

**“COMO A LEGITIMAÇÃO DE UM BASTARDO”:
O MAQUIAVELISMO DE HEGEL SEGUNDO CASSIRER E MEINECKE**

**“As the legitimation of a bastard”:
Hegel’s Machiavelism according to Cassirer and Meinecke**

Otávio Vasconcelos Vieira* 

Universidade Estadual de Campinas – Campinas, Brasil
otaviovasconcelosvieira1992@gmail.com

Resumo: O presente artigo pretende explicar como Meinecke e Cassirer entendem o maquiavelismo de Hegel enquanto a ‘legitimação de um bastardo’, estabelecendo um forte ponto de concordância no plano histórico-interpretativo ao reconhecerem um mesmo processo histórico, que se inicia com Maquiavel, passa pela teoria do Direito Natural dos séculos XVII e XVIII, e finaliza com Hegel. Para tanto, recorre-se a uma reconstrução e comparação de momentos relevantes de *O mito do Estado* (1946), de Cassirer, e de *A ideia de Razão de Estado na história moderna* (1924), de Meinecke. Por fim, busca-se explicitar que, apesar de haver concordância quanto ao plano histórico-interpretativo do maquiavelismo de Hegel entre Meinecke e Cassirer, a valoração ético-política dada por estes intérpretes a este processo histórico é distinta em se considerando a crítica de Cassirer à *Lebensphilosophie* quanto ao seu potencial de resistência ao fascismo.

Palavras-chave: Maquiavel; Hegel; Cassirer; Meinecke.

Abstract: This article aims at explaining how Meinecke and Cassirer understand Hegel’s Machiavelism as the ‘legitimation of a bastard’, establishing a strong point in common in the historical-interpretative plan by recognizing the same historical process, that initiates with Machiavelli, then goes to the theory of Natural Right in the 16th and 17th centuries, and ends with Hegel. For doing so, I reconstruct and compare relevant moments of Cassirer’s *The myth of the State* (1946) and Meinecke’s *Machiavelism* (1924). Finally, I seek to explain that, though there is a concordance between Meinecke and Cassirer concerning the historical-interpretative plan of Hegel’s Machiavelism, the ethical-political evaluations given by these interpreters to this historical process are distinct when one considers Cassirer’s criticism to the *Lebensphilosophie* concerning its resistance potential against Fascism.

Keywords: Machiavelli; Hegel; Cassirer; Meinecke.

Introdução

Um dos pensadores apontados por Cassirer, em seu panorama histórico exposto no capítulo X de *O mito do Estado* (1946), enquanto expoente da lenda de veneração a Maquiavel é Hegel. Entretanto, ao autor da *Fenomenologia do Espírito* é dado um papel de destaque: Hegel teria afirmado sua veneração pelo florentino “com muito mais decisão” que os precedentes admiradores (Cassirer, 2003, p. 151). Para Cassirer, Hegel

* Agradeço ao professor Dr. Rafael Garcia (UNICAMP) por ter me acompanhado com tanto carinho e dedicação em meus estudos da obra de Ernst Cassirer, bem como por ter me instigado a seguir neste caminho. Agradeço ao fomento da CAPES em minha pesquisa de doutorado desde 2019.

foi “o primeiro apologista de Maquiavel” (Ibid.). Se sua veneração pelo florentino é mais decisiva é porque não se tratava de um mero elogio, de uma admiração desinteressada. O interesse de Hegel pelo florentino é o interesse daquele que encontrou no presente o tempo oportuno para a imitação dos homens do passado. O cenário era o das guerras de Napoleão e o da renúncia de Francisco II à coroa do Império Germânico, quando “o colapso político da Alemanha parecia ser um fato consumado” e Hegel começava sua *Constituição da Alemanha* (1801) afirmando que a Alemanha tinha deixado de ser um Estado. Neste cenário, o filósofo alemão do século XIX “encontrou um paralelo exato entre a vida pública” que o rodeava “e a vida pública italiana do período de Maquiavel” (Ibid., p. 152).

Esta imitação não tem nada de trivial, segundo Cassirer. A apologia hegeliana de Maquiavel era “um novo passo, e um passo da mais alta importância para o desenvolvimento do pensamento político do século XIX” (Ibid.). Para expressar a inovação realizada por Hegel com sua apologia, Cassirer faz referência a uma passagem da obra de F. Meinecke de 1924, *A ideia de Razão de Estado na história moderna (Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte)*:

Era novo e era uma monstruosidade [...] introduzir o maquiavelismo num sistema idealista que tentava abranger e sustentar todos os valores éticos, visto que, até agora, tinha existido somente fora do cosmos ético. O que acontecia aqui era comparável à legitimação de um bastardo. (Meinecke, 1925, p. 435 *apud* Cassirer, 2003, pp. 152-153)

A citação leva a entender que Cassirer corrobora os termos com que Meinecke entende a recepção hegeliana de Maquiavel. Neste sentido, deve-se considerar com atenção a hipótese de que Cassirer concorde, portanto, se não com a articulação geral, ao menos com muitos pontos nodais da interpretação de Meinecke sobre esta recepção. O objetivo do presente artigo é verificar esta tese. Pretendemos reconstituir, em paralelo, os momentos relevantes de *O mito do Estado*, de Cassirer, e *A ideia de Razão de Estado na história moderna*, de Meinecke, para explicar como estes autores entendem o maquiavelismo de Hegel enquanto a ‘legitimação de um bastardo’.

Esta expressão resume um processo na história do pensamento político que ambos Meinecke e Cassirer constatarem e que pretendo reconstituir ao longo das três seções do presente artigo. Este processo começa com (1.) a concepção maquiaveliana do Estado

enquanto autônomo, passível de ser estudado a partir de uma nova ciência política, e dependente de uma *virtù* política inovadora. Na medida em que Maquiavel formulava uma noção de *virtù* política que pudesse conviver com um profundo ceticismo em relação à natureza humana e à capacidade dos humanos de serem inteiramente livres, bons ou racionais, a sua noção de *virtù* política necessariamente entrava em conflito com muitos valores prezados tradicionalmente enquanto virtudes.

Depois, (2.) as ideias de Maquiavel tornam-se ‘bastardas’ no segundo momento do processo identificado por Meinecke e Cassirer. Nos séculos XVII e XVIII, o pensamento de Maquiavel era amplamente conhecido e influente. Entretanto, a radicalidade de suas afirmações quanto ao Estado e à natureza humana (pressuposta para a formulação da *virtù* política) não podia ser inteira e abertamente aceita pela teoria do Direito Natural, que servia de lastro geral para o pensamento político de então. Desta forma, o maquiavelismo tornou-se um ‘bastardo’ por nunca conseguir ser teoricamente aceito, apesar de ser amplamente utilizado na prática política.

Finalmente (3.), com Hegel, ocorre a legitimação do pensamento ‘bastardo’ de Maquiavel. Hegel atacou os princípios metafísicos da teoria do Direito Natural e promoveu o Estado à realidade mais perfeita no campo ético. Isto é, o Estado estava acima do pressuposto Direito Natural dos indivíduos e os princípios do maquiavelismo podiam finalmente ser abertamente utilizados por estarem apoiados sobre uma justificativa teórica.

A sólida concordância entre Cassirer e Meinecke quanto à história das ideias que culminou no maquiavelismo de Hegel pode parecer, à primeira vista, surpreendente. Afinal, é amplamente conhecido que o historicismo de Meinecke, fortemente influenciado pela *Lebensphilosophie* (cf. Pachter, 1979, p. 17), era uma das mais “hostis forças intelectuais” (Beiser, 2013, p. 116) em disputa com o neo-kantismo¹, do qual Cassirer era um dos proeminentes representantes. Entretanto, como busco indicar nas considerações finais, esta sólida concordância no campo histórico-interpretativo pode, na verdade, ser a base para uma profunda contraposição no campo ético-político. Argumento no sentido de mostrar que a valoração dada por Meinecke à história do maquiavelismo – ou da razão de Estado – enquanto “processo trágico” (Meinecke, 1962, p. 21) poderia facilmente receber a crítica levantada por Cassirer no final de *O mito do Estado* de ser

¹ Cf. Stark, 1962, p. xii

uma teoria “fatalista” (Cassirer, 2003, p. 339), facilmente “usada como instrumento dócil nas mãos dos chefes políticos” (Ibid., p. 338) – isto é, os chefes dos movimentos totalitários que mobilizam tecnicamente o mito na política.

1. *O Príncipe de Maquiavel*

1.1. *O Estado e a ciência política de Maquiavel*

O primeiro ponto em comum das interpretações de Cassirer e Meinecke sobre *O Príncipe*, que permitirá que ambos vejam nesta obra um ‘bastardo’ a ser legitimado por Hegel, é a afirmação de que Maquiavel reconheceu e examinou o fenômeno da autonomia do Estado moderno, que surge no Renascimento depois da deterioração do sistema feudal medieval. Esta deterioração foi, segundo estes intérpretes alemães, um processo gradual, cuja culminação ocorreu nos séculos XV e XVI, e Maquiavel teria abordado o Estado dele decorrente a partir de uma nova ciência política.

Começamos com Cassirer. Para ele, tratava-se da deterioração da “unidade do pensamento medieval” (Ibid., p. 162), que consistia em um “sistema hierárquico e teocrático” (Ibid., p. 168) expresso “em toda a ordem ética, religiosa, científica e social” (Ibid., p. 163). Sendo o “sistema feudal [...] uma réplica exata do sistema hierárquico geral”, quando este sistema entra em crise, “a ordem feudal se dissolve” (Ibid., p. 164). O resultado é o surgimento, na Itália, de “formas políticas de um tipo completamente diferente”, as “tirantias da Renascença”, estabelecidas por “grandes *condottieri*” e “por grandes famílias” (Ibid.).

Estes incipientes Estados, entretanto, não encontravam uma justificação teórica para sua autonomia na Idade Média. Para explicar isto, Cassirer usa o exemplo de Frederico II, cujo império, mesmo “criado três séculos antes de Maquiavel” e sendo “uma monarquia absoluta no sentido moderno” (Ibid., p. 168), não encontrava uma justificação de existência autônoma em relação ao comando divino. Quando este governante falava do seu império, era sempre a sua alegada “relação pessoal com Deus” que o tornava “independente de todas as influências e exigências eclesiásticas” (Ibid., p. 169).

A inovação de *O Príncipe* é que ele se concentra no “novo fenômeno” (Ibid., p. 165) do Estado secular. O fascínio de Maquiavel é por César Bórgia, em razão da “*estrutura do novo Estado* que ele tinha criado” (Ibid.). O florentino “foi o primeiro pensador que compreendeu o real significado dessa nova estrutura política” (Ibid.). No entanto, o alcance da investigação de Maquiavel sobre o Estado só é apreendido quando

se considera o “interesse científico” (Ibid., p. 165), “o ponto de vista filosófico” (Ibid., p. 167) e a ambição de “teórico de política” (Ibid., p. 168) do autor, pois “a obra de Maquiavel lançou os alicerces de uma nova modalidade de ciência política.” (Ibid., p. 162).

Maquiavel teria sido “o primeiro a quebrar [...] o sistema hierárquico” medieval (Ibid., p. 167), analisando “os movimentos políticos com o mesmo espírito com que [...] Galileu estudou a queda dos corpos” (Ibid., p. 168). Isso fez com que ele se tornasse “o fundador de um novo tipo de ciência” (Ibid.), cujo objetivo não era somente descrever com exatidão os fatos da vida política, mas também buscar “um princípio construtivo para unificar e sintetizar os fatos” (Ibid.). Mais do que descrever o nascente Estado secular, era preciso encontrar para ele “uma expressão e justificação teóricas” (Ibid., p. 169).

Entretanto, a nova ciência política de Maquiavel, que visa dar uma justificativa teórica autônoma para o Estado secular, implica em novos parâmetros e horizontes para ação política. A unidade teórica buscada por Maquiavel seria indiferente quanto à legalidade do Estado. Esta unidade é a de “um livro técnico”, que nos diz “o que é útil e o que é inútil” (Ibid., p. 185) e no qual o autor aconselha “com a frieza e a indiferença de um cientista” (Ibid., p. 187). Isto justificaria “que Maquiavel promettesse tornar-se um mestre na arte da astúcia, da perfídia e da crueldade” (Ibid., p. 182). Para o florentino, “desde que as crueldades são necessárias, devem ser praticadas sem detença e sem compaixão”, pois “só assim [...] elas produzem o desejado efeito” (Ibid.).

Meinecke, por sua vez, descreve uma “progressiva permeação” (Meinecke, 1962, p. 27), ao longo da Idade Média, da razão de Estado nas práticas políticas. Isto significava, por um lado, que o Estado tornava-se gradualmente “forte o suficiente [...] para estabelecer seu próprio e incondicional direito de existência” (Ibid., p. 25). Por outro, significava que deteriorava-se o pensamento teórico medieval, que justificava “métodos feudais” de associação e estabelecia, sob o “comando moral universal” (Ibid., p. 27) do cristianismo, densas barreiras ao poder autônomo do Estado. Na Baixa Idade Média, em função do “crescimento incipiente de Estados nacionais” e das “lutas das dinastias mais importantes [...] para preservar [suas] posses por meios não feudais”, surgem “governantes, como Frederico II”, que começaram a dar “exemplos de uma arte de governar minuciosamente inescrupulosa e racional, baseados em sua própria autoridade” (Ibid.).

Assim, já no início do século XV, afirma Meinecke, “notam-se algumas admissões básicas da nova concepção da necessidade de Estado”, sem, contudo, florescer “uma teoria em larga escala” (Ibid., p. 28). Ocorre, então, no século XVI italiano, uma culminação drástica de eventos: “as catástrofes que tomaram a Itália depois de 1494 com a invasão pelos franceses e espanhóis” (Ibid., p. 30). Junto, segundo Meinecke, há uma culminação teórica, com as reflexões de Maquiavel. O florentino, “como um secretário e diplomata da República de Florença até o ano de 1512, aprendeu tudo que o estadismo havia conquistado até aquele tempo” (Ibid.). Com a dissolução da república em Florença e o conseqüente ostracismo político de Maquiavel, ele se dedicou à escrita de *O Príncipe* e dos *Discursos*. Nestes livros, toma forma uma teoria do Estado que visava a “análise e computação de suas diferentes formas, funções e condições de existência” (Ibid., p. 31).

Meinecke afirma que na base da teoria do Estado de Maquiavel estaria uma “teoria da *necessità*” (Ibid., p. 37, p. 40), pensando a necessidade como uma “pressão causal” (Ibid., p. 37) ou um “mecanismo causal” (Ibid., p. 40) reconhecido em se “seguindo as forças naturais, mas ao mesmo tempo regulando-as por meio da razão” (Ibid., p. 37). Tratava-se, aqui, de uma nova concepção de natureza, segundo a qual “todos os poderes da vida” são “forças da Natureza” (Ibid.) e o humano é “despojado de todas as boas qualidades transcendentais” (Ibid., p. 36). Conta somente com os poderes concedidos pela natureza “a fim de manter a luta contra todas as fatídicas forças empunhadas por esta mesma Natureza” (Ibid., p. 35). Diante destas concepções de natureza e de humano, Maquiavel apreendeu a necessidade do Estado por um “novo princípio de método” (Ibid., p. 38) ou um “novo método científico” (Ibid., p. 39), que leva às últimas conseqüências as exigências da necessidade para manutenção do Estado, buscando extrair, “sempre que possível, uma *regola generale*” e, muitas vezes, “algum remédio forte” (Ibid., p. 35).

Estes remédios fortes incluíam o uso de “métodos imorais na política” (Ibid., p. 38), caso fossem necessários para a manutenção do Estado. Neste sentido, a teoria de Maquiavel podia explicar, através de um “sistema que abrangia um panorama universal” (Ibid.), o exercício político de atores como Cesar Bórgia, que se utilizava de meios violentos e imorais, uma vez que estes eram necessários à difícil manutenção de seu poder. E estes meios eram justificáveis de acordo com a regra geral da teoria da necessidade: a de que saber “não ser bom” é um “conhecimento” que se deve “utilizar ou não utilizar [...], de acordo com o que a *necessità* prescreve” (Ibid.).

Assim, pode-se constatar que, para ambos os intérpretes, o reconhecimento da autonomia do Estado secular e sua justificação por uma nova ciência política realizados pelo florentino implicam em uma nova concepção e em um novo modelo de ação política – a *virtù* política de Maquiavel. Como eles entendem a *virtù* em Maquiavel, examino na seção seguinte.

1.2. *Virtù e humanidade*

Ainda que o Estado secular teorizado por Maquiavel ganhasse autonomia em função de seu confronto com o poder da igreja, Cassirer e Meinecke afirmam que a religião é parte constitutiva importante da *virtù* maquiaveliana enquanto for um meio eficaz para conduzir à grandeza do Estado pela glorificação do heroísmo político. Por esta razão, Maquiavel repreendeu o cristianismo por restringir e condenar este heroísmo, que envolvia a criação e preservação de Estados por vias radicais, violentas e imorais. Em contraposição, a religião pagã dos antigos romanos glorificava o heroísmo político e, junto dele, todas as suas imprevisíveis consequências, fazendo com que a república alcançasse um grande império. Maquiavel buscou examinar sob quais condições se poderia recuperar o espírito da antiga *virtù*, diante da afirmação resignada de um profundo ceticismo em relação à natureza humana, que era parte integrante do pensamento do florentino, além do seu especial pessimismo em relação os homens de seu tempo. A *virtù* não era abundante no mundo, mas restrita a certos humanos extraordinários. Isto tem consequências importantes - morais, políticas e relativas à noção de humanidade enquanto eminentemente racional.

Segundo Cassirer, Maquiavel negar “ideias e ideais teocráticos” (Cassirer, 2003, p. 169), bem como a “origem divina do Estado” (Ibid., p. 167) não significa que “intentou separar a política da religião” (Ibid., p. 169). Esta “é um dos elementos necessários à vida social do homem”, mas não é “um fim em si própria”, sendo “seu valor” dependente da sua “influência na vida política” (Ibid., p. 170). Por isso, Maquiavel seria “um opositor da Igreja, mas não um inimigo da religião” (Ibid., p. 169). O cristianismo “revelou-se a ruína de muitos reinos e Estados”, pois era “uma religião meramente passiva que evita o contato com o mundo, em vez de organizá-lo” e, portanto, “se encontra em oposição a toda *virtù* política real” (Ibid., p. 170).

A religião pagã dos antigos romanos, por sua vez, fora “a principal fonte da grandeza do Estado” (Ibid.), pois só deificava homens gloriosos, grandes comandantes e

ilustres governantes. Com eles, Maquiavel aprendeu que “a grandeza e a glória” (Ibid., p. 175) devem-se a “todas as meias medidas serem evitadas” (Ibid., p. 176). Para o estadista, é necessário “lutar pelo poder e conservá-lo pelos métodos mais [...] radicais” (Ibid., p. 180). Entretanto, Maquiavel, em função de sua “profunda falta de confiança na natureza humana” (Ibid.), asseverava que a *virtù* política, fonte de grandeza e glória, não estava nos homens em geral, mas restrita a alguns deles.

Esta restrição tem implicações morais importantes. Maquiavel “não atacava os princípios da moralidade, mas não encontrava uso adequado para eles quando se ocupava de problemas da vida política” (Ibid., p. 174). Enquanto “o grande político [...] não hesitará em cometer aqueles crimes que têm inerente o selo da grandeza”, os homens comuns “raramente sabem como ser completamente bons ou completamente maus” (Ibid., p. 176). No entanto, “nunca o jogo político fora jogado sem fraude, mentira, traição e felonias” (Ibid., p. 174). Essas coisas não são recomendáveis por si mesmas, mas somente enquanto “o lance que ganha a partida” (Ibid.), que é a métrica da grandeza para Maquiavel: “o que ele julga imperdoável num político não são os seus crimes, mas os seus erros” (Ibid., p. 178).

Além disso, se os crimes são perdoáveis é porque a depravação dos homens “tem de curar-se pela força” e pela “astúcia” (Ibid., p. 181). Entretanto, Cassirer nega que, em *O Príncipe*, o conselho de meios imorais fosse justificado recorrendo-se “ao bem comum” (Ibid., p. 176). O livro é indiferente quanto ao “*uso devido*” dos “meios de adquirir e conservar o poder”, mesmo quanto a “considerações relativas à comunidade” (Ibid., p. 173). Esta “aparente discrepância” (Ibid., p. 178) com os *Discursos*, nos quais “Maquiavel fala como um decidido republicano” (Ibid., p. 176), justifica-se porque o republicanismo do florentino é “mais ‘acadêmico’ do que prático”, o que lhe permitia não jurar “fidelidade a qualquer programa político”. Assim, ainda que associasse “a voz do povo à voz de Deus”, estava “convencido de que [...] a multidão sem uma cabeça não tem qualquer orientação” (Ibid., p. 178). Ao “ceticismo” (Ibid., p. 180) sobre os homens em geral, somava-se que, “se Maquiavel admirava a plebe de Roma, não tinha a mesma confiança na capacidade dos cidadãos de um Estado moderno” (Ibid., p. 178). Portanto, “na vida italiana do século XV nada encontrou Maquiavel que encorajasse o seu ideal republicano” (Ibid., p. 179). Assim, afirmava que as “tirantias modernas” eram “males”, mas que “pareciam-lhe inevitáveis” (Ibid.) diante das circunstâncias modernas.

O ceticismo do florentino, por fim, direciona-se à própria noção de “humanidade” (Ibid., p. 182). A imagem do preceptor do príncipe como “*un mezzo bestia e mezzo uomo*” expressa que, para Maquiavel, os “políticos constituem um intermédio entre humanidade e bestialidade” (Ibid.). Isto desafia uma concepção tradicional de humanidade enquanto eminentemente racional. Para Platão, a “arte (*techne*) política” era “conhecimento (*episteme*) baseado em princípios universais”, que “não são somente teóricos, mas práticos, não somente lógicos, mas éticos” (Ibid., p. 187), de sorte que uma “teoria racional do Estado” (Ibid., p. 85, meu itálico) só poderia falar “do Estado *legal*” (Ibid., p. 188). Maquiavel, por sua vez, “foi o primeiro a introduzir uma teoria que suprimiu [...] esse aspecto específico”, pois “sua arte de política [...] servia igualmente” aos “governantes justos e [...] governantes injustos” (Ibid.). No juízo de Maquiavel, “o vício e a virtude” devem ser tratados com um “frio e indiferente espírito científico” (Ibid.).

No entanto, a própria razão enquanto cálculo é também desafiada por Maquiavel. Ele reconhecia que o domínio dos “negócios humanos [...] desafia todos os nossos cálculos e previsões” (Ibid., p. 190); admitiu “que as coisas humanas não são governadas pela razão e [...] não podem ser inteiramente descritas em termos de razão” (Ibid.). Pelo contrário, “a ‘Fortuna’ parece governar as coisas” (Ibid.). Se é assim, “é um absurdo esperar fundar uma ciência política.” (Ibid.). Não aceitando esse “defeito aparente do pensamento racional” (Ibid.), Maquiavel realizou uma “*secularização* do símbolo da Fortuna” (Ibid., p. 192). Ela deixaria de ser um mero “agente” da irrevogável “providência divina” (Ibid., p. 193). Maquiavel aceitou que “nada é, nem jamais será, estável debaixo dos céus. [...] Contudo, isso não significa que o homem deva deixar de lutar” (Ibid., p. 191). Na verdade, o humano “deve escolher e governar o seu caminho. Se falha, a Fortuna despreza-o e abandona-o” (Ibid., p. 193). Ainda assim, somente por uma “mistura paradoxal”, quem “combate contra a Fortuna [...] pode ter esperanças de alcançar a vitória” (Ibid.). Deve-se “conhecer [...] as táticas [...] da guerra defensiva e [...] da guerra ofensiva, e ser capaz de passar súbita e inesperadamente de uma para a outra” (Ibid., p. 194). Conquanto, “pessoalmente, Maquiavel inclina-se mais para a ofensiva” (Ibid.). Esta inclinação não é fruto de um cálculo inteiramente racional. O que Maquiavel descobriu é que, para lutar contra a fortuna, “além da sabedoria, eram necessários a força e o poder da vontade” (Ibid., p. 191). A “teoria da Fortuna” de Maquiavel não tem o seu costumeiro “estilo lógico e claro, mas um estilo retórico e imaginativo” (Ibid., p. 194). Contudo, ela

“não é destituída de importância filosófica” (Ibid.) - Maquiavel está tentando “convencer o seu leitor de que na batalha contra a Fortuna não basta confiar em armas materiais”, que podem ser cientificamente medidas. Apesar de Maquiavel falar “como um campeão do militarismo” (Ibid.), ele também “descobriu um novo *tipo* de estratégia - uma estratégia baseada em armas psicológicas” (Ibid., p. 195).

Para Meinecke, por sua vez, a noção de “*virtù ordinata*” de Maquiavel atribuía “alto valor” e, até mesmo, “indispensabilidade” à religião em função de sua influência na “manutenção do Estado” (Meinecke, 1962, p. 35). Assim, a religião não era avaliada intrinsecamente pelo florentino, mas como “meio para o fim de um Estado animado pela *virtù*” (Ibid.). Por isso Maquiavel repreendeu o cristianismo “por ter feito os homens humildes, desviris e fracos” (Ibid., p. 31), “voltado os olhos dos homens individuais para valores extramundanos” (Ibid., p. 27), e dissipado “todos os valores seculares, incluindo o heroísmo enquanto arauto da política do poder” (Ibid.).

A “tonalidade de tragédia” dada “ao problema da razão de Estado” (Ibid., p. 29) chegou com o cristianismo. Na Antiguidade, “aquilo pelo qual mais se vale a pena viver era o Estado”, cujo “livre exercício dos poderes [...] a religião nacional existente tendia [...] a favorecer” pela “glorificação do heroísmo”. Não havia, assim, “conflito entre política e ética” (Ibid., p. 26). Ainda que os antigos identificassem alguns “pecados da razão de Estado”, não os levavam muito a sério e os viam “com certa calma” (Ibid., p. 29). Tratava-se, segundo Meinecke, de uma “pecaminosidade inocente” (Ibid.), e Maquiavel pretendia recuperar esta “inocência do mundo antigo” (Ibid.): os ideais da “*moandana gloria*” (Ibid., p. 31), das “*grandezza dell’animo e fortezza del corpo*” combinados para criar o heroísmo” (Ibid.). Assim, o conceito de *virtù* de Maquiavel pretendia retratar, primordialmente, “o heroísmo e a força para grandes conquistas políticas e bélicas, [...] para a fundação e preservação de Estados prósperos” (Ibid., pp. 31-32).

Meinecke propõe uma “separação da *virtù* em dois tipos” (Ibid., p. 32), recurso que não está explicitamente presente na interpretação de Cassirer. De um lado, “as virtudes cívicas” dos que demonstram “prontidão para dedicar-se ao bem comum”; de outro, as virtudes da “classe dominante”, dotada de “sabedoria, energia e ambição dos grandes fundadores e governantes de Estados” (Ibid.). A *virtù* do fundador ou do governante “contava para Maquiavel como *virtù* de uma ordem mais alta. Pois [...] era

capaz, por meio de ‘regulações’ apropriadas, de destilar do material muito mal e corrompido das espécimes medíocres da humanidade o outro tipo de *virtù* no sentido de virtude cívica”, que “era *virtù* de uma qualidade secundária” (Ibid.). Portanto, Cassirer estaria de acordo com a ideia central sobre a qual está fundada a separação proposta por Meinecke. Maquiavel pensava com desprezo sobre os “seres humanos individuais” em geral, mas acreditava “nos poderes criativos de grandes homens, que, através de sua própria *virtù* e dos sábios regulamentos que fizeram, eram capazes de elevarem-se do nível mediano da humanidade para uma nova [...] forma de *virtù*” (Ibid., p. 33). Esta forma de *virtù* “não existia no mundo em provisão infinita” (Ibid., pp. 33-34), era restrita a alguns humanos e Estados ao longo da história.

Esta restrição tem implicações morais importantes. Para Meinecke, significava o desenvolvimento de uma “ética especial da *virtù*”, que, apesar de reter “as visões cristãs básicas quanto à diferença entre bom e mau”, está “em justaposição à esfera moral usual, como um tipo de mundo à parte” (Ibid., p. 33). Malgrado não ter “ousado incorporar traços diretos de um comportamento moral perverso em seu ideal de *virtù*” e, “quando advogava ações más”, nunca ter “tentado qualquer dissimulação hipócrita”, o mundo à parte da “esfera ética” da *virtù* heroica era, para Maquiavel, “o mundo mais elevado, porque era a fonte vital do Estado” (Ibid.). Assim, a este mundo era “permitido transgredir e invadir o mundo moral para atingir seus fins”, violações estas que “nunca deixaram de ser julgadas [...] como imorais e não constituíam a *virtù* em si mesma – mas podiam [...] decorrer da *virtù*” (Ibid.). Podiam, porque a *virtù* heroica dispunha seu portador para a violência necessária às “penalidades impostas [...] para um reconhecimento da justiça”, que, junto da “bondade moral”, seria “produzida [...] pelo poder restritivo do Estado” (Ibid.).

Neste sentido, pode-se notar que a interpretação de Meinecke é menos radical que a de Cassirer, pois não torna Maquiavel inteiramente indiferente quanto às questões da moralidade e da legalidade, apesar de modificar profundamente suas prioridades hierárquicas. O mesmo é válido para a questão do bem comum. Para Meinecke, Maquiavel tinha uma “consciência vital do bem da comunidade, o *bene comune* de todo o povo” (Ibid., p. 44), mas “estava longe de acreditar acriticamente na virtude natural e imperecível de um cidadão republicano”, vendo “a república mais [...] do ponto de vista dos governantes, do que [...] do ponto de vista da democracia de base ampla” (Ibid., p.

32). Isto é, “seu ideal republicano [...] continha uma tensão de monarquismo, na medida em que ele acreditava que mesmo as repúblicas não podiam vir a existir sem a ajuda de grandes personalidades de comando e organizadores individuais” (Ibid.). Além disso, “para restaurar [...] uma república [...], e então elevar o Estado novamente”, o “único meio a ser adotado” era que “a *virtù* criativa de um indivíduo, [...] uma *podestà quase regia* [...], tomasse o Estado em mãos e o reavivasse” (Ibid.). Este “conceito de *virtù* formava uma ligação próxima entre tendências monárquicas e republicanas” e Maquiavel “chegou ao ponto de acreditar que, para repúblicas que eram completamente corruptas e não mais capazes de regeneração, a monarquia era a única forma possível de governo” (Ibid.). Deste modo, assim como Cassirer, Meinecke classifica de “aparente” o “contraste entre o viés monarquista em *O Príncipe* e o matiz republicano dos *Discorsi*” (Ibid., p. 43). A razão para tanto estaria na “visão relativista” de Maquiavel no que diz respeito às “várias formas que o Estado pode tomar” (Ibid.). A despeito de reconhecer que o “instrumento do poder monárquico [...] pudesse ser mal usado para os interesses de uma ambição puramente pessoal de poder” (Ibid.), Maquiavel achava “unicamente consistente que, para seus tempos desarticulados, ele demandasse um déspota monárquico” enquanto uma “necessidade de Estado” (Ibid.).

Por fim, assim como Cassirer, Meinecke reconhece em Maquiavel uma crítica à concepção de humanidade enquanto eminentemente racional. Em sua interpretação, a *virtù* de Maquiavel é composta pela interação de dois polos. De um lado, “era originalmente uma ideia natural e dinâmica, que [...] continha uma certa qualidade de barbárie (*ferocia*)”; de outro, a *virtù* “não deveria permanecer uma mera força natural desregulada” – com efeito, “deveria ser elevada à *virtù ordinata*” (Ibid., p. 35). Isto revela-se na relação *virtù*-fortuna. Maquiavel consideraria “falta de *virtù* render-se ao sentimento” de que “toda sabedoria é ineficaz contra a ação do Destino”, pois “somente metade de nossas ações são governadas pela Fortuna” (Ibid., p. 36). Para vencê-la, “ousadia e barbárie sempre serão mais bem-sucedidas do que a frieza” (Ibid.). Entretanto, “esta ousadia deve ser combinada com grandes astúcia e cálculo” (Ibid.). Tal condição lança luz sobre a reflexão de Maquiavel quanto aos “poderes e limitações de ambas a *virtù* e a humanidade”, pois “o agente individual não pode escapar da natureza com a qual nasceu” (Ibid.), e “deve estar sempre consciente das esferas de incerteza e de consequências duplas” (Ibid., p. 42) da vida política. E, no entanto, estas constatações não

levaram Maquiavel “ao fatalismo”, mas lhe fizeram “atirar suas flechas com ainda mais força” (Ibid., p. 36).

2. A teoria do direito natural e *O Príncipe* como ‘bastardo’

Segundo Cassirer, examinar a obra de Maquiavel, em especial *O Príncipe*, é uma tarefa difícil, pois, mesmo que os “efeitos” deste livro tenham sido “claros e inequívocos” e que tenha sido “posto em ação” por muitas figuras históricas, “o seu *significado* permaneceu [...] um segredo” (Cassirer, 2003, p. 145). É “difícil reconhecer [...] a verdadeira face do homem e o tema do seu livro”, pois “de século para século, quase de geração para geração, descobre-se não uma alteração, mas uma completa inversão nos julgamentos” em relação a eles (Ibid., p. 146). Segundo Cassirer, “o retrato de Maquiavel” é “confundido pelos que o admiram e pelos que o detestam” (Ibid.). Estas duas atitudes geraram “duas lendas acerca de Maquiavel [...]: a lenda do ódio e a lenda da veneração” (Ibid., p. 147). São elas que têm, ao longo da história, contrariado uma atitude intelectual adequada para a leitura de *O Príncipe*, que buscava “compreender antes de proferir um juízo acerca do homem e da sua obra” (Ibid., p. 145). Por essa razão, Cassirer busca examinar e criticar “A lenda Maquiavel” (Ibid.) no capítulo X de *O mito do Estado*, expondo um panorama histórico da recepção da obra do florentino do século XVI ao XIX e destacando as extremas e complexas variações de julgamento mobilizadas pelas lendas do ódio e da veneração.

Cassirer mostra que estas lendas não só variavam intensamente, mas emaranhavam-se mútua e complexamente. De um lado, a lenda do ódio foi o que ajudou a gestar paralelamente a lenda da veneração. Sucedia que “os próprios homens que eram diametralmente opostos ao sistema político de Maquiavel não podiam impedir-se de admirar seu gênio”, de forma que “a *teoria* de Maquiavel [...] encontrava-se no centro do interesse geral” (Ibid., p. 148). Seus “inimigos mais resolutos e implacáveis contribuíram [...] bastante para fortalecer esse interesse”, uma vez que “a abominação estava sempre misturada com uma espécie de admiração, de fascinação” (Ibid.). Segundo Cassirer, “essa aliança [...] entre os admiradores de Maquiavel e seus adversários [...] tornou-se uma das principais causas do crescente poder do maquiavelismo” (Ibid.).

De outro lado, este emaranhado de juízos podia ser verificado também vindo da parte dos defensores do florentino que atacaram o “juízo comum [...] acerca de

Maquiavel” e contribuíram “para livrar o seu nome de censuras” (Ibid., p. 149). Spinoza, por exemplo, formulou “uma hipótese curiosa”: a de que “*O Príncipe* tinha um sentido oculto” (Ibid.). Maquiavel teria desejado prevenir o povo de confiar em um homem interessado nos seus próprios interesses, que conspira contra seus governados. Ao levantar esta hipótese, para Cassirer, Spinoza “encontrava-se [...] subjugado pela mesma ilusão que estava tentando destruir. Porque, para ele, Maquiavel não era somente um escritor muito engenhoso e penetrante, mas também muito ladino [...] um mestre da astúcia” (Ibid., p. 150). Entretanto, o florentino “nunca disfarçou a sua personalidade nem escondeu as suas opiniões e juízos; revelou sempre o seu pensamento firme e temerariamente [...]. Os seus pensamentos e o seu estilo não nos mostram qualquer ambiguidade; são claros, incisivos e inequívocos” (Ibid.).

Tendo em vista a turbulenta, porém constante, recepção da obra de Maquiavel, Cassirer ressalta a importância de se “distinguir nitidamente Maquiavel do maquiavelismo” (Ibid., p. 172). Além de haver neste muito das lendas do ódio e da admiração, há também “muitas coisas que não podiam ter sido previstas por Maquiavel” (Ibid.), que não tinha “uma noção de todas as consequências que a sua teoria política acarretava” (Ibid., pp. 171-172) ou de seu “pleno significado e alcance” (Ibid., p. 172). Cassirer faz a seguinte reflexão:

Mas que eram as pequenas tiranias italianas do Cinquecento comparadas com as monarquias absolutas do século XVII e com as nossas ditaduras modernas? Maquiavel admirava grandemente os métodos utilizados por César Bórgia para liquidar os seus adversários. Contudo, em comparação com a técnica atual dos crimes políticos, esses métodos parecem brincadeiras infantis. O maquiavelismo revelou a sua verdadeira face e o seu real perigo quando os seus princípios foram mais tarde aplicados numa cena mais ampla e em condições políticas inteiramente novas. (Ibid.)

Isso significa que, ainda que muito modificadas e, talvez, distorcidas, as reflexões sobre *O Príncipe* se mantiveram através dos séculos. No entanto, não somente as condições históricas e políticas tornaram-se propícias para, enfim, “o maquiavelismo [...] atingir a sua plena maturidade” (Ibid.) no século XIX. Houve um evento de extrema importância que ocorreu na esfera da história das ideias. Nos séculos XVII e XVIII, a doutrina de Maquiavel “desempenhou um papel importante na vida política prática; mas, teoricamente falando, existiam ainda grandes forças intelectuais e éticas que

contrabalançavam a sua influência” (Ibid.). Este “poder intelectual [...] capaz de deter e contrabalançar o maquiavelismo” era, segundo Cassirer, a “teoria do direito natural aplicada ao Estado” (Ibid.). Com o “colapso da teoria do direito natural”, afasta-se “a última barreira para o [...] triunfo” do Maquiavelismo; “não existia já qualquer poder intelectual ou moral capaz” de detê-lo e “a sua vitória era completa” (Ibid., p. 173).

E do que se trata a teoria do direito natural? Trata-se do principal elemento teórico mobilizado pelo “racionalismo político do século XVII”, que “foi um renascimento das idéias estoicas” (Ibid., p. 200). Ainda que “a influência do pensamento estóico”, ao longo da história, tenha sido “contínua e permanente”, sempre foi “mais de um interesse teórico que de um efeito prático imediato” (Ibid., p. 201). Nos séculos XVII e XVIII, “a teoria do direito natural deixa de ser uma teoria ética abstrata para se tornar uma das molas da ação política” (Ibid.). Ela desempenhou uma importante função nos “conflitos políticos e éticos do mundo moderno” (Ibid., p. 202). Para entender este fato, é preciso ter em mente que “os grandes e inegáveis progressos alcançados pela Renascença e pela Reforma foram contrabalançados” pela “severa e irreparável perda” da “unidade [...] da cultura medieval”, de sua “base ética e religiosa [...] comum que nunca era posta em dúvida” e que, depois de ter sido, “jamais conseguiu readquirir a antiga solidez” (Ibid.). Qual seja, “a cadeia hierárquica do ser que dava a todas as coisas o seu justo, firme, inquestionável lugar na ordem geral das coisas” (Ibid., pp. 202-203) – noção exemplarmente expressa nos textos pseudodionisiacos. Por isso, *O Príncipe* de Maquiavel é uma das “testemunhas clássicas” (Ibid., p. 161) da Renascença. O resultado de sua teoria foi

obtido por um preço elevado [...]. A lâmina afiada do pensamento de Maquiavel cortou os laços pelos quais nas gerações passadas o Estado estava ligado ao todo orgânico da existência humana. O mundo político perdeu a ligação não somente com a religião e com a metafísica, mas também com todas as restantes formas de vida ética e cultural do homem. Permanece só - num espaço vazio. (Ibid., p. 171)

Os filósofos do século XVII tinham a esperança de encontrar novamente uma unidade harmônica entre as formas de vida humana, baseados “em princípios tais que fossem admitidos por todas as nações, todos os credos e todas as seitas” (Ibid., p. 203). Somente a filosofia estoica lhes “parecia capaz dessa finalidade”, por conter “a promessa de restaurar o homem na sua dignidade ética”, que “não pode ser perdida [...] porque [...] assenta exclusivamente na vontade moral - no valor que o homem atribui a si próprio”

(Ibid.). Ela era a “escapatória para uma completa anarquia moral” (Ibid.), sendo característico que, “na educação dos príncipes e princesas, os tratados medievais *De rege et regimine*, ou *De institutione principum*”, depois da crise da unidade do pensamento medieval, “foram substituídos por [...] tratados modernos” que “revelam a clara e inconfundível marca do pensamento estoico” (Ibid., p. 200).

A teoria do Direito Natural dos filósofos do século XVII asseverava “o princípio estoico da ‘autarquia’ [...] da razão humana” (Ibid., p. 206). Este princípio era sua “pedra angular” (Ibid.). Quando aplicado para pensar a “ordem social”, o resultado era invariavelmente “a doutrina do Estado-contrato”, que “tornou-se no século XVII um axioma evidente do pensamento político” (Ibid.). Esta doutrina partia da “hipótese fundamental” de que se pode reduzir “a ordem social e legal a atos individuais livres, a uma submissão contratual livre da parte dos governados” (Ibid.). Essa hipótese compreendia “‘origem’ num sentido lógico, e não cronológico” (Ibid., p. 207). Não procurava “o começo, mas o ‘princípio’ do Estado” - não era, portanto, “uma visão *histórica*”, mas um “problema [...] analítico” (Ibid.). Assim, “descobrimos uma nítida oposição entre os sistemas do absolutismo - os sistemas de Bodin ou Hobbes - e os defensores do direito popular e da soberania do povo. Mas ambas as partes, embora antagonistas, estão de acordo” (Ibid., p. 206) com a doutrina do contrato. Paradigmática é “a filosofia política de Hobbes”, cujos “resultados nunca tiveram aceitação geral”, mas cujo “método exerceu a mais forte influência”, em função, “não tanto” de “seu objeto, mas principalmente” de “sua forma de argumentar e raciocinar” (Ibid., p. 207). Para Hobbes,

O conhecimento é a pesquisa dos primeiros princípios, ou, como ele diz, das “primeiras causas”. Para compreendermos uma coisa devemos começar por definir a sua natureza e essência. Encontrada essa definição, todas as propriedades podem ser derivadas através de processos estritamente dedutivos. Mas [...] as verdadeiras definições devem ser “genéticas” ou “causais”. [...] essa “geração” não é entendida por Hobbes como um processo físico ou histórico. [...] esse ato é um processo mental, e não temporal. O que procuramos é uma origem na razão, e não no tempo. [...] O mesmo princípio (Ibid.) é válido para objetos políticos. Se Hobbes descreve a transição do estado natural para o estado social, não está interessado na origem empírica do Estado. O ponto crucial não é a história, mas a *validade* da ordem social e política. O que interessa somente é a base legal do Estado, não a histórica; e é à questão dessa base legal que a teoria do contrato social responde. (Ibid., pp. 207-208)

Muitos escritores dos séculos XVII e XVIII rejeitaram a conclusão de Hobbes. Para o inglês, “uma vez estabelecida a conexão legal entre o governante e os governados, ela é indissolúvel”, pois “o pacto de submissão pelo qual os indivíduos renunciam a todos os seus direitos e liberdades é o pressuposto necessário [...] que conduz à ordem social” (Ibid., p. 208). Os indivíduos precisam deixar “de existir como seres independentes” e “a vontade social” precisa ficar “incorporada no governante do Estado” (Ibid.) para haver pacto. Seus críticos, entretanto, não rejeitavam seus princípios, mas de “ter cometido uma contradição de termos”, pois a conclusão de Hobbes “não podia ser demonstrada ou justificada pelo conceito geral do contrato social” (Ibid.). Segundo eles, “os indivíduos, quando entravam num contrato [...], só podiam atuar por si próprios” e “não podiam vincular a sua posteridade. [...] Há, pelo menos, *um* direito de que não se pode abdicar: o direito à personalidade” (Ibid.). O argumento era o de que, “se um homem podia abdicar da sua personalidade, deixaria de ser um ser moral [...] - e como podia tal coisa obrigarse, como podia fazer uma promessa ou entrar num contrato social?” (Ibid.). A possibilidade de crítica a Hobbes nestes termos demonstra que mesmo um dos absolutismos mais resolutos do século XVII, enquanto tiver um “contrato ou acordo” (Ibid., pp. 208-209) como “base legal de todo o poder civil”, deve encontrar sempre “seus limites” (Ibid., p. 209).

Enfim, no século XVII, a teoria do direito natural aplicada ao Estado o considerava “como um meio, e não como um fim em si mesmo”; asseverava que “existia sempre uma esfera de vida e liberdade individual que permanecia inacessível ao Estado”; e que “o Estado e o soberano” poderiam se encontrar “acima da coercibilidade legal”, mas nunca “dispensados de obrigações morais.” (Ibid., p. 172). E o período do Iluminismo do século XVIII não pretendia “demonstrar, mas afirmar e aplicar, os primeiros princípios da vida social do homem” (Ibid., p. 211) descobertos no século XVII. Estes princípios “transformavam-se em armas para a grande batalha política” (Ibid.). A teoria estoica do direito natural está, segundo Cassirer, no centro da “história do grande movimento intelectual que culminou com a ‘Carta de direitos’, dos norte-americanos, e com a ‘Declaração dos direitos do homem e do cidadão’, dos franceses” (Ibid., p. 201). Entretanto, “no começo do século XIX, tudo isso foi subitamente posto em dúvida” (Ibid., p. 172), uma vez que “a Revolução Francesa terminou no período das Guerras

Napoleônicas” (Ibid., p. 214). Isto é, com a revolução, “ao primeiro entusiasmo seguiu-se uma profunda desilusão e descrença”, pois “nenhuma das grandes promessas da Revolução Francesa haviam sido cumpridas. A ordem política e social da Europa parecia ameaçada de um colapso completo” (Ibid.). Foi então que “o romantismo”, primeiramente, “lançou um violento ataque contra a teoria do direito natural” (Ibid., p. 172), e depois Hegel, com sua defesa do maquiavelismo.

No entendimento de Meinecke, “foi o destino de Maquiavel [...] que somente uma parte de seu sistema de pensamento tenha sido capaz de influenciar a vida histórica” (Meinecke, 1962, p. 44). O florentino “exerceu uma influência poderosa e duradoura através de seu novo método de construir a política sobre a fundação da experiência e da história” (Ibid.). Entretanto, “seu ideal de *virtù* desvaneceu [...] e, com ele, também o projeto ético de seu estadismo” (Ibid., p. 45). Quanto aos “ideais republicanos” de Maquiavel, “eles foram mal interpretados de muitas formas” (Ibid.). O exemplo trazido por Meinecke é a “opinião [...] de que, dando uma descrição sincera do príncipe”, Maquiavel “teria querido desmascarar a tirania e dar um aviso contra o perigo apontado” (Ibid.) em seu livro. De todo modo, o destino mais frequente de Maquiavel foi o de ter sido “visto, primeiramente e acima de tudo, enquanto tendo preparado o veneno da autocracia”, e o de ter sido “publicamente condenado e secretamente utilizado” (Ibid.).

Maquiavel era publicamente condenado por seu “idealismo pagão do Estado”, que “não era mais compreendido pelos homens do período da Contra-Reforma”, profundamente marcada pela violenta “contenda [...] quanto a valores religiosos” (Ibid.). De outro lado, o “realismo [...] do estadismo” (Ibid.) de Maquiavel e o seu embasamento na “pressão da *necessità*” eram “muito bem compreendidos”, mas secretamente utilizados (Ibid.). Estas questões não deixaram de ser “pensadas cuidadosamente”, de forma cada vez mais sistemática, “compacta e polida elegantemente” (Ibid.). Entretanto, a “recentemente reanimada consciência cristã de todos os credos levantou-se em oposição” (Ibid.) a elas. Estabeleceu-se uma “contenda espiritual e intelectual sobre o tema do Maquiavelismo” (Ibid., pp. 45-46) – entre sua condenação pública e sua utilização secreta. Esta contenda é expressão de

uma linha de profundo conflito que percorre o pensamento político do homem ocidental desde o tempo da Renascença: a saber, o conflito entre a ideia básica de um sistema da Lei Natural que governa todo

pensamento em geral, de um lado, e os fatos inescapáveis da vida histórica e política, de outro (Ibid., p. 343)

O sistema da Lei Natural foi “criado pelos estoicos, absorvido e adaptado pelo cristianismo e, então, secularizado pelo Esclarecimento” (Ibid.). Ele “partia da pressuposição de que as Leis da Razão e as Leis da Natureza estavam [...] em harmonia” e “provinham de uma unidade divina do universo que tudo abrangia” (Ibid.). Além disso, asseverava que a “razão humana [...] era capaz de compreender esta unidade e harmonia como um todo, e de determinar o conteúdo de tais leis”, que são “obrigatórias na vida humana” e cujo propósito é o próprio “aperfeiçoamento do homem individual” (Ibid.). Na medida em que “a razão individual era idêntica em todos os homens, [...] era possível acreditar na validade absoluta de seus enunciados” (Ibid., p. 344). Assim, “os elementos intelectuais na Natureza, na história e no universo [...] tendiam [...] a ser avaliados exclusivamente de acordo com os requerimentos do homem individual” (Ibid., p. 343), que “eram projetados no mundo e tornados absolutos” (Ibid., pp. 343-344).

Também era assim mesurado “o conteúdo intelectual das associações humanas supra-individuais” (Ibid., p. 344). Portanto, os “Estados [...] adquiriram o objetivo de fazer do homem [...] individual melhor e mais feliz, e de manter seus impulsos mais baixos confinados a limites” (Ibid.). Meinecke afirma que “esta ideia contém as raízes da doutrina do Estado originado de um contrato feito entre homens” (Ibid.), que seria intensamente defendida a partir do século XVII. No entanto, as normas da lei natural, “quando enfrentam a tarefa de governar e enobrecer os impulsos mais baixos” dos homens individuais, “são forçadas a fazer um número de concessões e compromissos com a realidade” (Ibid.). Ainda assim, “quanto a sua forma essencial e ideal, não eram exatamente afetadas por isso e continuavam a permanecer eternas, imutáveis e homogêneas, como a suprema luz guia sobre toda a vida” (Ibid., p. 343). Neste sentido, também o “pensamento político tem a tarefa de determinar qual é *a melhor forma* de Estado. Pois, aqui também, é impossível evitar fazer concessões à realidade” (Ibid., p. 344, meu itálico).

Não obstante, “os fatos inegáveis da vida histórica significavam mais que uma mera restrição ou diluição do ideal de razão em função da imperfeição da natureza humana”, pois a “natureza do Estado resistiu desde o início a qualquer concepção que o visse meramente como um modo de organizar os homens para seu próprio bem” (Ibid.).

Ocorria que o “‘bem comum’ não só abrangia o bem de indivíduos separados unidos na nação”, mas também “o bem do todo coletivo, que significava mais que a mera soma dos indivíduos, e representava uma personalidade coletiva” (Ibid.). O problema era que “o Estado ele mesmo [...] era outra personalidade coletiva”, que “era muito mais ativa que o mero povo, pois [o Estado] estava organizado e podia fazer valer sua vontade efetiva a qualquer instante” (Ibid.).

Esta vontade tinha como “lei [...] a razão de Estado” e, de acordo com Meinecke, “esta era a grande descoberta feita por Maquiavel” (Ibid.). Entretanto, “esta descoberta [...] quebra o quadro geral do modo de pensar predominante alinhado com a Lei da Natureza e da Razão” (Ibid.), que “só podia interpretar o ‘bem comum’ ao qual o Estado tinha de servir enquanto o bem dos indivíduos unidos nele” (Ibid., pp. 344-345). Assim, reconheceu-se que, “majoritariamente, o Estado real nem sempre servia ao bem comum, mas que, muito frequentemente, servia ao bem dos governantes” (Ibid., p. 345). Para responder a este problema, “a teoria da razão de Estado do século XVII fez uma distinção [...] entre, de um lado, o bom tipo de razão de Estado, que contribuía com o bem comum e, ao mesmo tempo, com o bem dos governantes”, e, de outro, o “mau tipo de razão de Estado, que contribuía somente com o bem dos governantes” (Ibid.). Era preciso questionar – como fez arquetipicamente Hermann Conring – “sobre cada Estado, [...] se e em que medida ele se dedicava para o bem do todo coletivo ou para o bem dos governados” (Ibid.). Buscava-se conceber a distinção entre esses “tipos de bem [...] do ponto de vista da Lei Natural”, a fim de se justificar que “o interesse vital do Estado personificado eleve-se [...] muito acima do mero bem individual, seja dos indivíduos unidos, seja dos indivíduos governantes” (Ibid.).

Sem embargo, observa Meinecke, se se seguisse, “sem desvios, os termos da Lei da Natureza”, ainda que a preponderância do interesse vital do Estado “pudesse certamente tornar-se válida na prática, não poderia ser sustentada com consistência” (Ibid.) no plano teórico. Durante todo o período do século XVI ao século XVIII, “a ideia de razão de Estado e de doutrina do interesse do Estado [...] infiltrou-se como um corpo estranho e sucedeu em invadir um modo de pensamento predominante que era totalmente oposto a ela” (Ibid.). A fonte de onde saiu “tudo o que foi dito sobre o assunto da razão de Estado”, que discute o “Estado individual” e “real”, foram a “vida ela mesma” e as “necessidades práticas dos Estados e estadistas” (Ibid.). Conquanto, “como regra”, a fonte

do que “foi dito sobre o assunto do Estado em geral”, sobre a “melhor forma de Estado”, eram as “tradições da Lei Natural” (Ibid.). E, assim, tinha-se, de um lado, o “empirismo prático” e, de outro, “o racionalismo da Lei Natural” vivendo “lado a lado”, mas “separados como óleo e água, [...] agitados em mistura de maneira confusa e desorganizada nas mentes dos homens que refletiam sobre a natureza do Estado” (Ibid.).

A analogia com a turbidez e inconstância de uma mistura heterogênea quando agitada retrata o quadro de tensão e competição entre estes dois modos de pensar no qual se desenvolveu a história do discurso sobre a política dos séculos XVI a XVIII. Porém, no século XVIII, “sob a cobertura do absolutismo dominante, as classes médias ganharam em força, tanto intelectual quanto social, e começaram a explorar as riquezas da Lei Racional e Natural para seus próprios interesses de classe, que estava, agora, também ganhando uma tonalidade política” (Ibid., p. 346). Faltando-lhes poder político efetivo, “os homens começaram a olhar o Estado puramente de baixo, do ponto de vista dos direitos inatos da humanidade” (Ibid.). O Estado passou “a ser tratado, ainda mais decisivamente que em tempos anteriores, enquanto uma instituição vantajosa visando a felicidade dos indivíduos” e “o tema da razão de Estado desapareceu das discussões teóricas ordinárias, apesar de continuar vivo na prática” (Ibid.). Então, “a antiga tensão entre os dois princípios fundamentalmente opostos do racionalismo e do empirismo” desequilibrou-se, pois a “ideia do Estado enquanto visto de baixo, do ponto de vista do indivíduo, começou a separar-se do Estado real enquanto guiado de cima”, o delicado “acordo que fizera as duas ideias compatíveis começou a ser esquecido” (Ibid., p. 347).

“As coisas moviam-se na direção de uma grave crise” – e, “então a Revolução Francesa aconteceu” (Ibid.). No entendimento de Meinecke, ela “efetivamente tentou construir um Estado de baixo, do ponto de vista dos objetivos dos indivíduos”, advinda do sentimento de que a “antiga razão de Estado de gabinete [...] deveria dar lugar à faculdade racional da raça humana” e da defesa dos “direitos do indivíduo contra o Estado” (Ibid.). No entanto, a “ideia de razão de Estado triunfou sobre aqueles que a desprezavam ao forçá-los a servi-la e ao tornar necessário que eles adotassem os mesmos métodos severos” (Ibid.). A formulação por dados históricos de Meinecke é muito elucidativa: “os eventos de 10 de agosto e o Massacre de Setembro de 1792 eram a contraparte do Massacre de São Bartolomeu em 1572. Em ambas as ocasiões houve uma explosão furiosa de bestialidade humana guiada pela razão de Estado que foi levada a

cabo sem condições ou limitações” (Ibid.). Ficou, assim, visível na realidade concreta que “um Estado nacional moderno democrático é capaz de liberar forças ainda mais demoníacas que o Estado da antiga comunidade aristocrática” (Ibid.).

A Revolução Francesa não foi “capaz de resolver o problema de como superar a violenta clivagem entre empirismo e racionalismo, entre o efetivo Estado existente e o Estado racional” (Ibid., pp. 347-348). A França “continuou avançando de um ato brutal de razão de Estado a outro e os revestiu com floreios retóricos tomados do tesouro intelectual do Estado racional” (Ibid., p. 348). Estava em aberto, agora de forma mais urgente, a questão de como seria possível estabelecer

uma relação razoável e harmoniosa entre [...] mundo intelectual e mundo real, e, então, ao mesmo tempo procurar uma conexão de unidade entre o efetivo Estado existente e o ideal racional. Quando isso acontecesse, haveria de surgir uma relação completamente nova e insonhada entre razão e realidade. Assim, eles não estariam mais intermeados com ficções e ajustes a fim de apresentar uma aparência de unidade. (Ibid., p. 349)

Hegel irá estabelecer esta como a tarefa de sua filosofia. É a serviço de responder a esta questão que Hegel mobilizará a obra de Maquiavel e revolucionará o maquiavelismo ao retirá-lo da condição de ‘bastardo’.

3. O declínio da teoria do Direito Natural e o maquiavelismo de Hegel

Como se pôde verificar na seção anterior, segundo Cassirer, a teoria do Direito Natural foi posta em dúvida no início do século XIX depois da Revolução Francesa, “que se iniciou com os mais elevados ideais morais - liberdade, igualdade, fraternidade - e terminou pelo reino do terror” (Cassirer, 2003, p. 299). Um dos ataques mais contundentes vem da parte de Hegel. No capítulo “A lei do coração e a loucura da vaidade” da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel estaria pensando na Revolução Francesa, segundo Cassirer. O filósofo das formas simbólicas comenta que a “lei do coração” à qual se refere Hegel “foi declarada pela Revolução Francesa como o supremo princípio moral”, mas que “uma realidade, uma ordem violenta do mundo que contestava a lei do coração, e uma humanidade sofrendo sob essa ordem” (Ibid.) opuseram-se a este princípio. Assim, para a Revolução Francesa, “tornou-se a primeira e principal tarefa atacar essa realidade” (Ibid.). Entretanto, “se tentamos impor essa lei ao mundo atual, [...]”

depara-se-nos a mais forte e furiosa resistência”, que “não podemos vencer [...] sem revogarmos completamente a ordem histórica das coisas” (Ibid.). A lei do coração não é um “princípio construtivo, [...] que corrobora e confirma a verdadeira ordem ética”, mas um “princípio destrutivo e subversivo” – destruição e subversão essas que “a Revolução Francesa glorificou” (Ibid.).

Também se verificou na seção anterior que, segundo Cassirer, a teoria do Direito Natural é a pedra angular do movimento intelectual que desembocou na Revolução Francesa. E a crítica de Hegel à Revolução Francesa aplica-se, na verdade, a toda a tradição da teoria do Direito Natural. Para realizar esta crítica, Hegel aponta para um déficit comum ao otimismo, de um lado, e a “todas as escolas idealistas, desde Platão até Kant e Fichte”, de outro: “um completo divórcio entre a esfera objetiva e a esfera subjetiva” (Ibid., p. 298). Hegel critica o otimismo, porque “aquilo a que chamamos felicidade pertence à esfera das finalidades particulares” (Ibid.). Porém, é muito difícil que “a vontade individual, como tal, possa encontrar a sua satisfação no mundo objetivo” (Ibid.). Portanto, “a história do mundo não é o retrato da felicidade”, pois “a realidade não se compadece dos nossos desejos pessoais” e “segue a sua própria lei inexorável” (Ibid.). Deste modo, “se procuramos a realização dos nossos próprios desejos no mundo real, a única consequência pode ser um profundo desapontamento” (Ibid.).

Este desapontamento não atinge, entretanto, somente o “desejo particular”, mas também o “desejo universal cuja universalidade [...] permanece inteiramente abstrata” – o que configuraria a “‘boa’ vontade” ou “vontade ‘moral’” (Ibid.), nos termos de Kant. As escolas idealistas, fortes defensoras da teoria do Direito Natural no século XVIII, “aconselharam-nos a que fugíssemos do mundo real para uma ordem mais alta e sublime” e “construíram uma ordem moral que está em estrita oposição com o nosso mundo empírico” (Ibid.). Entretanto, ainda que essa pareça uma “elevada e sublime concepção” (Ibid., p. 299) e que, então, não estejamos “preocupados com os *nossos* interesses no altar do dever [...], quando aplicado ao mundo real, esse altruísmo moral conduz à mesma desilusão que o egoísmo dos nossos desejos particulares” (Ibid., pp. 298-299 meu itálico). Assim como faz com nossos desejos particulares, “o curso do mundo frustra constante e inevitavelmente os nossos postulados morais” (Ibid., p. 299). O problema, para Hegel, era que a “ideia de ‘moralidade’ que tinha prevalecido durante séculos [...] era uma

concepção meramente ‘subjettiva’ que não pode exigir uma validade verdadeiramente objetiva” (Ibid., p. 306).

Porém, aqui, o divórcio entre as esferas subjettiva e objetiva aparece “de uma forma muito mais perigosa” (Ibid., p. 298), pois, supondo estar em posse de uma justificação universal, “nossa consciência não aceita essa frustração” e, “em lugar de nos acusarmos a nós próprios, acusamos a realidade [...] até ao ponto de atacar e destruir a ordem atual das coisas” (Ibid., p. 299). A razão prática, segundo Hegel, tem um papel corrosivo se for “um mero princípio abstrato e formal, um postulado moral como o imperativo categórico kantiano” (Ibid., p. 306), que despreza a realidade: “*Fiat iustitia, pereat mundus* - é o princípio dessa moralidade. Para cumprir o seu dever o indivíduo deve negar o mundo”. A “natureza moral” está em oposição à “natureza física”, e o “dever encontra-se em luta eterna com a [...] felicidade” (Ibid., pp. 306-307). Eis aqui também a “ideia de liberdade entronizada e proclamada” (Ibid., p. 315) por Kant, Fichte e pela Revolução Francesa, visto que agir moralmente e ser livre identificam-se enquanto agir de acordo com uma “vontade legislativa universal”, que só obedece “à sua própria lei”. Com ela, tudo quanto a Revolução Francesa podia fazer era “negar e destruir a ordem histórica das coisas” (Ibid., p. 316).

Deve-se levar seriamente em consideração o fato de que “Hegel não revogou ou negou simplesmente o idealismo de Kant e Fichte nem subestimou os ideais políticos da Revolução Francesa” (Ibid., p. 314). Na verdade, ele “tinha [...] um profundo conhecimento do verdadeiro caráter da Revolução Francesa e de todos os ideais do Iluminismo”, bem como “um profundo respeito por eles. Contudo, não considerava esses ideais como adequados para organizar o mundo social e político” (Ibid., p. 315). O idealismo que sustentava teoricamente a Revolução Francesa era “vão e fútil” (Ibid., p. 316). Contra ele, Hegel defendia “um idealismo objetivo, que não olhava para as ideias como se elas se limitassem a povoar a inteligência dos homens. Ele as procura na realidade, isto é, no curso dos acontecimentos históricos” (Ibid.).

Mas no que consiste este idealismo objetivo proposto por Hegel? E como ele pode melhor revelar os modos adequados de se organizar o mundo político segundo o filósofo? Para entender estes pontos, é preciso estar atento ao caráter imanente da crítica de Hegel ao Iluminismo e o método que a acompanha, pois

quase todos os conceitos anteriores sofrem uma profunda mudança de significação no seu sistema. Qualquer pensador do século XVIII teria aderido à definição de história dada por Hegel, segundo a qual a história do mundo é “o progresso da consciência da liberdade”. Na verdade, foi Kant o primeiro a dar essa definição. Mas nem o termo “liberdade”, nem o termo “progresso”, nem o termo “consciência”, significam o mesmo no sistema de Kant e no sistema de Hegel. (Ibid., p. 313)

O que permitia a Hegel manejar desta forma os conceitos herdados do Iluminismo era o “método dialético”, segundo o qual o pensamento deve ser um “processo”, no qual “cada novo passo contém e conserva os anteriores” (Ibid., p. 295).

Com seu método dialético, Hegel podia dar uma nova formulação para “o velho problema de uma teodicéia”, e descobriu “sob o seu significado religioso e teológico um significado filosófico mais profundo” (Ibid., p. 297). Para Hegel, “não é preciso procurar uma ‘desculpa’, uma justificação do mal físico e moral”, que “não é um mero fato acidental” (Ibid., p. 296), mas “um produto do caráter fundamental que se desprende da própria definição da realidade” (Ibid., pp. 296-297), da qual “separar os pólos positivo e negativo [...] é arbitrário e superficial” (Ibid., p. 297). Segundo Cassirer, Hegel buscava cumprir esta tarefa “na sua filosofia da história” (Ibid.). Tratava-se de uma promessa de “harmonização do mundo histórico que [...] evidencia mais do que elimina o fato do mal físico e moral” (Ibid., p. 298). Hegel “aceitava a ordem dada das coisas; via nela a verdadeira substância ética” (Ibid., p. 300). Para ele, o mal não pode ser “apenas ‘razoável’”, mas compor “a própria encarnação e atualização da razão [...] que vive no mundo histórico e que o organiza” (Ibid.).

A realidade só poderia ser encontrada “na história”, na qual “os dois fatores ‘tempo’ e ‘eternidade’ [...] ínterpenetram-se”; na qual “a eternidade” se encontra “no tempo” (meu itálico); tempo este que “contém uma verdadeira substancialidade” (Cassirer, 2003, p. 303). Cassirer explica que, “ao contrário de Platão, Hegel não procura a ‘Idéia’ em qualquer espaço supracelstial. Encontra-a na atualidade da vida social do homem e das lutas políticas” (Ibid., p. 303). Enfim, “a verdadeira vida da Idéia, do Divino, começa na história” e a “fórmula spinozista *Deus sive natura* converteu-se em *Deus sive historia*” (Ibid., p. 305). É neste sentido que a filosofia da história de Hegel é compreendida por Cassirer nos termos de uma “apoteose” (Ibid.), a apoteose da história.

Com a noção de apoteose da história podemos compreender “a concepção do Estado” de Hegel, que “depreende-se da de história” (Ibid.). Em Hegel, da apoteose da

história segue-se diretamente aquela do Estado, pois este é “a essência, o próprio núcleo da vida histórica” (Ibid.). Assim, “devemos ver no Estado a suprema e mais perfeita realidade” (Ibid., p. 306), ele é a própria encarnação do ‘espírito do mundo’” (Ibid.). Com Hegel desponta “um tipo inteiramente novo de absolutismo” (Ibid.), pois a própria “‘substância’ ética [...] se exprime [...] na realidade concreta e atual, na vida do Estado” (Ibid., p. 307). A fim de erigir este novo absolutismo, “Hegel teve de afastar os obstáculos criados pelas [...] teorias do direito natural”, segundo as quais “o Estado tinha a sua origem num contrato [...] ligado a certas condições, a restrições morais ou legais” (Ibid., p. 306). Para Hegel, ao contrário, “o Estado não tem qualquer obrigação moral”, que “vale para a vontade individual, não para a vontade universal do Estado. O único dever do Estado é a sua própria conservação” (Ibid., p. 308). Além disso, Hegel rejeita que “o Estado nada mais é do que um agregado de vontades individuais” (Ibid.) consentindo em um pacto. Ele “insiste em que o Estado possui uma unidade orgânica” (Ibid.), que deve ser “uma unidade dialética, uma unidade de contrários”, que “requer as mais fortes tensões e oposições” (Ibid., p. 309).

Assim, é possível apreciar o vital “papel negativo da vida política”, que “compete à guerra” (Ibid.), e que a verdade do Estado “não é uma verdade moral”, mas “a verdade que assenta no poder” (Ibid., p. 310). E não só os Estados, mas também os “indivíduos excepcionais que determinam o curso do mundo político [...] estão isentos de quaisquer requisitos morais” (Ibid.). Entretanto, “a grandeza de um herói nada tem que ver com aquilo a que se chama ‘virtude’”, ela meramente “significa poder” (Ibid.). Hegel “não tinha ilusões acerca dos motivos da maior parte das ações políticas” (Ibid., p. 311) e “sabe muito bem que as ambições pessoais não só têm a sua parte em todas as grandes ações políticas, mas que, na maior parte dos casos, são a verdadeira mola real destas” (Ibid.). Neste sentido, ele “aceita a concepção maquiavélica de *virtú*”, que “significa força”; é “o poder que move todas as operações históricas e lhes confere existência determinada” em se seguindo “a necessidade, o instinto, a inclinação e a paixão do homem” (Ibid.). No entanto, diferentemente de Maquiavel, Hegel não entende que a ação política se dê sobre uma fortuna que é pura indeterminação. Hegel “considerava os indivíduos como marionetes na grande representação que era a história universal” (Ibid., p. 312), que é a realidade racional – isto é, é explicada por um idealismo objetivo.

Em verdade, não só a concepção de *virtù* é recuperada por Hegel e justificada por um idealismo objetivo, na interpretação de Cassirer. Podemos verificar nas notas de aula para Yale de 1941, intituladas *Some remarks on Hegel's theory of the State*, uma afirmação mais explícita da parte de Cassirer de que “o idealismo filosófico” de Hegel “demanda o mais estrito e intransigente realismo político” aos moldes da *ragione di stato* preconizada por Maquiavel, e de que “esta unidade de extremos opostos” – idealismo e realismo – “está perfeitamente no espírito do sistema hegeliano e do método dialético” (Id., 2013, p. 185). Com este sistema e com este método, Hegel vai “ainda mais longe que Maquiavel”, que “se contenta com uma perfeita secularização do Estado”, livrando-o de “todas as obrigações morais e religiosas. Mas em Hegel, encontramos não somente uma glorificação do Estado, mas um tipo de canonização” (Ibid., p. 186). É com estes termos que Cassirer traduz a tese de Meinecke do maquiavelismo de Hegel enquanto ‘legitimação de um bastardo’.

Ao considerarmos estas notas de aula de Cassirer, temos o fecho de abóboda que liga o *Mito do Estado* com o livro de Meinecke. Segundo Meinecke, em Hegel, “o Estado efetivo e existente é ao mesmo tempo o Estado racional” (Meinecke, 1962, p. 349). Para poder fazer esta afirmação, Hegel “teve de reinterpretar o conceito de razão”, transformando as suas normas “no processo da humanidade histórica”, através de um método dialético que permitia com que se aceitasse as antíteses da realidade (Ibid.). Esta concepção era fundamental para que Hegel pudesse superar o individualismo que marcava a teoria do Direito Natural e tornava insuperável a “oposição entre o Estado e o indivíduo” (Ibid., p. 352). Assim, logo no início do século XIX, Hegel reconheceu em Maquiavel o discurso sobre a precedência do Estado sobre a subjetividade individual. Entretanto, assim como Cassirer, Meinecke mostra que Hegel foi mais adiante que Maquiavel, pois “seja lá o que o empirismo” de Hegel “discernia, isto precisava ser sancionado por seu idealismo” (Ibid., p. 350). Foi este o movimento realizado por Hegel na história do maquiavelismo. ‘Legitimar’ o bastardo significou sancionar por um idealismo objetivo a autonomia do Estado e o ideal de *virtù* apresentados em *O Príncipe*.

Considerações finais

Como mencionado na introdução deste artigo, à primeira vista, pode causar surpresa um sólido ponto em comum entre Cassirer e Meinecke. De fato, no plano da

metodologia interpretativa da história das ideias, Cassirer contrapõe-se ao “historismo” de seu tempo, acusando-o de cometer a “falácia da história”: isto é, de adornar “com as nossas concepções de história e de métodos históricos um autor para quem essas concepções eram inteiramente desconhecidas” (Cassirer, 2003, p. 154). Certamente esta crítica inclui Meinecke. De todo modo, como foi mostrado ao longo das três seções precedentes, esta crítica não impediu que Cassirer interpretasse o maquiavelismo de Hegel de maneira muito rente à articulação geral e a muitos pontos nodais da interpretação de Meinecke. Isto abre o caminho para pensar que o potencial distintivo entre Cassirer e Meinecke, no que diz respeito ao processo histórico da ‘legitimação do bastardo’, não esteja tanto no plano histórico-interpretativo, mas nas distintas valorações ético-políticas atribuídas por cada autor a este processo.

Como se sabe, o esforço argumentativo central de *O mito do Estado* está em responder “como [...] foi possível” que “no desenvolvimento do pensamento político moderno tenha sido possível a aparição de um [...] poder do pensamento mítico” quase irresistível; como foi possível “a preponderância do pensamento mítico sobre o pensamento racional” (Ibid., p.19) em favor do poder de movimentos e regimes totalitários através de uma administração técnica. Favuzzi explica que é em função de responder esta questão que é mobilizado “o discurso da história da luta secular entre os poderes da política mítica e racional, cuja reconstrução está no centro da volumosa segunda parte [...] e dos parágrafos na terceira parte sobre Carlyle, Gobineau e Hegel” (2017, p. 183) de *O mito do Estado*, e nos quais está exposto o processo histórico da ‘legitimação do bastardo’. Este discurso visaria investigar “em que medida a vitória do mito no século XX já havia sido preparada há tempos e acompanhada da convicção de que no campo da vida política não é possível qualquer normatização racional rígida” (Ibid.). Entretanto, segundo Favuzzi, “apesar de uma atitude pessimista-realista, Cassirer permanece entre 1943 e 1945 inquebrantável em seu otimismo metódico” (Ibid., p. 202).

Este equilíbrio tenso entre otimismo e pessimismo expressa-se no tratamento dado a Maquiavel e Hegel na reconstrução histórica da segunda parte de *O mito do Estado*. Cassirer enfaticamente sublinha os elementos que estes dois autores efetivamente trouxeram para a consolidação do pensamento político mítico e para a vitória do fascismo. No entanto, de maneira igualmente enfática, ele sublinha em que medida esses autores *não* são inteiramente responsáveis pela catástrofe do século XX (cf., especialmente,

Cassirer, 2003, pp. 145-159, pp. 171-195, e pp. 318-320). Esforçar-se para sublinhar estes dois aspectos é expressão do otimismo metódico de Cassirer, pois para este autor a “finalidade” da filosofia “na vida social e cultural do homem” não é, sozinha, “destruir os mitos políticos”, que é “impenetrável aos argumentos racionais”, mas “fazer-nos compreender o adversário [...] conhecer a sua força” (Ibid., p. 341). Esta finalidade não se cumpre meramente com argumentos precisos e complexos, mas depende de uma atitude de “coragem moral e intelectual” (Ibid.) dos teóricos.

É em função desta coragem moral e intelectual que Cassirer critica os autores alemães pertencentes, grosso modo, à *Lebensphilosophie*, como Heidegger e Spengler. Estes autores criaram uma atmosfera intelectual fatalista, renunciando “a todas as esperanças de uma participação ativa na construção e reconstrução da vida cultural do homem” (Cassirer, 2003, p. 338). Visto a ligação de Meinecke com a este movimento filosófico, é possível questionar-se se a pecha de fatalismo evocada por Cassirer poderia ser estendida a *A ideia de Razão de Estado na história moderna* de Meinecke. Não tenho conhecimento de algum texto em que Cassirer se proponha a esta tarefa, mas há um elemento desta obra de Meinecke que pode-se entender como um forte indício de que esse poderia ser o caso. Refiro-me ao caráter trágico da relação entre *kratos* e *ethos* na ideia de razão de Estado que se identifica na obra de 1924 em contraposição ao otimismo de suas obras anteriores (cf. Ferreira, 2017; Pachter, 1979). Como comenta Ferreira:

Meinecke imagina a razão de Estado como o lugar de uma possível convergência entre poder e moralidade. Mas também de sua inevitável divergência e contradição. A admissão dessa segunda possibilidade marca o conjunto da narrativa do livro, imprimindo-lhe um tom decididamente pessimista e um forte sentido trágico. (2017, pp. 240-241)

Referências

Beiser, F. (2013). Weimar Philosophy and the Fate of Neo-Kantianism. In P. Gordon (Ed.), *Weimer Thought: A Contested Legacy* (pp. 115-132). Princeton University Press.

Cassirer, E. (2003). *O mito do Estado*. Conex.

Cassirer, E. (2013). *Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte*. Hrsg. von (Ed. de) Christian Möckel. (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hrsg. von (Ed. de) Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois † und Oswald Schwemmer. Bd. 16). Felix Meiner Verlag.

Favuzzi, P. (2017). ‘Como foi possível essa vitória?’ Uma reconstrução da teoria da técnica dos mitos políticos em Ernst Cassirer. In J. Braga & R. Garcia (Eds.), *Antropologia da Individuação* (pp. 179-204). Editora Fi.

Ferreira, B. (2017). Entre kratos e ethos: ética, política e história em Friedrich Meinecke. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política* [online], 100, 225–282. <https://doi.org/10.1590/0102-225282/100>

Meinecke, F. (1962). *Machiavellism: the doctrine of raison d'état and its place in modern history*. Yale University Press.

Pachter, H. (1979). Masters of Cultural History II: Friedrich Meinecke and the Tragedy of German Liberalism. *Salmagundi*, 43, 12–42. <http://www.jstor.org/stable/40547197>

Stark, W. (1962). Editor’s Introduction. In F. Meinecke (1962), *Machiavellism: the doctrine of raison d'état and its place in modern history*. Yale University Press.

Artigo recebido em: 05.06.2021

Artigo aprovado em: 14.08.2021

