 2004, p. 25 e 61; Sullivan, 2004, p. 2; Wettergreen, 1988, p. 665; Zagorin, 1997). De modo mais preciso, poder-se-ia identificar na publicação do *The machiavellian moment*, em 1975, a conjunção entre a recepção do pensamento de Maquiavel e o republicanismo. Com isso, como termos justapostos, maquiavelismo e republicanismo passaram a ser lidos igualmente na chave do realismo político e da negação do direito natural. Não discutiremos a pertinência do argumento em si mesmo, destacamos somente que a importância do jusnaturalismo para o pensamento inglês do século seguinte ao do autor florentino é maior pelo seu próprio desenvolvimento. A linguagem do direito natural (lei natural, estado de natureza etc.) não estava disponível a Maquiavel do mesmo modo que para Harrington, o que torna sua posição ainda mais forte (Raab, 1965, p. 198; Zagorin, 1997, p. 137). Por outro lado, autores ingleses, no mínimo, bastante afeitos ao republicanismo alternativo àquele de Harrington, estavam impregnados de conceitos jusnaturalistas, como ocorre, por exemplo, com John Milton e Algernon Sidney (ver Scott, 2004, p. 89 e 109-110; Worden, 1994b, p. 130). Wettergen (1988), contrário

<sup>8</sup> “E perché tutte le azioni nostre imitano la natura, non è possibile né naturale che uno pedale sottile sostenga uno ramo grosso” (Machiavelli, 2010, p. 302). “E porque todas as ações nossas imitam a natureza, não é possível nem natural que um galho fino sustente um grosso” (tradução nssa). Como as ações humanas não são parte da natureza, mas imitações dela, é possível que se as remedeie do mesmo modo como a natureza faz com os corpos simples.

<sup>9</sup> Cohen (1994, p. 2000) e Scott (2004, p. 180) argumentam que a proposta harringtoniana de bica-meralismo baseia-se nas descobertas anatômicas de seu tempo, mais precisamente sobre os dois movimentos que o sangue faz no corpo. De fato, muito do conteúdo propositivo da teoria política de Harrington vincula-se às inspirações provocadas pelas obras de William Harvey. Abordaremos apenas a dimensão metafórica da comparação entre a política e a medicina.

à perspectiva de Pocock (2003), e, anteriormente, também Robbins (1987, p. 31) argumentam que o republicanismo de Harrington é, uma vez vinculado a Hobbes, liberal, pois oriundo do direito natural – a nosso juízo, a interpretação liberal mais significativa ainda é a de Macpherson (1979). Sullivan (2004) aceita essa tese apenas em parte. Os motivos alegados são fundamentalmente os mesmos daqueles que conformam o direito natural e o liberalismo como categorias interdependentes (estado de natureza, contrato social, individualismo etc.). Segundo essas interpretações, o autor de *Oceana* antecipa Locke quanto à proposição teórica da propriedade como elemento natural do homem e propõe, por isso, que existiria uma teoria do estado de natureza cujo contrato social seria feito igualmente pelo consentimento, conformando um “interesse universal” (Wettergen, 1988, p. 675). Apesar das escassas referências que Wettergen oferece dos textos de Harrington para sua argumentação, importa destacar que a conclusão afirma que Harrington segue o pensamento dominante da época e, acompanhando Hobbes, pretende desenvolver uma precisão geométrica na política (Wettergen, 1988, p. 687).

Manuel e Manuel (1980, p. 336) indicam a mesma posição, apesar de não se aterem ao argumento. Blitzer (1970, p. 106) afirma tão somente que as fontes não mais são Aristóteles, Maquiavel e Giannotti ao tratar das leis da natureza, o que sugere uma aderência ao direito natural. Por outro lado, o mesmo intérprete argumenta que, pela natureza distinta dos homens, cada um cumpre com seu papel político de acordo com o que a natureza lhe oferece, isto é, uns são, por “direito natural”, afeitos a propor, e outros, a “escolher” as leis (Blitzer, 1970, p. 150-151; ver também Pocock, 1977, p. 64; Rahe, 2008, p. 339-340). Não pretendemos questionar toda a argumentação de Wettergreen e de outras versões liberais, apenas a conclusão quanto ao método harringtoniano. Porém, é necessário destacar que a inspiração médica de Harrington é a de seu tempo, particularmente, na figura de William Harvey e não a medicina grega, como faz Maquiavel. Assim, apenas enfatizamos o uso da medicina, mesmo que diversa.

Já nas primeiras páginas de *Oceana*, encontra Harrington, em Hobbes, o principal adversário no que diz respeito ao modo de compreensão da política, e, em Maquiavel, um grande aliado (Sullivan, 2004, p. 17). Logo após descrever suas duas definições de governo, Harrington confronta os dois autores e, ironicamente, conclui por um terceiro. O que nos interessa, entretanto, é a própria crítica ao autor do *Leviatã*. A avaliação de Hobbes

sobre pensadores caros ao republicanismo recebe uma réplica que pretende não dever nada aos anseios hobbesianos.

[...] como ele [Hobbes] diz de Cícero, dos gregos e dos romanos, que viviam sob Estados populares, que eles “deduziam aqueles direitos não dos princípios da natureza, mas os transcreviam para seus livros pela prática de suas próprias repúblicas, como gramáticos descrevem as regras da linguagem a partir dos poetas”. Seria como se alguém dissesse do famoso Harvey que ele descreveu a circulação do sangue não a partir dos princípios da natureza, mas a partir da anatomia deste ou daquele corpo (Harrington, 1977a, p. 162).

A interpretação de Harrington da passagem por ele citada de Hobbes não deixa dúvida de que ele crê que o erro de Aristóteles e Cícero consiste em tornar universal aquilo que se conhecia particularmente, suas próprias cidades. Um segundo aspecto é a referência aos gramáticos. O ofício desses versa sobre a descrição das línguas de determinados poetas e não, como parece querer Hobbes, sobre o funcionamento universal dos idiomas<sup>10</sup>. Assim, além de não precisar ou definir a natureza das comunidades políticas, o que os referidos antigos fariam, erroneamente, seria relatar o funcionamento de todas as comunidades descrevendo apenas as suas. Isso significa que não se encontra um paradigma universal confiável, ou ainda, que não se compreende a natureza das leis políticas de modo que o corolário seja aceito por todos; o que, como se sabe, para Hobbes, significa o contrato social e o estabelecimento da soberania.

A curta resposta de Harrington, própria de sua escrita, traça apenas uma comparação com o naturalista William Harvey (Cambiano, 2000, p. 232). Compreendida a anatomia e o funcionamento da circulação sanguínea de um único corpo humano, todos os demais corpos igualmente humanos, necessariamente, serão regidos pelas mesmas regras (Cohen, 1994, p. 205; Blitzer, 1970, p. 99). “A metodologia de Harrington era um esforço consciente para aplicar a abordagem [da anatomia] ao estudo da política” (Raab, 1965, p. 199). O pressuposto aqui é o de que a observação de apenas um aparelho circulatório permite inferir o modo pelo qual todos os outros operam. Em outras palavras, ao contrário do que afirma Hobbes, as particularidades oferecem entendimento das generalizações se, e somente se, tratarem de objetos de mesma natureza.

<sup>10</sup> Não obstante a comparação entre gramáticos e pensadores políticos, sob um ponto de vista metafórico, característico de Hobbes, a ancoragem no direito natural do sistema hobbesiano impõe que o conhecimento, do idioma ou das cidades, seja universal. Harrington aceita a utilização de metáforas, como à frente será visto, mas não por serem universalmente aceitas por causa de qualquer direito natural.

Desse modo, clarifica-se a diferença cabal entre Hobbes e Harrington, não no que concerne ao imperativo universalista da compreensão dos objetos políticos (Raab, 1965, p. 196), mas no modo de fazê-lo. Distanciam-se, entretanto, no exato fato de que, para o primeiro, o correto entendimento de uma cidade, tomada isoladamente, não significa que se possa extrapolar para outras. No sentido contrário, Harrington se posiciona favoravelmente à proposição, de modo que, fixando-se um ponto de apoio, torna-se possível concluir generalidades tomando por base casos isolados. A estrutura argumentativa de Harrington, seguida fielmente em toda sua obra, parte de uma conjectura: a possibilidade de se concluírem generalizações não se dá pela dedução geométrica hobbesiana, mas pelo modo empírico de compreensão dos corpos naturais<sup>11</sup>. Nas palavras de Harvey: “Eu professo aprender e ensinar anatomia, não pelos livros, mas pela dissecação; não pela posição dos filósofos, mas da fábrica da natureza” (Harvey, 1952, p. 268). Essa frase foi seguida quase literalmente por Harrington: “[S]obre livros (eu garanto), se eles se mantiverem próximos à natureza, devem ser bons, mas nego que a natureza seja vinculada a livros” (Harrington, 1977a, p. 329). Observar a circulação sanguínea em um corpo é condição suficiente e necessária para a consequente dedução de que todos os corpos de mesma natureza funcionam do mesmo modo. Isso não significa que a relação causal seja a mesma. Pelo contrário, é justamente a analogia o campo em que Harrington se defende das críticas postas nas *Considerations on mr. Harrington’s commonwealth of Oceana*, de Matthew Wren:

O que eu produzo como similitude ele [Matthew Wren] chama de objeção, onde digo “como” [as] ele diz “porque” [because]; que homem não detestaria tal fraude! Uma similitude é trazida para mostrar como uma coisa é ou deveria ser, não para provar que é assim, ela é usada para ilustração, não como argumento. (Harrington, 1977b, p. 403)

Afastando-se da racionalidade hobbesiana, Harrington evoca um modo de comparação com a palavra “como” (as)<sup>12</sup> por ser adequada à exposição do argumento (Blitzer, 1970, p. 92). Rigorosamente, o autor de *Oceana* reafirma

<sup>11</sup> Blitzer (1970, p. 90) afirma que, antes de uma rejeição a Hobbes, Harrington nega qualquer forma de conhecimento político abstrato, que poderia ser sintetizado em três áreas do conhecimento: geometria, matemática e filosofia natural.

<sup>12</sup> Repare-se que a palavra em inglês para expressar a comparação é bastante similar ao correlato italiano utilizado por Maquiavel, *così*, (Machiavelli, 2010, p. 309). De fato, utilizam as palavras em contextos diferentes, mas ambos permitem interpretar que a comparação é um mecanismo válido para o entendimento da política.

sua posição na resposta a Matthew Wren como uma ilustração e não como uma justificativa (Cambiano, 2000, p. 247). Assim, sugere-se que Harrington oferece uma explicação do modo de proceder dos anatomistas e pensadores políticos e não uma necessária relação matemática de causa e efeito. Essa relação, por seu lado, é oriunda do procedimento de Harvey, a empiria da dissecação e observação dos corpos. Com isso, Harrington transfere a autoridade metodológica e apenas aceita-a como válida e, aprofundando a diferença com Hobbes, não propõe um método próprio. Em um de seus últimos textos, justifica a crítica desferida a Hobbes em *Oceana*:

que toda a força de seu argumento totaliza apenas isso, porque gramáticos descrevem as regras da linguagem a partir da prática de seus tempos, portanto, Aristóteles e Cícero fizeram o mesmo em seus discursos sobre governo, o que você diria? Mas porque o senhor Hobbes não provou, mas ilustrou o que disse através da similitude, portanto, respondendo-o pela via da similitude. (Harrington, 1977c, p. 725)

Contudo, complementa: “[E]mbora uma similitude não tenha aquela prova da qual o homem possa tirar proveito, ela ainda tem persuasão com a qual pode convencer um homem” (Harrington, 1977c, p. 725). Analogamente, descrever as próprias repúblicas, tratando-se daquilo que é universal, conduz à dedução de que todas elas possuem a mesma relação de causa e efeito, por se tratar de mesma natureza (Harrington, 1977d, p. 605). Supõe-se, portanto, uniformidade nos fenômenos naturais (Blitzer, 1970, p. 93)<sup>13</sup>. “Aliás, a razão por que Harrington encontrou a sugestão no *Leviatã* que Aristóteles e Tito Lívio [e Cícero] não escreviam de acordo com a natureza [...] é que Harrington dividia com Hobbes sua ambição metodológica” (Scott, 2004, p. 163; ver Raab, 1965, p. 192-193; Rahe, 2006, p. 23; Zagorin, 1997, p. 133). Divergem-se bastante as interpretações a respeito da relação entre Harrington e Hobbes. Para estudiosos como Wettergreen, Robbins e, sobretudo, Scott (1993, p. 158-161), o paradigma universalista da ambição metodológica é suficiente para aproximar os dois pensadores. De acordo com Blitzer, Fink e Pocock, tal ambição possui um conteúdo distinto importante. Porém, de modo geral, concordam os mais importantes intérpretes com a

<sup>13</sup> O aristotelismo de Harrington fica aqui latente. Os homens, como animais políticos, organizam-se de modo diverso, variando menos de acordo com a língua do que com a distribuição da propriedade, o que ele próprio nomeia de art (Harrington, 1977f, p. 785). Mas, como vivem juntos, a existência da comunidade política é natural, por isso, pode ser tratada como fenômeno da natureza.

ambição a respeito do método. Assim, não é o imperativo compreensivo da relação de causa e efeito que o diferencia de Hobbes, mas a ciência análoga: para Hobbes, a geometria, para Harrington, a medicina<sup>14</sup>. O esforço contido na argumentação é o de deslocar a proposição hobbessiana para fora de qualquer originalidade metodológica, de modo que ambos sejam igualmente seguidores de um modo de conhecer diverso daquele da filosofia civil. O acréscimo contido em *Policaster* consiste em questionar a suposta originalidade de Hobbes<sup>15</sup>.

Finalmente, o ponto de contato com Maquiavel pode ser estabelecido. Assim como o secretário de Florença, Harrington julga pertinente que os corpos naturais e políticos possuam um mesmo comportamento de base (Blitzer, 1970, p. 138; Scott, 2004, p. 165)<sup>16</sup>. Se para Maquiavel os humores são aquilo que permite as analogias, para Harrington, o que cumpre com o mesmo papel é a propriedade. Não pretendemos aqui esmiuçar a tão debatida interpretação harringtoniana sobre a propriedade; cabe-nos apenas destacar que ela é o ponto de apoio para a cidadania política (Scott, 2004, p. 28). As formas de governo são o reflexo de uma determinada distribuição de propriedades (Pocock, 2004, p. 128), particularmente, das terras. Estas, concentradas nas mãos de uma única pessoa, geram uma monarquia absoluta (*absolute monarchy*); nas mãos de poucos, levam a uma monarquia mista (*mixed monarchy*) ou aristocracia (*aristocracy*); ou ainda, se o povo detiver a maior parte, tem-se uma república (*commonwealth*) (ver Pocock, 1977, p. 122). Harrington não afirma que a correspondência entre propriedade e superestrutura deva ser desse modo, mas que, de fato, é (Worden, 1994b, p. 132).

<sup>14</sup> Explicitamente, na segunda parte das preliminares de *Oceana*, Harrington critica a abordagem geométrica com relação aos direitos. Não apenas pelo fato de que é insuficiente para que alguém abdique de suas vontades individuais em prol da vontade de terceiros conformando o contrato (Harrington, 1977a, p. 199), mas, sobretudo, porque o contrato é, em si mesmo, uma explicação falha (Harrington, 1977a, p. 165). Sem nobreza e exército, os regimes não passam de palavras, tal como a geometria não é capaz de intervir nos corpos políticos (ver, por exemplo, Praz, 1962, p. 110), por isso, irrelevante (Blitzer, 1970, p. 91; ver Harrington, 1977d, p. 656).

<sup>15</sup> A argumentação harringtoniana não é apenas a de reconhecer que Hobbes e ele próprio são igualmente devedores de outras áreas do conhecimento, mas o fato de que Harrington mesmo aceita a premissa hobbessiana da comparação. Parte da estratégia argumentativa é operar no mesmo modo de exposição do adversário. A resposta de Harrington utilizando uma similitude, tal qual o faz Hobbes, segundo Harrington, significa que ele desbanca os argumentos de Hobbes pelo seu próprio modo de proceder.

<sup>16</sup> O contraste dos dois corpos, em Harrington, possui uma inspiração hobbessiana. Mas é necessário atentar-se para o fato de que ele não marca a distinção entre corpos naturais e artificiais, o que o libera, como premissa, da teoria do contrato.



Ponto de partida da análise harringtoniana, essa correlação pretende corrigir o erro de Maquiavel (Harrington, 1977a, p. 166), a partir do *oikos* aristotélico (Cambiano, 2000, p. 251; Pocock, 2003, p. 386; Sullivan, 2004, p. 149), por ele não observar que a origem da diversidade de humores é justamente o desejo por mais propriedade, relacionada ao interesse (Worden, 1994a, p. 91).

Distribuição igual de terra, como se um ou alguns homens tivessem uma metade do território e o povo tivesse a outra, causa privação de governo e um estado de guerra civil, por isso, o lorde, ou lordes, de um lado são capazes de afirmar suas pretensões ou direito a governar, e o povo, do outro lado, é capaz de afirmar sua pretensão ou direito à liberdade, qualquer nação jamais pode ter qualquer forma de governo antes que a questão seja resolvida (Harrington, 1977e, p. 835).

Postos em desequilíbrio pela ausência de concentração de propriedade necessária à manutenção da paz, o senhor de terras apresenta-se como governante, ao passo que o povo, como livre. Aqui, Harrington se adianta na sequência maquiaveliana sobre os conflitos entre os que desejam governar e os que desejam não ser governados, e comprova a substituição dos humores pela propriedade agrária. Do mesmo modo que Maquiavel descreveu na *História de Florença*, sob determinadas circunstâncias, o conflito deixa de ser político e decai em guerra civil (Pocock, 1977, p. 121). Para Maquiavel, isso ocorre quando os limites das ordens não são respeitados; para Harrington, quando há um descompasso entre a propriedade e a estrutura de governo (Worden, 1994a, p. 87). É bastante significativa a percepção dos autores de que o parâmetro capaz de universalizar a compreensão das cidades é o mesmo capaz de gerar desordem civil (Harrington, 1977e, p. 852). Novamente, o pressuposto de ambos, humores ou propriedade de terras, se fixa na natureza das comunidades políticas, sempre análogas aos corpos vivos. Com isso, as distinções entre as cidades são apenas marginais, assim como as distinções de funcionamento do sistema circulatório nos seres humanos.

Não obstante a crítica pontual ao secretário de Florença, a concordância a respeito da fundamentação é clara, uma vez que ambos partem das analogias médicas. O próprio Harrington reconhece isso: “Corrupção no governo deve ser lida e descrita a partir de Maquiavel, como doenças no corpo de um homem devem ser lidas e consideradas a partir de Hipócrates” (Harrington, 1977e, p. 854). O evidente elogio aqui despendido ao seu mestre não se deve

apenas à concordância analítica entre corrupção e doenças, ou mesmo à referência ao fundador da medicina, mas, sobretudo, ao fato de ambos buscarem curas para mazelas cuja responsabilidade não lhes cai sobre os ombros:

Nem Hipócrates, nem Maquiavel introduziram doenças no corpo do homem, nem corrupção no governo, que existiam antes de suas épocas; e eles, observando, descobriram-nas. E deve ser dito que, de tudo que fizeram, não tenderam a aumentá-las, mas curá-las, que é a verdade dos dois autores. (Harrington, 1977e, p. 854)

Assim como Maquiavel, o próprio Harrington pretende-se parte da tradição que cura doenças. Os dois pensadores em questão assumem a posição de *médicos* do corpo político. Mesmo que a intensidade no uso da metáfora em Harrington não reconheça qualquer originalidade do ponto de vista metodológico, a sequência de seus argumentos deixa claro que o paralelo médico insere conflitos políticos ou até decai em guerra. Maquiavel e Harrington utilizam as analogias como alternativas a quaisquer perspectivas transcendentais ao universo político e, dentre as prediletas, as metáforas do corpo político<sup>17</sup>. Se for tomada a comparação como uma maneira de compreensão da política, poder-se-ia afirmar que Maquiavel e Harrington utilizam-na como tal. Ambos produzem analogias que permitem ao observador da política identificar similaridades que se assentam nos mesmos procedimentos explicativos. Por isso, a medicina é análoga à política.

### **A história: continuidades e rupturas**

O espaço de ação deixado pela natureza aos homens não é senão, reconhecidamente, a história (Machiavelli, 2010, p. 479, p. 523). Não pretendemos reconstruir o extenso debate já amplamente conhecido a respeito da importância e do papel da história no pensamento de Maquiavel. Para ele, a história se constitui de uma miríade de exemplos capazes de orientar as ações humanas (Machiavelli, 2010, p. 69), e, como fonte de conhecimento, a história ocupa igualmente destaque em Harrington. Todavia, de um ponto de vista do método (Inglese, 1992b, p. 51), outra faceta de ambos os pensadores, ainda pouco explorada, é a percepção de cada um no que tange às transformações

<sup>17</sup> Seria exaustivo e desnecessário analisar caso a caso a utilização de tal metáfora. Apontamos apenas a compatibilidade entre o uso instrumental da medicina e as analogias entre o corpo vivo e o corpo político.

históricas. O corte que ambos atribuem aos períodos e suas demarcações possui confluências e divergências, mas inscreve-se, sobretudo, na unidade da história romana. Maquiavel atribui à queda de Roma e à emergência dos Estados nacionais unificados dois marcos distintivos da história europeia. Contudo, não oferece explicações teóricas gerais capazes de ser aplicadas a esses dois momentos. De maneira autônoma, frente à sua constatação dessas duas inflexões, Maquiavel teoriza sobre o modo pelo qual o conhecimento do passado pode sobreviver ou se extinguir.

Apesar da conhecida teoria dos ciclos de governo, muito provavelmente recepcionada de Políbio (Fukuda, 1997, p. 12-16; Grazia, 2000, p. 85; Guarini, 1999, p. 33; Lucchese, 2004, p. 191; Pocock, 2003, p. 189; Skinner, 1996, p. 207), Maquiavel apresenta um corte histórico que não segue precisamente a sequência descrita pelo historiador antigo e por ele próprio no segundo capítulo do primeiro discurso<sup>18</sup>. Independentemente dos motivos pelos quais os regimes se sucedem, de um ponto de vista civilizacional, o Ocidente conheceu duas fases: a realização da glória pelos antigos e a fragilidade dos modernos. O contraste é sempre entre o presente e o passado e, por este, se entende o momento de esplendor da Roma antiga e, em alguns casos, incluem-se as repúblicas gregas (Cambiano, 2000, p. 68-69; Pocock, 2003, p. 187)<sup>19</sup>. Nessa contraposição, não há uma justificativa a partir das sequências das formas de governo. Posta a distinção, Maquiavel não lhe atribui fundamentos metafísicos ou a justifica pela natureza humana:

E, pensando eu como essas coisas procedem, julgo que o mundo sempre foi do mesmo modo, e foi tanto de bom quanto de mau, mas variava em bom e mau de província em província, como se vê pelo registro dos reinos antigos, que variavam de um a outro pela variação dos costumes, mas o mundo continuava sempre aquele mesmo. (Machiavelli, 2010, 290)

Apesar de tal constância no mundo, os apetites humanos variam com os tempos e com os lugares: “o tempo não variava, variavam os homens” (Ma-

<sup>18</sup> A sequência das formas de governo é: principado (capo), tirania (tirannide), os melhores (ottimati), governo de poucos (pochi), governo da multidão (moltitudine) e licença (licenza). Mesmo que as seis formas descritas originem-se e possuam seus fundamentos iniciais na reflexão grega, importante notar que Maquiavel opta pelo vocabulário latino, o que sugere maior preocupação com a história romana.

<sup>19</sup> Existem inúmeros exemplos desse contraste, alguns significativos estão em Machiavelli (2010, p. 290, 1997c, p. 530 e p. 536).

chiavelli, 1997c, p. 541; ver Bignotto, 1991, p. 123; Strauss, 1978, p. 86; Viroli, 2002, p. 118)<sup>20</sup>. A quantidade de bondade e de maldade<sup>21</sup> é perene no tempo, mas altera-se de acordo com os lugares<sup>22</sup>. Desse modo, a contemporaneidade de Maquiavel assiste à mesma grandeza que habitava o mundo antigo, embora em regiões diferentes. Isso se deve ao fato de que, em cada região, os homens mudam de comportamento. Existe, entretanto, uma causa anterior à simplória explicação, através da história, de que os desejos dos homens não são constantes no tempo (Dotti, 1979, p. 48)<sup>23</sup>, porque variáveis quanto ao lugar (Strauss, 1978, p. 99). Parte dessa alternância se deve à educação e à religião. “Segundo Maquiavel, a religião bíblica e a pagã tinham isto em comum: são ambas de origem humana. Com relação à diferença marcante entre elas, ele está mais preocupado com seus aspectos políticos” (Strauss, 1978, p. 205). A leitura straussiana do uso utilitário da religião na política desconsidera, como diversas vezes aponta Grazia, que Maquiavel apenas negligencia a religião como fonte de autoridade moral e transcendente, embora ele não negue diretamente a veracidade bíblica ou pagã. Em outras palavras, não é parte do mundo natural, nem mesmo da constância temporal, a alternância de apetites, mas produto de determinações igualmente humanas (Pocock, 2003, p. 214-215).

Pensando, portanto, de onde possa nascer que naquele tempo os povos fossem mais amantes da liberdade do que nestes tempos, creio que nasça da mesma razão que faz, assim, os homens sem força agora, qual seja, a diversidade da educação nossa da antiga, fundada na diferença da nossa religião para a antiga (Machiavelli, 2010, p. 298).

<sup>20</sup> Ver também: Machiavelli (2010, p. 178, p. 291, p. 495, p. 557, p. 564-565, 1997b, p. 736, 1996, p. 46).

<sup>21</sup> O tema da contrariedade entre bondade e maldade no pensamento de Maquiavel é por demais complexo para ser tratado de modo corriqueiro. Entretanto, a distinção posta entre a *verità effettuale della cosa* e a *immaginazione* (Machiavelli, 1996, p. 132-133), por se assentar no conceito de *necessità*, atribui à *immaginazione* a única possibilidade de distinções entre bem e mal absolutos (Mansfield, 1998, p. 269). Por isso, a crueldade bem usada, “*se del male è lecito dire bene*” (Machiavelli, 1996, p. 76), significa que, tratando-se do universo humano, e político, como é o caso da referida passagem dos 2010, bem e mal recaem sobre o imperativo da *necessità* (Dotti, 1979, p. 88-90; Raab, 1965, p. 120; Skinner, 1996, p. 157; Strauss, 1978, p. 11).

<sup>22</sup> “*perchè il tempo si caccia innanzi ogni cosa, e può condurre seco bene come male e male come bene*” (Machiavelli, 1996, p. 19-20). Ver Dotti, 1979, p. 51.

<sup>23</sup> Do ponto de vista da natureza humana, Maquiavel admite que os homens possuem um mínimo que não muda, nem no tempo, nem no espaço, mas embutidos de determinada educação, reagem de modo distinto.

O fundamento explicativo da variação dos apetites antigos e modernos reside, assim, na educação que, por sua vez, se altera em função da religião (Cambiano, 2000, p. 87; Grazia, 2000, p. 112; Pocock, 2003, p. 195-196; Skinner, 1996, p. 198-199; Skinner, 2002, p. 170). Em minuciosa análise comparativa, o pensador florentino justifica que a religião dos antigos inseria apetites ativos nos homens, ao passo que o cristianismo, por sua própria proposição filosófico-teológica, orienta-os para a fraqueza, para o autossacrifício, a começar pelo exemplo de seu fundador (Namer, 1979, p. 24; Dotti, 1979, p. 119; Skinner, 1996, p. 187; Strauss, 1978, p. 102). Ação e contemplação<sup>24</sup> são as duas formas pelas quais as religiões impõem seus padrões comportamentais, resultando em apetites diferentes e, com isso, marcando a distinção do mundo antigo para o medieval e moderno (Mansfield, 1998, p. 261). Antes de um julgamento de valor em si mesmo, recorre Maquiavel a um conectivo da religião com as práticas políticas e sociais (Viroli, 2002, p. 217). A educação, ou seja, aquilo que confere e transmite crenças entre os que professam determinada religião, é um elemento de sustentação de um determinado período histórico. Não marca a diferença dos antigos para com os modernos pelo fato de professarem crenças distintas, mas sim por elas terem repercussões diferentes. Desse modo, é a predisposição em agir ou contemplar, significando uma determinada maneira de observar e interpretar a vida, que difere um período do outro.

Além da precisa explicação do corte histórico provocado pelo surgimento do cristianismo, a unificação territorial, característica da época, conforma uma nova etapa do percurso europeu. Observando os acontecimentos de seu tempo, Maquiavel percebeu na ascendência dos Estados nacionais peculiaridades pouco conhecidas entre os antigos, como a manutenção certa de fronteiras, apesar da mudança dos governantes (Machiavelli, 1997d, p. 332-333)<sup>25</sup>. Ao longo da *História de Florença*, na medida em que se aproximam os tempos

<sup>24</sup> O amplo debate em torno da proposição maquiaveliana de vida ativa preterindo a vida contemplativa já foi largamente explorado; ver, por exemplo, Pocock (1977, p. 18). Não pretendemos retomar o ponto, apenas destacamos, seguindo Grazia (2000, p. 239), o seu significado diante da percepção de que a educação e a religião são suas causas mundanas.

<sup>25</sup> Mesmo que o período em questão relatado na História de Florença não se refira à modernidade, a sobrevivência das fronteiras é um marco importante na ascensão dos Estados modernos. O mesmo ocorre com exemplos antigos: "E per dare a intendere meglio questa parte, dico come in Roma era l'ordine del governo, o vero dello stato" (Machiavelli, 2010, p. 109). "E para dar melhor entendimento dessa parte, digo como, em Roma, era a ordem do governo, ou seja, o verdadeiro Estado" Destaca-se aqui a distinção, ainda pouco profunda, entre governo e Estado que, não sendo atributo apenas dos antigos, aprofundou-se no tempo.

recentes da composição da obra, há um crescimento paulatino não apenas no uso do termo *stato*<sup>26</sup> como também de características espaciais, demográficas, recursos públicos, fronteiras e, sobretudo, de concentração de poder (Chabod, 1958, p. 14; Dotti, 1979, p. 72; Grazia, 2000, p. 168-170; Viroli, 2002, p. 66). Este último aspecto foi particularmente desenvolvido em *A arte da guerra*: “Porque os reinos que têm boas ordens não dão poderes absolutos aos seus reis senão nos exércitos; porque só neste lugar é necessária uma imediata deliberação e, por isso, há um único poder” (Machiavelli, 1997c, p. 541)<sup>27</sup>.

No que se refere à cidade de Florença, o marco no ano de 1434, mesmo que ainda esteja longe de qualquer completude conceitual dos Estados modernos, pode significar uma inflexão por ele mesmo reconhecida. Particularmente, os reinos são, para Maquiavel, aquilo que atribui distinção para com o Império republicano da Roma antiga, como ocorre no caso de Florença e na passagem acima de *A arte da guerra*. Não se trata, assim, de um único percurso continuado, dos antigos até os modernos, mas de uma retomada na época da concentração de poder iniciados na Roma antiga. A queda de Roma e a dissipação do poder, do ponto de vista do Estado, e a concentração, do ponto de vista da Igreja, limitaram o processo. Uma vez que os ciclos de governo, descritos a partir de Políbio, se assentam em cada Estado (Cambiano, 2000, p. 73; Mansfield, 1998, p. 273), e isso significa que nenhum deles possui fôlego suficiente para rodar as formas de governo indefinidamente (Machiavelli, 2010, p. 67; Bignotto, 1991, p. 101; Cambiano, 2000, p. 77-78; Canfora, 1993, p. 25; Mansfield, 1998, p. 274; Pocock, 2003, p. 77 e 204-205), cada um deles possui uma unidade própria. Por isso, a história europeia é dividida em dois segmentos: o presente e o passado (Grazia, 2000, p. 208-213). As raras citações maquiavelianas do Medievo (ver Machiavelli, 1997d, I, 10-26; 2010, II, 5, 8) sugerem que o objeto de análise referente à concentração de poder, *stato* (Viroli, 1992, p. 484-490), é retomado em seu período, o que aponta para a divisão entre modernos e antigos<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Chabod (1958, p. 136) explica que o uso do termo funciona como substitutivo lógico para “política” diante dos ditames da modernidade, particularmente, com relação às principais potências como França e Espanha. Ver Cambiano (2000, p. 64); Inglese (1992b, p. 12); Pocock (2003, p. 176); Senellart (2006, p. 225-227); Viroli (1992); Sasso (1993, p. 189).

<sup>27</sup> Interessante notar a importância da centralidade do rei no argumento, característica moderna que se opõe às repúblicas imperiais dos antigos. Ver também Machiavelli (2010, p. 377), Chabod (1958, p. 71-78 e 88), Villari (1927, p. 312).

<sup>28</sup> Hans Baron (1992) identifica uma importante correlação entre a recepção moderna, no Renascimento italiano e no século XVII na Inglaterra, da teoria dos ciclos dos antigos com a querela entre antigos e

De fato, existe algum grau de arbitrariedade na marcação do presente para o momento imediatamente anterior. As citações que o autor fornece não costumam ir além do século XIV, o que significa que o período do humanismo italiano possa ser uma possível marcação dessa inflexão. Existe, todavia, uma clareza maior quanto ao trato dos antigos. Nesse caso, a queda de Roma, e, mais precisamente, a ocupação do Império Ocidental realiza a inflexão. Entre os exemplos prediletos de concentração de poder, encontram-se os de Roma, Esparta e Veneza (Machiavelli, 2010p. 72-79). Não é o fato de as três cidades serem repúblicas que importa tanto, mas sim a comparação e a proximidade entre as duas últimas (Bignotto, 1991, p. 90 e 93; Sullivan, 2004, p. 34). Roma se distingue por ter sido uma república mista voltada para a expansão, ao passo que Esparta e Veneza eram repúblicas aristocratas que apenas mantinham seus territórios. Independentemente do conteúdo analítico por ele proposto, a comparação reforça especialmente a definição da unidade estatal, mais do que as diferenças temporais. Não obstante a grandeza romana, nenhuma das três cidades pode ser classificada como Estados nacionais unificados no sentido moderno (Baron, 1992; Sullivan, 2004, p. 158). Desse modo, Veneza é o melhor exemplo.

Comumente tratada como resquício do mundo antigo, o que permite a equiparação com Esparta, Veneza tem em sua fraqueza diante da emergência das potências em ascensão possibilita o motivo para que seja interpretada fora da tendência europeia. O contraponto a essa exceção reside, pois, nas características de regiões como França e Espanha (Guarini, 1999, p. 28): “[E]stas províncias da Europa estão sob pouquíssimos governantes, desde então; porque toda a França obedece a um rei, toda Espanha, a um outro” (Machiavelli, 1997c, p. 587). Diferentemente do que faz com qualquer referência antiga ou da península itálica de seu tempo, o pensador trata esses países como Estados nacionais unificados ou em vias de sê-lo. Não é sem

---

os modernos. De acordo com ele, a reinterpretação inglesa dos escritos italianos do século anterior passava fundamentalmente pelo debate sobre a possibilidade de os modernos superarem os antigos. A contra-argumentação a essa possibilidade residia na noção de que a imitação jamais poderia superar o original; desse modo, o desenvolvimento histórico poderia, no melhor dos casos, reproduzir os feitos antigos (ver Chabod, 1958, p. 170; Strauss, 1978, p. 16). Porém, no que se refere a Maquiavel, a partir de uma interpretação cosmológica aristotélica da natureza humana (Strauss, 1978, p. 221), nem os antigos, nem os modernos são capazes de, definitivamente, serem superiores uns aos outros. Com isso, a ascensão e decadência teorizadas a partir dos ciclos históricos limitam-se aos ditames de cada período civilizacional, seja antigo, seja moderno. Seu esforço em adequar a história florentina a sucessivas ascensões e quedas mostra o limite explicativo dos ciclos históricos.

sentido, então, a distinção sutil entre reino, república e principado<sup>29</sup>, em que o primeiro opera como a marca distintiva do mundo moderno.

Existem duas características que se complementam e se encontram, por acaso, no período de Maquiavel. De um lado, a aferição dos elementos que definem os Estados modernos, com o devido destaque para a capacidade diretiva dos governos, encontradas, ainda de modo nascente, na Roma antiga (Chabod, 1958, p. 32)<sup>30</sup> e na Florença de depois de 1434 (Chabod, 1958, p. 103). De outro, o reconhecimento de que as potências europeias assim se tornaram por aprofundar tais características durante sua contemporaneidade. Trata-se aqui de aproximações históricas e não de marcos claramente definidos, o que pode ser comprovado pela relativa arbitrariedade, ou mesmo despreocupação com a clareza dos critérios no uso de *presente* e *passado*. Todavia, essa confluência histórica desemboca em um *status* conceitual que se fixa no termo *stato*. No emprego de tal vocábulo, Maquiavel reúne as duas características.

Embora tal marcação histórica possa ser analiticamente dividida nessas duas unidades – a queda de Roma e o surgimento dos Estados nacionais –, Maquiavel apresenta uma justificativa para os cortes temporais. No quinto capítulo do segundo discurso, o florentino teoriza, como poucas vezes faz em sua obra, a respeito do alcance e da contiguidade históricos de cada civilização. Dois são os motivos pela perda dos registros (*memoria*) passados: os naturais e os humanos. “Aqueles que vêm dos homens são as variações das seitas e das línguas” (Machiavelli, 2010, p. 307). Em cada momento que surge uma nova religião (*setta*) e quando esta altera a língua oficial, o passado é perdido para sempre (Machiavelli, 2010, p. 310). Com o advento do cristianismo, o esforço incorrido por ele para a substituição dos costumes e instituições (*ordini*) dos antigos, com o fito de findar com as antigas seitas, por ter sido ineficiente, foi incapaz de estabelecer uma inflexão histórica. Apesar do fracasso da empreitada, devido à desunião original da igreja (Machiavelli, 1997d, p. 318-319), e em total coerência com análise da fraqueza da nova religião (Bignotto, 1991, p. 98), os dois termos – a religião e a língua – explicam mudanças estruturais. Confirma-se a potência da religião

<sup>29</sup> Ver, por exemplo, Machiavelli (2010, p. 85-91) e Guarini (1999, p. 30).

<sup>30</sup> “nasce anche dal mito dell’ordinamento militare di Roma, che Machiavelli sente, in quanto aggregante e non disgregante, come il modello per la formazione dello stato moderno” (Dotti, 1979, p. 81). “Nasce [a repulsa pelas armas mercenárias] também do mito do ordenamento militar de Roma, do qual Maquiavel ouve falar, enquanto agregador e não desagregador, como modelo para a formação do Estado moderno.”



para marcar as diferentes eras, mas também se insere a dimensão linguística (Grazia, 2000, p. 82)<sup>31</sup>.

O elevado nível de abstração das frases deste capítulo, incomum em seus escritos, não anula a pertinência de sua aplicação; pelo contrário, existem duas evidências: uma que aponta para a continuidade e outra para a ruptura. O fato de a religião cristã ter adentrado pelo Império Romano e ocupado os espaços das seitas pagãs confirma a inflexão de uma civilização para outra. Por outro lado, a manutenção do idioma predominante, que ainda resiste intelectualmente no tempo de Maquiavel, permite a continuidade do acesso aos escritos antigos pré-cristianismo. Assim, o limite da história conhecível é barrado pela mudança do paganismo para o cristianismo, mas mantido pelo idioma. “Verdade é que não conseguiram acabar totalmente com os registros das coisas feitas pelos homens excelentes daquela seita, o que se deve à manutenção da língua latina. [...] Porque se podiam escrever com língua nova [...] não se recordariam nada das coisas passadas” (Machiavelli, 2010, p. 308). O secretário florentino oferece um exemplo fracassado, o que comprova a regra. A partir da necessidade de buscar novas terras, imposta pela fome ou pela guerra, os povos bárbaros invadiram Roma.

E estes povos são em grande número e entram com violência nos países dos outros, matando os habitantes, tomando seus bens, fazem um novo reino, mudam o nome da província, como fez Moisés e os povos que ocuparam o Império Romano. Porque os nomes novos, que estão na Itália e nas outras províncias, não nascem de outra coisa senão da nomeação pelos novos ocupantes: como a Lombardia, que se chamava Gália Cisalpina, a França se chamava Gália Transalpina, e foi nomeada pelos francos, pois assim se chamava aquele povo que a ocupou (Machiavelli, 2010, p. 313-314).

A mudança de nome é própria da sobreposição de uma civilização por outra (Machiavelli, 1997d, I, 2), ao realizá-la, os povos invasores redefiniriam as fases históricas (Cambiano, 2000, p. 64; Strauss, 1978, p. 142). Mas não foram completamente felizes na empreitada, e o latim sobreviveu. Mesmo a tentativa do papa Gregório em acabar com as reminiscências pagãs, com a

<sup>31</sup> Em O príncipe (III, 8) já ocorre a interpretação da língua como elemento necessário à análise principesca de anexação de territórios. Embora não diga respeito a cortes históricos, sugere uma proximidade ou distanciamento de uma cidade frente a outras, argumento também presente nos Discorsi.

queima de obras de poetas e historiadores antigos, foi incapaz de exterminar suas memórias (Machiavelli, 2010, p. 308). “Tal que se a esta perseguição se tivesse acrescentado uma nova língua, em brevíssimo tempo todas as coisas estariam esquecidas” (Machiavelli, 2010, p. 308). Pressupõe-se aqui que o idioma e a religião sintetizam um conjunto de hábitos e instituições, como quando ocorreram as invasões às províncias italianas “não somente variaram o governo e o príncipe, mas as leis, os costumes, o modo de viver, a religião, a língua, o hábito, os nomes” (Machiavelli, 1997d, p. 318-319). Com isso, constituíram-se novas línguas pela mistura do latim com os idiomas dos invasores.

A manutenção do idioma revela uma proximidade de fundo entre o Renascimento e a Antiguidade. A memória pode ser mantida pelas leituras dos textos latinos, o que conforma a distinção entre o Renascimento e o Medievo não letrado ou oriundo das invasões (Grazia, 2000, p. 273; Strauss, 1978, p. 143; Chabod, 1958, p. 118). Portanto, existem três ordens de classificação da ruptura e contiguidade históricas<sup>32</sup>. Primeiro, a emergência do cristianismo e as invasões bárbaras, que separam o mundo antigo do medieval. Segundo, o tempo presente em contraste com o imediatamente passado pela formação dos Estados modernos. Terceiro, uma teorização da constante memorável de todos os períodos em questão pelo acesso ao latim e também ao grego. Este último critério permite a Maquiavel que as comparações entre os exemplos vividos por ele sejam feitas com os romanos e gregos, como é muito comum em sua obra. Dos três modos classificatórios, Harrington herdou dois, mas por motivos distintos. Cabe ainda notar que os cortes atribuídos à natureza – fome, guerra e dilúvio – apenas o são devido ao paralelo feito entre os corpos políticos e naturais, acima discutido. Por ser a natureza também capaz de formatar a história, o método pode ser o mesmo.

A interpretação mais fecunda de que Harrington produz uma teoria do corte histórico é a de Skinner (2002, p. 160). Alternativamente, Worden (1994a, p. 84) defende que os marcos históricos são determinados pela providência divina. Embora Harrington atribua o surgimento da prudência moderna à república de Israel, oferecida pelo próprio Deus, não parece haver evidências significativas de que as rupturas sejam atributos além das invasões ao Império Romano. Por outro lado, também interpreta, do ponto

<sup>32</sup> Referimo-nos aqui tão somente à dimensão humana dos acontecimentos históricos. Para Maquiavel, os desastres naturais, como o dilúvio, também são fontes de ruptura (Machiavelli, 2010, p. 308-309).

de vista da tradição utópica, que um dos focos da teoria harringtoniana reside no “congelamento do fluxo da história” (Worden, 1994a, p. 94). Essa sugestão deve pressupor que Harrington julgava pertinente que os homens são capazes de limitar a ação da providência divina e que a história se faz pela oscilação entre prudências antigas e modernas.

A perspectiva harringtoniana dos cortes históricos segue, em parte, as bases desenvolvidas por Maquiavel (Raab, 1965, p. 190; Zagorin, 1997, p. 133). A formação da unidade inglesa no século XVII já está suficientemente desenvolvida quando Harrington interpreta as continuidades e rupturas da história europeia<sup>33</sup>. Por outro lado, se a queda de Roma foi um marco na historiografia maquiaveliana, não o foi menos para o pensador inglês (Lefort, 1986, p. 103; Pocock, 2004, p. 131).

O objeto central das duas partes das preliminares de *Oceana* se direciona justamente para a definição dos dois modos pelos quais os governos operam e, inclusive, lhes conferem características próprias. Harrington inicia a argumentação utilizando-se da autoridade de um historiador italiano:

Giannotti, o mais excelente descritor da república de Veneza, divide toda a série de governos em duas épocas ou períodos. Um, terminando com a liberdade de Roma, chamo de prudência antiga, primeiramente apresentada à humanidade pelo próprio Deus na construção da república de Israel e [...] seguida pelos gregos e romanos. O outro veio com as armas de César que, extinguindo a liberdade, foi a transição da prudência antiga para a moderna (Harrington, 1977a, p. 161).

A referência a Donato Giannotti parece mesmo mais um recurso estilístico do autor de *Oceana* do que uma sustentação teórica, visto o pouco desenvolvimento que o historiador de Veneza confere a tal distinção. Os temas de Giannotti oferecem sequência aos já formulados por Maquiavel no que se refere à virtude dos antigos e à capacidade de os modernos os imitarem

<sup>33</sup> O segundo capítulo do primeiro livro de *The art of lawgiving* é inteiramente dedicado à avaliação histórica da transição das propriedades da nobreza para o povo. Dada a nova concentração de propriedade, a Inglaterra não poderia ser outra coisa que não uma república. Mesmo que a narrativa não trate explicitamente da relação entre concentração de propriedade e unidade territorial, a percepção de que tal concentração determina a distribuição de poderes pode ser identificada com a descrição maquiaveliana da concentração de poderes no governo. Além disso, ambos tratam o processo sob uma perspectiva histórica (Blitzer, 1970, p. 183-195; Pocock, 1977, p. 105; Pocock, 2004, p. 142; Russell-Smith, 1914, p. 18). Assim, embora não seja a unidade nacional seu tema, Harrington sugere que a propriedade, como fonte de poder, é o elemento agregador de um Estado.

(Skinner, 1996, p. 179-180): “Não há quem não celebre com muitas honras a virtude dos antigos, e nem o mostre, com muitos estudos, a imitação deles” (Giannotti, 1840, p. 253). Ele pouco inova quanto a essa interpretação, e talvez menos ainda quanto ao marco histórico na queda de Roma: “a ambição de Júlio César” (Giannotti, 1840, p. 253)<sup>34</sup>. Até aquele momento, Roma não se encontrava presa das armas do imperador (Pocock, 1977, p. 44), mas, em seguida, caindo em tamanha desgraça, enfraqueceu-se e, por isso, foi ocupada por hunos, godos, vândalos e lombardos (Giannotti, 1840, p. 263). Nessa inflexão, concentra-se o surgimento da prudência moderna, não identificada na obra de Giannotti. A contribuição do historiador parece se restringir ao que Maquiavel formulara no prólogo do segundo discurso a respeito do corte histórico. Aprofundando os termos postos por Giannotti, devidamente calibrados pela leitura dos *Discorsi*, Harrington adota os critérios maquiavelianos (Pocock, 1977, p. 19). A obscuridade no trato de Giannotti por Harrington insere-se em uma explicação mais profunda. Na sequência de *Oceana*, lê-se:

O primeiro tipo [de governo, a prudência antiga] é próprio de Maquiavel (cujos livros são negligenciados), o único político que foi capaz de recuperá-la, e Leviatã (que gostaria de impor seus livros nas universidades) pretende destruir. Por isso, diz Leviatã, “e quando não se obedece? Ou alguém acredita que a lei pode ferir sendo apenas palavras e papéis sem as mãos e espadas de homens?” (Harrington, 1977a, p. 161-162).

O capítulo 46 da quarta parte do *Leviatã* é quase integralmente dedicado à crítica aos aspectos mais destacados em seu tempo da filosofia de Aristóteles. O assunto sob análise de Harrington centra-se na parte correspondente ao que Hobbes nomeou filosofia civil e, particularmente, à crítica hobbesiana à defesa do império das leis em Aristóteles (Rahe, 2006, p. 23). Uma vez que apenas homens podem coagir outros homens através do uso da força, argumenta o autor de *Leviatã*, as leis estão, por definição, sempre e necessariamente, submetidas ao arbítrio dos homens, de modo que não haveria sentido algum em uma proposição como a de Aristóteles sobre o

<sup>34</sup> Barros (2013, p. 154) defende que Harrington aplica a Roma o que Giannotti defendia como parte da história da Itália. De todo modo, Giannotti é explícito quanto à referência a Roma, seja porque é parte da península itálica, seja porque parte da história europeia. Procuraremos argumentar que Harrington aprofunda a distinção e inclui categorias inexistentes em Giannotti.

império das leis. A resposta de Harrington é que há diferença quando as leis são produzidas por um governo puro, que não traz nenhuma diferença entre lei e arbítrio do governante, ou por um governo misto, cujo resultado é uma lei à qual todos se submetem (Cambiano, 2000, p. 231; Fink, 1962, p. 55; Pocock, 1977, p. 51; Pocock, 2004, p. 145; Rahe, 2006, p. 25-28; Rahe, 2008, p. 342; Russel-Smith, 1914, p. 74; Scott, 2004, p. 24 e 133)<sup>35</sup>.

Para a interpretação do corte histórico, importa menos a resposta de Harrington do que sua escolha da passagem citada de Hobbes. Assumindo, aparentemente, o divisor de águas supostamente colocado por Giannotti, não consegue esconder Harrington a proposição do historiador italiano:

Portanto, Aristóteles trata [...] dos governos de todas as repúblicas de seu tempo, que eram observados em livros específicos. Penso que naquele tempo não havia nada que a inteligência não pudesse fazer [...]. Mas aqueles que vivem em nossa época, vivem longe da virtude dos antigos, pois agora ela é só privada (Giannotti, 1840, p. 254).<sup>36</sup>

O evidente elogio a Aristóteles justifica a opção harringtoniana pelo autor. Ora, sendo a prudência antiga – virtude dos antigos, segundo Giannotti –, o império da lei, a derrocada desse império não resultaria em outra coisa senão a ascendência de pensadores como Hobbes. Confrontando Giannotti e Hobbes, Harrington torna clara sua preferência por Maquiavel (Scott, 2004, p. 134-135), que é explicitada por dois motivos: primeiro, Maquiavel é o autor, entre os modernos, que melhor buscou a compreensão e restabelecimento da prudência dos antigos; segundo, Maquiavel observa, na queda de Roma, o

<sup>35</sup> Em *The art of lawgiving*, Harrington afirma: “Todas as leis são feitas por homens”, quando por um ou poucos, tem-se o governo dos homens, mas se for feita por muitos, “significa que isso equivale a um governo de leis” (Harrington, 1977d, p. 603). A identificação do governo de muitos, que em Oceana ganhava o rótulo de governo puro, tem sua justificativa no governo popular e não na democracia. Ao contrário do que afirma Wettergreen (1988, p. 682), a participação de todos não significa um fundamento igualitário do direito natural, mas a maior proximidade com o interesse nacional (Harrington, 1977a, p. 171-172; Pocock, 1977, 79-80; Pocock, 2003, p. 394), do mesmo modo que ocorre em Maquiavel (Pocock, 2003, p. 62).

<sup>36</sup> Repare-se que os termos do elogio de Giannotti a Aristóteles são os mesmos com os quais Hobbes tecerá sua crítica e Harrington rebaterá o autor de *Leviatã*. Por outro lado, a observação dos “livros específicos” parece contradizer a posição de Harrington e Harvey quanto à utilização de livros. De todo modo, a passagem corresponde ao fato de que Aristóteles, mesmo no trato de repúblicas singulares, era capaz de generalizar suas reflexões, do mesmo modo que Harvey generalizava suas descobertas observando corpos singulares. É possível que a leitura harringtoniana de Giannotti não seja apenas com o fito em diferenciar dois períodos, mas também em marcar a unidade entre a compreensão de governos e corpos naturais, tendo em vista generalizações.

declínio de um regime que nunca mais se levantou. O próprio Giannotti (1840, p. 262-263) segue os termos maquiavelianos na contraposição entre tempos presentes e antigos, mas não oferece nada além do marco da queda de Roma<sup>37</sup>. Desse modo, Harrington utiliza-se da autoridade de Giannotti para apresentar dois modelos de governo que são, por assim dizer, do próprio pensador inglês.

As características distintivas da prudência antiga para a prudência moderna residem em um governo *de jure*, que é o império das leis, por meio de um governo misto que torna possível a realização do interesse público (Scott, 2004, p. 141). Do lado oposto, a prudência moderna não é senão o governo *de facto*, que é o império dos homens, cujo governo somente pode ser puro e indivisível, o que leva necessariamente ao interesse privado (Raab, 1965, p. 205). Essa diferença não é estranha a Maquiavel; o florentino apenas não produziu uma classificação historicamente orientada. Em outros termos, a distinção que opera em Maquiavel, simultaneamente em tempos antigos e modernos, em Harrington se torna justamente o ponto de inflexão entre esses dois períodos históricos (Blitzer, 1970, p. 177; Scott, 2004, p. 206), com o objetivo de neutralizar a decadência (Worden, 1994a, p. 88-89).

O corte histórico possui duas causas coincidentes: a invasão bárbara e a lei agrária – os mesmos argumentos de Maquiavel (Cambiano, 2000, p. 83; Pocock, 2003, p. 211; Skinner, 2002, p. 176; Sullivan, 2004, p. 47). “A data desse tipo de política deve ser marcada, como foi mostrado, a partir da inundação de godos, vândalos, hunos e lombardos, que sobrecarregavam o Império Romano” (Harrington, 1977a, p. 188). A passagem é quase um resumo dos sete primeiros capítulos do primeiro livro de *História de Florença* e reproduz os mesmos termos de Giannotti (1840, p. 263). A lei agrária foi o motivo interno da decadência romana: “esse exemplo dos romanos que, pela negligência cometida pela lei agrária, deixou na profunda luxúria, e confiscou o inestimável tesouro da liberdade deles mesmos e da posteridade” (Harrington, 1977a, p. 188). O mesmo diz Maquiavel: “Disso [ambição do povo] nasce a doença que aborreceu a contenção da lei agrária, que foi causa infinita da destruição da república” (Machiavelli, 2010, p.140).

Um exemplo prático, e definitivo, dessa ruptura histórica nos é oferecido por ambos os autores. Identificamos acima que a alternância dos nomes das

<sup>37</sup> Uma vez que o objeto de análise de Giannotti é Veneza, suas instituições e costumes políticos, como um exemplo de sobrevivência moderna das virtudes dos antigos, bastou-lhe que apresentasse a inflexão sem que necessitasse teorizar sobre ela, salvo o ponto distintivo da virtude.

idades em Maquiavel quando da invasão de Roma se coloca como elemento central nos cortes históricos. No mesmo estilo, Harrington amplia a proposição maquiaveliana na qual os nomes das cidades são mudados tanto quanto os da geográfica natural:

E assim foi a transição da prudência antiga para a moderna ou a violação, que foi seguida em toda parte no Império Romano com a inundação de vândalos, hunos, lombardos, francos, saxões, oprimindo línguas antigas, conhecimento, prudência, costumes, cidades, mudando nomes de rios, países, mares, montanhas e homens (Harrington, 1977a, p. 190).

Além da identifica o dos povos responsáveis pela queda, já feita páginas antes, a passagem traz também a sua estratégia para manterem o domínio, já reconhecida por Maquiavel: utilizar o próprio idioma. “Variaram, além disso, o nome não apenas das províncias, mas dos lagos, dos rios, dos mares e dos homens” (Machiavelli, 1997d, p. 319). A língua admite, inclusive, uma interpreta o alternativa dos autores.

Outro ponto de contato, menos explícito, reside nos elementos que permitem a continuidade do mundo dos antigos para o dos modernos. O legado romano, mantido apenas pelo uso moderno de seu idioma e suas deriva es, não apenas oferece o acesso aos textos antigos como também conforma a religião predominante no Ocidente após a queda da república.

[...] é claro o suficiente que os teut es não tinham sua arte de outra mão que não a do latim. Além disso, com a ajuda dessas artes aprendidas, fomos capazes de conhecer a religião que há muito recebemos. Portanto, parece-me que não devemos destratar a memória dos romanos (Harrington, 1977a, p. 192).

Não apenas o conteúdo interpretativo, língua e religião, pode ser identificado na recep o harringtoniana de Maquiavel, como também o que pode ser ainda mais sintomático: a uso da memória. Cara a Maquiavel, a memória dos povos   garantia de acesso ao mundo dos antigos, como medita o e como exemplo. Com isso, justifica-se o elogio de Harrington ao “ nico político dos tempos modernos”, pois foi ele quem “restabeleceu a antiga prudência”. Desse modo, Donato Giannotti se inscreve na obra de Harrington como uma autoridade externa ao embate entre Maquiavel e Hobbes, para que, assim sendo, Harrington possa elaborar uma classifica o dos dois tempos

históricos aparentemente abdicando da classificação maquiaveliana, uma vez que ele é parte de uma das prudências. Não se invalida, assim, que seja Maquiavel a referência mais importante para a marcação de cada período e também das possíveis continuidades. Pelo contrário, a estratégia argumentativa de Harrington, em opor Maquiavel e Hobbes, necessita de um observador externo, Donato Giannotti; caso contrário, poder-se-ia criticá-lo por defender Maquiavel a partir de parâmetros que o próprio florentino desenvolve. Todavia, é justamente isso que Harrington faz<sup>38</sup>.

Embora Harrington não reconheça a emergência dos Estados modernos como ponto de inflexão da história europeia, como faz Maquiavel (Pocock, 1977, p. 73), aceita os fundamentos explicativos do florentino sobre a ruptura e a continuidade. Antes de uma classificação dos governos, objetivo norteador das preliminares de *Oceana*, a distinção entre a prudência antiga e a moderna requer a compreensão de que a história ocidental possui dois momentos. Encontram-se estes, graças à percepção de Maquiavel, revividos modernamente por meio do contato pela língua e religião dos tempos antigos.

## Conclusão

Não resta dúvida de que a medicina, assim como a história, em Maquiavel, aponta para um conjunto de preceitos a serem seguidos, porque são cumulativos no tempo. O ponto de contato, então, entre a história e a medicina, ou melhor, entre os usos da história e os da medicina, é que esses usos são capazes de, a partir da experiência passada, ensinar. Fome, guerra e dilúvio são fatores naturais que engendram correções aos homens. Com isso, a natureza, purgando os homens corrompidos, remedia-os de sua decadência. Aqui, o corte histórico natural acumula-se no tempo à medida que as civilizações se sucedem pelas catástrofes oriundas da vontade celeste em corpos simples ou mistos – do mesmo modo que “a medicina não é outra coisa senão a experiência feita por médicos antigos, sobre as quais se fundam os médicos contemporâneos” (Machiavelli, 2010, p. 56). Compreende-se, assim, a unidade entre a teoria dos *umori*, em seu aspecto natural e, por isso, médico, e a história, como punhado cumulativo de exemplos que ensinam e também como ruptura. Como sugere Cambiano (2000, p. 64-65), o vocabu-

<sup>38</sup> Ao tentar convencer o leitor de que ele próprio argumenta com pressupostos distintos daqueles postos por Maquiavel, Harrington utiliza-se da mesma estratégia com a qual acatou Hobbes no que se refere à sua crítica a Aristóteles e Cícero acima debatida.



lário médico maquiaveliano se insere na história quando há constância dos costumes. Não observando tal regularidade, uma nova forma compreensiva dos *umori* deve ser utilizada. Por isso, a medicina e o corte histórico se unem em duas perspectivas coerentes e complementares, uma vez que é a ruptura histórica o elemento desagregador da perenidade dos *umori*.

Antes de uma transposição acrítica da metáfora corporal de Maquiavel a Harrington, um esclarecedor trecho de Giannotti auxilia na compreensão: “cada república é similar a um corpo natural [...] Porque quando a natureza fez o homem, tentou fazê-lo universalmente” (Giannotti, 1840, p. 267). Essas escassas palavras de Giannotti permitem identificar, na recepção de Harrington, a unidade entre a metáfora da cidade como corpo natural e a universalidade anatômica dos homens. No primeiro caso não apenas conforma a medicina como modo explicativo do universo político mas carrega consigo determinada unidade que pode, ou não, se desenvolver no tempo (Zagorin, 1997, p. 134). Tal desenvolvimento se sustenta na compatibilidade entre as instituições políticas da cidade e seus fundamentos econômicos. Apenas porque cidades podem ser vistas como corpos é que a comparação histórica é possível entre uma cidade do presente e ela mesma no passado.

Maquiavel e Harrington propõem igualmente um modo compreensivo do universo humano, que tanto pode se utilizar das metáforas corporais quanto do entendimento dos limites impostos pela história. Dados os marcos das contiguidades históricas, os humores e interesses se apresentam relativamente constantes. Sendo a medicina e a história fontes de conhecimento político, no trato dos corpos, a unidade das duas conforma duas abordagens complementares, que respondem positivamente para cada situação específica.

## Referências

- ADVERSE, Helton (2007). “Maquiavel, a república e o desejo de liberdade”. *Trans/Form/Ação*, v. 30, n. 2, p. 33-52.
- BARON, Hans (1992). “Querelle of ancients and moderns”, em KRISTELLER, Paul O. & WIENER, Philip P. (eds.). *Renaissance essays*. New York: University of Rochester Press.
- BARROS, Alberto R. G. (2013). “A matriz inglesa”, em BIGNOTTO, Newton (org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BIGNOTTO, Newton (1991). *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola.
- BLITZER, Charles (1970). *An immortal commonwealth: the political thought*

- of *James Harrington*. Yale: Yale University Press.
- BORALEVI, Lea Campos (2011). “James Harrington’s ‘Machiavellian’ anti-Machiavellism”. *History of European Ideas*, v. 37, n. 2, p. 113-119.
- CAMBIANO, Giuseppe (2000). *Polis: uno modello per la cultura europea*. Bari: Laterza & Figli.
- CANFORA, Luciano (1993). “La tipologia costituzionale”. *Quaderni di Storia*, v. 19, n. 37. p. 19-27.
- CHABOD, Federico (1958). *Machiavelli and the Renaissance*. Tradução de David Moore. Nova York: Harper & Row.
- COHEN, I. Bernard (1994). “Harrington and Harvey: a theory of the state based on the physiology”. *Journal of the History of Ideas*, v. 55, n. 2, p. 187-206.
- DOTTI, Ugo (1979). *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*. Milão: Feltrinelli.
- FINK, Zera (1962). *The classical republicans: an essay on the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England*. 2 ed. Eugene: Northwestern University Press.
- FUKUDA, Arihiro (1997). *Sovereignty and the sword: Harrington, Hobbes, and mixed government in the English civil wars*. Oxford: Oxford University Press.
- GIANNOTTI, Donato (1840 [1526]). *La Repubblica Fiorentina e la Veneziana*. Veneza: Co’ Tipi Del Gondoliere.
- GRAZIA, Sebastian de (2000). *Maquiavel no inferno*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.
- GUARINI, Elena Fasano (1999). “Machiavelli and the crisis of Italian republics”, em BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin & VIROLI, Maurizio (eds.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANSOT, Elisabeth (1974). *Two modes of utopian thought*. Massachussets: The Colonial Press.
- HARVEY, William (1952[1658]). *On motion of the heart and blood in animals*, em GILBERT, William; GALILEI, Galileo & HARVEY, William. *Great books of western world*. Vol. 28. Londres: Encyclopedia Britannica.
- HARRINGTON, James (1970 [1661]). “The mechanics of nature”, em BLITZER, C. *An immortal commonwealth: the political thought of James Harrington*. Yale: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_ (1977a [1656]). *The commonwealth of Oceana*, em *The political*

- works of James Harrington*. Edição de John G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1977b [1658]). *The prerogative of popular government*, em *The political works of James Harrington*. Edição de John G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1977c [1659]). *Politicafter*, em *The political works of James Harrington*. Edição de John G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1977d [1659]). *The art of lawgiving*, em *The political works of James Harrington*. Edição de John G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1977e [1659]). *A system of politics*, em *The political works of James Harrington*. Edição de John G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1977f [1659]). *Valerius and Publicola*, em *The political works of James Harrington*. Edição de John G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGLESE, Giorgio (1992a). “*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*” di Niccolò Machiavelli. Turim: Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (1992b). “*Il principe (De principatibus)*” di Niccolò Machiavelli. Turim: Einaudi.
- LEFORT, Claude (1986). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- LUCCHESI, Filippo del (2004). *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milão: Ghibli.
- MACHIARELLI, Niccolò (1996 [1513]). *Il principe*. Edição de Giorgio Inglese. Milão: BUR.
- \_\_\_\_\_ (1997a [1506]). *Ghiribizzi al Soderini*, em *Opere*. Edição de Corrado Vivanti. Turim: Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (1997b [1506]). *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris laurentii medices*, em *Opere*. Edição de Corrado Vivanti. Turim: Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (1997c [1506]). *Dell'arte della guerra*, em *Opere*. Edição de Corrado Vivanti. Turim: Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (1997d [1506]). *Istorie fiorentine*, em *Opere*. Edição de Corrado Vivanti. Turim: Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (2010 [1517]). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Edição de Giorgio Inglese. Milão: BUR.

- MACPHERSON, C. B (1979). *A teoria política do individualismo possessivo*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MANSFIELD, Harvey Claflin (1998). *Machiavelli's virtue*. Chicago: University of Chicago Press.
- MANUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P (1980). *Utopian thought in the Western world*. Massachusetts: Harvard University Press.
- MESNARD, Pierre (1961). *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Paris: Librairie Philosophique.
- NADEAU, Christian (2003). "Machiavel: domination et liberté politique". *Philosophiques*, v. 30, n. 2, p. 321-351
- NAMER, Gérard (1979). *Maquiavel: ou as origens da sociologia do conhecimento*. Tradução de Armando Ribeiro Pinto. São Paulo: Cultrix.
- POCOCK, John G. A. (1977). "Introduction", em HARRINGTON, James. *The political works of James Harrington*. Edição de John G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2003). *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. 2 ed. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (2004). *The ancient constitution and the feudal law: a study of English historical thought in the seventeenth century*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRAZ, Mario (1962). *Machiavelli in Inghilterra: ed altri saggi sui rapporti letterari anglo-italiani*. Florença: Sansoni.
- RAAB, Felix (1965). *The English face of Machiavelli: a changing interpretation 1500-1700*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- RAHE, Paul (2006). "Machiavelli in the English Revolution", em RAHE, Paul (ed.). *Machiavelli's liberal republican legacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Against throne and altar: Machiavelli and political theory under the English republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RENAUDET, Augustin (1965). *Maquiavelo*. Tradução de Francisco Díez Del Corral e Daniele Lacascade. Madri: Tecnos.
- ROBBINS, Caroline (1978). *The eighteenth-century commonwealthman*. 2 ed. Indianapolis: Liberty Fund.
- RUSSELL-SMITH, Hugh Francis (1914). *Harrington and his Oceana, a study of a 17th century utopia and its influence in America*. Cambridge: Cambridge University Press.

- RUYER, Raymond (1950). *L'utopie et les utopies*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SASSO, Gennaro (1993). *Machiavelli: la storiografia*. Bolonha: Il Molino.
- SCOTT, Jonathan (1993). "The rapture of motion: James Harrington's republicanism", em PHILLIPSON, Nicholas & SKINNER, Quentin (eds.). *Political discourse in early modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Commonwealth principles: republican writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SENEILLART, Michel (2006). *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34.
- SKINNER, Quentin (1996). *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_ (1999). "The republican ideal of political liberty", em BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin & VIROLI, Maurizio (eds.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Visions of politics II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAUSS, Leo (1978). *Thoughts on Machiavelli*. 2 ed. Chicago: Chicago University Press.
- SULLIVAN, Vickie (2004). *Machiavelli, Hobbes, and the formation of a liberal republicanism in England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VILLARI, Pasquale (1927). *Machiavelli e i suoi tempi*. Milão: Editore-Libraio della Rel Casa.
- VIROLI, Maurizio (1992). "The revolution in the concept of politics". *Political Theory*, v. 20, n. 3, p. 473-495.
- \_\_\_\_\_ (1999). "Machiavelli and the republican idea of politics", em BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin & VIROLI, Maurizio (eds.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIROLI, Maurizio (2002). *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. Tradução de Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade
- WETTERGREEN, John A. (1988). "James Harrington's liberal republicanism". *Polity*, v. 20, n. 4, p. 665-687.
- WORDEN, Blair (1994a). "Harrington's *Oceana*: origins and aftermath, 1651-1660", em WOOTTON, David (ed.). *Republicanism, liberty, and*

*commercial society, 1649-1776*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ (1994b). “James Harrington and *The Commonwealth of Oceana, 1656*”, em WOOTTON, David (ed.). *Republicanism, liberty, and commercial society, 1649-1776*. Stanford: Stanford University Press.

ZAGORIN, Perez (1997). *A history of political thought in the English revolution*. Bristol: Thoemmes.

### Resumo:

O artigo visa preencher uma lacuna na bibliografia especializada sobre a relação entre Maquiavel e Harrington. Comumente, as aproximações são feitas a partir do republicanismo e da *redução aos princípios*. Argumentamos que, de um ponto de vista do método, ambos os autores utilizam a medicina e a história como fontes de conhecimento político. A medicina é tratada por meio de metáforas e comparações entre corpos naturais e corpos políticos, a partir do vocabulário dos “remédios”. Os autores também se aproximam no entendimento teórico das continuidades e rupturas históricas, pautadas na língua e na religião, para além da utilização de exemplos. Concluímos que os dois aspectos se complementam mutuamente pela rejeição dos autores a quaisquer critérios transcendentais para o entendimento político.

**Palavras-chave:** Maquiavel, Harrington, método, medicina, história.

### Abstract:

The paper aims to fill a gap within specialized literature on the relationship between Machiavelli and Harrington. Approximations are usually made from the perspective of republicanism and the *reduction to principles*. We argue that, from the point of view of method, the authors use both medicine and history as sources of political knowledge. Medicine is treated through metaphors and comparisons between natural bodies and political bodies, using the vocabulary of ‘medicines’. The authors also converge in their theoretical understanding of historical continuities and breaks, guided by language and religion, beyond the use of examples. We conclude that these two aspects complement each other by the authors’ rejection of the any transcendental criteria for political understanding.

**Keywords:** Machiavelli, Harrington, method, medicine, history.

Recebido em 29 de maio de 2013.

Aprovado em 30 de agosto de 2013.