

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIEL ALLAN DREHMER GONÇALVES

**PODER POLÍTICO E PRODUÇÃO DA IMAGEM EM MAQUIAVEL:
Viés interpretativo para uma ética-política**

TOLEDO-PR

2019

GABRIEL ALLAN DREHMER GONÇALVES

PODER POLÍTICO E PRODUÇÃO DA IMAGEM EM MAQUIAVEL:
Viés interpretativo para uma ética-política

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para o exame de Defesa, requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ames

TOLEDO-PR

2019

Gonçalves, Gabriel Allan Drehmer

Poder político e produção da imagem em Maquiavel :
viés interpretativo para uma ética-política / Gabriel
Allan Drehmer Gonçalves; orientador(a), José Luiz
Ames; coorientador(a), José Francisco de Assis Dias,
2019.

112 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do
Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2019.

1. Ética. 2. Política. 3. Poder. I. Ames, José
Luiz. II. Dias, José Francisco de Assis. III. Título.

GABRIEL ALLAN DREHMER GONÇALVES

PODER POLÍTICO E PRODUÇÃO DA IMAGEM EM MAQUIAVEL:
Viés interpretativo para uma ética-política

Trabalho apresentado o Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/
UNIOESTE para o exame de defesa, requisito para a obtenção do grau de
mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia avaliado pela
seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. José Luiz Ames – (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias
UNIOESTE

Prof. Dr. Lairton Moacir Winter – Membro Titular Externo
UTFPR

Toledo, 26 de abril de 2019.

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, GABRIEL ALLAN DREHMER GONÇALVES, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 26 de Abril de 2019

Assinatura

Trabalho dedicado à mãe, pai e aqueles que porventura dividiram amigavelmente o peso dessa vivência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais, pela trajetória de manutenção do bem estar e pela crença inequívoca em minha capacidade de produzir um bom trabalho. Minha mãe, Denise, pela inquebrantável capacidade de manter-se forte em todos os momentos da vida. Meu pai, Itamar, por proporcionar constante exemplo de ética e moral nos vários âmbitos de sua vivência. Todo amadurecimento intelectual me é inútil se eu não puder ser ao menos um pouco tal como vocês sempre foram, de modo a fazer sempre o melhor, mesmo em momentos de grande adversidade. Agradeço ainda a toda família, em especial também ao meu irmão, por proporcionar momentos de desafogo por meio de conversas descompromissadas, ainda que cheias de conteúdo. Por meio deste, estendo minha gratidão aos amigos que em momentos pontuais dividiram o peso dessa vivência. Uma vida não se constrói sozinho e não seria possível seguir em frente sem saber que vamos todos juntos. De modo especial, me sinto grato à figura sempre presente de minha namorada, Ana, a qual passou em conjunto pelos momentos mais difíceis sem se excluir da tarefa de compartilhar reciprocamente medos e anseios.

Agradeço à orientação sempre presente do prof. Dr. José Luiz Ames e pelo auxílio na coorientação do prof. Dr. José Francisco de Assis Dias, pela atenção e compreensão quanto às minhas capacidades e limitações. Agradeço à UNIOESTE, solo fértil sobre o qual germinamos nosso trabalho no anseio de reproduzir na sociedade o interesse pelo esclarecimento intelectual e pela diversidade de pensamento. Ao CNPQ pelo fomento, pela possibilidade de manutenção financeira e, por meio dela, dedicação exclusiva à formação. Ao corpo docente, à coordenação do PPGfil da UNIOESTE, aos servidores e enfim, a todos que estiveram presentes e contribuíram para o melhor.

O perigo em Maquiavel jamais reside numa falsa genialidade, e tampouco num desfiar equivocado de conceitos, mas numa poderosa imaginação que, claramente, lhe custa esforço domar.

Jacob Burkhardt

RESUMO

GONÇALVES, Gabriel Allan Drehmer. *Poder político e produção da imagem em Maquiavel: Viés interpretativo para uma ética política*. 2019. P. 112 Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

RESUMO

O presente trabalho parte da relação clássica na filosofia entre a ética e a política. Nosso objeto de análise será *O príncipe* de Maquiavel, obra a qual sintetiza em um momento específico o ponto central de uma crítica que já se esboçava em autores anteriores e que se apoia na tese de que a política deve se desvincular do poder da Igreja. A problemática se baseia na figura do príncipe para mostrar como a ação política se faz em meio à imanência do corpo social. Nosso objetivo é mostrar que, mesmo desvinculada da moral tradicional, a política se vê às voltas com uma forma de valoração que lhe atribui um tipo de responsabilidade. A figura do príncipe se baseia na construção consensual entre setores da sociedade, grandes e povo, os quais avaliam suas ações com base na eficácia, tal que é referida pelo teórico da política como capacidade de manutenção da vida civil. Assim, se a política se faz em meio à produção de uma imagem que se desloca do essencialismo moral, essa ainda está referida aos termos os quais ditam a lógica da ação política. Nosso intuito se justifica perante a tese de que, se por um lado Maquiavel rompe com o engessamento moral de noções precedentes, sobretudo referentes à escolástica, isso não nos permite pensá-lo enquanto teórico da vilania, ou do tirano, mas como aquele que dá as bases para o pensamento moderno quanto à ideia de razão do Estado. Para nós é importante pensar que Maquiavel lança as bases de uma nova forma de pensar a relação da política, o governo e o bem comum, que possibilita toda tradição do contratualismo moderno e, mais, a defesa da democracia enquanto afirmação do dissenso, uma vez que os agentes antagônicos que avaliam a ação do príncipe estão todos sujeitos ao governo. Para balizar o trabalho nos apoiamos em intérpretes clássicos do maquiavelismo, principalmente Claude Lefort, mas também Norberto Bobbio, Max Weber, Isaiah Berlin dentre outros. Sendo válido afirmar que há em Maquiavel uma nova forma de interpretação da ética em relação à política, essa só se esboça completamente no contexto republicano. A necessidade de institucionalização da *virtù*, desta forma, se liga a história pela necessidade da passagem entre a monarquia e a república. Dessa nossa conclusão retemos a também necessária ligação entre as duas maiores obras do autor florentino, *O príncipe*, diretamente referido por nós, e os *Discorsi*.

Palavras-chave: Poder Político; Imagem; Príncipe; Ética-Política.

ABSTRACT

GONÇALVES, Gabriel Allan Drehmer. *Political power and image production in Machiavelli: Interpretive bias for a political ethics*. 2019. p. 112 Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

The present work starts from the classical relation in the philosophy between the ethics and the politics. Our object of analysis will be *The Prince* of Machiavelli, a work that synthesizes in a specific moment the central point of a critique that already was sketched in previous authors and that is based on the thesis that the policy must be separated from the power of the Church. The problematic is based on the figure of the prince to show how the political action is done amid the immanence of the social body. Our goal is to show that, even if unrelated to traditional morality, politics finds itself with a form of valuation that gives it a kind of responsibility. The figure of the prince is based on the consensual construction between sectors of society, great and people, who evaluate their actions based on effectiveness, such that is referred to by the political theorist as capacity to maintain civilian life. Thus, if politics takes place amid the production of an image that moves away from moral essentialism, it still refers to the terms that dictate the logic of political action. Our intention is justified by the thesis that if, on the one hand, Machiavelli breaks with the moral encoding of previous notions, especially concerning scholasticism, this does not allow us to think of him as a theoretician of villainy, or of the tyrant, but as the one who gives the basis for modern thought as the idea of state reason. For us, it is important to think that Machiavelli lays the foundations for a new way of thinking about the relation of politics, government and the common good, which makes possible the whole tradition of modern contractualism and, moreover, the defense of democracy as an affirmation of dissent once that the antagonistic agents who evaluate the action of the prince are all subject to the government. To support this work we rely on classical Machiavellian interpreters, especially Claude Lefort, but also Norberto Bobbio, Max Weber, Isaiah Berlin and others. Being valid to affirm that there is in Machiavelli a new form of interpretation of ethics in relation to politics, this is only completely outlined in the republican context. The need for institutionalization of *virtù*, in this way, is linked to history by the necessity of the passage between the monarchy and the republic. From this our conclusion we retain the necessary connection between the two greatest works of the Florentine author, *The Prince*, directly referred to by us, and the *Discorsi*.

KEY WORDS: Political Power; Image; Prince; Ethics-Policy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. A VERITÀ MAQUIAVELIANA E O NORMATIVISMO ÉTICO-POLÍTICO ...	18
1.1 Tomás de Aquino e a teoria dos atos humanos: da normatividade ética aos preceitos régios no <i>De Regno</i>	21
1.1.1 A estrutura dos atos humanos: da vontade e do entendimento	23
1.1.2 Da ação virtuosa e da moral dos fins	26
1.1.2.1 Axiomática tomista da obra de Aristóteles.....	28
1.1.3 Do governo do rei segundo o finalismo ético.....	30
1.2 Do humanismo cívico: de Cícero aos renascentistas.....	32
1.2.1 A herança ciceroniana dos <i>studia humanitatis</i>	37
1.2.2 O humanismo cívico renascentista.....	38
1.3 Do realismo político maquiaveliano: a antropologia do desejo e o conflito civil	42
1.3.1 A <i>verità</i> maquiaveliana	43
1.3.2 Do conflito civil: a liberdade política segundo a ação republicana.....	48
2. DA AÇÃO POLÍTICA E DO PODER ENQUANTO ESTRUTURANTES DA REALIDADE	52
2.1 Teoria das formas de governo e da arqueologia da conquista.....	54
2.1.1 A inovação como proposta interpretativa para <i>O Príncipe</i>	54
2.1.2 Momentos da inovação: conquista, fundação e manutenção	58
2.2 A imagem do príncipe: Maquiavel e a ética-política, ou da necessidade do agir	66
2.2.1 <i>Virtù</i> e fortuna: a ética do imanente.....	68
2.2.2 A nova moral do príncipe: simulador e dissimulador	72

2.2.3 Dos modos de proceder do príncipe	74
3. A ÉTICA-POLÍTICA EM MAQUIAVEL: O PROBLEMA DA GLÓRIA COMO PARÂMETRO AVALIATIVO DAS AÇÕES DO PRÍNCIPE	79
3.1 – Duas compreensões da política segundo dois diferentes modelos éticos	80
3.1.1– Aristóteles e a política como realização/extensão da ética	82
3.1.2 – Maquiavel e a cisão entre a moral finalista e o ser político	83
3.2 Interpretações do ético em Maquiavel.....	85
3.2.1 Weber e Berlin: entre moral privada e a ética pública	85
3.2.3 Cassirer: Maquiavel técnico da política	87
3.3 A ética-política no contexto da ação enquanto exercício do poder pela produção da imagem	90
3.3.1 O tirano e o político em Maquiavel	90
3.3.2 Entre o Ser e o Parecer: da necessidade de legitimidade por meio do exercício da imagem. A glória como marca histórica do príncipe.....	93
3.3.2.1 O exemplo de príncipe segundo a transformação da violência inicial em legitimidade política.....	93
3.3.2.2 O exemplo negativo do político, a violência de Agátocles e o enigma maquiaveliano	96
3.3.2.3 Considerações acerca do uso da violência quanto à figura de Bórgia e Agátocles e suas respectivas condutas em relação à glória	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS.....	108

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por tema elucidar a relação clássica entre a ética e a política, problema recorrente nas reflexões dos autores gregos, no pensamento de Maquiavel. Como é sabido, o pensamento filosófico de matriz sistêmica proveniente dos gregos vislumbra no meio político o modo de realização ética do homem, este que se baseia em um finalismo proveniente de uma visão essencialista da realidade tomada em seu aspecto qualitativo. Portanto, do ponto de vista da filosofia clássica, a política em sua relação com a ética se dá em decorrência de uma derivação sistemática por parte das premissas que subjazem à realidade. Segundo Aristóteles, o homem é um animal racional/político, depois social quando relacionado ao pensamento tomista. Essa qualidade intrínseca ao homem, de ser racional e, derivada desta, político e social, marca a natureza humana como dotada da condição *a priori* que se realiza no convívio da comunidade por excelência, a cidade. Maquiavel rompe com essa visão naturalista ao dizer que o homem age movido por desejos (*umori*) e só faz o bem por necessidade. Isso significa dizer que o que se faz presente na política é seu caráter forçoso, a partir do qual o homem é “obrigado” a conviver em sociedade. Essa visão imanente do político em seu caráter institucional e mantenedor do *vivere libero* levou a crer que o autor florentino havia operado uma cisão completa entre a ética e a política, sobretudo quando temos presente o panorama da filosofia clássica. Os intérpretes mais próximos do tempo de Maquiavel o demonizavam como um deturpador dos bons costumes e até mesmo como enunciador da maldade humana. Os contemporâneos do nosso tempo, por sua vez, na tentativa de solucionar o enigma ao qual a figura de Maquiavel sempre esteve ligada, buscaram interpretar o florentino aos olhos da ciência política, dizendo que o que consta nas páginas do Secretário seriam reflexões técnicas acerca do funcionamento do governo, mesmo tirânico.

Essas duas visões acerca do nosso autor partilham da necessidade de atribuir ao mesmo uma cisão completa entre a ética e a política. Nosso ponto

de vista, por sua vez, compreende que numa interpretação propriamente filosófica de Maquiavel não podemos excluir uma genuína preocupação com a ética em relação à política. Defendendo essa tese de que a ética, ou ao menos a moral¹, consta das preocupações de Maquiavel, no primeiro capítulo, buscamos situá-lo junto à tradição ético-normativa no intuito de demonstrar como o secretário opera uma redefinição nos termos, essa que não influi em uma cisão completa, mas em uma nova compreensão do substrato político não mais metafisicamente dado por uma essência subjacente, mas na imanência mesma dos atos políticos em sua relação com os desejos egoístas do homem em geral. Para tal, ainda, buscamos uma compreensão dos momentos argumentativos de Maquiavel em sua obra *O Príncipe*, de forma que nos propicie uma visão geral da obra que permita um encadeamento lógico entre os argumentos do secretário.

Uma vez demonstrado o ponto de vista do autor florentino em relação à tradição do pensamento ético-normativo, no segundo capítulo abordamos a obra, a saber, *O Príncipe* (MAQUIAVEL, 1991), pelo viés da inovação, onde o político assume como expressão máxima a novidade presente na conquista e fundação de um novo governo. Implicada na manutenção dos novos modos, pois, está a relação entre o príncipe e seus súditos, os quais se dividem entre grandes e povo, antagônicos em seus desejos (de dominar e não ser dominado, respectivamente), aos quais o monarca responde por meio da estratégia de simulação e dissimulação, responsável por ilustrar na letra de Maquiavel a flexibilidade moral proveniente de uma nova compreensão ética onde o bem-comum ocupa lugar no próprio corpo social compreendido como a matéria imanente que compõe o político em ato, juntamente com a figura do príncipe. Nosso intuito, portanto, para que seja alcançado, se vê às voltas com a questão clássica do pensamento maquiaveliano centrado em sua obra acerca do principado, o poder político enquanto expressão da manutenção do estado

¹ Segundo nosso entender, a diferença entre a ética enquanto sistema de axiomas e a moral se apresentam em Maquiavel segundo a negação da primeira em detrimento de uma moral sem condicionamentos *a priori*, senão referentes à própria conformação social. Portanto, a ética, se assim podemos chamar, está mais para a moral imanente do corpo social do que para princípios éticos de caráter normativo. Neste sentido, a ética em Maquiavel se diferencia essencialmente em relação à compreensão clássica.

de coisas proveniente da conquista e manutenção do principado novo. A questão do poder se envolve com a problemática da produção da imagem que representa o viés da ética quando implica no julgamento do vulgo em relação à figura e aos modos do príncipe, ilustrando um panorama valorativo. Assim, cremos que a questão da manutenção do poder político por meio da estratégia da simulação e dissimulação traz patente a importância que Maquiavel confere à moral da aparência, no caso, de uma ética voltada para a política.

O terceiro capítulo é dedicado à análise das figuras exemplares de Maquiavel, César Bórgia e Agátocles de Siracusa. O objetivo é pontuar nas ações de ambos aquilo que os aproxima e os diferencia para que possamos entender qual o valor da ação para Maquiavel. Assim, opondo o príncipe à figura do tirano clássico, buscamos mostrar que, se para Maquiavel o príncipe novo é sempre violento, de que é sempre inimigo das velhas instituições, isso não o torna tirânico, sendo o desejo de conquistar natural ao homem e o que lhe confere louvor ou vitupério. O tirano, se assim podemos chamar, é, então, aquele que no uso exclusivo da violência não busca estabilidade, que não mantém o valor inerente à própria política enquanto possibilidade da vida civil. Desta forma, a figura do tirano não está referida à moral, mas a uma ética da responsabilidade, tal como quer Weber, alinhando-se, ainda, a perspectiva de autores como Berlin, que se opõem aos que defendem Maquiavel como técnico frio da política, tal como Croce e, depois dele, Cassirer.

Buscamos, pois, vislumbrar nesses momentos um todo coerente que nos permita explorar a relação entre a ética e a política no pensamento de Maquiavel, conferindo-lhe importância segundo o papel que assume na teoria do autor florentino quando olhamos para a necessidade do príncipe de manter o governo. Ao que segue, no terceiro capítulo projetamos a moral do príncipe em relação à posição limite representada pela figura do tirano. Tal proceder objetiva encontrar na letra de Maquiavel um sistema valorativo condizente com os atos de governo elencados como bons à comunidade pelo desafogo dos desejos em questão. Assim, esperamos ilustrar a preocupação do autor florentino em relação à figura dos grandes homens da história, contrariando a arbitrariedade porventura atribuída ao nosso autor base, Maquiavel, mostrando

que a honra e a glória só se atingem quando em consonância com o bem da cidade, que por sua vez se sustenta na sinergia mesma que lhe confere a possibilidade do *vivere libero*. Por fim, nossa conclusão aponta para a necessária transição entre o governo monárquico e a república, sendo esta última a forma de governo que, segundo Maquiavel, é a mais capaz de, mantendo a saúde das suas instituições, mantenha também a liberdade entendida como conceito análogo ao bem comum.

1. A VERITÀ MAQUIAVELIANA E O NORMATIVISMO ÉTICO-POLÍTICO

Maquiavel é tido como um pensador “ponte de transição”. Muitas vezes acusado de imoral, Maquiavel operou uma inversão conceitual no sentido usual da política e sua conotação moral. Ao evidenciar a ‘*verdade efetiva da coisa*’, como diz o secretário florentino, vai de encontro aos dogmas metafísicos que serviam de fundamento da moral tradicional. Sedimentado nos estudos teológicos, o dogma cristão tinha como mote central a criatura humana como signo do Ser divino. Assim, pois, para a política do medievo, a ação do príncipe estava vinculada à essência humana, sendo ligada a ela de tal modo que os atos do político e o ser próprio que representa o âmbito da política diziam respeito exclusivamente aos valores professados pela moral tradicional e, por meio dela, à moral de um povo guiado pela vontade divina expressa nas ações do príncipe em consonância com a fé cristã. O ser do príncipe era então formado pelos princípios e valores da moral e fé cristãs para que atuasse dignamente em relação à sabedoria das escrituras sagradas. Vários estudiosos inserem este texto, *De Regno*, no estilo literário “Espelho de Príncipes”, uma espécie de modelo exemplar de governação do qual os príncipes se devem aproximar se querem que seu reinado seja perfeito (CALVÁRIO, 2008, p.4). A moral ativa, exigida pelo povo em vista de um bom governo, era, então, uma perspectiva deste acerca da conduta do príncipe. Desta forma vemos esboçar-se o meio no qual se faziam presentes os “espelhos de príncipe”, livros de conduta ética e moral que serviam para guiar o representante em conformidade ao que era tido como certo e errado, indo da moral à política em uma via unilateral.

Tendo em vista a tradição filosófica, a pertinência da moral no âmbito político se faz presente de forma ainda mais incisiva. Para Aristóteles, patrono da academia na baixa idade média, o saber filosófico atuava de modo sistêmico, onde a derivação das premissas morais decorria do saber que servia de fundamento para o real. Assim, para Aristóteles, a verdade em si era uma questão moral uma vez que dizia respeito à busca pelo conhecimento filosófico que, por sua vez, levava em conta uma conduta rumo ao bem comum,

entendido este como fim derivado do *telos* próprio do homem, o qual se realiza no fim da política. Em Aristóteles, a política só poderia ser bem gerida quando em consonância com a essência racional, e depois política, do ser humano visando o interesse comum, a felicidade do todo (ARISTÓTELES, 2009, p.96-7). Para o estagirita, política e conhecimento moral são duas faces da mesma moeda, esta que desponta pelo estudo do real em sentido metafísico².

Com a retomada da filosofia aristotélica sob os auspícios do Cristianismo, o pensamento moral acerca da política ganha novos ares junto à interpretação tomista da filosofia clássica. Para Tomás de Aquino, o príncipe é como o comandante da nau que deve conduzir o povo a Deus de forma excelente. Em todo caso, com a derrocada da influência da Igreja no meio político e com as revoluções sociais e científicas, os velhos dogmas são postos em xeque nos vários âmbitos em que se faziam presentes, da Cosmologia à Política³. É neste contexto, pois, que Maquiavel empreende sua crítica precedida por Marsílio de Pádua, distanciando a essência dogmática da política, na medida em que denuncia a verdade a partir da qual efetivam-se os jogos políticos.

Assim, pois, Maquiavel parte de uma nova conceituação de verdade, a verdade efetiva em política referente aos termos imanentes, empiricamente históricos, para lançar as bases de uma nova forma de pensar que é precedida pelo funcionamento da cidade enquanto expressão da manutenção do poder político, sendo a moral uma derivação deste na medida em que é usada para a validação da legitimidade pela produção da imagem principesca. Pois,

² Acerca da noção sistêmica da qual Aristóteles deriva sua compreensão ético/política, vale mencionar a moral teleológica a qual tem como forma de realização a mediania, esta que representa na racionalidade mesma a ideia de realização do homem na *pólis*. A essência racional do homem, pois, se realiza no social por meio da virtude enquanto justa medida entre a falta e o excesso. Como diz Aristóteles na *Política*, “cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade” (ARISTÓTELES, 2004, p. 143), a qual encontra sua virtude no bem comum.

³ Com a criação dos pequenos burgos o sistema feudal sofre mudanças estruturais na sua organização socio/econômica, uma vez que o pequeno burguês, impulsionado pelo comércio marítimo, ganha influência sobre os ideais teocráticos do uso da terra; juntamente, há também uma mudança de nível qualitativo na cultura gnosiológica da época, com as hipóteses sempre perseguidas pela igreja de que a terra não era, como se acreditava até então, o centro do universo, filósofos e cientistas emergem de forma cada vez mais incisiva no trato de tal questão, como no caso de Galileu, no campo da ciência e da observação empírica, e Giordano Bruno, no campo especulativo da filosofia e da cosmologia.

seguindo seu intento de tangenciar o pensamento segundo a efetividade do político em ato, diz Maquiavel que esse é um meio mais eficiente na sua novidade ao falar concretamente do que é (são) a(s) coisa(s) “do que pelo que delas se possa imaginar” (*O Príncipe*, cap. XV)⁴. Maquiavel reformula as premissas para a análise filosófica em política, invertendo as relações entre moral e política enquanto empreende a crítica ao seu tempo que ecoa em sentido universal até hoje, sobretudo a partir de sua obra mais conhecida, a saber, *O Príncipe*.

Tendo em vista essa breve caracterização, propomos para o presente capítulo a enunciação de duas perspectivas relativas a uma visão ético-política segundo a estrutura normativa do dever-ser. Trata-se da compreensão da política de Tomás de Aquino, centrada no seu opúsculo *De Regno* e no seu Prefácio à *Política* de Aristóteles segundo os comentários de Saranyana (SARANYANA, in: DE BONI (org.), 1996, p. 250-5), e a tradição do republicanismo humanista de matriz ciceroniana. Tal procedimento visa por contraste estabelecer por meio de um parâmetro comparativo elementos específicos de cada uma das tradições relacionadas entre si para entender a diferença fundamental de uma fundamentação ético-normativa e outra político-descritiva. Deste modo, buscamos confrontar Maquiavel a dois modelos de política diversos, o modelo tomista e o modelo humanista. Em ambos os casos, lançamos mão de uma conceituação de homem e de mundo para entendermos no cerne da questão o que está em jogo quando se fala em normativismo ético e realismo político.

Começando por Tomás de Aquino, portanto, nossa análise levará em conta a estrutura dos atos humanos, sua relação com a bipartição corpo/alma, as virtudes morais e intelectuais em relação com a noção de hábito e a natureza em sentido criacionista. Em um segundo momento, buscamos pela definição de homem *bonus*, herança do humanismo civil romano, entender as relações entre a formação do indivíduo e o seu contexto republicano. Por fim,

⁴ Trataremos da obra de Maquiavel pelo que já se convencionou entre os comentadores do autor florentino. Portanto, citaremos na sequência do nome da obra o capítulo do qual foi extraído o trecho em questão. Ex. (*O Príncipe*, cap.).

esboçamos a partir do realismo maquiaveliano sua compreensão de homem segundo seu aspecto prático, tendo como eixo argumentativo a noção de “verdade efetiva da coisa”. Como percebemos, esse primeiro momento do trabalho tange mais o político a partir do ponto de vista ético, sendo Maquiavel a chave para a compreensão que se seguirá resultante do contraste entre essas duas formas de análise do político.

1.1 Tomás de Aquino e a teoria dos atos humanos: da normatividade ética aos preceitos régios no *De Regno*⁵

Tomás de Aquino pode ser considerado o patrono da baixa idade média. Responsável pela revitalização da filosofia aristotélica aos moldes da religião cristã, Tomás sistematizou juntamente com o conhecimento filosófico, referindo-se a uma ontologia real, toda Teologia enquanto substrato que servia de fundamento para a reflexão especulativa (OLIVEIRA, 2003, p. 277-8). Retomando as questões acerca da essência do ente, o filósofo busca, a partir de um entendimento qualitativamente hierárquico do ser de Deus em relação ao mundo profano, redefinir as bases do conhecimento. Partindo da lógica, passando por uma metafísica e uma teoria antropológica, Tomás busca sistematizar os vários âmbitos da investigação humana, referindo-se ao sagrado.

É partindo de uma noção antropológica, pois, servindo-nos do conceito tomista de homem, que buscamos encontrar no pensamento do aquinate os fundamentos de uma política que chamaríamos ético-normativa, para então contrastá-la com a perspectiva posterior ao pensamento do próprio autor, entendendo esse contraste como elemento fundamental enquanto recurso metodológico para o que se segue.

O termo composto denominado ético-normativo, portanto, enuncia um duplo aspecto da compreensão tomista do ser político. Em um primeiro momento refere-se a uma constatação preliminar, subjacente ao discurso ético,

⁵ Nos basearemos no presente tópico essencialmente nos comentários de Gilson, os quais exploram concisamente a estrutura argumentativa de Tomás de Aquino, sempre tangenciando nosso próprio entender juntamente com o texto do autor angélico.

a saber, de que o homem enquanto partícipe do ser de Deus compartilha da racionalidade no grau do entendimento⁶. Isso significa dizer que o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, evoca em termos epistemológicos a razão criadora. Tal relação se torna exemplar pela noção tomista de lei. Para Tomás, a lei humana enquanto produto da razão do homem é em si normativa, referente à lei natural segundo a qual todas as coisas tendem para o seu fim, sendo fim o princípio entendido como lei divina. Em outras palavras, o elemento racional entendido enquanto expressão da semelhança entre homem e Deus, por um aspecto finalista, capta da lei natural os preceitos da lei divina transpostos para a lei humana, fazendo do fim o princípio da ação. A lei é eterna. Assim, o fim do ser racional serve como fundamento da lei humana na medida em que enuncia um princípio (tal como consta na nota acima onde Tomás se refere à lei como princípio fim do homem segundo a ideia de racionalidade). Um segundo aspecto de caráter mais pragmático diz respeito ao modo segundo o qual a política se articula em sua compreensão institucional. Para Tomás, a normatividade ética enquanto princípio para a lei é também o princípio que legitima a ação. Deste modo, prévio a qualquer ato com pretensões de legitimidade, existe a natureza antropológica do ser social. Para que seja legítima, a ação política deve estar de acordo com o fim, que é princípio e sendo princípio serve como elemento normativo que conduz a ação. Seguindo a argumentação tomista, o rei é como o comandante da nau que conduz o súdito ao porto seguro segundo a virtude da lei. Nas palavras de Tomás: “Em todas as coisas ordenadas a algum fim, em que se possa proceder de um modo ou de outro, é mister haver algum dirigente pelo qual se atinja diretamente o devido fim” (AQUINO, 2011, p. 130). Daí segue-se uma constatação primordial para o entendimento acerca da necessidade do dirigente. Diz o autor, referindo-se à vontade enquanto motor da ação individual, que onde os modos variam é necessário que haja só um que de si

⁶ Segundo Tomás, a essência derivativa do homem conduz o pensamento especulativo ao ser de Deus; esse ponto de vista pode ser exemplificado pela Questão 90, Artigo I, da Suma Teológica, onde o autor angélico busca na razão o fundamento da lei. A razão enquanto princípio/fim da ação humana, na forma da lei, emana do Ser/Deus enquanto atualidade de tal conceito, as potencialidades do homem/criatura; segundo Tomás “a lei é certa regra e medida dos atos [...] a regra e medida dos atos humanos é a razão [...] pois cabe a razão ordenar para o fim [...] o primeiro princípio do agir” (AQUINO, 2011, p. 38).

faça valer o todo. É preciso que o rei, investido de capitão da nau, conhecedor e enunciador da virtude, conduza o povo. Em termos epistemológicos, na base da compreensão tomista da ação é preciso que haja a unidade do real referida na figura do um. Assim como a Deus cabe o governo do mundo, assim como ao princípio ordenador cabe a diversidade dos entes, assim também ao rei cabe a unificação de um povo.

Ainda que também Maquiavel pressuponha um mínimo de unidade que possibilite o governo, este entende a sociedade a partir das divisões que a compõe. Nos alinhamos à interpretação geral do pensamento maquiaveliano segundo a noção de conflito civil segundo Claude Lefort, ainda que as noções de *virtù* e *fortuna*, que por si só representam uma forma macro da oposição presente na relação entre o político e a necessidade, também estejam em voga segundo outros comentadores clássicos como Bobbio. Desta forma, Maquiavel se aproxima da ideia geral do príncipe como comandante da unidade do povo, sua diferença, o que o afasta de Tomás, como veremos mais a frente, está na compreensão fundamental que possibilita essa coesão. Se Tomás estende uma natureza prévia para a realização da política, Maquiavel se refere aos termos próprios do jogo político, sua natureza cindida, para entender a necessária possibilidade da unidade. Para entendermos melhor a relação entre a normatividade ética e a ação política é interessante termos em mente a estrutura do ato humano e sua relação com o que Tomás entende por virtude.

1.1.1 A estrutura dos atos humanos: da vontade e do entendimento

A argumentação do aquinate acerca da ação humana, como comumente se dá, parte da vontade. A vontade, assim como a razão, enunciada pelo livre-arbítrio, está intimamente ligada com a essência humana. Assim, diz Gilson:

Anteriormente se determinou que o homem é um ser dotado de vontade, propriedade inseparável de um agente racional e livre. Também se sabe de onde provém esta liberdade. Esta resulta da diferença que se dá sempre, aqui em baixo, entre a vontade e seu objeto. Solidária de um entendimento capaz do ente universal, a vontade tende ao bem universal; de fato, se

encontra sempre em presença de bens particulares (GILSON, 2002, p. 325, tradução nossa)⁷.

Gilson enuncia o modo segundo o qual Tomás entende a estrutura do ato humano. Partindo de uma vontade livre, Tomás recorre ao finalismo entendido como bem último e, portanto, elemento fundamental para a própria existência da vontade, ao mesmo tempo em que denota a insuficiência dos bens particulares senão quando concorrem para o sumo bem. Assim, a vontade se liga ao ser de Deus quando faz dos meios o caminho para a bem-aventurança. A vontade que governa a si própria define seus atos segundo o bem último, compreendendo os bens particulares como meros meios da ação. Segue Gilson, “Este movimento da vontade que se move a si mesma e que move todas as outras potências da alma até seu objeto recebe o nome de intenção” (GILSON, 2002, p. 325, tradução nossa)⁸. A vontade que se move a si mesma na forma da intenção é aquela vontade que promove os meios para os fins aos quais persegue. Daí uma primeira denotação de virtude no pensamento do aquinate. A vontade enquanto intenção não é nem boa, nem má, mas meramente estruturante dos atos humanos. Para que seja boa a intenção deve guiar a vontade segundo o objeto entendido como fim em si mesmo. Assim segue o Gilson:

O objeto próprio da intenção é o fim de si mesmo e por si só; constitui um ato simples e, por assim dizer, um movimento indestrutível de nossa vontade. Mas a atividade voluntária torna-se extremamente complexa no momento em que nos movemos da intenção do fim para a escolha dos meios. Ele tende, por um único ato, para o fim e para os meios, quando optou por estes ou aqueles meios; mas a opção a favor destes ou daqueles meios não pertence inerentemente ao ato voluntário de intenção. Esta opção é o feito (ou obra) da

⁷ Anteriormente se determinó que el hombre es un ser dotado de voluntad, propriedade inseparable de un agente racional e libre. Tambien se sabe de dónde proviene esta libertad. Esta resulta de la diferencia que se dá siempre, aquí abajo, entre la voluntad e su objeto. Solidaria de un entendimiento capaz del ente universal, la voluntad tiene hacia el bien universal; de hecho, se encuentra siempre en presencia de bienes particulares.

⁸ “Este movimiento de la voluntad que se mueve a sí misma y que mueve todas las otras potências del alma hacia su objeto recibe el nombre de intención”.

eleição, sendo ela mesma precedida por deliberação e julgamento (GILSON, 2002, p. 326, tradução nossa)⁹.

O segundo momento lógico do exercício da vontade, seguindo a intenção, é a eleição dos meios. A eleição é o momento imediatamente anterior à exteriorização do ato, momento este em que, constatado o fim, buscam-se os meios a partir de dois fatores determinantes para a análise das condições de semelhante ato, a deliberação e o juízo. Deliberação e juízo constituem um movimento lógico por si só. Em primeiro lugar, a deliberação dos meios deve terminar com um juízo, denotando o aspecto finito sem o qual a deliberação se estenderia *ad eternum*. Deste modo, estando determinada pelo princípio que é o fim, a deliberação toma como ponto final o juízo que reflete os meios segundo o fim. Daí a estrutura primeira dos atos humanos, a vontade enquanto movimento de auto-governo que do entendimento abstrai o fim que servindo de princípio conduz a deliberação e ao juízo; e posteriormente a ação. A razão, deste modo, é considerada como termo médio segundo o qual o indivíduo reflete acerca da própria condição da ação perante o fim. A eleição, portanto, depende da razão e do intelecto. Para Gilson, razão e entendimento considerados em seu sentido pleno:

[...] não é mais do que o ato completo pelo qual a vontade é determinada e que compreende ao mesmo tempo a deliberação da razão e a decisão da vontade. Razão e entendimento são necessários para que haja deliberação da maneira que dissemos, e seja dado um julgamento sobre os meios que parecem preferíveis. A vontade é necessária para que o consentimento seja dado a esses meios e haja a continuidade da escolha, ou seja, uma opção a favor de um dos dois (GILSON, 2002, p.328, tradução nossa)¹⁰.

⁹ El objeto próprio de la intención es el fin querido en sí mismo y por sí mismo; esta constituye un acto simple y, por así decir, un movimiento indescomponible de nuestra voluntad. Pero la actividad voluntaria se hace extremadamente compleja en el momento en que pasamos de la intención del fin a la elección de los medios. Ella tiende, por un solo acto, hacia el fin y hacia los medios, cuando ha optado por tales o cuales medios determinados; pero la opción en favor de tales o cuales medios no pertenece en propio al acto voluntario de intención. Esta opción es el hecho de la elección, siendo ella misma precedida de la deliberación y del juicio.

¹⁰ [...] no es más que el acto completo por el cual se determina la voluntad y que comprende a la vez la deliberación de la razón e la decisión de la voluntad. La razón y el entendimiento están requeridos a fin de que haya deliberación en el modo que hemos dicho, y se emita juicio acerca de los medios que parecen preferibles; la voluntad está requerida para que se dé un consentimiento a estos medios y haya a continuación elección, es decir, opción en favor de uno de los dos.

Razão e entendimento, quando se referem ao tríplice conceito envolvendo a vontade (intenção, deliberação e juízo), se referem ao termo médio que confere um estatuto orgânico ao ato de livre escolha. É segundo a inteligência dos meios e uma justa compreensão do finalismo intrínseco aos atos humanos que a razão se expressa na forma da ação. A matéria da ação recebe do meio a sua forma. Conclui Gilson:

O entendimento aporta a ela [à eleição] de certa maneira a matéria do ato propondo os juízos para a aceitação da vontade; mas para dar a este ato a forma mesma da escolha, é necessário um movimento da alma para o bem que esta escolhe. A eleição constitui, pois, em sua substância mesma, um ato da vontade (GILSON, 2002, p. 328, tradução nossa)¹¹.

Compreendida a estrutura primeira dos atos humanos segundo o fim da ação, resta-nos compreender o que é o bem e o que torna uma ação virtuosa.

1.1.2 Da ação virtuosa e da moral dos fins

Expondo a estrutura da virtude como uma tendência que faz do hábito humano consciente do fim, onde o homem se percebe como imperfeito e, portanto, partícipe de uma perfeição maior, Gilson distingue dois tipos de virtude, a virtude intelectual e a virtude moral (GILSON, 2002, p.235). Ambas se conjugam, como ficará evidente, na própria ação humana segundo a essência do ser racional. As virtudes intelectuais têm como ponto convergente o conhecimento que das coisas se refere ao princípio. O conhecimento evidente e primeiro na sucessão do saber diz respeito ao que Tomás chama de inteligência. Em segundo lugar vem o raciocínio pelo qual os dados da inteligência ganham a forma do conhecimento. Entendendo o indivíduo como um plano vazio, Tomás se refere ao conhecimento em dois aspectos, como

¹¹ El entendimiento aporta a ella [a elección] en cierto modo la materia del acto proponiendo los juicios para aceptación de la voluntad; pero para dar a este acto la forma misma de la elección, es preciso un movimiento del alma hacia el bien que está escoge. La elección constituye, pues, en su sustancia misma, un acto de la voluntad.

puramente intelectual e enquanto práxis social. Desta forma, o autor angélico estabelece um elo entre o sujeito racional, o conhecimento e o princípio, e a ação segundo a vontade. Afinal, é segundo um conhecimento do bem que se age bem. Neste sentido, a moral tomista, assim como em Aristóteles, possui uma dimensão epistemológica. É pelo saber do bem que se age bem por dever. O dever, portanto, é um dever situado no plano da verdade metafísica, da essência do homem que é racional e que se estende para o ser político e social. Como diz o aquinate:

Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pelos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pode-se granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver em sociedade de muitos (AQUINO, 2011, p.131).

Assim, vê-se presente na argumentação de Tomás uma compreensão antro-po-naturalista do homem em relação ao meio, compreendendo sua inserção no mundo segundo a qualidade fim que é o conhecimento congregado na ideia de sociabilidade. A sociabilidade, por sua vez, pressupõe a política, uma vez que diz respeito ao exercício racional entre iguais, cada qual com a sua função. É por meio da linguagem como expressão do pensamento, pois, que o homem se identifica em sociedade. A base epistemológica, portanto, para Tomás, se dá no nível da política segundo a capacidade social do homem que tende pela congregação a realização do fim último no plano terreno. Ao que se refere Tomás nos trechos que seguem: “Por onde é necessário ao homem viver em multidão, para que um seja ajudado por outro e pesquisem nas diversas matérias, a saber, uns na medicina, outros nisto, aquele outro noutra coisa”. Segue ainda, no parágrafo seguinte: “Isso se patenteia com muita evidência no ser próprio do homem usar a linguagem pela qual pode exprimir totalmente a outrem o seu conceito [...]” (AQUINO, 2011, p.131).

Vemos, pois, como há em Tomás uma base epistemológica segundo a qual se refere ao fim enquanto princípio do saber e, por conseguinte, da ação. O arquétipo naturalista de Tomás de Aquino, transposto para as questões acerca da política, evoca um substrato ético-normativo segundo o qual pensa e conclui acerca do agir humano no campo das relações interpessoais, sociais e políticas. A razão concernente ao conhecimento verdadeiro é a mesma que depreende da verdade moral o aspecto normativo que conduz a vontade do puro hábito à virtude. Segundo Gilson:

Toda virtude persegue a determinação de uma medida e um bem [...], a verdade é, pois, o justo meio que a própria coisa determina, e é esta mesma verdade que confere sua excelência moral à virtude (GILSON, 2002, p.338-339, tradução nossa)¹².

O argumento antroponaturalista pode ainda ser depreendido da axiomática tomista contida no Prefácio à *Política* de Aristóteles. Nele o autor angélico define em poucos parágrafos enumerados de 1-8 sua cadeia argumentativa estritamente ligada à sua antropologia. Desse modo, ao prefaciá-lo, Tomás esboça sua noção fundamental da política colocando-a a par dos seus argumentos metafísicos segundo a teologia cristã. Essa aproximação entre o discurso geral acerca da filosofia tomista, sobretudo referente à ética, da axiomática proposta pelo autor no Prefácio da *Política*, serve-nos como ponto elucidativo para que compreendamos brevemente o decurso argumentativo esboçado pelo próprio Tomás. A axiomática presente no Prefácio serve de solo fundamental para toda argumentação posterior contida no opúsculo *De Regno*. Para tanto, expomos brevemente a cadeia argumentativa de Tomás segundo os comentários de Saranyana (SARANYANA, in: BONI (org.), 1996).

1.1.2.1 Axiomática tomista da obra de Aristóteles

Seguindo a argumentação do próprio Tomás, Saranyana (in: DE BONI (org.), 1996, p.233-258) traça três momentos da axiomática tomista, sendo que o último axioma contém dois corolários. São eles:

¹² Toda virtud persigue la determinación de una medida y un bien [...] la verdad es, pues, el justo medio que la cosa misma determina, y es esta misma verdad que confiere su excelencia moral a la virtud.

- 1) O intelecto divino é o princípio de todas as coisas;
- 2) O intelecto humano se assemelha, em algum sentido, ao intelecto divino, do qual deriva;
- 3) O intelecto humano é o princípio das coisas “artísticas”.
 - a) A arte imita a natureza;
 - b) As operações artísticas imitam as operações naturais.

Do que está posto depreende-se o argumento teológico de Tomás. Aproximando, por semelhança, criador e criatura, Tomás evoca a noção de arte, fazer humano, segundo a normatividade presente na natureza. O argumento naturalista, neste sentido, deriva do criador as premissas para o reto agir. O fazer correto, tendendo para o fim da coisa, no caso, o fim da própria política, se dá pela via do argumento naturalista tal como o esboça Tomás de Aquino na sua axiomática. A práxis humana, desde seu aspecto ético e político, visa no princípio o fim que persegue segundo a ideia de vida virtuosa. O agir pela virtude se estrutura segundo uma compreensão natural do homem enquanto ser racional em estado de semelhança para com a razão presente na natureza que emana do ser de Deus. Neste sentido, o argumento tomista segue em três momentos, sendo o primeiro aquele que entende o real como criação divina, o segundo que situa o homem em semelhança ao divino em meio ao mundo criado e, por fim, o terceiro que situa o homem também como criador na medida em que incorpora a razão divina no nível do entendimento, do finito. Portanto, o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, é também criador, ainda que imperfeito. E sendo tal, tem como fim Deus que lhe chega enquanto princípio reto da razão da qual se utiliza para agir de forma virtuosa.

A política, portanto, sendo um fazer humano, imperfeito, obtém sua retidão pela ideia de uma vida virtuosa, essa que serve de objeto para a ação política quando enuncia a razão do governo (LISBOA, in: BONI (org.), 1996, p. 320). O rei, tal como o capitão da nau, deve conduzir o povo com excelência (TOMÁS, 2011, p. 134-5), sendo essa excelência o que representa a retidão do caminho virtuoso. A autoridade política neste contexto está submetida ao

princípio ético-normativo que deriva da condição humana sua relação com a natureza presente no ser de Deus.

Entendida a estrutura do ato humano como referente à mesma base epistemológica do saber em geral, que da vontade e do hábito funciona por meio da racionalidade enquanto verdade do princípio, resta-nos verificar ainda como o filósofo entende a estrutura institucional da política segundo a sua normatividade ética. Para tal recorreremos de forma mais enfática ao *De Regno*, onde o filósofo opera sua teleologia na direção do elogio e da defesa do governo de um só, a monarquia.

1.1.3 Do governo do rei segundo o finalismo ético

Retomando a alegoria de Tomás de Aquino do rei como capitão da nau, reitera-se o caráter antropológico que pensa o homem como ente desiderativo segundo uma compreensão finalista dos atos humanos. Ainda que seja capaz de operar o bem individualmente por meio da própria finalidade do aspecto racional, o homem em si mesmo não subsiste na natureza. Daí o argumento naturalista do qual Tomás lança mão quando estende seu entendimento do homem enquanto animal político para o campo da sociabilidade. Da incapacidade de realização do indivíduo isolado Tomás deduz a necessidade íntima da construção social como uma tendência interdependente referente ao ser político. A pressuposição do político, então, se dá por meio do recurso à sociabilidade depreendida da condição natural do homem segundo um sistema de carências (CAVALHEIRI, 2006, p. 15-6).

Em última instância, a essência do homem segue um decurso lógico na compreensão do seu meio de inserção. Primeiramente racional, feito à imagem e semelhança de Deus, princípio de todo ser, o homem passa à sociabilidade por uma carência de autossuficiência que se realiza no governo da cidade, na política. Daí a definição de homem racional, social e político. São estes três momentos que definem o ente humano inserido no tempo.

Mas como o homem não se resume à realização da autarquia, caso seria se pensássemos segundo o modelo grego de matriz aristotélica, é preciso que haja nos atos de governo uma tendência ao fim coletivo que se depreende

do finalismo intrínseco do homem. Pensando na figura do rei, é preciso que o governante governe, entendido o governo como a conduta das carências mundanas concorrentes para a realização do homem na virtude e na plenitude da vida como objetivo da política (CALVÁRIO, 2008 p.16). O comandante da nau, portanto, investe o modelo ético-normativo enquanto regra de conduta que visa a inserção da forma na matéria. Inserida no contexto do hábito e do agir, a forma da virtude pela eleição da lei de Deus se torna o elemento que norteia a ação do príncipe e, por meio dele, do povo.

Diz Tomás acerca das vantagens do governo de um só em detrimento dos muitos que “Deve ser a intenção de qualquer governante buscar a salvação daquele cujo governo recebeu” (AQUINO, 2011, p. 134). Ou seja, a intenção enquanto expressão da racionalização prévia que leva a escolha enuncia na figura do governante um dever. Continua Tomás logo a seguir dizendo que “de fato, mais útil aquilo que melhor conduz ao fim. Ora, manifesto é melhor poder realizar a unidade o que é per si um só, que muitos” (AQUINO, 2011, p.135). A unidade a qual se referem os muitos personaliza no âmbito terreno o governo divino enquanto princípio/fim das coisas humanas. É natural ao ser social buscar um referencial político que represente nas suas ações junto ao bem comum a virtude da salvação. Daí a hierarquia monárquica tal como concebida por Tomás no seu aspecto finalista.

Como diz Saranyana:

[...] o Estado, isto é, a *civitas*, é um *totum* que imita o *totum naturale*. Como a natureza, de acordo com a concepção medieval, era um todo integral perfeitamente hierarquizado, tanto do ponto de vista do ente, quanto da disposição e da ordem, a *fortiori* também a *civitas* deveria sê-lo. (SARANYANA, 1996, p. 254, tradução nossa)¹³.

Portanto, a ação política torna-se extensão do conteúdo implícito na lei natural, sendo ela mesma expressão de uma conduta calcada na vida virtuosa que, enquanto exemplo, tem como objetivo guiar o povo em conformidade à moral cristã neste mundo, no mundo profano, para junto de

¹³ [...] el Estado, es decir, la *civitas*, es un *totum* que imita al *totum naturale*. Puesto que la naturaleza, según la concepción medieval, era un todo integral perfectamente jerarquizado, tanto desde el punto de vista entitativo, como también por su disposición y orden, a *fortiori* también la *civitas* debería serlo.

Deus na eternidade. Neste sentido, a ação política está intimamente ligada com uma noção prescritiva de cunho ético. O agir segundo o monopólio da figura monárquica é legítimo quando em consonância com a moral finalista de matriz aristotélica (CALVÁRIO, 2008, p.17). O fim enquanto princípio da ação aparece então como regra de conduta para o governante em relação aos súditos, sendo ele, o rei, a personificação dos valores éticos presentes na estruturação teocrática da sociedade. O elo entre Estado e Igreja se dá por meio do finalismo ético presente nas figuras do rei e do papa.

Neste sentido, chegamos ao ponto referido no início do subtópico. O modelo político tomista é um modelo ético-normativo quando enuncia a ação segundo a estrutura dos atos humanos referentes ao governo de um só, o qual tem como mote a conduta do povo entendido como a multidão que se volta para o sagrado. É papel do rei conduzir os assuntos mundanos direcionando os seus súditos, abrindo-lhes o caminho da salvação enquanto caminho da realização essencial do ser racional. Deste modo, Tomás depreende da necessidade natural do homem rumo à sociabilidade a tarefa do político segundo a estrutura ético-metafísica da teologia que subjaz ao seu contexto antropológico.

1.2 Do humanismo cívico: de Cícero aos renascentistas

Marcado pela crítica ao método escolástico, o humanismo cívico na época do Renascimento visa, como elemento de maior importância, a realização dos fins humanos na política, elencando para tal um modelo republicano. Para o humanismo em geral, a Filosofia está intimamente ligada ao exercício da retórica e, portanto, a retórica mesma está imbuída de um conhecimento filosófico. Referindo-se às questões práticas, portanto, a filosofia, expressa no exercício da retórica, tem um conteúdo propriamente político. Esse conteúdo surge primeiramente como necessário perante uma crítica ao modelo escolástico de contemplação das questões acerca da verdade. Como entendido pelos humanistas, a escolástica estava mais interessada em questões estilísticas de contemplação do discurso de autoridade do que propriamente com as questões que diziam respeito à condição humana. Em

outras palavras, a escolástica do ponto de vista do humanismo renascentista era nada mais, nada menos do que um exercício de autoridade. A vida prática e as questões acerca da política eram tratadas em segundo plano, uma vez que o uso da retórica estava circunscrito às disputas acadêmicas. Isso se deveu a uma reconfiguração das bases epistemológicas e dos interesses do humanismo em relação à escolástica. (GARIN, 1996, p.11).

Diferentemente do que parte do governo monárquico, a república expressa no ideal de liberdade segundo a vida ativa se distingue num aspecto fundamental já sob caráter epistemológico. O que antes era expresso pela figura do rei segundo uma verdade teológica agora é tarefa dos muitos, dos cidadãos, em mantendo a cidade livre, preservar os ares republicanos pela noção de ação implicada em tal conceito de liberdade.

Partindo desse contexto, muitos humanistas ligados à obra ciceroniana compreendiam o uso da retórica no campo da política como importante para a elucidação das questões referentes à vida prática. Alguns mais próximos, outros mais distantes, todos compreendiam a importância da oratória para a decisão dos caminhos da política. Assim, o humanismo cívico ganha forma e força a partir do *século* XIII e do XIV, até os ares efêmeros da corte mediceia mais próxima à realidade de Maquiavel. O que está em jogo no humanismo cívico, portanto, é a função do discurso e sua relação com o conteúdo; em outras palavras, é a relação entre retórica e política, entre a forma e a matéria, sendo o modelo de homem político, o orador, o centro da reflexão republicana em termos de ação política. A nova antropologia humanista coloca o homem no centro da reflexão filosófica e do discurso político, fundando-se na teoria da ação demonstrando que a única forma de realização do homem é pela via da vida ativa em oposição ao destino fatalista tipicamente ilustrado pela figura da deusa Fortuna. O homem, segundo o humanismo, portanto, é o homem de *virtù*; sendo o elemento da virtude, ainda que não aquele entendido nos termos de Maquiavel, um elemento voltado para a prática, destoando da contemplação moral em detrimento do agir correto segundo a ideia de liberdade e justiça dentro do contexto republicano.

Sobre a oposição entre vida ativa e vida contemplativa, ao remontar a discussão em seus termos epistemológicos referentes à situação entre homem e Deus, Santos cita Salutati (apud) quando mostra o valor da vida ativa em oposição ao ideal meramente especulativo dizendo:

Uma vez que o verdadeiro e extremo fim do homem não é conhecer ou saber, mas aquela suprema beatitude que consiste em ver Deus tal como ele é e fruir o que é visto e amá-lo e aderir a ele eternamente pelo amor que une o que ama e o que é amado [...] e que isto não podemos alcançá-lo pela ciência ou especulação humana, mas pela graça de Deus através das virtudes e operações, é certo que àquela verdadeira felicidade que é a vida activa, cujo princípio é a vontade, não pertence à [vida] especulativa, que se realiza pelo entendimento, e nessa mesma beatitude é formalmente mais nobre o acto da vontade que é o amor do que o acto do entendimento, que é a contemplação ou a visão [...] Do que se segue manifestamente que a vida activa, na medida em que se separa da especulativa, tanto nesse mundo como na pátria

celeste, deve ser preferida por todos os modos à especulação (SANTOS, 2010, p.189).

Portanto, ainda que crítico da escolástica, o humanismo cívico de matriz ciceroniana não exclui do seu ideário a influência cristã, sobretudo de Agostinho, na concepção do que consiste a vida ativa, esta que se estabelece ainda em meio aos conceitos cristãos de acesso ao divino por meio da obra terrena. Neste sentido, a fruição do bem do homem segundo seu aspecto finalista, centrada nos atos segundo uma ética do dever a partir da necessidade do agir, refere à criatura seu acesso ao divino por meio da ação, da vontade expressa por valores éticos situados no contexto da política, e não do saber meramente especulativo. Ou seja, como diz Salutati na passagem citada acima por Santos ao referir-se ao autor, não se trata de conhecer Deus, o que é em si impossível dada a magnitude do problema, mas de representar a virtude divina no âmbito da política pelo ideal republicano. A verdade, entendida em sentido diverso daquele da escolástica medieval, se dá pelo sentimento ético expresso entre iguais no campo da política, que neste sentido assume seu aspecto normativo pelas ideias de igualdade e liberdade implicadas em tal conceito, e não no sentido do visto, ou manifesto, pelo entendimento enquanto capacidade raciocinante.

Ainda que ligado à preocupação de uma filosofia prática, o humanismo preserva seu lado platônico na concepção de um ideal republicano. Comprometido com as questões do mundo da vida, o humanismo cívico não deixa de respirar os ares ideais de uma república compreendida aos moldes de Platão, onde a realização do Bem comum é o fim último da relação política. Portanto, utilizando-se do recurso retórico o humanismo prevê a instituição de uma república ideal, conferindo forma à matéria na medida em que o discurso do orador serve como elemento legitimador para a instauração do ideal republicano. A atuação humanista, assim, vê-se presa ao resgate da retórica sob os auspícios de um republicanismo ideal (inverso ao republicanismo de Maquiavel), influenciando nas coisas práticas por meio de um ideal normativo do bem comum em consonância com a ideia de liberdade.

Como diz Pocock:

A moral era inerente ao homem e as leis humanas eram o resultado do conhecimento de sua própria natureza. Como a comunidade política era o palco em que o homem adquiria o conhecimento de si mesmo (seu autoconhecimento: *self-knowledge*) e chegava a determinar as leis que eram frutos seus, a condução dos assuntos de semelhante comunidade era a arte arquitetônica do que falara Platão, isto é, a arte que levou a atividade humana ao ponto em que atingia a universalidade, em si mesma a mais alta forma concebível dessa atividade (POCOCK, 2002, p.153, tradução nossa)¹⁴.

É na Roma republicana que os humanistas encontram seu exemplo concreto para a aplicação do discurso contemporâneo. É, sobretudo, na ideia da filiação de Florença a Roma que os oradores de então buscavam a autoridade para o discurso acerca da liberdade. Assim, necessitando a república ideal de uma expressão concreta, era esta Roma, entendida como expressão máxima da liberdade republicana. Era por meio do exemplo romano que os humanistas buscavam pela retórica ciceroniana o elo entre o passado e o presente, o ideal e o concreto. Os elementos que compõem a cena, como visto, são dois: o ideal republicano por meio do Bem comum e sua expressão concreta em Roma; e o recurso retórico como realizador da razão do Estado nas coisas humanas. São estes dois elementos, pois, que conjugam a ideia do humanismo cívico. Em suma, a utilização da retórica perante um ideal concreto com vistas em uma política que tem como centro o conceito de liberdade republicana na formação do *vir bonus* (SOUSA, 2010, p.20). Tal ideal, portanto, perpassa a noção de projeto pedagógico, este que tem como elemento fundamental o resgate dos estudos ciceronianos no campo da formação cidadã.

Para compreendermos mais a fundo a relação do humanismo no Renascimento, tendo em vista a influência determinante de Cícero, seguimos a exposição na tentativa de elucidar a compreensão do autor romano acerca

¹⁴ La moralidad era inherente al hombre y las leyes humanas eran el resultado del conocimiento de su propia naturaleza. Como la comunidad política era el escenario en el que el hombre adquiría el conocimiento de sí mismo (su autoconocimiento: *self-knowledge*), y llegaba a determinar las leyes que eran su fruto, la conducción de los asuntos de semejante comunidad era el arte arquitectónico del que hablara Platón, es decir, el arte que llevaba la actividad humana hasta el punto en que alcanzaba la universalidad, en sí misma la más alta forma concebible de tal actividad.

da formação conjunta entre filosofia e retórica visando a excelência na vida prática, na política, na república.

1.2.1 A herança ciceroniana dos *studia humanitatis*

O humanismo se caracteriza primordialmente pela influência ciceroniana segundo o que Cícero entendia como fruto da aproximação entre filosofia e oratória. Para Cícero, a *ratio* necessitava da *oratio* uma vez que ambas diziam respeito à formação do cidadão para a vida pública. Assim como não há matéria sem forma, cabia à filosofia ditar o conteúdo segundo a verdade à qual se submetia o discurso do orador¹⁵. O projeto humanista de Cícero, portanto, era um projeto pedagógico de formação cidadã diferentemente de Tomás, o qual referia o caráter do súdito a figura régia. Neste sentido, valorizava-se como determinante para o contexto republicano o ideal do *vir bonus*, o homem representante do ideal republicano. Tal projeto de educação humanista, portanto, visava um corpo educacional composto tanto pela filosofia quanto pela oratória, lançando mão de um caráter enciclopedista. Tal projeto pedagógico era determinado a partir dos *Studia Humanitatis*. Como diz Souza:

A Retórica ciceroniana é este estudo elaborado da eloquência que, além de não se limitar a uma teoria do ornamento, engloba diversos saberes. Ao pensar os estudos necessários ao orador e a relação entre Retórica e Filosofia, Cícero propôs um projeto cultural que abarca a educação por meio de todos os saberes necessários à vida civil (SOUZA, 2010, p.18).

O que está na base do ideal humanista, portanto, é a formação do cidadão para a vida prática. Neste sentido, o projeto pedagógico ciceroniano consiste em um conjunto de saberes que na formação cidadã, sobretudo no que se refere à figura do orador, representa em última instância um projeto ético-político. Segue Souza:

A formação retórica consiste, assim, em um completo projeto de formação cultural, pois, a retórica, *ars dicendi*, tem como

¹⁵ Segundo os comentários de Souza ao projeto pedagógico ciceroniano, a forma não se dissocia do conteúdo uma vez que “Segundo Cícero, mesmo aqueles que corroboram tal redução [do conteúdo à forma] devem admitir que persuadir, ou seja, criar a disposição para a ação, requer grande número de conhecimentos (2010, p. 18-9). Ou seja, a retórica engloba mais do que o simples ato de fala, requer também uma base argumentativa sólida que se refira ao conhecimento enquanto conteúdo.

pressuposto, para o orador, um exame minucioso da alma humana e não se limita apenas à procura da bela ordenação da linguagem (SOUZA, 2010, p.19).

Da interdependência entre filosofia e retórica extraímos a importância da vida ativa para a formação moral do indivíduo. A figura do orador, em primeiro lugar, se dá segundo o aspecto da visibilidade onde o discurso aparece como expediente para o convencimento por meio da comoção geral. Neste sentido, a retórica segundo a oratória tem como objeto as paixões humanas e o anseio popular. A retórica é um exercício público que se dá no âmbito da política. Deste modo interliga-se a sociedade e a instituição do governo sob o viés republicano, o cidadão, sendo este que aparece segundo sua capacidade de fala, influenciando nos desígnios da *polis*. Por outro lado, o aspecto filosófico da formação cidadã confere estabilidade ao discurso que se pretende veraz. É preciso não só convencer, mas apresentar evidências para o discurso. Tais evidências no exercício da política se dão por meio do discurso ético. É ao apelar para a moral do bem-comum que o orador alcança as paixões e influencia nos desígnios da república. Neste sentido, a oratória, lançando mão da filosofia, é um exercício normativo de construção de um discurso ético.

Tal concepção ganhou força junto ao antropocentrismo renascentista. Na época do Renascimento, diferentemente do período medieval, o homem é posto como centro do mundo conhecido, e, portanto, do discurso. Neste sentido, todo discurso político de cunho republicano segundo sua natureza moral se pauta por uma ética do homem bom. Sendo este último aquele que visa no discurso filosófico público a realização do bem-comum. Veremos como isso se dá no tópico a seguir.

1.2.2 O humanismo cívico renascentista

Segundo Pocock (2002, p.140) ao retomar a perspectiva de Hans Baron, a mudança qualitativa envolvendo a retomada do humanismo clássico e a passagem da escolástica medieval ao antropocentrismo renascentista se deu por uma alteração na postura do filósofo/retor. O papel da filosofia, assim como as estruturas institucionais, mudou segundo o ponto de vista do ideal republicano. O que antes era hierarquizado pela monarquia segundo um

processo contemplativo de acesso à lei divina, onde o rei se põe acima do povo e enquanto tal concentra o monopólio da ação, para os humanistas diz respeito ao indivíduo enquanto expressão popular. As bases republicanas, resgatando a *isegoria* presente na democracia ateniense, confere importância à ação, à vida ativa entendida como exercício de civilidade, na medida em que entende a permanência do Estado no tempo fundamentalmente calcada na participação popular, entendido aqui o elemento popular como a casta dos aristocratas. Assim, não é o rei enquanto expressão da imutabilidade da lei divina que governa, conferindo estabilidade à instituição temporal, mas o próprio povo como partícipe do governo que atua frente ao tempo pela noção de *virtù* tipicamente política. A *virtù* do povo, portanto, é o contraponto fundamental da *fortuna* entendida como expressão do tempo e, portanto, da corrupção institucional. Como diz Pocock acerca da oposição entre vida contemplativa e vida ativa:

A pessoa que pratica a vida contemplativa pode escolher contemplar as hierarquias estáveis da existência e encontrar seu lugar em uma ordem eterna sob um monarca que desempenha no microcosmo o papel de Deus como agente dessa ordem; mas ele que pratica o *vivere civile* se compromete a participar e agir em uma estrutura política que possibilite tal comportamento ao indivíduo; o que conduz, portanto, essa cidadania a um certo tipo de *polis*, e é por isso que em datas posteriores, o *vivere civile* tornou-se um termo técnico que designava uma constituição cívica construída em bases participativas amplas (POCOCK, 2002, p.145, tradução nossa)¹⁶.

Ou seja, a ação política enquanto expressão da virtude de governar, antes ligada ao monopólio do rei, agora é compartilhada pela ideia mesma segundo a qual a virtude representada pela instituição enquanto expressão da liberdade republicana é o elemento de oposição à *fortuna*, ou seja, que salvaguarda o governo da corrupção do tempo. Ou ainda, o que antes era

¹⁶ La persona que practica la vida contemplativa puede elegir contemplar las jerarquías estables del existir y encontrar su lugar en un orden eterno bajo a un monarca que desempeñe en microcosmos el papel de Dios como agente de ese orden; pero aquel que practica el *vivere civile* se compromete a participar y actuar en una estructura política que haga posible al individuo semejante conducta; lo que aboca, por tanto, a esa ciudadanía a un determinado tipo de polis, y es por esto por lo que en fechas posteriores, el *vivere civile* se convirtió en un término técnico que designaba una constitución cívica contruida sobre amplias bases participativas

tratado segundo a perspectiva da eternidade, quando cai ao âmbito da finitude humana, da temporalidade, assume um caráter diverso daquele ao qual cabe a mera contemplação. O governo dos homens, segundo a finitude temporal, é um governo ativo onde a contemplação é insuficiente, sendo necessária a participação política para a permanência do governo em oposição à corrupção institucional intrínseca à noção de historicidade.

Daí que, tanto Cícero quanto Políbio, são fundamentais para a justa compreensão do âmbito conceitual do humanismo cívico. É pelo resgate de Cícero e seu elogio à vida ativa que o humanismo cívico responde à determinação do tempo segundo seu aspecto circular que tende à corrupção institucional tal como esboça Políbio a partir da sua noção de história. Conclui Pocock que “A redescoberta da cidadania e a revelação da história resultaram de uma súbita intensificação da autoconsciência (self-awareness) republicana no meio à traumática confrontação com Giangaleazzo Visconti” (POCOCK, 2002 p.145, tradução nossa)¹⁷.

Foi preciso uma situação de crise para a reavaliação do meio segundo a cultura para, então, conformar-se ao ideal republicano os ideais populares da república florentina.

A formação cidadã que ganhou importância a partir do resgate de Cícero, juntamente com a teoria cíclica de Políbio, é determinante no contexto do republicanismo renascentista. A ideia de República, idealizada a partir da concretude presente na história (segundo a filiação de Florença a Roma presente no ideário humanista), ganha respaldo dentro do contexto da instituição pública pela ideia de vida ativa, esta que desponta pela formação humanista segundo o projeto pedagógico ciceroniano (SOUSA, 2010, p.35). É pela formação cidadã segundo as bases do republicanismo centrado na figura do orador que a vida ativa torna-se expressiva por meio do exercício ético-político do bem-comum em seu aspecto normativo. Neste sentido, a ação política está conjugada ao dever-ser, sendo ela mesma de qualidade

¹⁷ “El redescubrimiento de la ciudadanía y la revelación de la historia, fue el resultado de una repentina intensificación de la autoconciencia (self-awareness) republicana em medio a la traumática confrontación con Giangaleazzo Visconti”

prescritiva. A teoria política humanista, portanto, inversamente ao pensamento contemporâneo de Maquiavel, enquanto teoria republicana, toma o homem enquanto centro do discurso ético para situá-lo politicamente no contexto histórico da época.

Daí que, assim como no caso do normativismo tomista, também o humanismo cívico renascentista, ainda que crítico da escolástica medieval, se insere no contexto do pensamento ético-normativo, portanto, prescritivo. Neste sentido, o que está em jogo é uma antropologia moral do homem bom. Assim como no caso do antroponaturalismo tomista, a antropologia humanista tem como mote a substancialização do político segundo uma ideia de homem. Tal procedimento, como ficará evidente, não pode estar mais distante da teoria política maquiaveliana. Maquiavel parte de uma proto-antropologia, não acabada que entende o homem inclinado antes ao mal que ao bem, destituindo-o do caráter natural da sociabilidade, para então pensar a política a partir de seu funcionamento real. Diferentemente do que pensavam os escolásticos e os humanistas, Maquiavel entende o político a partir do seu aparecimento enquanto efetividade fenomênica. O secretário florentino está mais interessado no fenômeno político em sua efetividade do que com aquilo que os filósofos pensaram ser possível a partir do dever. O “realismo maquiaveliano”, como viria a ser conhecida a concepção política do autor florentino, parte de um viés descritivo onde a moral está submetida à instituição política segundo os ditames da história, e não o contrário, como se a moral fosse o elemento determinante das relações políticas no contexto da sociedade (BIGNOTTO, 2008, p.81).

Daí a pertinência de, ao traçar um paralelo entre a teoria maquiaveliana e o normativismo ético/político, contrastar ambos os casos para depurar o entendimento específico de um e outro. Tal procedimento nos leva à percepção de que Maquiavel opera uma virada brusca em relação aos conceitos clássicos. Essa inversão conceitual possui uma especificidade muito peculiar, pois não assume para si, enquanto conteúdo e método, a proposta de uma nova axiomática do político sob novos conceitos (como viria a ser feito pelos contratualistas na modernidade), mas revitaliza os conceitos clássicos numa

interpretação diversa e assistemática, apelando para a polissemia do discurso histórico na tentativa de situar a política no campo da transitoriedade do tempo. Neste sentido, a teoria política de Maquiavel se confunde com a própria realidade misturando o conceitual com o concreto, a forma com a matéria (eis a base de tal realismo político). Em outras palavras, o próprio método maquiaveliano de ambiguidade e polissemia representa ele mesmo o movimento do devir implícito na ciclicidade da história tal como entende o autor a partir de Políbio presente na obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (MAQUIAVEL, 2007).

1.3 Do realismo político maquiaveliano: a antropologia do desejo e o conflito civil

A teoria política de Maquiavel entendida nos termos do que se convencionou chamar de “realismo político” se baseia fundamentalmente em uma “proto-antropologia”, ou de uma “antropologia negativa” como a designa Bignotto segundo as qualidades referidas à natureza humana no pensamento de Maquiavel (BIGNOTTO, 2008, p.96), que se divide em dois momentos intrínsecos determinados mutuamente, a saber: a noção de desejo enquanto motor anárquico e a de historicidade enquanto ciclicidade do tempo.

Pensando no poder a partir da ótica do príncipe, Maquiavel situa seu leitor sob a perspectiva do ator político em sentido integral. Pensando no poder conjugado à moral da *virtù*, Maquiavel destoa da tradição na medida em que nos permite entender o exercício do poder a partir da regra da necessidade, entendida essa ora como pura sorte, no caso, fortuna, potência ininteligível, ora como elemento de inserção no próprio jogo político, assumindo assim a forma da pura contingência ou, concretamente, do desejo inerente ao corpo social. A necessidade atuante na forma das contingências que permeiam o âmbito da política é o mote para a ação do príncipe. A ação política, pois, significa gerar uma visão de si que reflita a pessoa do príncipe como signo de bondade, usar das contingências para, assim, legitimar o exercício do poder de acordo com a aceitação popular. Desta forma, Maquiavel atrela à ação política seu entender acerca da moral do príncipe. O príncipe de *virtù*, portanto, diferente daquele

que responde pelo normativismo ético, não é senão aquele que molda o real segundo uma dinâmica de interação contínua entre seus propósitos e o imaginário popular.

A partir do pensamento do autor florentino podemos vislumbrar o âmbito próprio da ação política, desmistificando qualquer moralismo que porventura possa deturpar o sentido próprio do jogo político, tolhendo o senso crítico. Daí, pois, a pertinência inalienável da análise de Maquiavel para que reflitamos acerca do nosso próprio meio de vivência. Deste modo vemos, pois, como o autor florentino se mostra fértil e pertinente não só academicamente, mas em sentido prático, por assim dizer, na medida em que lança um ‘raios-X’ do ser do político, permitindo-nos uma visão mais profunda daquilo que está no centro de todo convívio social.

Assim, pois, Maquiavel parte de uma nova conceituação de verdade, a verdade efetiva em política, para lançar as bases de uma nova forma de pensar que é precedida pela necessidade da manutenção do poder político, sendo a moral uma decorrência desta necessidade na medida em que entra como processo de validação da legitimidade pela produção da imagem principesca. Maquiavel reformula as premissas para a análise filosófica em política, invertendo as relações entre moral e política enquanto empreende a crítica ao seu tempo que ecoa em sentido universal até hoje, sobretudo a partir de sua obra mais conhecida, a saber, *O príncipe* (MAQUIAVEL, 1991).

1.3.1 A *verità* maquiaveliana

O poder político em Maquiavel está conjugado àquilo que o autor chama “*verdade efetiva da coisa*” (*O Príncipe*, cap. XV). A *verità* maquiaveliana diz respeito ao todo das relações políticas e enquanto método de análise nos leva a pensar o homem, matéria que fundamenta a realidade política, como uma mediania amoral em sentido prático. Ou seja, destituindo o homem de sua essência racional aos moldes essencialistas, Maquiavel enxerga o jogo político pela ótica da *necessità*, onde a coesão se dá pelo exercício do poder, tendo em vista a lógica da ação política. Como diz Barbosa e Costa:

O realismo político de Maquiavel contraposto às doutrinas até então fortemente axiológicas em suas prescrições para o governo justo/bom, separa formalmente a política efetiva – a *verità effettuale* – da visão de governo ideal, impondo a realidade de uma prática política diversa da ética e da moral religiosa (BARBOSA; COSTA, 2015, p.28).

Os termos dos quais se serve Maquiavel não nos deixam dúvidas acerca de tal relação entre o agir em verdade relacionado à efetividade da coisa mesma, e não de um *a priori* no tempo, senão quando inserido no contexto do momento presente. Diz o autor florentino que “muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram ou ouviram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros” (*O Príncipe*, cap. XV). Ou seja, a verdade do político está na efetividade daquilo que é visto e reconhecido em ato e não por aquilo que surge previamente ao pensamento como normatividade inatingível da coisa mesma abstraída de suas determinações empíricas. Pois, completa Maquiavel ao dizer, “vai tanta diferença entre o como se vive e o modo como se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar” (*O Príncipe*, cap. XV). Comprometido com a efetividade do político, Maquiavel nos lança uma perspectiva completamente original acerca do mesmo. Ao caracterizar o intento do pensador como um apêndice da realidade que se dá no jogo mesmo, Maquiavel elenca uma nova forma de abordagem filosófica que, como defenderemos no corpo do texto, se baseia numa visão imanente e, portanto, descritiva que destoa do dever enquanto normatividade ética de caráter prescritivo da tradição precedente; do homem/criatura, no caso do pensamento tomista, e do homem bom, por parte do humanismo cívico de matriz ciceroniana.

Portanto:

Para Maquiavel, não se trata de buscar para a política uma fundamentação ideal, baseada num reino do *dever ser*, antes, sim, trata-se de uma análise do reino do *ser*, na realidade tal qual ele se dá concretamente (BARBOSA; COSTA, 2015, p.29).

Entender o ser do príncipe nos termos da sua efetividade, portanto, implica em deixar de vê-lo como ente metafísico, como um bem normativo

presente num ideal qualquer; ao invés disso, trata-se de ver o modo como o político se manifesta frente ao tempo, ou seja, do devir ao qual se conforma a instituição política segundo sua dimensão de mutabilidade. Neste sentido, antes de prescrever o melhor governo, Maquiavel busca, em seu realismo político, entender a necessidade de flexibilização da moral no campo da política conferindo-lhe a qualidade de ser mutável de acordo com a necessidade. O político então passa a responder à história e não à ética.

O exemplo histórico aparece já n' *O Príncipe* como meio de realização dos fins do agente que se relaciona com o presente tendo como *práxis* uma reinterpretção do passado à luz do momento atual. A analogia da qual se serve Maquiavel nesse trecho da obra é clássica. Ao ilustrar a figura do arqueiro, o autor florentino toma a história dos grandes homens como fim mais alto, o qual deve ser ao menos visto como um princípio regulador para a mira do sujeito que pretende se aproximar dos grandes feitos. Diz Maquiavel:

Deve proceder como os seteiros prudentes que, querendo atingir um ponto muito distante, e conhecendo a capacidade do arco, fazem mira em altura superior à do ponto visado. Não o fazem, evidentemente, para que a flecha atinja tal altura: valem-se da mira elevada apenas para aferir (?) com segurança o lugar designado muito mais abaixo (*O Príncipe*, cap. VI).

Nos *Discorsi* o autor florentino fala da questão nos seguintes termos, usando como analogia o movimento dos astros, “como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente” (*Discursos*, livro I). A ideia que aqui desponta é a de que os tempos mudam, mas os desejos permanecem os mesmos. Ou seja, a configuração social varia e modifica nas relações de poder o lugar que cada um ocupa no cenário político, mas o governo responde aos mesmos desejos, esses que dominam a cena ditados pela necessidade¹⁸.

¹⁸ O tema da imitação em Maquiavel é bastante amplo, sobretudo quando tangenciado por seu viés republicano. Não o exploraremos a fundo aqui, deixamos como complemento tão somente a abordagem do tema em *O Príncipe*, segundo tais termos presentes no texto maquiaveliano: “Os homens trilham quase sempre as estradas já percorridas. Um homem prudente deve assim escolher os caminhos já percorridos pelos grandes homens e imitá-los; assim, mesmo que não seja possível seguir fielmente esse caminho, nem pela imitação alcançar as virtudes dos grandes, sempre se aproveita muita coisa” (*O Príncipe*, cap. VI).

Sobre a questão moral, esta assume como eixo estruturante a situação política, tal como nos apresenta Barbosa e Costa ao dizer:

O ponto central da moral proposta por Maquiavel é que o político não pode lançar mão de um expediente ético (padrão moral) para conhecer o mundo, mas observá-lo enquanto *dado*, *i.e.*, observando a história a partir de recortes que proporcionam a arte de governar no presente (BARBOSA; COSTA, 2015, p.30).

O realismo político entendido nos termos da verdade efetiva carrega consigo o duplo aspecto da teoria maquiaveliana referido no início do tópico, a noção de historicidade e a proto-antropologia aludida por Maquiavel em diversos pontos da sua obra. Esses dois elementos se conjugam no todo dado ao ator político enquanto momento presente. Assim, a imitação se baseia numa moral assistêmica e, portanto, imanente (tal tema será melhor abordado no capítulo seguinte).

O realismo entendido em termos de transitoriedade no tempo, o que implica na flexibilização do político, entende o devir como a ciclicidade retomada por Maquiavel na sua compreensão fundamental do político. A história torna-se então o ponto arquimediano para a ação política. Ainda que não normativa, a história é essencial para a imitação dos tempos antigos que retornam sob aspectos análogos em diferentes momentos. Neste sentido, a história é o saber fundamental segundo o qual o ator político interpreta a realidade que lhe aparece na forma da necessidade do agir.

O segundo aspecto, da proto-antropologia maquiaveliana, também implicado no seu realismo, se situa no campo da necessidade presente na natureza transitória do tempo a partir de um ponto de vista estratégico. Diferente do que era previsto como essencial no homem a partir do antropocentrismo tomista e depois do antropocentrismo renascentista, Maquiavel parte do ponto de vista de que o homem está antes inclinado ao mal que ao bem (AMES, 2002, p.96). Isso não significa que há em Maquiavel uma inversão exata nos termos como isso era compreendido pela tradição ético-cristã medieval. Tal seria o caso se o autor operasse uma substancialização do substrato ético em sentido inverso. Não se trata disso. Ao falar da maldade

humana, na realidade Maquiavel caracteriza o ser humano enquanto mediania amoral, e não imoral, em relação aos desejos. Neste sentido é certo dizer que, para Maquiavel, a amoralidade do homem entendida sob o aspecto desiderativo assume, enquanto natureza, o puro desejo anárquico que tudo quer e nem tudo pode. Isso significa dizer que a instituição frente ao tempo se baseia primordialmente nos anseios populares para a execução da ação política. É de acordo com o desejo que se dá o agir.

Segundo Maquiavel nos seus *Discorsi*, “os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade” (*Discursos*, cap. 3, livro I). Constata-se aqui a necessidade do direcionamento político por meio do governo que se propõe o desafogo dos desejos entre os súditos. Para que esses desejos não incorram em fins egoístas e em guerras facciosas, é preciso ao governante dar vazão aos humores baseando-se na demanda da liberdade enquanto não opressão. A maldade humana, portanto, é, senão convertida, ao menos conduzida à realização do *vivere libero* por meio da necessidade de sociabilidade artificialmente moldada pelo governo em questão.

Segundo Bignotto:

Abordando diretamente a questão antropológica, devemos observar que nosso autor não diz que os homens são maus, mas sim que o legislador deve supor que eles o sejam. Assim a maldade não é uma categoria ontológica, e sua descrição fenomenológica é apenas uma pressuposição, que deve ser levada em conta no momento em que se dispõe a criar novas formas. Trata-se, portanto de um cálculo, que permite ao legislador reduzir o número de variáveis com as quais terá de lidar num momento em que todas as referências estão em questão (BIGNOTTO, 2008, p.93).

Portanto, o desejo como ponto estratégico para a ação do governante se baseia numa visão pessimista enquanto suposição para a melhor ação institucional. Ao que segue Bignotto dizendo que ao “Considerar os homens maus e dispostos a agir com perfídia na cena pública é uma maneira de diminuir a zona de influência da *fortuna*, que com frequência se serve da instabilidade da natureza humana, para realizar seus desígnios” (BIGNOTTO, 2008, p.93).

O desejo humano, segundo Maquiavel, se configura no tempo dentro do contexto político segundo o antagonismo entre as classes sociais, entendidas essas nos termos do conflito sem referência direta a letra de Maquiavel. É pelo antagonismo entre grandes e povo que o desejo se expressa a partir da noção de conflito civil (AMES, 2002, p.101-2). Vejamos, portanto, como se articulam essas duas categorias do pensamento maquiaveliano, grandes e povo, dentro do contexto político onde o conflito civil assume o papel molar que interfere na ação política.

1.3.2 Do conflito civil: a liberdade política segundo a ação republicana¹⁹

Para Maquiavel, o movimento mesmo que se dá no interior da cidade surge de um conflito primordial ao qual alude o autor florentino em diversos momentos de sua obra. O conflito civil, segundo a interpretação lefortiana da ação principesca (LEFORT, p.355-6), é para Maquiavel a força motriz que produz os costumes típicos da liberdade republicana, sendo ele, o conflito, produtor das boas leis. Para Maquiavel, então, a lei enquanto expressão da liberdade institucional se dá por um movimento de oposição entre dois componentes fundamentais que formam o tecido político na sua concretude, a saber, grandes e povo, ou plebe. Segundo sua análise da república romana nos *Discorsi*, Maquiavel entende como determinante a oposição entre o senado e os tribunos da plebe. Ao analisar onde se guarda melhor a liberdade, se entre os melhores, segundo o argumento aristocrático, ou entre a plebe, segundo o modelo romano, Maquiavel evoca a oposição entre Veneza/Esparta e Roma para demonstrar que a liberdade política se assegura melhor junto ao povo, logo por seu caráter desiderativo. O povo, não querendo ser oprimido, determina o ponto de oposição à dominação. Neste sentido, é ele o melhor guardião da liberdade na medida em que resguarda o político da tirania de poucos (MAQUIAVEL, 2007, I,5). Nas palavras de Maquiavel:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da

¹⁹ Nosso foco aqui não será esmiuçar a teoria republicana de Maquiavel, mas sim demonstrar como o conflito se configura junto a esse contexto tendo em vista a amplitude de tal conceito.

liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideravam que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nasce da desunião deles [...] (*Discursos*, Livro I, cap. 4).

Ao que retoma Maquiavel no contexto *d'O Príncipe* dizendo que “em todas as cidades encontram-se essas duas tendências diversas e isso nasce do fato de que o povo não deseja ser governado nem oprimido pelos grandes, e esses desejam governar e oprimir o povo” (*O Príncipe*, cap. IX).

Daí vê-se como preponderante na compreensão do autor florentino a noção de movimento por oposição, ou de tensão entre duas esferas do político que se configuram num jogo de poder. A oposição institucionalizada entre os grandes e o povo, ou a plebe, corporificada na figura do senado e dos tribunos, denota no real a qualidade sensível do político. Ou seja, significa dizer que o político se dá num movimento inscrito na realidade na medida em que aparece de forma latente. Não no âmbito das ideias ou da essência geradora, mas da necessidade de sociabilidade pelos desejos conflitantes. O político, em suma, é o meio de oposição entre esferas que pelo próprio antagonismo conforma a nível institucional o tecido político.

Neste sentido, o ator político é aquele que personifica performativamente a necessidade de oposição pela defesa dos meios institucionais. O príncipe é aquele que se faz necessário por meio de um jogo de alianças que, longe de suprimir o conflito, revigora-o sem permitir que acabe em dominação de uns sobre outros, da minoria dos poderosos sobre o corpo da plebe, sob o risco da ruína do Estado (ADVERSE, 2009 p.67). O ator político, portanto, é a expressão mesma do caráter sensível que assume a realidade política. O príncipe mais do que todos representa o nível de visibilidade quando conforma os desejos conflitantes na necessidade do governo. Como diz Adverse acerca da conduta do príncipe:

Dessa forma, o ator político, o príncipe, se deseja ver suas aspirações realizadas, se vê obrigado a conformá-las às regras da visibilidade. O *popolo*, por outro lado, exige do ator que aparente determinadas qualidades para que seu próprio desejo seja satisfeito, o que nos permite concluir que não apenas o

príncipe assegura seu domínio na e com a aparência, mas também o povo se constitui como tal a partir do estabelecimento dessa dimensão da visibilidade (ADVERSE, 2009. p. 51).

O que nos interessa notar nesse contexto em que se insere a figura do príncipe é que este torna visível as categorias do político que estão em jogo ante uma lógica do sensível. É no contexto em que o príncipe ou o próprio governo se faz necessário que se insere no real a figura do ator político entendido nos termos de oposição do próprio conflito. Nesse sentido, como ficará evidente, o político é entendido como um modo do sensível quando institui o governo pela oposição entre grupos majoritariamente representados pelos grandes e povo, circunscrevendo seu meio de atuação de acordo com a instituição política. Daí o que podemos chamar já em Maquiavel de política do sensível, ou filosofia do sensível, onde a análise do político se dá no contexto da partilha do real por oposição dentro de um contexto antagônico de desejos expressos na opressão ou não opressão. Portanto, ao falar da liberdade política como fruto do conflito Maquiavel enuncia aquilo que lhe será determinante. Eis a *verità effettuale della cosa* à qual Maquiavel se refere, uma verdade entendida como (des)verdade segundo o movimento de reconstituição do sensível onde o ator político nunca ocupa o mesmo espaço da mesma forma, em termos de imutabilidade. Uma verdade que não acaba em si mesma, mas se renova dando espaço para novas interpretações do político.

Em resumo, o presente tópico buscou por esses dois momentos, no recurso a história e no conflito inerente ao político, ilustrar o sentido da efetividade evocada por Maquiavel no seu intuito de servir a república florentina. Tal recurso fez necessária a abordagem antropológica como substrato a partir do qual erigimos junto ao texto maquiaveliano os momentos pontuados em suas duas obras por nós citadas os exemplos que nos autorizam essa perspectiva onde fica patente na ruptura de Maquiavel para com a tradição do pensamento filosófico acerca da política uma nova interpretação não só da política, mas do político enquanto conceito propriamente filosófico. Cremos que é partindo da importância do autor florentino para o contexto da filosofia que podemos abordá-lo quando o situamos junto aos outros autores

clássicos como Tomás de Aquino e Aristóteles. Portanto, passamos então para o nosso segundo capítulo no qual buscaremos aprofundar essa interpretação fundamental, sobretudo *d'O Príncipe*, segundo a imanência do pensamento maquiaveliano como revolucionário em relação às bases da tradição filosófica. Para tal, remontamos aos momentos *d'O Príncipe* para então situar pontualmente junto a problemática preliminar do texto maquiaveliano as implicações filosóficas que dele surgem e se chocam com o pensamento crítico.

2. DA AÇÃO POLÍTICA E DO PODER ENQUANTO ESTRUTURANTES DA REALIDADE

Nosso segundo capítulo tem como objetivo situar-nos na lógica do pensamento maquiaveliano a partir de noções centrais como a de agir, segundo a teoria da ação política, onde o fazer ocupa lugar central na interpretação da política, e o conceito de dissimulação, sobre o qual orbitam todos os outros conceitos que nos serão caros na análise que segue. Para tal, partimos do realismo maquiaveliano tal como ilustrado por nós no capítulo precedente, levando em consideração toda argumentação acerca da proto-antropologia maquiaveliana e da teoria dos desejos.

A teoria da ação política respeitará a linha interpretativa proposta por Bobbio (BOBBIO, 2017), segundo a qual há em Maquiavel uma teoria da inovação, esta que em seu sentido pleno põe o ator político no limite do agir, este último que responde às circunstâncias a partir da ideia da necessidade como elemento unificador da ação do príncipe e dos meios que se apresentam enquanto possíveis. Dessa forma, seguimos nossa leitura baseada na concepção do conflito segundo a compreensão de Lefort acerca do local que ocupa o príncipe maquiaveliano (LEFORT, p.356), para entendermos o elemento motriz que estrutura todo tecido social que, fazendo parte do campo circunstancial a partir do qual o príncipe atua, também participa das conformações históricas que refletem em si a qualidade única que o tempo assume para o príncipe novo. Sendo a inovação o momento de máxima inventividade por parte do agente.

O príncipe novo, portanto, será nosso objeto por excelência, junto ao qual pensaremos a partir da ação numa estrutura lógica lançada por Bignotto e denominada de *arqueologia da conquista*, termo por nós utilizado para ilustrar o decurso argumentativo do presente comentador, a saber, da conquista, fundação e manutenção do Estado novo a partir da universalidade do desejo de conquistar (BIGNOTTO, 1991, p.125). Essa perspectiva nos permitirá acessar o elemento da inovação a partir de uma estruturação coerente

baseada na sequência do texto maquiaveliano centrada nos capítulos I-XI de *O Príncipe* (MAQUIAVEL, 1991), nos quais o autor dá o primeiro passo no seu percurso argumentativo revisando tanto as formas de governo quanto a concepção de cidade.

A *arqueologia da conquista* tem, pois, como pano de fundo a teoria da ação em três momentos: a conquista, momento de puro imediatismo; a fundação, quando a conquista passa a representar um novo modo do político; a conservação, momento em que a fundação torna-se partícipe do jogo político comum a todos os tipos de principados baseando-se num corpo social já existente. O que subjaz a essa primeira análise argumentativa é a ação voltada para a manutenção do poder político, sendo o poder o elemento de coesão que interliga os componentes da cidade segundo o antagonismo presente em todo tecido social, uma vez que dele surge, ou seja, dando vazão ao conflito entre grandes e povo pensando a ação a partir da ótica do príncipe (BIGNOTTO, 1991, p.133). Assim, na medida em que afunilamos nossa análise, passamos da estrutura geral da obra segundo a proposta interpretativa de Bobbio, a saber, da redefinição da classificação das formas de governo por Maquiavel (BOBBIO, 2017 p.71) indo ao encontro da bipartição acerca do principado proposta por Bignotto entre principado hereditário e principado de acordo com as dificuldades de conquistar e manter cada qual respectivamente novo (BIGNOTTO, 1991, p.123), tendo como pano de fundo a teoria lefortiana do conflito civil, e chegando finalmente à noção de poder centrada na figura do príncipe a partir da questão ética, onde se chocam o ser e o parecer.

Por fim, recorreremos à questão ética para mostrar como Maquiavel distingue a moral privada da moral pública em sentido político. Tal intuito tem a qualidade de ilustrar nos atos do príncipe todo processo que subjaz e possibilita a ação política. Para isso, recorreremos aos capítulos XV-XIX de *O Príncipe* (MAQUIAVEL, 1991) onde Maquiavel expõe mais diretamente as qualidades morais do príncipe. Nossa análise se centrará na estratégia da simulação e dissimulação propostas por Maquiavel para analisarmos os limites da ação política e entendermos qual o papel da ética nesse contexto.

2.1 Teoria das formas de governo e da arqueologia da conquista

O presente tópico se baseará em dois momentos. O primeiro busca situar-nos na interpretação comum do príncipe maquiaveliano a partir da sua obra sobre o governo monárquico. Para tal, lançamos mão fundamentalmente dos comentários de Bobbio em sua obra *A Teoria das Formas de Governo* (BOBBIO, 2017) segundo os quais a inovação em Maquiavel se dá por uma redefinição do político a partir da reestruturação das formas de governo. Essa redefinição implica numa nova compreensão do político, tal que rompe com a tradição grega dos governos bons em si em oposição aos governos maus em si. Num segundo momento, passamos da inovação aos atos com os quais está implicada no tempo. Para tanto, partimos da definição de Bignotto acerca da *arqueologia da conquista* presente em sua obra *Maquiavel Republicano* (BIGNOTTO, 1991), a qual se dá em três momentos, a saber: conquista, fundação e manutenção. Cada um desses momentos diz respeito à lógica interna do agir político centrada na figura do príncipe. Por fim, na tentativa de sintetizar a ação por meio dos conceitos comuns ao maquiavelismo, buscamos na elucidação da oposição entre *virtù* e *fortuna* a relação atomizada que se expande para todo político em ato. Subjacente a essa interpretação, ainda, está a noção de ontologia, segundo a qual o poder enquanto expressão da ação é exercido num contexto muito específico dentro do qual se relacionam forças em constante oposição. Desta forma visamos estabelecer um panorama geral a partir da interpretação comum baseada no realismo maquiaveliano.

2.1.1 A inovação como proposta interpretativa para *O Príncipe*

Bobbio um dos primeiros intérpretes contemporâneos de Maquiavel a propor uma análise das formas de governo a partir do critério da inovação. Para ele o objeto por excelência d'*O Príncipe* é o principado novo, onde as figuras de *virtù* e *fortuna* encontram seu limite na relação entre uma e outra. Segundo o comentador, Maquiavel é inovador ao propor “uma nova forma de classificação dos governos” (BOBBIO, 2017, p.71). Tendo em vista a situação da Europa na época de Maquiavel, percebe-se como fundamental para tal interpretação das formas de governo o contexto histórico de ascensão dos Estados-nação em

contraste com as cidades-república e os principados italianos, que, por sua vez, se opõem às constituições gregas pela noção utilitarista que abarca seu intento. Ao invés da cidade ser um meio de realização humanista, torna-se meio de manutenção do poder econômico pelo comércio.

A transitoriedade das formas de governo leva Maquiavel a pensar no assunto em termos de inovação, tendo como pano de fundo proveniente desse novo contexto uma reinterpretação das formas de governo clássicas. Outro critério elencado já nas primeiras linhas d'*O Príncipe* é o de compreender as formas de governo a partir da ideia do estado, termo que se diz mais fidedigno em relação à tarefa do político de manutenção da ordem estabelecida. Tal ideia se opõe ao ideal da *polis*, ou *civitas*, como meio de realização das potências naturais do homem. Neste sentido, o estado se diz mais pelas condições sócio-políticas do que metafísicas ou ideais.

Sobre essa mudança de paradigma, comenta Bobbio:

...vê-se logo que Maquiavel substitui a tripartição clássica, aristotélico-polibiana, pela bipartição. As formas de governo passam de três a duas: principados e repúblicas. O principado corresponde ao reino, a república compreende tanto aristocracia quanto democracia. A diferença continua a ser quantitativa (e não só quantitativa), mas é simplificada: os estados são governados por um ou por vários (BOBBIO, 2017, p.72)²⁰.

A novidade do discurso maquiaveliano, portanto, na medida em que redefine o panorama para análise política, é a primeira inovação da qual lança mão o autor florentino. Ao pensar a política em termos realistas, pensa as formas de governo a partir do meio, não mais essencial, ainda que historicamente situado por uma conjuntura fundamental. Daí que, “todos os Estados, todos os domínios que tem havido e que há sobre os homens foram e são repúblicas ou principados” (*O Príncipe*, cap. I). Este primeiro passo permitirá a Maquiavel toda uma análise da inovação a partir de uma visão

²⁰ Aqui apontamos para um ponto que nos distancia da interpretação de Bobbio. Apesar de o comentador mostrar com acerto que Maquiavel opera uma diferenciação brusca em relação à tradição das formas de governo, Maquiavel também se baseia numa diferenciação essencial entre as repúblicas aristocráticas e democráticas tendo como exemplo sua predileção pela república romana em detrimento dos exemplos espartano e veneziano.

acurada da natureza dos principados, assimilando-os no que tem de semelhante em relação à conquista e conservação do poder. Portanto, ao propor tal inovação, Maquiavel se permite explorar o poder, um dos temas centrais d'*O Príncipe*, segundo uma perspectiva concreta da realidade política, tangendo as formas de governo a partir dos meios que permitem seu surgimento no tempo.

Comenta Kraitsch que

Maquiavel inicia a discussão dizendo que todas as formações políticas podem ser divididas em duas categorias: repúblicas e principados. Afirma que deixará de lado as repúblicas, pois já haviam sido tratadas em outro lugar. Essa explicação, no entanto, é incompleta: o fato é que, para seu propósito *prático*, interessa essencialmente, estudar os principados (KRITSCH, 2001, p.182).

Isso se deve ao fato de que para Maquiavel a *práxis* do político não se dissocia da teórica implicada nela. No intuito maquiaveliano de unificação da Itália, tal como expresso ao final d'*O Príncipe*, vemos que sua análise está comprometida com o político em dois momentos: quando pretende aconselhar o príncipe novo e quando faz da prática mesma seu objeto de análise teórica.

Depois de dividir os Estados entre repúblicas e principados, dando atenção ao tema da obra em questão uma vez que sobre as repúblicas “em outros lugares já falei a respeito delas” (*O Príncipe*, cap. II), Maquiavel divide preliminarmente os principados em principados hereditários e principados novos, sendo os hereditários aqueles que possuem longevidade de sangue. Ou seja, nos principados hereditários a linhagem real já incutida na cultura popular torna mais fácil a manutenção do poder; já nos principados novos, onde tudo é novidade, a dificuldade está justamente no momento posterior à conquista que diz respeito à manutenção da nova ordem. Crítico mordaz da tradição do pensamento político, Maquiavel não deixa de alfinetar aqueles que encontram no argumento da hereditariedade o elemento *mor* da legitimidade do poder monárquico, pois, segundo o autor florentino, a única diferença entre os principados hereditários e os novos é a medida do tempo, uma vez que ambos compartilham da mesma origem. Ou seja, ambos são fruto da conquista entendida como exercício de força. Neste sentido, o olhar analítico de

Maquiavel recai mais em relação ao principado novo, pois, para ele, não há senão a conquista enquanto proposta de inovação política a partir de uma ordem vigente.

Sobre os principados novos, objeto por excelência da análise maquiaveliana, diz Bobbio:

Quanto aos principados novos, ao que está dedicada a maior parte do livro, Maquiavel distingue quatro espécies segundo o modo variável pelo qual o poder é conquistado: a) por *virtù* b) por *fortuna* c) pela violência d) pelo consenso cidadão. Estas quatro espécies se dispõem em pares antitéticos: *virtù/fortuna*, *força/consenso* (BOBBIO, 2017, p.77).

Sendo o principado novo o objeto de interesse de Maquiavel, este passa para a definição do mesmo de acordo com a forma pela qual vem a ser conquistado, a saber: por *fortuna*, pela *virtù*, pela violência celerada ou pelo consenso cidadão. Mais uma vez direcionando seu olhar para o exemplo que melhor define a ação política em seu sentido pleno, Maquiavel procura, nas formas da conquista, a que melhor ilustra sua ideia de ação política.

Partindo dos pares antitéticos, serve-se do critério do sucesso por meio da conservação do poder e do Estado. Esse critério diferencia os principados novos nos seguintes termos:

Esta classificação segundo a forma de conquista corresponde também a uma classificação de condições de estabilidade. Os principados totalmente novos adquiridos por armas e por virtude próprias são difíceis de conquistar e, no entanto, mais fáceis de manter. Já os menos estáveis são aqueles conquistados por armas e fortuna dos outros e os que são fruto de violência extremada (KRITSCH, 2001, p.182).

A seguir, a realidade aludida por Maquiavel é que mesmo os principados hereditários que se mantêm pelas leis de sucessão, não extraem sua legitimidade da nobreza de sangue, uma vez que um dia também foram dominados, sendo fruto da conquista. Essa concepção põe em jogo tanto a legitimidade do governo quanto as ações do governante.

Em resumo, ao situar-nos sob a perspectiva do principado novo, Maquiavel elucida o sentido próprio da legitimidade política pelo agir segundo a necessidade que, quando suprida, enuncia no sucesso do príncipe a aceitação

legitimadora. É ao propor tal interpretação que Maquiavel inaugura a tradição de comentários acerca do critério de legitimidade do agir do príncipe. Eis, portanto, o primeiro passo para a interpretação do poder e da ação política em Maquiavel. Tendo como paradigma o principado novo e as dificuldades que suscita, nos será possível vislumbrar as nuances do agir político em termos da conquista e conservação do Estado. Tal procedimento visa esclarecer as nuances da relação entre a ética e a política em Maquiavel para, então, compreendermos o sentido próprio que assume o político em seu aspecto qualitativo. Sendo assim, passamos ao próximo passo do nosso presente capítulo, a análise da *arqueologia da conquista*.

2.1.2 Momentos da inovação: conquista, fundação e manutenção

Defendemos que, em sua primeira parte da obra acerca do poder monárquico, Maquiavel segue de uma estrutura argumentativa que entende o político pelo do ato da conquista, passando pelos momentos subsequentes da fundação e manutenção do estado de coisas. Tal abordagem em relação a' *O Príncipe* permite ilustrar o entendimento de Maquiavel acerca das relações entre ética/política e *virtù/fortuna* segundo a lógica da ação política centrada no argumento da necessidade, elemento motriz que de si permite ao agente, o príncipe, adquirir legitimidade pelo critério do ser bem sucedido. Seguimos, portanto, a argumentação proposta por Bignotto cotejando também outros comentadores que endossam nossa ideia sempre nos referindo ao texto maquiaveliano como base para nossa interpretação.

No que tange a' *O Príncipe*, seguindo o esquema interpretativo proposto por Bobbio acerca do objeto de análise da obra, Bignotto estabelece o que chamaríamos de *arqueologia da conquista e do poder político*, por nós acima referido, a partir do vislumbre acerca do principado novo como exemplo da capacidade da *virtù*. Pois, como diz Maquiavel, “a dificuldade consiste nos principados novos” (*O Príncipe*, cap. III). Neste sentido, o principado novo representa o político por excelência, condensando toda lógica da ação segundo o poder político entendido sob os atos de governo de um agente concreto. Como fica evidente por tal procedimento de análise, Maquiavel passa por

alguns momentos de sua obra enquanto depura a sua problemática acerca da natureza dos principados, a saber: conquista, fundação e manutenção da cidade.

Entendida a obra em seu aspecto metodológico, Maquiavel propõe como primeiro passo a distinção entre principados hereditários e principados novos dizendo que o que diferencia um e outro é somente a longevidade, sendo que é no segundo caso que repousa de forma mais determinante da análise do autor florentino, uma vez que a diferença entre um e outro é somente de tempo e de costume, pois, o que subjaz ambos é o elemento da conquista uma vez que “os homens mudam de boa vontade de senhor, supondo melhorar, e esta crença os faz tomar armas contra seu senhor atual” (*O Príncipe*, cap. III). Segundo Bignotto:

Ele [Maquiavel] expõe com toda clareza as dificuldades que esperam aqueles que querem fundar um principado novo: a natureza mutável dos homens e a desilusão que se segue a toda mudança política (BIGNOTTO, 1991, p.123).

Pois, segundo Maquiavel, não há empreendimento mais difícil do que conquistar um principado novo, uma vez que nele o conquistador deverá estabelecer uma “nova ordem legal” alterando a sociabilidade no nível dos “costumes que são forçados [os conquistadores] a introduzir” (*O Príncipe*, cap. VI). Disto decorre toda problemática enfatizada pelo autor florentino por meio da figura do príncipe novo. A ação política, portanto, responde às dificuldades históricas que advêm da conquista em relação à instauração de uma ordem tal que reafirma no ato de fundação a conquista mesma como legitimada pela novidade dos modos de governo. Conclui Maquiavel dizendo:

Deve-se considerar aqui que não há coisa mais difícil, nem de êxito mais duvidoso, nem mais perigosa, do que o estabelecimento de novas leis. O novo legislador terá por inimigos todos aqueles a quem as leis antigas beneficiavam, e terá tímidos defensores nos que forem beneficiados pelo novo estado de coisas (*O Príncipe*, cap. VI).

Ou seja, na análise acerca do principado novo reside todo o problema da qualidade do político frente ao tempo e da necessidade do agir. Pois, “o que lhe interessa [a Maquiavel] é demarcar no campo das ações humanas, o lugar da

conquista tida como o que melhor expõe o eterno movimento que constitui a política” (BIGNOTTO, 1991, p.124).

A inovação que surge na forma do conquistador, logo por sua posição limite dentro do panorama político, ilustra nos trâmites implicados no problema o cerne a partir do qual surge a teoria da ação política como necessária à conformação do próprio meio político. Neste sentido, política é ação e circunscrita no tempo é um ato perpétuo que renova a si mesmo na medida em que exige uma constante legitimação do poder político para a manutenção do estado de coisas a partir da fundação de novos modos (BIGNOTTO, 1991, p. 130). Portanto, vemos que o objeto de análise de Maquiavel nesta primeira parte da obra, que vai do capítulo I ao IX, é a inovação que traz consigo o limite da ação como necessária a todo agente, independente da hereditariedade.

O momento da conquista, quase que imediatamente, inverte sua negatividade, a necessidade de destruir os modos de governo antigos fazendo “extinguir o sangue do antigo príncipe” (*O Príncipe*. cap. III), nas palavras de Maquiavel, em positividade, na medida em que se faz necessário a partir do agir num novo modo. Assim, o conquistador passa para a posição de criador de uma nova ordem de coisas, pois, “como inimigo ele [o conquistador] é pura exterioridade” (BIGNOTTO, 1991, p.127). Ao passo que, na figura de fundador, o conquistador passa para a necessidade de interiorizar suas ações no corpo social subjacente ao regime anterior, pois, segundo Maquiavel, “As dificuldades que encontram na conquista do principado nascem, em parte, da nova ordem legal e costumes que são forçados a introduzir para a fundação do seu Estado e da sua própria segurança” (*O Príncipe*, cap. VI).

Deste ponto de vista surge a primeira lição: a de que toda ação implica na flexibilização do agente segundo a necessidade. Se no ato da conquista o que impera é a destruição, no momento seguinte, quando se faz necessária a fundação de novos modos que confirmam estabilidade, automaticamente, segundo a lógica da ação, o ator converte-se em criador de uma nova ordem que surge em consonância com o corpo social precedente. Os atos do príncipe conquistador nunca se dão num vácuo de sentido, mas respondem historicamente por uma relação social precedente que, enquanto matéria, serve

como elemento ao qual o príncipe dá forma ao seu governo novo na medida em que institui novas formas de governabilidade. Segundo Maquiavel, isso se evidencia pelo fato de que, extinguindo o sangue antigo, é preferível ao conquistador “não alterar as leis nem os impostos” (*O Príncipe*, cap. III). Isso significa dizer que o príncipe, ao colocar-se como novo senhor, deve manter a coerência com o corpo social já presente.

Ao falar da ação política Maquiavel refere, como exemplo, segundo sua capacidade para conquista, César Borgia. O duque condensa na figura do ator político a oposição fundamental entre *virtù* e *fortuna*, sendo esses dois conceitos aqueles que dão o tom à teoria da ação política. É a *virtù*, em oposição à *fortuna*, a forma que o ator capta na necessidade o momento (ocasião) de agir. É pelo exemplo de Borgia que Maquiavel passa da conquista aos atos que fundamentam o governo do príncipe.

Segundo tal exemplo, uma vez que ele, Borgia, foi agraciado pela *fortuna*, diz o comentador:

É precisamente nesse segundo caso [da conquista pelos favores da fortuna] que o valor da ação se revela plenamente, pois, se a fortuna é generosa num primeiro momento, submete o conquistador às mais duras provas depois de ter-lhe dado tudo (BIGNOTTO, 1991, p.130).

Essa perspectiva é precedida pelo acesso aos exemplos dos grandes homens da história. Segundo Maquiavel ao referir-se aos grandes homens que obtiveram a glória junto ao governo (Moisés, Ciro, Teseu, Rômulo):

[...] eles não receberam da fortuna mais do que a ocasião de poder moldar as coisas como melhor lhes aprouve. Sem aquela ocasião suas qualidades pessoais se teriam apagado, e sem essas virtudes a ocasião lhes teria sido vã (*O Príncipe*, cap. VI).

Isso se dá pelo fato de que o ato de fundação é sempre um gesto solitário de um homem de *virtù* que de si lega aos muitos a capacidade de manter a instituição por ele fundada (AMES, 2002, 188). Instituição esta que se ancora na história e não no ideal normativo de um homem acima dos homens. Ou seja, a instituição política, ao converter o ato de violência característico da conquista em fundação de novos modos, implica na sucessão do tempo o

legado do conquistador/fundador para o povo que surge como guardião dos modos estabelecidos.

Ou ainda, os atos de governo que surgem segundo a necessidade estão ancorados no real imanente presente na “proto-antropologia dos desejos”, antropologia essa que dá o tom de realismo à lógica da ação política quando delimita no real a possibilidade do agir segundo a ocasião. É em relação aos desejos conflitantes que o príncipe age para regular e manter o governo fundado na própria autoridade após a violência inicial que caracteriza a conquista.

Diz Winter (2010, p.124):

As formas de governo, afirma Maquiavel, são sempre resultado de um conflito interno, de uma força interna que move o poder político de todo e qualquer Estado. Maquiavel define esse conflito como resultado de desejos antagônicos de dois grupos sociais distintos, grandes e povo. Neste conflito o príncipe é o mediador, e a solução dada por ele define o tipo de governo que rege o Estado.

A proposta de análise da figura do príncipe segundo a teoria do conflito civil enquanto estruturante da realidade política, ao que tange o corpo social, está diretamente em consonância com as palavras do autor florentino, tal como expõe a questão no seu nono capítulo d’ *O Príncipe*:

É que em todas as cidades se encontram essas duas tendências diversas e isto nasce do fato de que o povo não deseja ser oprimido pelos grandes, e estes desejam governar e oprimir o povo. Destes dois apetites diferentes nasce nas cidades um desses três efeitos: principado, liberdade ou desordem (*O Príncipe*, cap. IX)²¹.

Segue-se que “O conflito entre esses dois grupos sociais é a essência da ação política em Maquiavel” (WINTER, 2010, p.124). Portanto, a partir do momento em que, segundo a necessidade, o conquistador passa a fundador, este se choca com a difícil tarefa de, em conformando seus atos ao desejo

²¹ A interpretação lefortiana do conflito civil enquanto motor da liberdade política é por nós usada como chave interpretativa referente ao presente trecho da obra maquiaveliana. Contrastando os desejos antagônicos Maquiavel enuncia formalmente a oposição presente na concretude do estado, onde o movimento mesmo de oposição é responsável pela criação de leis e modos que desafoguem os humores presentes no corpo social.

presente na forma do corpo social, demonstrar virtude tal que, indo contra a fortuna, gere estabilidade na manutenção do estado novo.

Em síntese, como diz Bignotto, a ação se dá por uma conformação da vontade do criador e do desejo do corpo social:

[...] o resultado da fundação não é independente da vontade do criador. Também não é, entretanto, o espelho fiel de seus desejos, uma vez que todos os fundadores devem enfrentar uma série de obstáculos, próprios a toda ação humana, e que muitas vezes produz um resultado muito diferente daquele almejado no começo (BIGNOTTO, 1991, p.131).

A teoria da inovação enquanto elemento intrínseco ao ato de fundação, portanto, não é unívoca em relação aos resultados esperados, mas antes está sempre ligada à natureza dos tempos, da transitoriedade expressa na figura da deusa *Fortuna*.

Além disso, a ação está ligada ao exercício de legitimação do corpo social por meio do papel do povo. De acordo com o exemplo maquiaveliano, quando alguém se situa como príncipe pelo favor dos grandes, deve antes de mais nada, angariar a simpatia do povo; pois, somente o povo, pela lógica que representa frente à organização social baseada no argumento do conflito civil, é capaz de opor-se à dominação exercida pelos grandes. Diz Maquiavel que:

Quem se torna príncipe mediante o favor do povo deve manter-se seu amigo, o que é muito fácil, uma vez que este deseja apenas não ser oprimido. Mas quem se tornar príncipe contra a opinião popular, por favor dos grandes, deve, antes de mais nada, procurar conquistar o povo (*O Príncipe*, cap. IX).

Portanto, é na sinergia entre o desejo popular (de não opressão) e a vontade do príncipe que lhe é favorável em oposição ao domínio ilegítimo por parte dos grandes que nasce a estabilidade do governo que representa o próximo passo na arqueologia da conquista, a conservação.

O momento imediatamente posterior ao ato da conquista produz, na necessidade de se fundar um novo regime, a ideia de conservação do governo pela legitimidade que perpetua a ação primeira nos atos de governo. É na instituição de novos modos e novas leis que o conquistador ganha efetividade em termos de legitimidade política, tornando-se príncipe ante um povo propício

à sua autoridade. Resta-nos analisar o último passo para consolidação do governo segundo a lógica da ação calcada na conquista e manutenção do poder político segundo Maquiavel, a conservação.

Toda fundação traz consigo a exigência de uma política de conservação [...] Passado o brilho do primeiro momento, sua *virtù*, que foi capaz de quebrar a ordem das coisas do mundo, vê-se às voltas com a *fortuna* (BIGNOTTO, 1991, p.135-36).

Sob este ponto de vista, *virtù* e *fortuna* parecem resumir e sintetizar os impasses de uma teoria da ação (BIGNOTTO, 1991, p.136). Sendo um momento intrínseco ao outro, ambos se referenciam mutuamente quando a conquista na forma da inovação imediatamente prescinde da ação de conservação.

Desta forma, a teoria da ação em Maquiavel articula os três momentos que gerando sinergia entre o ator/governante e o corpo social entendido negativamente a partir da necessidade na forma do conflito inerente ao político, que por sua vez dita seu sentido qualitativo diferindo da substancialização ético-normativa, agora se dá na concretude do agir segundo as exigências do momento presente. Neste sentido, conservar o estado de coisas se dá por uma lógica de refundação onde os momentos sucessivos diferem somente em sentido temporal; mas representam a mesma lógica de legitimação dos atos de governo a cada novo momento de acordo com a *virtù* aplicada (AMES, 2002, p.188). A conservação, assim, possui um modelo histórico não abstrato e, portanto, não ideal.

Atentando para a argumentação de Maquiavel a partir do capítulo IX, a conservação diz respeito à figura do príncipe como modelo de eficácia; tal critério, o de eficácia da ação, implica num deslocamento da política que, retirada do campo da moral tradicional, não a exclui, mas pensa-a segundo a lógica mesma que está implicada na conservação do governo. Pois, “Conclui-se daí que um príncipe prudente deve sempre cogitar da maneira de fazer-se sempre necessário aos seus súditos e de precisarem estes do Estado” (*Príncipe*, cap. IX).

A conservação enquanto sinergia entre grandes-povo e príncipe surge e leva em consideração o imaginário de representação que surge a partir dos atos de governo. Ou seja, uma ação só é legítima quando sua efetividade salta aos olhos como uma necessidade para o exercício do bem comum, sendo a ética pano de fundo para o julgamento popular.

A lógica de conservação está intimamente ligada ao ato simbólico de exercício do poder político; tal ato implicado no olhar do vulgo utiliza-se da moral na forma da ética-política para legitimar a ação junto à aceitação necessária para a legitimação do governo que se pretende durável. A ação do príncipe é um ato que ganha relevância no imagético e a ele retorna enquanto necessita da constância na legitimação. Isso se mostra junto à interpretação antropológica do autor florentino segundo a qual o homem é um ser falho que enquanto tal não tangencia os atos de governo por uma ética voltada para a política, mas por valores não consoantes com a realidade social. Nas palavras de Maquiavel, “É que os homens, em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos são os que sabem sentir” (*O Príncipe*, cap. XVIII). A oposição entre o ver e o sentir serve-nos como analogia entre o que diz respeito ao imagético presente na interpretação vulgar do fato político (os atos entendidos como referentes a uma moral cristã) e a real efetividade de tal ato presente na necessidade de manter o estado de coisas.

Desta forma, tem-se como elemento central, este que condensa no seu caráter ilustrativo a relação do político com a necessidade da ação, mais preponderante quanto à conservação do estado, a figura do príncipe enquanto construção consensual do ator político e seus súditos, grandes e povo. É na figura do príncipe que está condensada toda teoria da ação presente em *O Príncipe*, implicando numa análise dos atos de governo segundo essa figura central no intuito de elucidar as relações que assume junto ao corpo político e seu sentido qualitativo enquanto poder imagético de conformação do social. Passamos, pois, a uma análise pontual acerca das relações de poder e seu significado para, posteriormente, pensarmos a figura do príncipe imersa no que convencionalmente chamamos de ética-política.

2.2 A imagem do príncipe: Maquiavel e a ética-política, ou da necessidade do agir

A ética ligada à política sempre foi um tema central do pensamento filosófico clássico (greco-romano), bem como das análises de cunho filosófico/teológico feitas pelos filósofos escolásticos que encontravam em Platão e Aristóteles as autoridades necessárias para sagrar como verdadeira uma moral das intenções, dada aprioristicamente pelo elemento metafísico envolvido nessa vertente filosófica. Para Aristóteles, como é sabido, a realização do homem na *pólis* diz respeito à sua essência racional, que respeita uma metafísica subjacente onde cada parte tende para o fim harmônico do todo segundo a ideia de felicidade que surge dessa sociabilidade (ARISTÓTELES, 2009, p.90). Assim, segundo o estagirita, o fim do homem é o bem viver, a felicidade que só pode ser atingida na vida em sociedade; portanto, na realização da política como bem comum ou sumo bem. Tal aceção da ética ligada à política prioriza uma interpretação do homem como ente que tende ao convívio em sociedade. Tomás de Aquino, ao falar da amizade, não só compreende o homem como animal político, mas também social perante sua motivação de congregação de suas vontades (TOMÁS, 2011, p.157). Isso quer dizer que o homem é naturalmente levado a congregar-se com seus iguais. Assim como a abelha está às voltas com a rainha para formar a colmeia, também o homem necessita de um referencial político para realização de suas potencialidades naturais²².

Maquiavel não parte dessa visão, digamos, otimista da natureza humana em nenhum aspecto possível de paralelo entre o autor florentino e Tomás de Aquino. Maquiavel, ao contrário, parte de uma visão “pessimista” do homem de natureza amoral. Desta forma, o autor florentino se distancia da realidade ética aludida tanto por Aristóteles quanto por Tomás de Aquino. Disso decorrem muitas interpretações, como no caso de Cassirer (CASSIRER, 2003), segundo

²² A metáfora tomista da colmeia como analogia entre o mundo humano e animal é bem conhecida. A partir dela Tomás de Aquino atrela a sua compreensão política ao elemento social sob um aspecto naturalista, sendo que, no seu entender, o homem é naturalmente um animal político e social. Segundo o próprio autor “é natural do homem viver em sociedade de muitos” (AQUINO, 2011, p.131).

o qual o autor florentino representaria um ponto de ruptura total para com a questão ética e sua relação com a política. Nós não partiremos dessa interpretação uma vez que Maquiavel não exclui a ética de suas preocupações, nem empreende uma inversão dos termos como somos levados a crer por aqueles que vilinizam o secretário, mas reestrutura a relação entre ética e política segundo as relações socialmente calcadas no conflito civil. Nossa análise, pois, se baseia na interpretação de Maquiavel acerca dos atos de governo do príncipe e sua necessidade de flexibilização moral para mostrar que, mesmo sob uma nova roupagem, a ética aqui se faz presente ao se basear no solo imanente onde se situa o olhar do súdito que julga o ser pelo parecer.

Portanto, em um primeiro momento, buscamos situar-nos no contexto da “ética-política” proposta por Maquiavel como elemento de ruptura entre o governo e a interpretação metafísica da política tal como entendida aos moldes do normativismo ético presente na filosofia medieval segundo o pensamento tomista, responsável por atualizar a filosofia aristotélica junto aos moldes da tradição cristã. Depois de situado o solo a partir do qual o autor florentino propõe sua argumentação posterior, passamos à análise da conduta individual do príncipe segundo a necessidade imposta pela relação de dualidade entre *virtù* e *fortuna*. Tal procedimento nos permite entender a ação do príncipe como vinculada à ontologia do poder, referente aos modos de governo pelo recurso à originalidade da obra em questão, *O Príncipe*, como movimento de inovação no terreno político. Desta forma, esperamos relacionar a ação política ao seu conteúdo propriamente filosófico, que não se resume a uma ação situada quando responde a uma relação estruturante da realidade e que, portanto, não se acaba em um argumento puramente sociológico por parte de Maquiavel, ainda que este se faça presente²³. Segundo nosso ponto de vista, pois, a questão ética responde ainda pelo viés filosófico o qual é possível alcançar a

²³ Divergindo da opinião de que Maquiavel seria o fundador da ciência política, resumindo seu pensamento a ela, defendemos que o autor florentino é ainda mais determinante em seu contexto filosófico. Portanto, não resumimos nossa interpretação à da ciência política, ainda que essa se faça presente numa possível interpretação do nosso autor, mas lançamos mão de um viés filosófico sobre o qual buscamos na teoria maquiaveliana um sentido mais amplo onde aparecem os desejos em seu antagonismo estruturante da sociedade.

partir da crítica maquiaveliana à moral metafísica, em uma proposta de compreensão do político por meio do imanente presente no tempo que se expressa pela ação política inscrita no contexto histórico.

2.2.1 Virtù e fortuna: a ética do imanente

Em sua obra *Maquiavel* (SKINNER, 2010), Skinner traça um perfil crítico/biográfico da obra maquiaveliana pontuando questões centrais de seu pensamento ao mesmo tempo em que resgata da vivência e das cartas do autor às lições que posteriormente fomentaram suas reflexões já maduras acerca do principado e do seu republicanismo.

Em primeiro lugar, tendo em vista o centralismo que a obra assume sob o eixo presente sob tal conceito, Skinner resgata a virtude²⁴ em seu sentido clássico para situá-la segundo o contexto interpretativo de Maquiavel. Como é sabido, as transformações ocorridas com o conceito de virtude no decorrer da tradição clássica modificaram essencialmente seu significado. O que antes dizia respeito ao ideal cívico sob uma conotação propriamente política, passa a representar uma qualidade da consciência em respeito a uma ética da convicção, tal como esboçaremos posteriormente segundo a interpretação weberiana da ética (WEBER, 2011, p.143). Neste sentido, em detrimento da segunda acepção do termo, a virtude ganha um panorama transcendente, visto que diz respeito a um ponto de vista ético normativo de acepção metafísico/teológica. Maquiavel não se restringe a essa significação da virtude como qualidade privada do cristão, mas pensa-a como um atributo de civilidade no sentido de que versa acerca do bom convívio social (ANDÚJAR, 2004, p.5). Centrada na ótica principesca, a virtude ganha traços próprios em Maquiavel quando lança mão de um expediente que toma a política como fim em si mesmo, deslocando-a do campo transcendente da moral finalista.

²⁴ O termo “virtude” aqui aludido busca ilustrar no seu sentido clássico o ideal cívico proveniente do pensamento romano, sobretudo de Cícero, onde a moral era uma moral da *polis*. Ao que segue, quando o termo aparecer em sua acepção propriamente maquiaveliana nos serviremos do termo em sua grafia original – *virtù* -, explorando o sentido propriamente maquiaveliano do termo.

Segundo Skinner:

Seguindo seus autores clássicos e humanistas, ele [Maquiavel] trata a *virtù* como aquela qualidade que permite a um príncipe enfrentar os golpes da *fortuna*, atrair o favor da deusa e elevar-se, em decorrência disso, aos pináculos da fama de príncipe, adquirindo honra e glória para si e segurança para o reino (SKINNER, 2010, p.52).

Como vemos, a *virtù* tem como objeto a glória e o bem estar da cidade. Neste sentido, a estabilidade ganha duas nuances que se comunicam e determinam mutuamente. A glória, objetivo do príncipe, se dá num movimento de preservação do estado de coisas segundo os desejos envolvidos na tessitura do real sob seu aspecto conflitual²⁵. Uma parte depende da outra e só há permanência quando ambas estão em sintonia. Nem o príncipe subsiste por si só, tendo em vista a impermanência que representa um governo que não possui legitimidade, nem o povo se sustenta perante o conflito civil sem que haja a mediação do príncipe.

Sobre a originalidade de Maquiavel em relação à tradição do pensamento clássico por meio da redefinição do conceito de *virtù* segundo a necessidade de flexibilização do campo moral, diz Skinner:

Agora fica evidente que a revolução empreendida no gênero dos manuais de aconselhamento aos príncipes se baseava, em verdade, na redefinição do conceito central de *virtù*. Ele endossa o postulado convencional de que *virtù* é o nome que designa daquela série de qualidades que permite ao príncipe aliar-se a *fortuna* e conquistar a honra, glória e fama. Mas ele dissocia o termo de qualquer ligação necessária com as virtudes cardeais e as virtudes principescas. Em lugar disso, Maquiavel sustenta que a característica definidora de um príncipe realmente virtuoso é a disposição de fazer o que dita a necessidade – seja a ação má ou virtuosa – a fim de alcançar seus fins mais altos. Assim, a *virtù* passa a designar

²⁵ O conflito civil, expressão central da liberdade política no pensamento de Maquiavel, baseia-se no corpo social e seu antagonismo desiderativo a partir do qual o ator político age segundo seu modo de governar, sem suprimir o conflito, mas utilizando-se do desejo popular de não opressão em oposição ao desejo contrário de dominação por parte dos grandes, para desafogar os maus humores criando a possibilidade do *vivere libero*.

exatamente a qualidade de flexibilidade moral indispensável a um príncipe²⁶ (SKINNER, 2010, p.57).

A *virtù*, nesse sentido, ganha um viés voltado para a prática de uma ação fundadora que se pretende perpetuar no tempo e que para tal responde à necessidade patente com a certeza de um ato condizente e eficaz. A *virtù* do político, pois, se dá na permanência da ordem das coisas, esta que surge como uma preocupação voltada para o bem da comunidade entendida enquanto corpo social. A corrupção do tempo se dá quando a necessidade não é almejada tendo em vista suas exigências, isso em detrimento de uma conduta normativamente calcada em uma demanda que não é propriamente política, mas exclusivamente moral. A flexibilização da moral no campo político é a qualidade central que assume o governante como aquele que faz uso da imagem para realçar as nuances do problema por meio de uma ótica voltada para o sucesso do agir (AMES, 2002, p. 141). O novo critério para a moral do príncipe, então, é o do sucesso entendido como meio de alcançar a permanência do estado frente ao tempo. Abstraindo os termos, o governante, representando a *virtù* enquanto capacidade do agir, se opõe ao tempo na forma da deusa *Fortuna*, que devora tudo que está diante de si. Para responder à *Fortuna* é preciso saber domá-la, como diz Maquiavel:

Estou convencido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto, porque a sorte é mulher e, para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariar-lhe. E é geralmente reconhecido que ela se deixa dominar mais por estes do que por aqueles que procedem friamente. A sorte, como a mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam (*O Príncipe*, cap. XXV).

Daí que, como diz Cofone, numa relação tipicamente dual, a *virtù* prescinde da *fortuna* quando esta última representa não só uma força em oposição, mas a ocasião mesma que se dá como abertura para ação humana:

²⁶ Esses “fins mais altos” referidos por Skinner, como pontuaremos no segundo momento do texto, não representam um ideal egoístico, mas o bem da própria comunidade pela relação simbiótica entre o príncipe e o súdito que, juntos, conformam o tecido social que representa o político em ato.

A política, para Maquiavel, é a arte de lidar com a *fortuna*; ou seja, com a pura e incontável contingência dos eventos. A *virtù*, por sua vez, é a capacidade de executar isso, incluindo tanto os instrumentos do poder como as qualidades pessoais que se possui para fazê-lo. A *virtù* e a *fortuna* se encontram, deste modo, em uma relação antitética na qual uma luta pra dominar a outra, e por vezes em uma relação simbiótica, na qual a *fortuna* apresenta ao governante as oportunidades que com sua *virtù* pode aproveitar (COFONE, 2009, p.323 tradução nossa).²⁷

Como vemos, a flexibilização implica numa reestruturação do substrato ético em relação à política; não se tratando de uma inversão nos termos, mas de uma redefinição da moral que passa da eternidade ao âmbito temporal das ações humanas, do divino ao profano segundo a ação política²⁸. A questão n' *O Príncipe* está diretamente ligada aos atos de governo e, portanto, à conformação histórico/social do político. A figura do ator político para a análise da “ética política” em Maquiavel é central. Neste sentido, a questão converge para os atos de governo segundo a figura do príncipe, centrada no argumento da simulação e dissimulação.

Maquiavel coloca o problema nos termos presentes no título ao capítulo XVII onde pergunta “se é melhor ser amado ou temido” (*O Príncipe*, cap. XVII). Esses dois termos, amado e temido, são expandidos para outros pares opostos como liberalidade/parcimônia e desprezo/ódio de modo que nos mostram a incapacidade do ator político em conciliar-se com todas as qualidades ditas “boas”. Portanto, sendo necessário escolher entre uma e outra, sem perder sua qualidade fenomênica, é preciso ser/parecer. O que à primeira vista parece um paradoxo entre dois opostos, ser/parecer, logo que elucidado pelo realismo maquiaveliano ganha os contornos próprios do político. É preciso parecer ser

²⁷ La política, para Maquiavelo, es el arte de lidiar con la Fortuna; esto es, con la pura e incontable contingencia de los eventos. La virtù, a su vez, es la capacidad de hacer esto, incluyendo tanto los instrumentos de poder como las cualidades personales que se poseen para hacerlo. La virtù y la Fortuna se encuentran, de este modo, en una relación antitética en la que una lucha por dominar a la otra, y a la vez en una relación simbiótica, en la que la Fortuna le presenta al gobernante las oportunidades que con su virtù puede aprovechar.

²⁸ Ao nosso entender, a ética aqui aludida não tem como correlato uma moral específica, mas implica numa reavaliação do meio segundo uma valoração política; daí o termo “ética-política”, não se baseia numa moral de fins tipicamente teleológica, mas na permanência do político frente ao tempo.

sem necessariamente sê-lo. Esse é um dos temas centrais d'*O Príncipe* e é por meio dele que podemos articular todo conteúdo subjacente referido nos tópicos precedentes à “moral da *virtù*”. É nos atos do príncipe que o político em seu sentido estruturante, ontológico, assume expressão na concretude do real. Portanto, passamos a uma breve análise da relação ser/parecer tomando como central a figura do príncipe em relação aos atos de governo para melhor entendermos como se articula a ética e qual o seu lugar no pensamento maquiaveliano.

2.2.2 A nova moral do príncipe: simulador e dissimulador

Como dito anteriormente, as qualidades do príncipe tal como ilustradas por Maquiavel não necessariamente assumem como padrão de conduta as chamadas virtudes cardeais ou principescas. A nova abordagem proposta pelo autor florentino se baseia numa visão técnica²⁹ da realidade em relação ao poder político. Ainda que não se resuma à semelhante ponto de vista, a ética-política tem como pano de fundo dois elementos que, quando em consonância, geram a estabilidade do governo; a saber: a necessidade na forma da contingência que surge perante o contexto onde atua a deusa *Fortuna* e o critério do sucesso como um *a posteriori* da ação que se legitima no seu objetivo mesmo. Longe de estar a par da máxima erroneamente atribuída ao secretário, de que “os fins justificam os meios”, a ética-política busca no social a conformação necessária aos meios que assume o próprio jogo político. Neste sentido, como diz Maquiavel, se não pode ser bom³⁰, segundo a necessidade de flexibilização do ator político, ao menos deve parecer sê-lo. Segundo o próprio autor, “o príncipe não precisa possuir todas as qualidades acima citadas [aquelas ditas boas em si mesmas], bastando que aparente possuí-las”

²⁹ O termo “técnico” aqui referido não tem como objetivo reduzir a teoria maquiaveliana à semelhante compreensão. Diferente disso, usamos o termo no seu sentido meramente retórico ao referir-nos a uma “parte” do pensamento maquiaveliano, que diz respeito ao cálculo da força na manutenção do poder político. Assim, o poder enquanto expressão do uso da força engloba a técnica, mas não se resume a ela, como gostaria Cassirer em sua obra *O mito do Estado* (CASSIRER, 2003).

³⁰ Segundo Maquiavel, acerca do preferível, “Responder-se-á que se desejaria ser uma coisa e outra [ser amado e temido ao mesmo tempo] (*O Príncipe*, cap. XVII). Não podendo ter todas as qualidades boas e com elas manter o estado é preciso parecer tê-las utilizando-se do seu contrário.

(*O Príncipe*, cap. XVIII). Logo, ainda que seja preferível ser bom, nem sempre essa qualidade do indivíduo está em conformidade com as exigências da política. Mas é necessário parecer tê-la pelo fato de que o político assume como parâmetro para legitimação imediata dos seus atos, ainda que essa legitimação tenha seu termo no sucesso da ação, o olhar imediato.

Ecoando as palavras do autor florentino, diz Skinner que:

Basta ao príncipe lembrar que, embora não seja necessário ter todas as qualidades usualmente consideradas boas, é indispensável parecer tê-las. E desejável ser considerado generoso, clemente e não cruel; é essencial geralmente parecer meritório. Assim, a solução é se tornar um grande simulador e dissimulador, aprendendo a habilidade de confundir astuciosamente os homens e fazê-los crer nos seus fingimentos (SKINNER, 2010, p.61).

O que está em jogo acerca de tal conclusão é o sentido qualitativo que o político assume para Maquiavel. Pois, onde só há o vulgo as relações se estabelecem no nível da aparência. Neste sentido, a política entendida em seu sentido próprio é ela mesma um puro jogo de aparências onde os elementos que se relacionam entre si, influenciando-se mutuamente, geram no real o panorama segundo o qual o político encontra na teoria a expressão mesma da *práxis* que lhe está implicada.

Em resumo:

Maquiavel começa por afirmar que todos entendem quão louvável é um governante que vive com integridade e não por ardis. Ele insiste que um príncipe não deve apenas parecer convencionalmente virtuoso, mas deve realmente sê-lo na medida em que as circunstâncias o permitam (SKINNER, 2010, p.63).

Ou seja, no nível da ação, a necessidade assume como resposta necessária ao agente a flexibilização moral responsável por sustentar o governo ao mesmo tempo em que se faz presente na hora de simular e dissimular, de fazer crer que faz o bem sem necessariamente referir nas próprias ações um tal normativismo que eventualmente, na medida em que engessa a ação política, incorre na ruína da cidade. Mais uma vez aparece

como critério de distinção das ações do príncipe a ocasião na forma da necessidade. O príncipe não deve dizer não à oportunidade de expressar uma virtude genuína, entendida segundo a moral clássica, mas somente até onde as circunstâncias o permitam, preservando sua capacidade de ser flexível, de ser mau e deixar de sê-lo como necessário (*O Príncipe*, 1991, XV).

2.2.3 Dos modos de proceder do príncipe

No início do capítulo XV Maquiavel reitera o intento de sua inovação, a saber, o de escrever algo de útil segundo a *verdade efetiva da coisa*. Aparece, portanto, seu caráter distintivo no trato do político por meio das ações do príncipe desvinculadas da moral tradicional segundo a máxima de que “é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade” (*O Príncipe*, cap. XV). O critério, pois, é o de saber usar da *virtù* segundo a capacidade de flexibilização moral em consonância com as exigências da *fortuna*, ou da necessidade.

Dito isto, Maquiavel dá ênfase na sua perspectiva de análise do político reiterando que seria de se esperar, num sentido abstrato, que o príncipe usasse de toda virtude com o objetivo de ser louvado, mas, não podendo fazê-lo, deve ao menos cuidar para não ser odiado e desprezado. Pois:

[...] encontrando-se as coisas que parecem virtudes e que, se fossem praticadas, lhe acarretariam a ruína, e outras que poderão parecer vícios e que, sendo seguidos, trazem a segurança e o bem estar do governante (*O Príncipe*, cap. XV).

Nas palavras de Arnaut e Bernardo:

Nesse capítulo o autor se refere a um aspecto que fundamenta sua maneira de pensar: a diferença entre o real e o idealizado. Ao separar esses dois mundos, Maquiavel analisa as qualidades necessárias ao exercício do poder pelo governante (ARNAUT; BERNARDO, 2002, p.99).

Deixando de lado o critério do dever-ser, Maquiavel mostra que as exigências do político enquanto exercício de manutenção da ordem

estabelecida estão além de qualquer axiomática que traga consigo uma moral transcendente. O autor florentino aposta numa ética imanente, calcada na história e voltada para a *práxis* da ordem civil. Antes de salvar a alma, o político trata de resguardar-se da *fortuna* na tarefa incessante de manutenção do estado de coisas.

Segundo Arnaut:

Como Maquiavel afirmou, o objetivo do governante deveria ser o de manter seu Estado, de realizar grandes obras. O conceito de *virtù* n' *O Príncipe*, assim, denota a qualidade de flexibilidade moral que se requer de um príncipe, ou seja, ele deve ter uma mente pronta a se voltar para qualquer direção, conforme os ventos da *fortuna* e a variabilidade dos negócios o exijam (ARNAUT; BERNARDO, 2002, p.101).

No capítulo XVII Maquiavel ilustra como se dá a aplicabilidade de sua máxima acerca das qualidades do príncipe. O autor nos mostra como a piedade em oposição a uma ação cruel pode ser danosa quando a necessidade exigir eficácia na ação. Ao que surge a questão central do capítulo presente, de se é preferível ser amado ou temido. Diz o secretário nos seguintes termos que:

Se soa melhor ser amado ou ser temido ou vice-versa. Responder-se-á que se desejaria ser uma e outra coisa; mas como é difícil reunir ao mesmo tempo as qualidades que dão aqueles resultados, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se tenha que falhar numa das duas (*O Príncipe*, cap. XVII).

O argumento recai sobre um ponto de vista estratégico o qual se vale da paixão humana como elemento de instituição de um poder estável, no sentido de que ser temido reúne maior possibilidade de manter a coesão nos momentos de crise. Diz Arnaut:

Os homens, segundo Maquiavel, seriam voláteis de acordo com a situação e ingratos pelos benefícios recebidos, e somente coagidos, sabendo que seriam punidos em caso de desvio, os homens iriam se obrigar com maior vigor com o governante (ARNAUT; BERNARDO, 2002, p.99).

No quarto capítulo por nós aqui referido Maquiavel empreende o núcleo de sua argumentação acerca da conduta do príncipe em relação à dualidade ser/parecer. Ao que segue, o capítulo XVIII é seminal para nossa argumentação ao pontuar nos atos de governo a qualidade própria de um príncipe de *virtù*. É neste capítulo que Maquiavel faz sua distinção célebre acerca das qualidades do homem e da besta. Diz Maquiavel que:

Deves saber, portanto, que existem duas formas de se combater; uma, pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria do homem; a segunda, dos animais. Como, porém, muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda. Ao príncipe torna-se necessário, porém, saber empregar convenientemente o animal e o homem (*O Príncipe*, cap. XVIII).

Tal conceituação por parte do secretário florentino não soa contraditória em relação à argumentação empreendida na primeira metade de sua obra acerca dos principados; pelo contrário, se baseia primordialmente na sua proto-anthropologia dos desejos segundo a imanência da vontade para situar a ação do príncipe sob o olhar do vulgo. Sob tal ponto de vista a regra é clara: ao príncipe “é necessário disfarçar muito bem as qualidades e ser bom simulador e dissimulador” (*O Príncipe*, cap. XVIII), pois, a força proveniente das qualidades da besta, como ilustrado pelo personagem mitológico do centauro, meio homem e meio animal, possui por sua vez um duplo aspecto. Se, por um lado, é preciso usar a força, por outro, faz-se necessário o uso da astúcia no momento de dissuadir os homens, o vulgo, da necessidade da ação. Tal expediente faz-se necessário para não ser odiado, já que se não for possível ser amado, que ao menos não angarie o ódio do povo. Afinal, cabe ao príncipe legitimar o seu poder fazendo-se necessário ao conflito presente em todo substrato social.

Primordialmente, Maquiavel situa a figura do príncipe segundo a dimensão da aparência, onde se faz necessária a simulação das qualidades referidas, tendo em vista o lugar do povo no jogo de aparências. Este último se mostra determinante quando da adesão aos atos de governo que, sendo bem sucedidos, segundo o critério da eficácia, tornam-se legítimos por sua

capacidade de manutenção da ordem sob a ótica do povo. Ao que segue Maquiavel dizendo:

E há de se entender o seguinte: que um príncipe, e especialmente um príncipe novo, não pode observar todas as coisas a que são obrigados os homens considerados bons, sendo frequentemente forçado, para manter o governo, a agir contra a caridade, a fé, a humanidade, a religião. É necessário, por isso, que possua ânimo disposto a voltar-se para a direção a que os ventos o impelirem, e, como disse mais acima, não partir do bem, mas podendo, saber entrar para o mal, se a isso estiver obrigado (*O Príncipe*, cap. XVIII).

A impossibilidade de ser bom em todas as ocasiões, uma imposição da *fortuna*, é sobre o que recai o argumento do florentino quando diz ser preciso saber adentrar ao mal. Longe de corroborar uma posição moralista, Maquiavel nos mostra que a força responde por uma lógica própria, a qual incorre numa conduta determinada pela inteligência na qual está implicado o bom uso da força enquanto expressão da potência. Lefort ecoa o ponto de vista maquiaveliano quando nos diz que:

O príncipe aparece então como ator cuja conduta é determinada pelas exigências da situação e, por conseguinte, cuja potência própria é indissociável da inteligência que adquire da relação de potência: é ou não é capaz de reconhecer esta ordem e se o conseguir é sob a condição de dominar a condição dos eventos, de resistir à tentação de utilizar dos meios que, por serem eficazes a curto prazo, estão destinados a voltar-se contra ele (LEFORT, 1972, p.356).

Portanto, o uso da força determinado pela lógica da ação, enquanto potência, vale-se da figura da raposa³¹ sem a qual o poder acaba num puro ato de violência impossível de se perpetuar no tempo, pois não tem a qualidade de legitimidade fruto da simulação e da dissimulação da própria aparência. Pois, “os homens em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos são os que sabem sentir” (*O Príncipe*, cap. XVIII).

³¹ Segundo Maquiavel, a analogia entre o centauro, meio homem e meio animal, está para o homem enquanto indivíduo dividido pela mesma relação, sendo o componente bestial bipartido entre o leão e a raposa, cada qual representando uma qualidade do ator político, a saber, a força, no caso do primeiro, e a astúcia, no segundo (*O príncipe*, 1991, XVIII).

A conclusão a que chega Maquiavel é de que, onde só há o vulgo que julga pela aparência, cabe ao príncipe prover os meios em vista do sucesso da ação que repercute em um bem para a comunidade e, conseqüentemente, na manutenção da ordem e na legitimidade do poder. Portanto, conclui:

Procure, pois, um príncipe, vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos resultados dos fatos consumados, e o mundo é constituído pelo vulgo, e não haverá lugar para a minoria se a maioria não tem onde se apoiar (*O Príncipe*, cap. XVIII).

Vemos, pois, como se interligam as questões as quais têm como central o conceito de *virtù* em oposição à *fortuna*. O poder político como estruturante das relações, implicado na conquista e manutenção do governo, tem como ponto central a figura do ator político, que age em consonância com uma visão realista a qual se refere a uma ética imanente com objetivo propriamente político. Desta forma, a figura do príncipe, além de um recurso metodológico, assume papel central na análise maquiaveliana acerca do poder e da manutenção do estado de coisas. É por meio do príncipe que chegamos aos pontos que articulam toda filosofia política presente no pensamento maquiaveliano a partir de sua obra sobre o governo monárquico. A ética que aqui se faz presente, nas palavras de Maquiavel ecoa nos modos de governo a crítica à teologia enquanto preceito normativo, sobretudo no que tange à filosofia tomista de matriz aristotélica, onde a moral decorre da lei eterna enquanto expressão do ser de Deus. Para Maquiavel, a ação política está vinculada ao tempo e diz respeito a uma visão histórica que assume o corpo social como matéria como conteúdo que o ator político assume no momento de dar forma às suas ordenações. A nova moral do príncipe é, pois, uma moral transitória que não implica em uma ética axiomática, calcada em pressupostos *a priori*, mas uma ética do momento presente, da realidade efetiva, cuja legitimação se dá nos atos do político tomados *a posteriori*, quando o resultado se liga ao objetivo de manter o estado de coisas.

3. A ÉTICA-POLÍTICA EM MAQUIAVEL: O PROBLEMA DA GLÓRIA COMO PARÂMETRO AVALIATIVO DAS AÇÕES DO PRÍNCIPE

Como dito anteriormente, a reflexão política de Maquiavel responde antes a uma visão imanente do real, portanto de caráter histórico empiricamente falando, do que a conceitos metafísicos subjacentes à própria realidade e, conseqüentemente, fundamentalmente *a priori* em relação ao ideal político.

É sabido que, desde a tradição do pensamento platônico, o ideal da política esteve sempre a par do contraste entre o justo e injusto, ou no caso, entre o político propriamente dito e o seu oposto, o que Bignotto chama de “ideal negativo da política” (BIGNOTTO, 1998, p. 114). O político, portanto, possui uma essência, ou substância, a qual se degenera nas formas ruins de governo. A substancialização das formas de governo, portanto, responde por uma lógica geradora que tende à corrupção no tempo. Esse elemento de corrupção representa o distanciamento entre o ideal político da justiça, onde habita o bem comum ou bem público, e o bem privado como aquele que responde pelo desejo de posse do tirano. Dessa forma, o político e o tirano se diferenciam pelo modo a partir do qual inserem seu desejo pessoal no contexto público. Enquanto o rei, no caso da monarquia, aspira à glória (nos termos de Maquiavel) pela apreensão do bem comum, o tirano deseja tão somente um meio segundo o qual se realiza de forma egoísta.

Mas será essa visão aquela que persiste no tempo de Maquiavel? Por um lado sim, tendo em vista a tradição humanista por nós referida no primeiro capítulo, onde o bem comum representa a república em sua essência. Mas, por outro lado, a corrupção temporal em Maquiavel, não está mais referida às formas de governo, mas à sua capacidade de manutenção pelas vias do poder e da legitimidade do ator político. Neste sentido, mais próximo da visão maquiaveliana está a ideia do bem comum como instância de preservação das alianças que perfazem a sociedade.

Dito isto, nosso intuito no presente capítulo será de opor duas visões ou modelos éticos nuançando sua relação com a política. O objetivo é o de mostrar segundo a figura do príncipe, que a ação política antes vista como tirânica pela filosofia clássica, tende, em Maquiavel, por meio da preservação das instituições, a garantir no seio do jogo político sua capacidade de manutenção do social. Tal figura central no nosso trabalho, o príncipe, ator político que exerce o monopólio do uso da violência na linguagem weberiana, representa então a instância última de legitimação do uso da força. Para tal, é preciso ao príncipe simular e dissimular. O que nos perguntamos, então, é pelos mecanismos de simulação e dissimulação que permitem ao príncipe angariar autoridade e reconhecimento e quais as peças em jogo nessa estratégia de realização do governo almejado. Pensamos que preliminarmente esse problema se relaciona fundamentalmente com a imagem do príncipe e sua relação com o corpo social. Essa relação se baseia numa contradição entre juízo político e juízo popular, onde o ator assume que age e o súdito, convencido de sua veracidade, julga sob o aspecto ilusório que o político assume em sua constituição mesma.

Passemos então ao esboço de dois modelos, o de Aristóteles evocando o finalismo ético-normativo enunciado por nós no primeiro capítulo segundo a concepção tomista do político, e o do próprio Maquiavel retomando em certa medida os conceitos trazidos à tona no nosso segundo capítulo.

3.1 – Duas compreensões da política segundo dois diferentes modelos éticos

O pensamento político clássico, que vai dos gregos até o período de transição entre o renascimento e a modernidade, pode ser dividido majoritariamente entre duas correntes do pensamento ético-político. Já em Platão e Aristóteles a preocupação de formação do homem ético era também uma preocupação com a formação do bom cidadão. Mais especificamente, para Aristóteles a cidade era não só uma extensão das relações familiares entre homem, mulher e filhos, mas também uma extensão ética que se situa no contexto ontológico do homem, onde o mesmo se realiza colocando em ato

suas características que o tornam em potência, essencialmente um animal racional. Segundo a definição do estagirita no parágrafo nove do livro um da sua Política “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade [...]” (ARISTÓTELES, 2009, p. 16). Aristóteles, como vemos, esboça em linhas gerais já no início da obra o seu antro-po-naturalismo (já referido por nós no primeiro capítulo), cuja a essência deriva da tendência do homem em realizar-se na associação máxima, a cidade, propiciando sua atividade por excelência no julgamento dos desígnios da *polis* quanto a sua capacidade deliberativa e autoridade judiciária (ARISTÓTELES, 2009, p. 82).

Em contraponto a essa visão, o autor que mais se destaca, segundo a mudança paradigmática que esboça, é Maquiavel. Em Maquiavel a compreensão do político é outra, não mais metafísica, ainda que baseada numa proto-antropologia que pode ser descrita como forma ontológica do homem, este não mais tendente à vida em sociedade, mas antes antissocial. O político, assim, ou a associação política, é um fato que não possui precedentes. A criação do governo representa o momento de máxima inventividade do homem, onde o mesmo funda uma nova forma de vida. A política torna-se um artifício humano passível de contradições. Em vez de basear-se na harmonia das relações entre iguais, passa a se sustentar no perpétuo conflito que surge do entrechoque entre duas classes distintas, com diferentes desejos, e o governo, no caso do nosso exame, o principado.

Perceber essa oposição entre paradigmas nos permite tangenciar não somente o político em si, mas também, e mais importante para nós, sua relação com a ética. No primeiro caso, segundo o pensamento clássico, a ética é anterior à política, sendo a política mesma um exercício ético do homem segundo as suas potencialidades, no segundo, contrariamente, é a política, com suas relações próprias e autônomas, que é anterior à ética. Nossa hipótese para o presente capítulo, alinhando-se à interpretação de alguns autores dentre eles Weber, busca demonstrar a validade dessa interpretação como paradigma de oposição dentro do pensamento clássico e renascentista, sem deixar de esboçar a interpretação contrária, mostrando, por fim, como entender a articulação da ética como exercício de validação do político por

meio da legitimidade do poder que se adquire e perpetua no tempo por meio da estratégia da produção da imagem e das instituições. Assim, buscamos ao menos apontar uma ética-política em Maquiavel segundo os pressupostos dos seus comentadores e de nossa própria interpretação centrada na última parte deste capítulo.

3.1.1– Aristóteles e a política como realização/extensão da ética

Como é sabido, a obra política de Aristóteles é uma extensão da sua ética. No caso, a *Política* (ARISTÓTELES, 2009) é uma extensão de *Ética a Nicômaco*, uma vez que a virtude mais perfeita é a justiça a qual se faz em meio aos outros, portanto, em sociedade (ARISTÓTELES, 1991, p.94-5). Essa noção que se tornou senso comum nas interpretações da obra de Aristóteles tem sua razão de ser no fundamento racional que o autor dá a sua compreensão de homem. Segundo Aristóteles, retomando o parágrafo nono do livro primeiro por nós citado acima, o homem é animal político, pois racional segundo sua capacidade de comunicação pela linguagem, falada e escrita, a qual denota sua tendência de associação com vista a um fim.

[...] o homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra
[...] A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil e prejudicial, o que é justo e injusto. O que distingue o homem de modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado (ARISTÓTELES, 2009, p. 16).

A linguagem torna-se, evidentemente, expressão racional do homem e fundamento para a associação humana em direção ao bem comum. O fim ético do homem é o bem viver, a *eudaimonia*, portanto, a associação política como uma extensão das sociedades primordiais, sendo ela, a cidade, um fim em si mesmo segundo a necessidade de atualização da essência racional, tendente para a vida feliz por meio da autarquia, que por sua vez permite a superação das necessidades do homem para que, em sociedade, cumpra sua parte em relação ao todo. Assim, a cidade torna-se um ente por si só, o indivíduo sendo expressão de si mesmo por meio dela. Pois, segundo Aristóteles:

O interesse geral reúne os homens, pelo menos enquanto dessa união possa resultar a cada um uma parte de felicidade. Tal é, pois, o fim principal que eles se propõem comum ou individualmente (ARISTÓTELES, 2009, p. 90).

E mais enfaticamente no parágrafo onze do livro terceiro, Aristóteles nos diz que “não é somente para viver, mas para viver felizes [bem], que os homens estabeleceram entre si a sociedade” (ARISTÓTELES, 2009, p. 95).

O bem-comum da sociedade, o qual interliga a ética a política, se baseia na felicidade como ideal normativo para realização do próprio governo. O governo justo, portanto, é aquele que melhor gerencia os indivíduos em relação ao interesse público, como evidente na sua distinção entre as formas de governo boas e más (ARISTÓTELES, 2009, p.92-3). Desta forma, a ética está normativamente implícita na ação política segundo o finalismo que rege as relações em sociedade, desde a família, passando pelo clã até a cidade.

3.1.2 – Maquiavel e a cisão entre a moral finalista e o ser político

Retomemos brevemente à discussão posta em termos gerais no primeiro capítulo e por nós pormenorizada no segundo capítulo onde colocamos em discussão os conceitos centrais da obra maquiaveliana acerca dos principados, a saber, de *virtù* e *fortuna*, bem como a análise da necessidade de simulação e dissimulação no exercício da ação política por parte do governante. Nossa ênfase se dá pela ideia de artificialidade do político, onde o mesmo se baseia na racionalização das contradições postas pela sociedade.

Segundo Maquiavel, o homem, sendo eminentemente mau, é o ponto estratégico para ação política. A oposição de desejos expressos pela coletividade no antagonismo entre classes, dos grandes e do povo por nós já referidos, gera a tensão social que se transforma em matéria para o ator político. Assim, o governo é expressão da junção de peças que giram segundo as engrenagens do Estado. Essa noção evoca na artificialidade do Estado a arte do político, ou seja, sua criação e manutenção humana segundo a capacidade do próprio governo em gerir o conflito social. Caso contrário não há nenhuma forma de sociabilidade. Neste ponto, Maquiavel não se preocupa em

estabelecer a gênese do político, mas parte da sua efetividade mesma. Tudo que importa para o secretário florentino é a imanência do político, este que se dá de imediato, sem mediações *a priori*, com o qual devemos lidar no seu aparecimento mesmo, sua forma fenomênica.

Vale dizer, portanto, que diferente de Aristóteles, o qual previa instâncias de realização do homem (família, clã, cidade), para Maquiavel só há cidade, por assim dizer, no sentido de que o político é no tempo puro movimento. Sempre foi e sempre será segundo a capacidade de gerenciamento do homem em ato, e não por sua realização racional. A política em Maquiavel, pois, em sua relação com a ética, é anterior e não derivada de uma metafísica subjacente. A ética, se assim podemos referi-la ao pensamento maquiaveliano, é, para Maquiavel, um sistema que surge da imanência do jogo político, que o fundamenta numa ciclicidade não previsível por qualquer substância metafísica. Afinal, segundo o florentino, as boas leis surgem dos bons costumes, estes que são garantidos pelo governo que legisla sobre o certo e o errado, o justo e o injusto. Pois “quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de leis; mas, quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária” (MAQUIAVEL, 2007, p.20-1).

A ética no nível dos costumes, pois, se adequa à moral. Mas não é dela que estamos falando. Sem estender-nos ao contexto dos *Discorsi*, buscamos em *O Príncipe* indícios de uma ética voltada para a ação política, de uma ética-política propriamente. Para tal nos é importante diferenciar os dois modelos uma vez mais. O modelo essencialista de Aristóteles, onde a política é uma extensão natural da ética, e o modelo, por assim dizer, maquiaveliano, onde a política que rege as relações sociais se relaciona com a ética segundo sua necessidade de manutenção do poder e, conseqüentemente, sua capacidade de legislar segundo os costumes cristalizados na instituição política, por exemplo, por meio da religião (AMES, 2002, p.198-9). Feita essa distinção, passemos aos pormenores implicados na interpretação do ético em Maquiavel segundo seus importantes intérpretes.

3.2 Interpretações do ético em Maquiavel

O conhecido “enigma de Maquiavel” se baseia no problema da ética ligada ao fazer político. Como já vimos, Maquiavel se distancia da ética normativa, calcada no antroponaturalismo do finalismo ético e suas relações morais, tendendo para a realização de uma ética provisória, digamos, segundo a conformação do político em sua relação com os desejos do corpo social. Esse quadro se esboça ainda mais precisamente na diferença conceitual entre moral e ética, sendo a primeira decorrente da anterioridade que a ética dos antigos assume em relação à política, e a segunda representando a sistematicidade de valores que não necessariamente se ligam à metafísica clássica como sistema acabado. O enigma de Maquiavel, assim, abre o leque de interpretações para infindáveis pontos de vista. Nos basearemos em alguns deles, mais especificamente em Weber e Berlin de um lado, e de Cassirer de outro, no intuito de estabelecer dois paradigmas interpretativos para a presente questão.

3.2.1 Weber e Berlin: entre moral privada e a ética pública

Dos dois blocos interpretativos da ética em Maquiavel, Max Weber e Isaiah Berlin representam aquele que distingue moral e ética segundo o lugar que cada uma ocupa no contexto político. A primeira seria parte de uma ética privada, onde a moral do indivíduo reina segundo seus próprios princípios, a segunda, por sua vez, diz respeito às relações sociais e políticas, onde o todo é que define seus valores segundo objetivos comuns.

Weber tornou famosa a distinção entre as éticas da convicção e da responsabilidade.

Impõe-se que nos demos conta claramente do fato seguinte: toda a atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diversas e irreduzivelmente opostas. Pode orientar-se segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção (WEBER, 2011, p.142-3).

A primeira se adequa aos princípios da fé religiosa, conhecida pela moral da intenção, onde o objetivo final enquanto valor absoluto engessa os

meios em relação a si mesmos. Pois, “o partidário de tal ética não atribuirá responsabilidade ao agente, mas ao mundo” (WEBER, 2011, p.143), sendo ele mesmo convicto da certeza acerca da validade dos próprios princípios. O partidário da ética da convicção, portanto, não pode estar errado, pois admitir o erro é minar o próprio princípio sem o qual mundo não é mundo, tal é a percepção cosmoética do moralista (WEBER, 2011, p.145). Em contrapartida “o partidário da ética da responsabilidade [...] contará com as fraquezas comuns dos homens” (WEBER, 2011, p.143), o que lhe permite a racionalização dos meios em relação às consequências que deles podem surgir.

Segundo Guimarães:

A ética da responsabilidade é a ética dos fins, ou aquela que se tem em conta a consequência das ações, não apenas para ele, indivíduo isolado, mas para uma comunidade que representa. Nesta perspectiva a ética da responsabilidade não concede oportunidade às convicções morais para impedir que a ação política prenda-se nas amarras dos meios e impeça as ‘grandes coisas’ que da política deve resultar (GUIMARÃES, 2015, p.83).

Nesse sentido, a ética da responsabilidade se adequa ao contexto público da ação política como necessidade de racionalização dos meios pelo cálculo do melhor para todos. Assim, se podemos aplicar essa diferenciação a Maquiavel, a ação política enquanto exercício do bem comum garante e é garantida, legitimada, pelo cálculo dos meios eficazes para melhor satisfação do conflito desiderativo como componente inalienável das relações sociais no corpo da cidade. Como isso se dá é o que tentaremos responder no último tópico do presente capítulo.

O argumento de Berlin, na mesma linha de Weber ao relacionar duas éticas, se baseia na ideia de que há em Maquiavel dois grandes paradigmas, o da religião pagã, adepta dos valores cívicos, e o da religião cristã, que valoriza mais a consciência subjetiva do que a coletividade. Segundo Guimarães, na “visão de Isaiah Berlin, Maquiavel apresenta uma diferenciação entre dois mundos portadores de valores distintos, um cristão e outro pagão: duas moralidades” (GUIMARÃES, 2015, p.85).

A diferença entre Weber e Berlin é que, enquanto o primeiro assume a coexistência de duas éticas, uma privada, individual, e outra pública, coletiva, o segundo entende o problema a partir de dois modelos distintos (ainda que possam ser associados à particularidade, no caso da religião própria de cada um, e do todo, em relação aos assuntos públicos), cada qual influenciando na política sob determinados aspectos. Enquanto a religião cristã prega a passividade do indivíduo, a aceitação da dominação, a religião pagã teria um teor especificamente cívico, portanto ativo, em relação ao mundo circundante.

Ou seja:

Berlin reconhece que Maquiavel se depara com dois mundos, o da moralidade pessoal e o da organização pública. Há dois códigos éticos, ambos supremos, não são duas regiões 'autônomas' uma da 'ética' outra da 'política', mas duas alternativas exaustivas entre dois sistemas conflitantes de valores (GUIMARÃES, 2015, p.87).

Enquanto Weber diferencia dois sistemas éticos, um público e outro privado, Berlin enuncia duas moralidades, a cristã e a pagã; portanto, dois mundos distintos cada qual absoluto em suas especificidades. O que temos até então segundo Berlin é que “Maquiavel estabelece dois ideais de vida incompatíveis, mas, na sua visão, não renega o papel da moralidade na acção política dos bons governantes” (COLEN, 2013, p. 61). Se para Weber Maquiavel não exclui de suas preocupações uma ética, esta política, para Berlin, a moralidade também rege a acção política, no caso, uma moral de valores cívicos. Haveria, portanto, algo da ética que se liga à política no seu fazer, um sistema valorativo, ainda que provisório, mas que não se deixa excluir das preocupações tanto do teórico da política quanto do seu agente. Tal sistema, se assim podemos chamar, faria dos valores cívicos de preservação institucional o parâmetro para o juízo da acção.

3.2.3 Cassirer: Maquiavel técnico da política

Outra interpretação, diametralmente oposta a de Weber e Berlin, é a de Cassirer, herdeiro de Croce, segundo o qual haveria uma cisão completa para Maquiavel entre a ética e a política, não sendo cabível questionar sua relação.

Para Cassirer, Maquiavel é o técnico perfeito da política entendida enquanto ciência que rege o cálculo do sucesso na aquisição e manutenção do poder político.

Para Cassirer, o procedimento de Maquiavel possui dois aspectos fundamentais que distanciariam o autor florentino de qualquer ética. Primeiro, o mesmo agiria como um químico que, analisando a substância que porventura possa ser usada como remédio ou veneno, se apropria de suas características, esse é o Maquiavel cientista; em segundo lugar, vê nas prescrições do secretário algo análogo ao jogo de xadrez, aí está o Maquiavel calculista, preocupado com a antecipação dos efeitos com vistas em assegurar o controle.

Nossa interpretação não corrobora a definição geral de Cassirer acerca da obra maquiaveliana, no caso *O Príncipe* como “simplesmente um livro técnico” (CASSIRER, 2003, p.185), no qual não se deve “esperar encontrar regras de conduta ética, do bem e do mal” (ibidem), bastando-nos “que nos diga o que é útil e o que é inútil” (ibidem, p.186). Ademais, enquanto técnico não há obrigação moral para o teórico em relação ao uso que se faz da sua obra, pois, “Certamente um químico que prepara no seu laboratório um veneno fortíssimo não é responsável pelo uso que se lhe der” (ibidem, p.186).

Da junção de ambos, o Maquiavel cientista e calculista, Cassirer obtém a figura do Maquiavel como técnico da política, aquele que, identificando as potencialidades presentes nas propriedades de um objeto dado é capaz de calcular sua eficácia. Tal eficácia nada tem a ver com a ética ou a moral, mas com o sucesso na manutenção pura e simples do exercício do poder como dominação. Nesse sentido, não há espaço para legitimidade senão pelo uso exclusivo da força.

Não concordamos com essa visão, pois, se se tratasse de uma análise puramente técnica por parte de Maquiavel bastaria um processo descritivo, mas em se tratando de filosofia política, a obra do secretário florentino careceria de conteúdo se se limitasse à mera descrição de fatos empiricamente situados num determinado contexto histórico. Nosso olhar aponta para a relevância de um tal conteúdo, o que permite a obra de Maquiavel um legado universal na história do pensamento. Tal conteúdo, como tentaremos mostrar

mais a frente, se baseia num compromisso ético, ainda que não necessariamente moral, para com a validação de valores por meio da consciência que o político assume de sua qualidade no campo da visibilidade. Passemos então para o que entendemos enquanto consciência valorativa, parâmetro de ação do príncipe que o liga ao reconhecimento do súdito pela necessidade da passagem entre o uso da força e a autoridade política.

O presente tópico busca sintetizar o entendimento de que sem um contexto paradigmático não há política. Caso contrário o que ocorreria seria um ato no vazio, incapaz de perpetuar-se por não se adequar ao mundo senão como puro acontecimento, portanto sem nexos com a realidade mesma. Com isso queremos dizer que, se há como falar de política a partir do contexto filosófico, esse deve vir com uma carga de sentido típica de valores não inerentes, mas necessários à coisa, no caso a política. Se nos propomos falar de política, em outras palavras, é necessário para que dela se faça jus falemos então de um contexto valorativo. Com isso queremos dizer que para a filosofia política faz-se necessário o que chamaríamos de consciência-valorativa. Não basta, como quer Cassirer, explicar o fato político a partir de uma noção causal; é preciso conferir-lhe conteúdo e para tal necessitamos de um paradigma avaliativo. É isso que queremos mostrar como sendo a ética-política em Maquiavel, não em sentido moral, mas paradigmático, onde, como Weber, se opõem contextos da vida humana separados entre o público e o privado, ou, como Berlin, se excluem dois sistemas opostos da vida humana, uma voltada ao além em sua transcendência e outra ao aquém, na sua concretude.

Com isso queremos esboçar a importância e a necessidade de pensar Maquiavel a partir de uma consciência-valorativa, tipicamente filosófica, apontando para o conteúdo da perspectiva maquiaveliana a partir do seu entender acerca da ação política para além do simples cálculo de eficácia.

3.3 A ética-política no contexto da ação enquanto exercício do poder pela produção da imagem

Como vimos acima, se há uma ética em Maquiavel esta deve estar referida nos termos do político. Não há essência geradora que dita *a priori* os termos de realização da ética anterior à política. Assim, se quisermos pensar em uma ética-política devemos pensar nos meandros da ação. A ação, por sua vez, representa o exercício do poder e responde por uma lógica própria a qual se diz nos modos pelos quais o príncipe angaria autoridade e reconhecimento. A imagem do príncipe, portanto, é o eixo estruturante da ação política quando representa a capacidade do mesmo em assegurar o poder que lhe permite o exercício enquanto governante. Veremos no presente tópico em que a ação política, referida por nós no segundo capítulo, se diferencia da ação do tirano e, conseqüentemente, qual a sua especificidade nos permite uma abordagem da ética em Maquiavel.

3.3.1 O tirano e o político em Maquiavel

A tirania na história do pensamento clássico está comumente associada à forma degenerada da monarquia, ou realeza, caracterizando-se pela qualidade que assume em oposição ao bem-comum. Se o rei, ou príncipe, é aquele que exerce o poder, este só o é legitimamente quando assume o exercício do poder enquanto relação orgânica do governo, a constituição, segundo a terminologia aristotélica, e o corpo social. A relação governante-governado, assim, assegura o interesse geral na forma do bem comum. O tirano, inversamente, exercita o próprio desejo quando nega essa ligação mesma. Vive no mundo egóico da própria vontade a qual diminui o súdito da condição de governado para servo, na medida em que serve a um meio, o próprio desejo daquele que detém o monopólio do uso da força.

Maquiavel irá romper com essa noção essencialista ao reconfigurar as formas de governo pelos modos com os quais o governante deve agir. O tirano, em Maquiavel, não se exclui da necessidade de fazer concessões ao jogo político. Mesmo que exerça um poder despótico, ainda segue a lógica da ação

política a qual assegura o mínimo de coalizão necessária para o exercício do poder. Nesse ponto a figura de Agátocles de Siracusa é didática quando nos mostra, segundo a letra de Maquiavel, que, se Agátocles foi um príncipe violento, nem por isso não se encontrará em “suas ações e méritos, ou, senão, muito pouca, que se possa atribuir à fortuna” (*O Príncipe*, cap. VIII, p.36). De onde que, para eficácia não há censura, ainda que não se possa considerar “ação meritória a matança de seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, nem religião”, pois com isso “pode-se conquistar o mando, mas não a glória” (*O Príncipe*, cap. VIII, p. 36).

O exemplo de Agátocles, portanto, serve para mostrar que independente do desejo do político, no caso, daquele que ascende ao poder pelo crime e por vias celeradas, ainda é necessário produzir certa estabilidade que garanta capacidade de mando. O que nos chama atenção é a questão da glória. Se o príncipe angaria autoridade, mas não glória, o que é em si mesma essa glória que, ao que nos parece, surge como parâmetro valorativo para a ação do príncipe? Nuançando a questão, o que difere Agátocles do exemplo no capítulo anterior, o exemplo de César Borgia? Digamos, se Agátocles é condenado por não ser “celebrado entre os mais ilustres homens da História” (*O Príncipe*, cap. VIII, p.36), não deixa de nos parecer estranho que tenha cometido, a princípio, a mesma violência que Bórgia. Maquiavel dirá que isso é efeito da crueldade bem ou mal usada, pois:

Bem usadas se podem chamar aquelas que são feitas de uma só vez, pela necessidade de prover alguém à própria segurança, e depois são postas a margem, transformando-se o mais possível em vantagem para os súditos (*O Príncipe*, cap. VIII, p.38).

O que não se exclui, pois, é a impressão de que a crítica de Maquiavel à figura de Agátocles é mero artifício que esconderia a real natureza da ação política, bastando que, para que a violência seja bem empregada, seja feita aos poucos e sem repercutir da imagem do príncipe. Dessa forma, o erro de Agátocles não seria tanto sua violência e crueldade, mas o modo como utilizou-se dela. Será, portanto, que não há relação entre a valoração do político por

parte de súdito e a questão da glória? Tentaremos responder esse questionamento mais a frente.

Mas então, o que diferencia o político do tirano em Maquiavel? Qual a capacidade própria do político que quando negada nega a própria política? Se para os gregos o que nega a política é o exercício que não tende para a realização final do homem, da qual Maquiavel não compartilha, para o secretário o não político é justamente aquele que não se mostra capaz de manter a vida civil segundo as amarras do jogo político. Como diz Andrade, "Revelando que não há virtù sem glória, nosso autor dava a entender que não se poderia definir a ação política sem considerar ao mesmo tempo a representação que os homens fazem dela" (ANDRADE, 2010, p. 78). Em outras palavras, para Maquiavel, o não político representa a impossibilidade mesma de construção do social por meio da conformação entre o retrato que o príncipe assume em relação ao imaginário popular e a manutenção da ordem estabelecida. Outro questionamento que surge daí é de que, se o tirano é o não político, poderíamos dizer que a política possui um valor, não extramundano, mas um valor em si mesmo? Ademais, seria possível então assumir que a política, sendo um valor em si mesmo, possui uma ética própria? Como vimos logo acima, se há uma ética em Maquiavel essa necessariamente se dá no âmbito público, uma vez que a moral privada se dá nas vias da convicção particular de cada um. Então, como se articula essa ética e quais elementos nos autorizam pensá-la como ligada por uma necessidade íntima com a ação política? Veremos como isso se dá. Mas antes vamos aprofundar um pouco mais em relação à questão do tirano e do político para situarmo-nos no contexto.

Maquiavel não nos deixa omitir seu interesse por uma moral individual, mas disso não se pode dizer que Maquiavel seja um moralista. Nos importam na realidade as passagens onde o autor florentino demonstra seu interesse no fim da política, um *telos* provisório, por assim dizer, o qual redundava em um valor em si mesmo. A política é um valor em si mesmo, pois sem ela não há valor algum. Assim, buscamos na letra de Maquiavel uma ética-política propriamente, voltada ao social e que se desenvolve segundo o devir histórico.

Aqui já denotamos um elemento definidor da ética-política maquiaveliana, sua dessubstancialização, ou, sua adequação aos tempos sem que haja compromisso metafísico para que surja sempre sob uma mesma configuração moral. A ética-política é, antes, a forma que assume o jogo político quanto ao seu conteúdo histórico.

3.3.2 Entre o Ser e o Parecer: da necessidade de legitimidade por meio do exercício da imagem. A glória como marca histórica do príncipe

Portanto, para que se apresente a ética-política ligada à ação é necessário, segundo a ação política, referir os termos do sensível ao qual se liga o agir do príncipe. No caso, é preciso, segundo o método próprio do autor florentino, ligar a imagem do príncipe seu objeto descritivo situado no contexto da história. Para tanto, é importante nos aproximarmos dos exemplos de Maquiavel. Nossa referência no presente tópico será a oposição preliminar entre duas figuras que representam o que chamamos de enigma maquiaveliano, o da *virtù* ligada à passagem entre o uso da força enquanto elemento de conquista e o uso da força legitimada que se dilui nas relações sociais por meio da legitimidade do ator. Passamos, então, à breve análise da conduta de César Bórgia e Agátocles de Siracusa no intuito de, aproximando-os, visualizarmos suas diferenças com objetivo de entendermos o papel da *virtù* e da glória no contexto da ação.

3.3.2.1 O exemplo de príncipe segundo a transformação da violência inicial em legitimidade política

O exemplo maquiaveliano de maior *virtù* se dá no capítulo VII *d'O Príncipe*, onde o autor parte da ideia de que aquele que angaria o poder por meio da *fortuna* pouco trabalho tem para aí chegar, porém, encontra “toda sorte de dificuldades depois da chegada” (*O Príncipe*, cap. VII, p.27). Isso se dá pela falta de alicerces que de súbito a sorte não permite ao então príncipe reservar para si no momento em que a necessidade lhe exigir capacidade de mando. O que está em jogo no presente capítulo é não tanto a relação entre *fortuna* e *virtù*, mas antes a capacidade de, a partir da segunda, operar a necessária transição entre o mando, a reputação, e o reconhecimento da imagem,

autoridade política, por meio da criação de novas ordenações. Ou, o expediente da violência inicial para a reprodução do momento da conquista por meio da legitimidade simbólica do príncipe e de suas ações precedentes no futuro das instituições.

O exemplo aqui mais preponderante é o de César Bórgia, o qual ganhou principado pela força de seu pai, Alexandre VI, então papa, o qual “encontrou grandes dificuldades imediatas e remotas para o engrandecimento do filho” (*O Príncipe*, cap. VII, p. 28). Não obstante tenha adquirido o Estado “com a fortuna do pai” (*O Príncipe*, cap. VII, p.28), Maquiavel não deixa obscurecer a *virtù* do duque Valentino, o qual “traçou grandes alicerces” (*O Príncipe*, cap. VII, p.28) tal que, segundo o autor florentino, “não saberia regras melhores para oferecer a um príncipe novo do que o exemplo das ações do duque” (*O Príncipe*, cap. VII, p.28). O exemplo de Bórgia, assim, é paradigmático, pois enuncia na concretude do jogo político a necessidade da ação na manutenção do Estado novo antes abstratamente tangenciada pela problematização de Maquiavel segundo sua nova interpretação do político, na medida em que põe o problema do principado novo. Se antes o tema foi posto sob um contexto abstrato, no trato do tema da conquista, natural aos homens, agora, sob o olhar de uma figura historicamente situada, a conquista se torna imanente a partir da experiência da manutenção do governo, a qual depende da transição entre a força, própria do conquistador, para a legitimidade, própria do príncipe governante. Nossa análise a seguir visa entender nos pormenores da conduta do duque como este operou tal transição, institucionalizando a força da violência em reconhecimento e legitimidade.

O exemplo de Maquiavel é o seguinte:

Como esta parte da ação do duque é digna de registro e de imitação, não quero silenciar a respeito. Logo que se apoderou da Romanha, tendo-a encontrado, em geral, sujeita a fracos senhores, que mais espoliavam do que governavam os seus súditos, dando-lhes apenas motivo de desunião, julgou o duque que era necessário, para torná-la pacífica e obediente ao braço régio, dar-lhe bom governo. E ali colocou, então, Ramiro de Orco, homem cruel e expedito, ao qual outorgou plenos poderes. Este, em pouco tempo, conseguiu fazer com que a Romanha se tornasse pacífica e unida, tendo alcançado ele mesmo grande reputação. O duque julgou depois que não era

necessária tanta autoridade, pois temia que se tornasse odiosa. E constituiu um juízo civil no centro da província, com um presidente ilustre e benquisto, e onde cada cidade estava representada. Sabendo que os rigores do passado havia criado ódio contra ele próprio, para apagá-los do ânimo daqueles povos e conquistá-los a todos, definitivamente, em tudo quis demonstrar que, se haviam sido cometidas crueldades, não procediam dele e sim da dureza de caráter do ministro. E, em vista disso, tendo ocasião, mandou exibi-lo certa manhã, em Cesena, em praça pública, cortado em dois pedaços, tendo ao lado um pedaço de pau e uma faca ensanguentada. A ferocidade desse espetáculo fez com que o povo ficasse a um tempo satisfeito e espantado (*O Príncipe*, cap. VII, p.30).

Nas ações do duque podem ser pontuados momentos necessários para transição da força transformada em instituição política. Como visto, quanto à lógica da conquista, a violência é tão necessária para a aquisição de um Estado novo quanto para sua manutenção. A força é o expediente primeiro para a viabilidade de um governo que se pretenda perpetuar no tempo. Bórgia, segundo Maquiavel, dando-se conta desse fato fundamental da política, montou para si uma cena propícia que não ferisse a sua imagem ainda que ligando a ela a necessidade do uso da violência. Como dito no trecho citado acima, o duque, encontrando seu território cheio de vilania, sem governo e espoliado pelos então regentes, percebeu a necessidade de conferir braço régio, governo, onde antes não havia. Aqui a diferença entre poder puro e simples e governo é fundamental. Uma vez posta a cena, Bórgia trata de operar segundo seu ministro, Ramiro, homem em si muito reputado, o qual tendo cumprido seu papel, servindo de testa de ferro do duque, foi ele mesmo de uma segunda serventia para o príncipe. A execução e exposição de Ramiro em praça pública pontua num ato de violência o cessar da mesma, livrando a imagem de Bórgia de qualquer conotação odiosa. Tendo Ramiro organizado e ordenado o território por meio de métodos odiosos em si mesmos, bastava ao duque livrar-se do ministro para então levar em frente, segundo sua autoridade mesma, a reputação de ordem conquistada pelo seu ministro. Analisando abstratamente, a violência inicial só se torna expressão política de legitimidade, ou seja, só permite a consolidação do governo, quando pontuada, depois de seu uso sucessivo, por um momento de substancialização da mesma, onde as ações passam a ser aceitas pelos efeitos que delas decorrem. Se Ramiro foi

condenado pelos atos de violência que perpetrou, foram justamente esses atos mesmos que permitiram ao duque usufruir da ordem que deles se fez. Em outras palavras, se a imagem de Ramiro se contaminou do ódio pelos meios, os fins, sendo bons eles mesmos, foram associados à perspicácia do duque. Assim, a cena guarda na imagem do duque duas dimensões intimamente ligadas, a do príncipe conquistador, consciente das necessidades, e a do príncipe justo, que faz cessar a violência, criando espaço para a atuação do corpo social na avaliação dos meios. Ambas parecem contraditórias entre si, mas respondem pela necessária flexibilização moral a que o príncipe precisa dispor tal como esboçada por nós no capítulo anterior. Em suma, Bórgia transformou a violência inicial, pura coerção, em força institucionalizada, ou seja, pontuando a crueldade de que dispôs Ramiro, solidificou a instituição do governo segundo o assentimento do todo.

O juízo de Maquiavel não nos deixa esquecer disso ao se referir em termos conclusivos quanto à figura de Bórgia:

Nas ações do duque, das quais escolhi as que expus acima, não encontro motivo de censura; parece-me, pelo contrário, que se deve propô-lo como exemplo a todos os que por fortuna e com as armas de outrem ascenderam ao poder (*O Príncipe*, cap. VII, p.32).

3.3.2.2 O exemplo negativo do político, a violência de Agátocles e o enigma maquiaveliano

Outro caso singular no decurso argumentativo de Maquiavel e momento desconcertante na leitura de muitos comentadores é o de Agátocles de Siracusa, personagem introduzido quanto a questão dos principados conquistados pelo crime no capítulo VIII d' *O Príncipe*. Agátocles representa o cerne da questão ética em Maquiavel, onde se situa de forma latente o enigma maquiaveliano, sobretudo quanto à oposição comum entre Agátocles e Bórgia; um, Bórgia, exemplo de *virtù*, que levando a efeito ações que não deixam esconder a sua violência, assegurou seu território de forma a tornar-se exemplo de príncipe; outro, Agátocles, sinônimo de vitupério não só pela sua condição privada, "filho de oleiro" (*O Príncipe*, cap. VII, p. 35), de índole criminosa e origem abjeta, mas também e, sobretudo, pela sua violência e

crueldade. A questão que se põe se baseia nos seguintes termos: se um, Bórgia, é tido como exemplo de autoridade e governo, tendo lançado mão de artifícios que se baseiam na mesma violência, ao menos no ato da conquista, a que usou Agátocles, porque o segundo não nos serve de exemplo como o primeiro? Ou, Agátocles é, realmente, um exemplo negativo do político? Não haveria aí uma tendência a estabelecer por ironia um paradigma que primeiramente parece antagônico, mas, num olhar mais detido, serve para mostrar que entre ambos não existe grande diferença? Cremos que há uma diferença entre ambos quanto ao juízo valorativo do autor, a saber, segundo a passagem da força entre a imagem privada e a objetividade da aceitação no nível público.

Maquiavel não esconde, na análise das condições de Agátocles, a necessidade latente a que cede seu argumento valorativo. Pois, “a sua bárbara crueldade e desumanidade e os seus inúmeros crimes não permitem seja celebrado entre os mais ilustres homens da História” (*O Príncipe*, cap. VII, p. 36). Isso se deve, como afirma Maquiavel um pouco antes, ao dizer que “com isso [não fazer de si imagem de bom] pode-se conquistar o mando, mas não a glória” (*O Príncipe*, cap. VII, p.36). A glória aqui parece ser o eixo estruturante do juízo político emitido por Maquiavel, uma vez que o mando, capacidade coercitiva de direcionamento do corpo social, pode ser exercido sob o critério puro do uso da força, mas a glória, entendida como conceito abstrato (ALEXANDRE, 2013, p.108), um veículo para avaliação dos meios, que abarca não só a reputação, autoridade e outras qualidades de mando, mas mais do que isso, fonte de sua legitimidade, a aceitação popular, depende da relação intersubjetiva entre aquele que julga com os olhos e o príncipe que dá imagem de si. Assim a cena se completa, se ao príncipe cabe simular e dissimular, essa capacidade necessária à conformação da imagem passa pelo crivo do olhar do súdito no momento em que precisa ser validada. Desta forma, Agátocles manteve, apesar da incredulidade do fato, o governo, mas não o seu lugar junto aos grandes homens como exemplo a ser seguido. Mas e a *virtù*, o que significa ter *virtù* uma vez que, sob critério de eficácia, ambos os personagens

por nós elencados, tanto Bórgia quanto Agátocles, souberam fazer frente à fortuna garantindo seu lugar no movimento político?

Creemos, junto com Alexandre (2013, p.108-9), que a *virtù* assuma aqui as vezes de um conceito vazio, onde é válido, segundo o critério escolhido, afirmar que há uma falsa *virtù* em oposição a real *virtù*. A falsa *virtù* seria a imagem que dela tem o súdito quando do momento de julgar as ações pelos seus meios e fins, o fator determinante em tal ponto de vista é o sucesso da ação segundo um critério moral. No segundo caso, o ponto de vista se dá conforme a perspectiva do agente, o príncipe, o qual avalia os meios de acordo com uma percepção das consequências que suas ações possam ter em relação a sua imagem e a conservação do governo. Assim, no segundo caso, a *virtù* está associada não somente ao êxito, mas ao juízo que dele se faz quanto aos meios para tal. Dessa forma se interligam meios e fins na imagem do príncipe, o qual busca não somente a eficácia, mas por meio dela legitimar a própria imagem consoante à percepção que dele tem o corpo dos súditos.

Se é válido, então, podemos dizer, segundo a interpretação weberiana, que a verdadeira *virtù* se dá por meio de uma ética da responsabilidade, típica do agente político, o qual avalia os meios não em vista das convicções pessoais que possa ter, mas sim dos efeitos que deles surgem e que se adequam aos humores da sociedade. A diferença entre o político e o tirano, portanto, seria o critério de civilidade. Se o primeiro garante a vida civil, preservando as instituições, o segundo, licencioso, é destruidor das mesmas. Assim, a ética-política em Maquiavel serviria ao príncipe como fundamento para ação, fundamento esse que se deve a um constante cálculo avaliativo das condições do ambiente e dos humores segundo o corpo social. Dessa forma se liga a ação que dá forma à instituição ao seu conteúdo mesmo, conteúdo esse que lhe confere valor, pois legitima a ação dentro do contexto a que se pretende expressar sua necessidade na construção da vida civil.

3.3.2.3 Considerações acerca do uso da violência quanto à figura de Bórgia e Agátocles e suas respectivas condutas em relação à glória

Qual então é a diferença fundamental entre Bórgia e Agátocles quanto ao uso que ambos fazem da violência? Segundo Maquiavel, crueldades bem usadas.

Se podem chamar aquelas (se é que se pode dizer bem do mal) que são feitas, de uma só vez, pela necessidade de prover alguém à própria segurança, e depois são postas à margem, transformando-se o mais possível em vantagem para os súditos. Mal usadas são as que, ainda que a princípio sejam poucas, em vez de extinguiem-se, crescem com o tempo (*O Príncipe*, cap. VII, p.38).

Ainda que a citação do capítulo VIII se refira às ações de Agátocles, se pensarmos nos atos de Bórgia veremos que, deposta a necessidade de assegurar o território, o duque tratou imediatamente de transformar aquela violência necessária presente na crueldade do seu ministro em benefício ao povo que, se antes era oprimido pela violência do des-governo, passa então a usufruir das ordenações segundo as quais Bórgia conferia estabilidade e governo ao território conquistado. Essa passagem é fundamental, pois, ainda que Agátocles também tenha conseguido “encontrar remédio às suas consequências” (MAQUIAVEL, VIII, p. 38), não conseguiu o mesmo *status* de Bórgia pela consideração que o último teve quanto à salvaguarda da própria imagem. Se os grandes exemplos da história usaram de meios para garantir a glória, conceito abstrato de valoração do príncipe aos olhos do súdito, portanto sem conteúdo específico, Agátocles, sem se preocupar com as consequências senão no momento de se redimir, não conseguiu o mesmo acesso, pois já se tornara odioso.

De ambas as figuras não se pode dizer que um foi político e o outro não político, que o primeiro foi príncipe e o segundo tirano. Ambos deram seus ordenamentos ao governo que se propuseram. Ainda que Agátocles não possa ser visto ao lado dos grandes homens da história, não deixou de ser governante e digno da *virtù* que lhe era própria quando da necessidade da força. Se há um verdadeiro tirano em Maquiavel este é aquele que não confere ordenações ao seu território, licencioso e caótico. A natureza dos desejos em

Maquiavel não nos permite uma interpretação qualitativa como a de Aristóteles, que distingue o rei do tirano segundo sua intenção quanto ao compromisso de realização do público. Em Maquiavel, também o governante, o príncipe, é um ser de vontade e que lida com os desejos do corpo social conformando na possibilidade de realização de si a potencialidade da coexistência de desejos antagônicos inerentes ao corpo social. Assim, tanto Bórgia quanto Agátocles são exemplos de políticos, a diferença é que o segundo não conformou sua imagem ao ideal do súdito e, portanto, não se adequou ao juízo teórico de Maquiavel quanto à passagem integral entre a figura singularizada do conquistador para o governante.

Porém, há algo mais a ser considerado nas ações de Bórgia e Agátocles, sua disposição em criar e, mais importante, em preservar as instituições. Se há um bem na política esse bem está identificado com a preservação das instituições, da própria política. Portanto, se é válido afirmar uma diferenciação no juízo de Maquiavel em relação às figuras de Bórgia e Agátocles, este necessariamente se baseia no escopo esboçado por Ames, a saber, de que há um valor mínimo na política, sendo que, se Bórgia soube preservar o governo pela criação de meios institucionais, ainda que não tenha tido sucesso na conclusão de seus empreendimentos, Agátocles não o fez, autorreferindo o poder ao monopólio da força exercida como expediente de dominação. Bórgia soube estender o poder a partir da autoridade na obtenção do reconhecimento e, portanto, da legitimidade que ecoa do súdito em relação ao príncipe. Agátocles, por sua vez, não podendo realizar tal transformação da figura de conquistador em fundador de novos modos, não angariou reconhecimento senão mando. Diz Ames que “Há um fim mínimo sem o qual qualquer outro fica inviabilizado: a preservação da ordem política instituída. Esse fim é fundamental, porque quando é perdido o controle do Estado qualquer outro objetivo fica comprometido em sua consecução” (AMES, 2002, p.140). O fim da política na preservação dos meios institucionais, pois, o é quando viabiliza tudo que se situa no contexto da vida civil. Se a política tem um fim, então este se dá no campo da civilidade. O fim da política é permitir que a própria vida civil se expresse por meio dela. Sem a política, sem o seu

fim, não é possível a vida em sociedade. Portanto, Agátocles representa a tênue distinção entre o poder político e a licenciosidade do tirano, sendo ele, Agátocles, a figura retórica que nos obriga a pensar tal delimitação. Pois, se Agátocles não foi um tirano, a ponto de poder se remediar com Deus e com o povo, também não o foi, a exemplo de Bórgia, um exemplo de verdadeira *virtù*. Assim, a figura do rei de Siracusa não se vincula, como no caso dos grandes homens, ao conceito abstrato de glória, sendo ele mesmo, o príncipe, também uma abstração de Maquiavel ao propor a interpretação dos modos de angariar reputação e autoridade.

Nosso questionamento acerca da natureza do tirano vai em consonância com as palavras de Andrade ao retomar o tema da conquista, que diz:

Aliás, e de modo mais preciso, o príncipe novo também é inicialmente um tirano, um usurpador. Durante a conquista, o príncipe novo é inimigo de todo aquele que se beneficiava da antiga ordem e pouco afeto e segurança por parte daqueles que agora se beneficiam com sua chegada, mas tão logo ele dá novas ordenações para uma cidade, sua imagem se transmuta de tirano para criador, portanto como é possível acusar o tirano – tal como o príncipe que recém conquista ou o governo régio que restitui a liberdade – de ser antipolítico? (ANDRADE, 2010, p.72).

Ou seja, a conquista como desejo natural do homem, o qual lhe confere louvor ou vitupério, só se torna efetiva quando do seu sucesso em transformar a pura violência em criação de uma nova ordem estabelecida. O valor do político, portanto, está em dar novas ordenações a matéria de sua conquista. O político, o polo positivo, em contraposição ao não político, não se mede meramente quanto ao uso maior ou menor de violência, mas segundo sua capacidade de conferir ordem ao substrato social que legitima a sua ação. O não político, ou tirano, por outro lado, é aquilo que Maquiavel chama de licencioso, que não ordena, mas somente usa do corpo social em benefício próprio. O truque não está, pois, em negar o desejo pessoal, mas em direcioná-lo junto ao interesse dos súditos.

Ademais:

Fica em voga aqui a relação entre *virtù* e perversidade, a maldade e a boa crueldade, obrigando o leitor a refletir sobre o

sentido e o valor da ação política, convidando-nos a lembrarmos que o termo *virtù* jamais está desligado de uma significação moral. Maquiavel não pronunciou que a *virtù* é incompatível com o crime, a falsidade e a falta de religião, mas nega que se poderia encobrir totalmente com tal nome esta forma de conquistar o poder. Ao expor que não há *virtù* sem glória, o secretário florentino dá consciência que não podemos definir a ação política sem considerar ao mesmo tempo a imagem que os homens fazem dela (ANDRADE, p.74).

Percebemos, portanto, que sem almejar glória não há *virtù*, ou ao menos verdadeiramente, pois sem o assentimento popular signado na figura do príncipe pelo reconhecimento de suas ações e ordenamentos, há mando, como dito por Maquiavel em relação a Ramiro, mas não autoridade. O príncipe pode ser reputado, como Agátocles, e até redimir-se com Deus e com os homens, mas não pode ser tido como exemplo íntegro de verdadeira *virtù*, essa última que surge não só das ações isoladas do príncipe, mas do modo como elas reverberam quanto ao olhar do súdito que está sempre referido à imagem, ao assentimento, que nutre o príncipe. Desta forma, a glória enquanto conceito abstrato de valoração das ações do príncipe, levando em conta a constituição imagética do campo político, se refere a uma ética própria com suas responsabilidades, em oposição a uma ética das intenções engessada pelas convicções privadas de cada um. Nossa interpretação da ética política em Maquiavel, portanto, aponta para a imagem enquanto construção consensual, histórica, segundo o sentido valorativo que possui em relação ao julgamento popular. Como quer Berlin, intérprete ao qual nos alinhamos juntamente com Weber, também é possível dizer que se há ética no pensamento maquiaveliano essa não pode ser derivada do contexto da consciência privada da moral cristã, mas de valores cívicos atrelados ao exercício de civilidade próprio do político. Dessa forma, esperamos poder mostrar que a figura do príncipe, ainda que deslocada daquela da ética clássica de Aristóteles, não se faz sem uma consciência valorativa, essa que surge dos jogos de poder e das alianças necessárias ao seu exercício, sendo o tirano, por sua vez, não aquele que simplesmente investe na violência e, ou, no desejo pessoal, mas sim aquele incapaz de alinhar o próprio desejo a manutenção do poder em relação ao interesse público dos súditos ou cidadãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos no decurso desses três capítulos que, se há uma ética em Maquiavel ela está desvinculada de fatores morais segundo o que pensavam os autores clássicos a partir do paradigma ético-normativo. Maquiavel dessubstancializa a moral, o que não implica em seu total rompimento com a ética enquanto parâmetro avaliativo. O príncipe está em constante reavaliação, o qual necessita adentrar ao jogo político fazendo as alianças que forem necessárias para a manutenção do poder. A manutenção requer algo mais, não bastando a conquista para transformação da violência em poder político. É preciso que haja uma transformação da figura do conquistador em fundador, ou seja, é preciso que a violência se converta em modos e instituições que, preservando a imagem do príncipe, permitam bons efeitos a partir do desafogo dos humores componentes da cidade. Maquiavel “tem claro que os julgamentos sobre a ação política não podem ser feitos com base em padrões normativos universais” (AMES, 2002, p.155). Portanto, à política cabe um julgamento segundo ela mesma, o que significa dizer que a política, imanente ao devir histórico, só possui um fim em si mesma com vistas no bem comum. Pois “a ação política deve ser julgada apenas por suas consequências vistas sob um duplo aspecto: que revelem a busca por finalidades úteis a toda coletividade humana e que tenham importância histórica” (AMES, 2002, p.155).

No primeiro capítulo vimos que os tratados chamados “espelho de príncipes” tinham como escopo a normatividade presente nos conselhos morais dados ao governante. Nesse contexto por nós chamado de ético-normativo, o príncipe era moldado essencialmente a partir de uma imagem fundamentalmente calcada em preceitos da tradição, estes que, como vimos no terceiro capítulo, dizem respeito a uma ética da convicção, referida por Weber no que chama sermão da montanha (2011, p.140), de que o princípio é em si mesmo mais importante do que os meios, independente das suas consequências. Vimos também que o humanismo cívico da época de Maquiavel, na medida em que resgata os valores cívicos de formação cidadã

do projeto pedagógico ciceroniano, também possui uma normatividade, essa baseada no bem comum da comunidade entendido como expressão da virtude presente no ideal republicano. Se para o contexto normativo da filosofia medieval o modelo de homem é o cristão, para o contexto do humanismo cívico, por sua vez, o modelo passa a ser o *vir bonus*, ou, o homem bom, sendo o elemento qualitativo do valor aí relacionado aquele que se adequa ao dever cívico. Em oposição a isso, mostramos que Maquiavel parte de uma outra base conceitual, não mais arraigada em idealismos, essa que entende o homem como ser antissocial e desiderativamente anárquico. Assim, Maquiavel utiliza do modelo dos “espelho” de príncipes para que tenha a oportunidade de, subvertendo a lógica do tratado, esboçar o político em sua relação mais íntima, descolada de qualquer condicionamento moral *a priori*. O homem maquiaveliano não é nem o cristão nem o homem republicano, aos moldes do humanismo, mas um ser que só age em conformidade com o convívio em sociedade quando coagido a tal. Maquiavel não deixa de respirar os ares da república e a entende como mais estável por sua capacidade de incorporar nas instituições os humores dos grandes e do povo ao governo, mas seu republicanismo é muito mais institucional, como acabamos de referir, do que ideal. Desta forma Maquiavel entende que o político se dá por meio da instituição que lhe representa, instituição esta responsável por manter atados os laços sociais sem os quais não há possibilidade de civilidade.

O segundo capítulo serviu para situarmo-nos no contexto da argumentação propriamente maquiaveliana, a qual parte de uma redefinição dos termos, já pela sua peculiar divisão dos regimes, entre repúblicas e principados, e, a pretexto de aconselhar o príncipe novo, coloca a problemática em direção à manutenção do poder político por meio da análise da conquista e seus momentos subsequentes, a saber, da fundação de novos modos e da manutenção do poder pela imagem. Tal análise da argumentação maquiaveliana tem como eixo estruturante a figura do príncipe e suas obrigações “morais”, às quais não lhe comprometem o exercício do poder, sendo-lhe necessário, para que tome as providências requeridas nas ocasiões corretas, fazer uso da simulação e dissimulação, mecanismos de performance

que salvaguardam a figura do príncipe quanto ao engessamento que porventura sofreria se tomasse suas ações baseadas exclusivamente nos preceitos da tradição. Aqui a análise se baseia na conduta do príncipe para mostrar que a conquista em seus momentos sucessivos de retomada do ato inicial de violência passa necessariamente pela figura do príncipe e das instituições às quais evoca para que, uma vez absorvida a violência, esta se torne parte dos ordenamentos.

O terceiro capítulo, por fim, buscou mostrar que, se é no exercício do poder enquanto construção da imagem que o príncipe age para manter o governo, isso não significa que lhe seja válido qualquer meio, subterfúgio ou enganação, para atingir tal objetivo. Ao contrário, a imagem do príncipe está ligada a uma ética da responsabilidade, que visa na ação o cálculo dos meios em relação ao fim, só sendo válido e, portanto, digno de louvor, os meios que preservam a estabilidade das instituições. Para isso retomamos do pensamento de Aristóteles a definição de moral, ética e política, no sentido de mostrar que, para Maquiavel, diferentemente, a moral do âmbito privado, segundo Berlin, não necessariamente se liga a ética do âmbito público, mas é esta, a ética, um valor que se dá na própria política. Assim, partimos para o contraste entre duas figuras paradigmáticas n' *O Príncipe* de Maquiavel, Bórgia e Agátocles, para mostrar como a ação está vinculada a imagem do príncipe, esta que se reflete diretamente na saúde das instituições por ele criadas. Se o príncipe não é capaz de fazer de si imagem de estabilidade e poder, suas instituições não perdurarão para além do próprio governo, esta é a conclusão a que chegamos. Se Bórgia serve como exemplo e Agátocles não, é pelo fato de que, se o segundo conseguiu mando, mas não glória, o primeiro, transpondo as crueldades necessárias estigmatizadas na figura do seu ministro, conseguiu não só manter a ordem, mas também deu braço régio ao próprio território. Visto desta forma, a relação entre o político e o não-político, o tirano, segundo o exemplo do próprio Maquiavel, se dá pela capacidade ou não de manutenção da instituição política. O tirano o é não por ser mau, tal seria se julgássemos segundo a tradição, mas por ser incapaz de manter a estabilidade do governo, sendo sempre alvo de conspirações e fomentando a violência.

Disso concluímos que se há uma ética em Maquiavel ela está referida aos termos do político, quais sejam: do seu aspecto imanente presente no tempo, seu caráter historicista empiricamente dado e sua relação com o conflito inerente ao corpo social. Pensando esse três aspectos, podemos visualizar na figura de Maquiavel o fruto de seu tempo. Pensando a ação do homem como centro de sua reflexão política, Maquiavel não parte de outro senão do sujeito histórico, como atestam seus inúmeros exemplos, este que surge empiricamente segundo os tempos, ou seja, segundo sua configuração social em relação aos humores que, por mais que permaneçam sempre os mesmos em relação aos desejos, nem sempre se configuram da mesma forma tendo os mesmos efeitos, sendo preciso uma instituição sólida para que haja desafogo e bom uso dos mesmos.

Por fim, apontamos para um fato paradoxal na letra de Maquiavel em relação a' *O Príncipe*, a saber, da necessidade do príncipe legar bases tais que do principado seja possível a instauração da república. Nossa hipótese não poderia apontar em outra direção. Se ao príncipe é sempre pertinente pensar formas de "fazer-se sempre necessário aos seus súditos e de precisarem estes sempre do Estado" (*O Príncipe*, cap. IX, p.42), uma necessidade latente, sobretudo quando da tarefa de garantir a liberdade em meio ao conflito, para que esse governo seja duradouro é necessário transformar as instituições para que estas sobrevivam para além do governo régio. A progressão temporal, se entendermos dessa forma, conduz o principado à república. Para entender isso precisamos recorrer ao tratado da república presente nos *Discorsi* de Maquiavel, onde argumenta que isso só é possível, manter as bases de um governo simpático à ideia de liberdade, numa república, onde o desejo de liberdade já forte o bastante tem mais capacidade de manter o equilíbrio institucional. Pois, como atesta Maquiavel após colocar a questão quanto a menor virtude de um príncipe em relação ao anterior:

A sucessão de dois príncipes virtuosos é suficiente para a conquista do mundo. Mais ainda deve realizar uma república, que pode eleger não só dois, mas infinitos príncipes virtuosíssimos em sucessão, o que deve ocorrer sempre em toda república ordenada (*Discorsi*, livro I, cap. 20).

Ao eleger os cônsules por sufrágio, Roma se livrou das amarras da brevidade, solidificando as bases do seu governo à longevidade no tempo. Tal é, pois, o objetivo do bom governo e o fim da política, a manutenção das bases que conferem estabilidade a vida civil. Portanto, se mantemos o viés interpretativo para uma ética-política em Maquiavel, esta se dá de forma plena no ambiente republicano. É na república, junto aos seus mecanismos de manutenção e estabilidade do governo junto ao conflito, que podemos assumir como fim ético da política, a liberdade instaurada no espírito dos homens, nos costumes e nas leis, segundo Maquiavel, entendida essa, a liberdade, como bem-comum do seu pensamento republicano.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. **Maquiavel: Política e Retórica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. **Maquiavel, a república e o desejo de liberdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ALEXANDRE, Bruno Santos. **Glória e virtù em O Príncipe de Maquiavel**. 2013. 118f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, São Paulo.

AMARAL, Marcia do. **Maquiavel e as relações entre ética e política**. Ensaios filosóficos, v.6, p. 25-37, out. 2012.

AMES, José Luiz. **Lei e violência ou a legitimação política em Maquiavel**. Marília: Trans/Form/Ação, 2011. v.34, n.1, p.21-42.

_____. **Maquiavel: a lógica da ação política**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2002. v.1, 273p.

_____. **Função do conflito sob um governo principesco: Poder político e jogo de alianças em Maquiavel**. In: ADVERSE, Helton (org.). **Filosofia Política no Renascimento italiano**. São Paulo: Annablume, 2013, p. 97-144.

ANDRADE, Daniel Aust de. O Tirano e o Político em Maquiavel. **Revista Vernáculo**, n.26, 2. sem. 2010, p.57-81.

ANDÚJAR, Antonio Hermosa. El poder de la virtù en El Príncipe de Maquiavelo. **Montesquieu.it**, [S.l.], v. 1, p. 31, dec. 2009. ISSN 2421-4124.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2.ed. Bauru: Edipro, 2009.

_____. **Ética à Nicômaco**. In: Os Pensadores v.2. Tradução de Leonel Vallandro & Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARNAUT, Cezar; BERNARDO, Leandro Ferreira. *Virtù* e Fortuna no pensamento político de Maquiavel. **Acta Scientiarum**. Maringá, v.24, n.1, p. 91-102, 2002.

BARBOSA, Evandro; COSTA, Thaís Cristina Alves. A veritá effetuale como fundamento do realismo político de Maquiavel. **Revista Perspectiva Filosófica**, [S.l.], v. 42, n. 1, dez. 2015. ISSN 2357-9986.

BIGNOTTO, Newton. A Antropologia Negativa de Maquiavel. **Analytica. Revista de Filosofia**, [S.l.], v. 12, n. 2, p. 77-100, ago. 2013. ISSN 1414-3003.

_____. As fronteiras da ética: Maquiavel. In: NOVAES, Adauto (org.) **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.113-125.

_____. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Loyola, 1991.

BOBBIO, Norberto. **Teoria das formas de governo**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Edipro, 2017.

BONI, Luis Alberto de (org.). **Idade média: Ética e Política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália: um ensaio**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CALVÁRIO, Patrícia. **O governo da cidade no *De Regno* de Tomás de Aquino**. Covilhã, Portugal: LusoSofia, 2008. Disponível em:

CASSIRER, Ernest. **O mito do Estado**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.

CAVALHEIRI, Alceu. **O pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno***. 2006. 119 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

CHABOD, Federico. **Escritos sobre Maquiavelo**. Tradução de Rodrigo Ruza. 2ed. México: Fondo de cultura económica, 1994.

COFONE, Ignacio N. Maquiavelismo: concepto y significado. Uma lectura desde la *virtù*. **Díkaion**, Chía, Colombia, v.23, n.18. p. 317-328, 2009.

COLEN, José; FERRO, Pedro; BAIÃO, António. Depois d'O *Príncipe* – As leituras de Isaiah Berlin, Raymond Aron e Maquiavel no seu tempo. **Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia**. Ouro Preto, MG, n.7, jul/dez – 2013, p.57-73

GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. Tradução de Cecília Prada. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

GILSON, Étienne. **El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Fernando Mugica Martinena. Navarra, Espanha: EUNSA, 2002.

GUIMARÃES, Carlos Nunes. Maquiavel: Ética e Política: Uma crítica da crítica. **Poliética. Revista de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v.3, n.1, 2015, p.76-103.

HERB, Karlfriedrich. Além do bem e do mal: o poder em Maquiavel, Hobbes, Arendt e Foucault. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 10, jan-abril 2013, p. 267,284.

KRITSCH, Raquel. Maquiavel e a construção da política. **Lua Nova**, São Paulo, n. 53, p. 181-190, 2001.

LAURENTIIS, Lucas Catib de; SILVA, Roberto Baptista Dias da. Nicolau Maquiavel: realismo e humanismo na teoria política. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n.102, p. 291-303, jan./jun. 2011.

LEFORT, Claude. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Paris: Gallimard, 1972.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe e Escritos Políticos**. Tradução de Lívio Xavier. 5ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

OLIVEIRA, Terezinha. A realeza em Tomás de Aquino. **Acta Scientiarum**, Maringá, v.25, nº2, pp. 277-282, 2003.

PARGA, José Sanchez. **Poder y política em Maquiavelo**. Rosário, Argentina: HomoSapiens, 2005.

PINZANI, Alessandro. **Ghirlande di fiori e catene di ferro**: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant. Florença, Itália: Le Lettere, 2006.

POCOCK, John Greville Agard. **El momento maquiavélico**: El pensamiento político florentino y la tradición republican atlântica. Tradução por Marta Vázquez-Pimentel, 2ed. Madri, Espanha: Tecnos, 2008.

ROSA, Luiz Carlos Mariano da. Maquiavel e Weber: A Lógica do Poder e a Ética da Ação – O “Príncipe Centauro” e o “Homem Autêntico”. **Revista Ciências Humanas** – Universidade de Taubaté (UNITAU), Brasil, vol. 6. n. 1, 2013.

SANTOS, Vívian Matias dos. Niccolo Machiavelli: moralista ou intelectual orgânico?. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v.12, n.2, p. 175-187, Jul/Dez - 2007

SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SOUZA, Euza Raquel. **A herança do humanismo civil renascentista na reflexão sobre história e política em Maquiavel**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades. Fortaleza, 2010.

TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

WEBER, Max, **Ciência e Política: duas vocações**. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011

WINTER, Lairton Moacir. **Conflito civil e liberdade: o antagonismo de desejos como fundamento da liberdade republicana em Maquiavel**. Dissertação (Mestrado Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, UNIOESTE, Toledo, 2010.

WOLFF, Francis. **Aristóteles e a política**. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.