RES PUBLICA

13
2013

MAQUIAVEL REVISITADO A QUINHENTOS ANOS DE "O PRÍNCIPE"

Revista de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais

ResPublica

Revista de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais

FICHA TÉCNICA

Órgão do CICPRIS – Centro de Investigação em Ciência Política, Relações Internacionais e Segurança (ULHT e ULP)

Diretor
João de Almeida Santos

Subdiretor
José Filipe Pinto

Coordenador Editorial
Sérgio Vieira da Silva

Assessoras da Direção
Teresa Candeias
Elisabete Pinto da Costa

Conselho de Redação
Diogo Pires Aurélio, Elisabete Costa, Fernanda Neutel, Fernando Campos, João de Almeida Santos, José Filipe Pinto, Manuel Gonçalves Martins, Paulo Mendes Pinto e Sérgio Vieira da Silva

Colaboradores Permanentes
Todos os membros do CICPRIS

Conselho Editorial

Adelino Torres
(Professor Emérito do ISEG)

Adriano Moreira
(Professor Emérito da Universidade de Lisboa)

Alberto Pena
(Universidade de Vigo)

António Bento
(Universidade da Beira Interior)

António Fidalgo
(Universidade da Beira Interior)

Enrique Bustamante
(Universidade Complutense de Madrid)

Gianluca Passarelli
(Universidade de Roma "La Sapienza")

Guilherme d'Oliveira Martins
(Administrador da Fundação Calouste Gulbenkian)

Javier Roca García
(Universidade Complutense de Madrid)

Jesús Timoteo Álvarez
(Universidade Complutense de Madrid)

João Cardoso Rosas
(Universidade do Minho)

John Loughlin
(Universidade de Cambridge)

José Bragança de Miranda
(Universidade Nova de Lisboa e ULHT)

José Lamego
(Universidade Clássica de Lisboa)

Manuel Anselmi
(Universidade de Perúgia)

Michel Cahen
(Universidade de Bordéus)

Michelangelo Bovero
(Universidade de Turim)

Octavio Uña Juarez
(Universidad Rey Juan Carlos – Madrid)

Oreste Massari
(Universidade de Roma «La Sapienza»)

Paulo Ferreira da Cunha
(Universidade do Porto)

Pierre Musso
(Universidade de Rennes 2)

Rafael Calduch
(Universidade Complutense de Madrid)

Reinhard Neumann
(Investigador no CIES e no Dinamia – ISCTE)

Sarah Childs
(Universidade de Londes)

Silvano Tagliagambe
(Universidade de Sassari)

Fundador da *ResPublica*
Fernando Santos Neves

Propriedade
Cofac - Cooperativa de Formação e Animação Cultural

Design Gráfico
Rute Muchacho

ISSN:
1645-8931

Versão eletrónica:
http://respublica.ulusofona.pt
Dezembro 2013

Correspondência:
Assessoria da *ResPublica*
Departamento de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Campo Grande, 376, 1749-024 LISBOA. Portugal

E-mail:
Teresa Candeias: f1314@ulusofona.pt
Elisabete Pinto da Costa: p2477@ulp.pt

Distribuição:
Edições Universitárias Lusófonas
Campo Grande, 376
1749-024 Lisboa
Tel 21 751 55 00

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto «UID/CPO/4563/2016

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Índice

EDITORIAL

João de Almeida Santos..... 7

ENSAIOS

O Contributo de Maquiavel
Para o Desenvolvimento da Politologia.....15
António José Fernandes

Da Carl Schmitt a Niccolò Machiavelli.
La Politica o il Pessimismo Antropologico.....43
João de Almeida Santos

Das Conjuras.
Análise de um Capítulo de *Discursos*
Sobre a Primeira Década de Tito Lívio 63
António Bento

Da Mêtis, dos Leões e dos Lobos.....79
Regina Queiroz

Maquiavel:
Do Político Virtuoso ao Bom Governo.....99
António Ribeiro Gameiro

Maquiavel Revisitado:
Fronteiras e Segurança.....119
José Filipe Pinto

Maquiavel e a Religião:
O Temor a Deus Como Instrumento Político.....135
Sílvia Mangerona

Maquiavel Entre a Violência e a Religião.....147
Fernando Campos

Machiavelli, a Modern European Avatar
of Kautilya.....163
Teotónio R. de Souza

O Antimaquiavelismo da Retórica Estoica em Séneca:
A Figura do Tirano em *Thyestes*.....179
Mariana Montalvão Matias

O Príncipe, de Maquiavel.
A Intemporalidade da Obra e Seus Reflexos
na Literatura Portuguesa 197
Maria Belém Ribeiro

Nicolau Maquiavel.....207
José Ampagatubó

CRONOLOGIA

RES PUBLICA

EDITORIAL

MAQUIAVEL REVISITADO A QUINHENTOS ANOS DE "O PRÍNCIPE"

Revista de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais

No ano de 2013 completaram-se 500 anos sobre a data em que Maquiavel escreveu *Il Principe*, obra de referência da Ciência Política. E obra que, juntamente com outras, em especial os *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* e *L'Arte della Guerra*, haveria de marcar para sempre a Ciência Política. Com efeito, é relativamente consensual que Maquiavel provocou uma autêntica revolução ao reconduzir a política à esfera do humano, laicizando-a, secularizando-a. Subtraindo-a à moral e à religião.

Alguns entendem que a abordagem antropológica não colhe o essencial, preferindo-lhe uma abordagem sistémica, a desenvolver no interior do micro-sistema corte, remetendo o Povo, o Príncipe e Deus para a esfera das invariantes do sistema. Assim sendo, a política seria um exercício de elites, obedeceria a uma lógica específica e a normas técnicas muito precisas, definidas em função da manutenção, da preservação e da reprodução do poder. Mas a verdade é que, como quase todos os textos deste número sugerem, estas normas técnicas são como que deduzidas da textura variável dos comportamentos humanos em ambiente societário. E, neste sentido, a abordagem antropológica é decisiva. Poder-se-ia mesmo dizer dela que *se non è vera è ben trovata*, visto que esta abordagem funciona de forma muito eficaz, dando-nos uma chave de leitura para o texto maquiaveliano.

Alguém disse que, sendo *Il Principe* a obra mais conhecida e difundida de Maquiavel, na verdade, são os *Discorsi* a sua obra «mais profunda e mais inovadora»[1]. Creio que sim. Até porque os *Discorsi* são uma demorada analítica reflexiva que começa antes e acaba muitos anos depois de *Il Principe*. Mas esta obra é que viria a marcar o futuro. O *Antimaquiavel*, de Frederico II, é uma resposta, capítulo a capítulo, a esta obra. Ao longo da história, muitos foram os que escreveram um novo ou mesmo um novíssimo príncipe. Gramsci considerou o Partido Político como o Príncipe Moderno. *Maquiavélico* é o que se inspira no *Príncipe* para, sem olhar a meios, levar a sua por diante. A ideia de política ficou, pois, grávida de Maquiavel e foi parindo filhos, uns legítimos e outros ilegítimos. Certamente. Mas Maquiavel, diz Foucault, se está no centro do debate não é porque a arte de governar tenha passado por ele, mas «dans la mesure où ça [a arte de governar] se dit à travers

1. Senellart, Michel (2001). "Machiavel, penseur de l'État Moderne?". *Magazine Littéraire*, nº 397, pp. 22-24.

lui»[2]. Talvez Foucault exagere porque, na verdade, a arte de governar, *no sentido mais político do termo*, também passa direta e abundantemente por Maquiavel. Neste sentido: se é verdade que a arte de governar consiste em promover políticas eficazes que respondam aos interesses e às expetativas do povo, não é menos verdade que o outro lado, o mais especificamente político, consiste em liderar comunidades, cidadãos de carne e osso, pessoas, indivíduos, grupos de interesse, gerindo relações de força com a eficácia suficiente para não prejudicar esse objetivo de promoção das políticas estratégicas ao serviço do povo (ou contra o povo). Neste sentido, em Maquiavel está totalmente presente uma arte de governar. Mas também se compreende muito bem essa ideia de Foucault de que se fala de tudo em política através de Maquiavel. Porque mesmo quando «ça ne passe par lui, ça se dit à travers lui». Foucault referencia também, a propósito, Marx. Outro grande nome do pensamento ocidental tantas vezes invocado em vão e usado a propósito e a despropósito por quem desconhece realmente a sua admirável obra e a confunde com a vulgata marxista-leninista.

É certo que quando se fala de política é quase obrigatório falar-se de Maquiavel. E quando a fala é sofisticada a referência é Florença. Mas o que já é estranho é encontrar tão pouco Maquiavel na história do pensamento transalpino: Gianbattista Vico, Antonio Labriola, Bertrando Spaventa, Benedetto Croce, Galvano della Volpe. Consultadas as suas obras poucas referências a Maquiavel encontramos. Ao contrário de Gramsci, que lhe dedicou inúmeras páginas nos seus *Quaderni del Carcere*: *Noterelle sul Machiavelli*. Um Gramsci que, surpreendentemente, nas palavras de Eric Hobsbawm, parece suplantar o próprio Maquiavel em termos de referências na literatura internacional: «A lista dos autores de todo o mundo cujas obras são mais frequentemente citadas na literatura internacional de arte e humanidades contém poucos nomes de italianos, dos quais somente cinco nascidos depois do século XVI. Nesta lista não figuram, por exemplo, nem Vico nem Maquiavel, enquanto Gramsci é citado»[3]. Estávamos nos finais dos anos oitenta, mas a informação não deixa de ser significativa ou mesmo surpreendente. E, de qualquer modo, ela está em linha com a pouca relevância que tantos e tão importantes autores transalpinos lhe deram nas suas

2. Cours au Collège de France, 1978, 9.ª Lição. Cf. Senellart, Michel (2001), p. 23.
3. Hobsbawm, Eric (1987). "Per capire le classi subalterne". *Rinascita*, vol. 44, nº 8, p. 23.

obras. Incompreensivelmente. Terá sido por isso que alguns dizem que Maquiavel sempre foi mais praticado do que citado!

O panorama, hoje, é diferente e Maquiavel tem vindo a ser objeto de uma atenção cada vez mais intensa e difusa. Em particular, no ano de 2013, a 500 anos de *Il Principe*, com conferências sobre Maquiavel um pouco por todo o lado. Movimento em que não quisemos deixar de participar, promovendo este volume sobre a obra do Secretário florentino, dedicando-lhe doze textos, uma cronologia e este Editorial: uma *introdução geral à obra de Maquiavel*, ensaios sobre *política e antropologia*, sobre *as conjuras*, sobre *Maquiavel e os gregos*, sobre *a virtude e o bom governo*, sobre *a religião*, sobre *Maquiavel e Kautilya*, sobre *Maquiavel e Séneca*, sobre *Maquiavel e a literatura portuguesa*.

Maquiavel é, sem dúvida, um mestre ao qual estamos sempre a voltar. E isso deve-se ao carácter intemporal da sua obra. Uma intemporalidade não decretada pela academia, mas decretada pelo protagonismo da política na evolução histórica da humanidade e pelo lugar efetivo que o Florentino nela ocupou. De resto, é bem possível que a academia não lhe tenha dado a devida atenção, em parte devido à má fama que a sua obra viria a ter, mas também pelo seu potencial caráter subversivo, por muitos assinalado quando diziam que Maquiavel estava a dar instrumentos ao povo para compreender o real funcionamento do poder. Ao entrar no senso comum como execrável prática sem princípios, o maquiavelismo bloqueou a análise crítica desapaixonada da admirável obra do Florentino ao mesmo tempo que a arredou da academia. Mas, hoje, em pleno triunfo de um laicismo integral que atravessa a política, Maquiavel surge cada vez mais como um inspirado autor que se torna necessário revisitar com frequência.

João de Almeida Santos

RES PUBLICA

ENSAIOS

MAQUIAVEL REVISITADO A QUINHENTOS ANOS DE "O PRÍNCIPE"

Revista de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais

O Contributo de Maquiavel Para o Desenvolvimento da Politologia

António José Fernandes*

Resumo

A Politologia, entendida como «a observação, análise, comparação, sistematização e explicação dos factos e dos acontecimentos políticos e dos seus efeitos nas sociedades», nasceu na Antiguidade grega. O estudo dos fenómenos políticos foi continuado e desenvolvido, ao longo dos tempos, pelas reflexões de numerosos politólogos.
Neste ensaio faz-se um estudo da vida e da obra de Nicolau Maquiavel, numa exposição paralela que permite compreender, passo a passo, de que forma e com que intensidade a vida profissional do florentino se refletiu no seu pensamento político e na sua obra.
Procede-se, de seguida, ao estudo das obras de Maquiavel e dos seus reflexos e efeitos políticos e sociais, permitindo aquilatar o real contributo de Maquiavel para o desenvolvimento da Ciência Política.

Palavras-chave: Maquiavel, Florença, Politologia, Ciência Política

* Professor Catedrático da Universidade Lusófona do Porto

Abstract

Politology, understood as «the observation, analysis, comparison, systematization and explanation of the political facts and events and of their effects on societies», originated in Ancient Greece. The study of political phenomena was continued and developed, over time, by the the reflections of many political scientists.
In this essay, a study of the life and work of Niccolo Machiavelli is done in a parallel approach that allows us to understand, step by step, how and with what intensity the professional life of the Florentine reflected in his political thinking and his work.
It was then done a study of the works of Machiavelli and their social and political consequences and effects is done, allowing to assess the real contribution of Machiavelli for the development of Political Science.

Keywords: Machiavelli, Florence, Politology, Political Science

A Politologia, entendida como o estudo dos fenómenos políticos e dos seus reflexos na sociedade ou, mais concretamente, como «a observação, análise, comparação, sistematização e explicação dos factos e dos acontecimentos políticos e dos seus efeitos nas sociedades», nasceu na Antiguidade grega com as reflexões sistematizadas de alguns pensadores, designadamente Platão e Aristóteles, e teve a sua continuação na Antiguidade latina, através das obras de Cícero e de Políbio de Megalópolis, e na Época Medieval, com os trabalhos de pensadores cristãos, nomeadamente Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Nas Épocas Moderna e Contemporânea, o estudo dos fenómenos políticos foi continuado e desenvolvido pelas reflexões de numerosos politólogos, entre os quais se encontra Nicolau Maquiavel, que deram, sucessivamente, origem a novas conceções do mundo e da vida, as quais têm enformado e orientado a afirmação do poder político nas diversas sociedades politicamente organizadas.

Por conseguinte, sendo as principais obras de Maquiavel – *O Príncipe, Discursos* e *A Arte da Guerra* – referenciadas pelos politólogos como fazendo parte do acervo bibliográfico das principais obras de Ciência Política, parece pertinente perguntar:

- Terá Maquiavel contribuído para o desenvolvimento do estudo dos fenómenos políticos?
- Em que ambiente histórico, político e social, e em que circunstâncias, sistematizou Maquiavel as suas reflexões que deram corpo e alma a importantes obras que, ainda hoje, mantêm a sua acuidade e fundamentam determinadas conceções do mundo e da vida?
- A que métodos e técnicas de investigação e análise recorreu Maquiavel para organizar e sistematizar as suas ideias sobre os factos e os acontecimentos políticos que observou e constituíram o seu objeto de estudo, reflexão e análise?
- Qual o contributo das suas reflexões para a compreensão e explicação dos fenómenos políticos e, consequentemente, para o desenvolvimento da Politologia?
- Por que razões o *maquiavelismo* é, ainda hoje, tão referenciado como processo de ação despido de ética e moralidade?

A este conjunto de interrogações propusemo-nos responder nas páginas seguintes deste artigo, a fim de aquilatar se a hipótese subjacente

ao enunciado do tema – Maquiavel contribuiu para o desenvolvimento da Ciência Política – é falsa ou verdadeira.

1. Vida e Obra de Maquiavel

Nascido em 4 de maio de 1469 nas margens do rio Arno, onde viria a falecer 58 anos mais tarde, em 21 de junho de 1527, Nicolau Maquiavel viveu num período histórico em que se faziam sentir os efeitos da queda do Império Bizantino (1453) e da redução do Império árabe, mediante a expulsão dos muçulmanos para a margem sul do Mediterrâneo (1492), em virtude da afirmação dos nacionalismos e da luta pela autodeterminação dos povos; e se assiste à redução da Inglaterra à situação de ilha com o término da Guerra dos Cem Anos, ao alargamento do território da França, ao estabelecimento da unidade da Espanha, graças ao casamento de D. Isabel, rainha de Castela, com Fernando de Aragão, e se dão os primeiros passos no caminho do alargamento da comunidade internacional para sul, enquanto a Península Itálica continuava dividida e espartilhada em Estados pontifícios, reinos e repúblicas, espécies de Cidades-Estado de reduzidas dimensões, economicamente fracas e com estruturas políticas ultrapassadas.

Descendendo de uma família da classe média daquele tempo, Nicolau Maquiavel, logo que concluiu sete anos de idade, começou a receber lições de latim, em 6 de maio de 1476, e, um ano e meio depois, iniciou o estudo de matemática básica, tendo sido ensinado, até 1491, por três tutores sucessivos e, desde essa data, por padres locais e professores reformados que viviam nas localidades próximas do local onde residia com o seu irmão mais novo, nos arredores de Florença.

Embora não se saiba muito sobre a vida de Maquiavel a partir de 1482, sabe-se, no entanto, que «estudou no Studio Fiorentino e passou algum tempo na corte dos Medici, onde privou com pessoas de diferentes profissões e classes, tendo escrito um soneto que foi publicado numa coleção para os Medici por volta de 1492» (White, 2005: 30-31). E também se sabe que lia muito e apreciava os poetas latinos; conhecia as obras de Dante, Petrarca, Lívio e Bocácio, gostava de Virgílio e admirava Lucrécio, particularmente a sua obra *Da Natureza das Coisas.*

Durante a infância e juventude, Nicolau Maquiavel contou sempre com o carinho e apoio de seu pai, Bernardo Maquiavel, estabelecendo-se entre ambos uma relação muito próxima, pois Bernardo via no seu

filho mais velho a grande esperança para o futuro dos Maquiavel. E, graças ao empenhamento do pai, o filho pôde privar com a elite que cortejava a família dos Medici. Com efeito, Bernardo Maquiavel, embora não aprovasse muitas das medidas adotadas por Lorenzo de' Medici, nunca se opôs ao regime político por este prosseguido; e contava com a amizade de Bartolomeu Scala, um político humanista que foi Secretário da Primeira Chancelaria entre 1464 e 1497, servindo Chefes de Estado diferentes: Lorenzo de' Medici, *o Magnífico*, e o frade dominicano Girolamo Savonarola. De resto, Scala funcionou como elemento imprescindível para a realização das aspirações que Bernardo traçara para o seu filho mais velho, pois Nicolau Maquiavel trabalhou com ele no Palazzo Vecchio, adquirindo as aptidões e aprendendo as regras que lhe seriam muito úteis no futuro e fazendo amizades que perdurariam toda a vida, tais como as do advogado e diplomata Agostino Vespucci e do notário Ugolino Martelli, que com ele viriam a trabalhar quando assumiu o cargo de Secretário da Segunda Chancelaria.

Por isso, quando Savoranola, poucos meses depois de ser eleito Gonfaloneiro (Chefe de Estado) de Florença, começou a hostilizar o Papa Alexandre VI, não obedecendo à chamada deste para comparecer em Roma e aumentando as críticas contra o papado, provocando assim a fúria do Sumo Pontífice, este socorreu-se da prática de excomunhão, em 1497, proibindo o frade dominicano de pregar e pondo em perigo a alma de todos os que ignorassem as suas ordens e ajudassem de qualquer forma o Gonfaloneiro. Todavia, Savoranola continuou descaradamente a afrontar o Papa e, no verão desse ano, foi reconduzido para um quarto mandato, facto que enfureceu ainda mais Alexandre VI e o levou a promover e instrumentalizar uma rebelião contra ele no início de 1498, a qual terminou em 23 de maio desse ano, data em que Savoranola foi preso, torturado e queimado na Piazza della Signoria. E à governação teocrática do frade dominicano sucedeu um novo governo para a República Florentina, do qual fazia parte o jovem Maquiavel como Secretário da Segunda Chancelaria.

Um mês depois de ser nomeado para este cargo, Maquiavel assumiu também o cargo de Secretário dos *Dez da Guerra*, um Departamento governamental diretamente responsável pelos negócios estrangeiros, relações diplomáticas e campanhas militares. Acumulando estas funções com o cargo de Secretário da Chancelaria, Maquiavel foi encarregado de várias missões diplomáticas na qualidade de embaixador

itinerante da República Florentina, realizando inúmeras deslocações às sedes de Cidades-Estado vizinhas e à corte do rei francês Luís XII, onde permanecia o tempo necessário para realizar os difíceis objetivos das suas delicadas missões.

Alguns estudiosos do Renascimento atribuem a Nicolau Maquiavel os traços característicos do Florentino do século XVI, que podem resumir-se a «um imenso gosto pela vida e mesmo pela boa vida: ama a beleza das coisas e dos seres, sobretudo das mulheres; aprecia a boa cozinha e o bom vinho; intriga e diverte-se, tem a paixão pela leitura e pelo poder» (Prélot, 1974: 33). «Gostava de jogar, de lançar os dados, de beber vinho, e apaixonava-se com facilidade, deixando vir ao de cima o poeta que havia nele» (White, 2005: 82). Mas era também um homem cerebral, com vivacidade de espírito e irreverente senso de humor, perspicaz e persistente, que adorava o seu trabalho e se empenhava nas tarefas de que era incumbido e o seu cargo lhe exigia. E daí que as diversas missões político-diplomáticas de que a Signoria (um Conselho formado pelo Chefe de Estado – o Gonfaloneiro – e mais oito ministros) o encarregara, principalmente as missões junto da corte de Luís XII e de César Bórgia, lhe tenham proporcionado conhecer as artimanhas utilizadas pelos detentores do poder político, tais como as técnicas de intimidação e manipulação, os métodos de subornar e corromper, a arte de simular e dissimular e as práticas da soberba e da crueldade.

Na qualidade de Secretário dos *Dez da Guerra*, Maquiavel fez várias viagens a Pisa durante o inverno de 1499 e a primavera de 1500, exercendo simultaneamente as funções de diplomata e de observador, com o objetivo de obrigar Pisa a submeter-se ao poder de Florença. No entanto, a ação militar então empreendida fracassou e o comandante das forças armadas, Paolo Vitelli, foi considerado culpado, torturado e decapitado, enquanto Maquiavel saía incólume desta missão falhada.

Poucos dias depois do seu regresso a Florença, Maquiavel foi enviado para Paris para negociar a alteração dos termos da liquidação da dívida que Florença tinha para com a França, renovar os laços de amizade entre o governo florentino e Luís XII e conseguir deste garantias de proteção contra qualquer eventual ataque das forças militares de César Bórgia (Duque Valentino). Chegado à corte de Luís XII, Maquiavel percebeu rapidamente que o melhor caminho para chegar ao Rei francês seria através dos seus favoritos e que muitos deles, particularmente os seus conselheiros e estrategas militares mais próximos, já haviam sido

subornados para defenderem os interesses de outros Estados italianos. Por isso, nos meses seguintes, Maquiavel e o seu companheiro de missão, Francesco della Casa, procuraram a melhor forma de penetrar na estrutura da corte, fazendo amigos e tentando atrair a atenção do Rei. Porém, só graças às qualidades diplomáticas de Maquiavel e ao seu dom para comunicar é que conseguiram despertar a atenção do conselheiro mais importante de Luís XII, Georges d'Amboise, o Cardeal de Ruão, que se tornou no contacto mais útil para fazer com que o Rei compreendesse a posição do governo florentino. E, no mês de janeiro de 1501, Maquiavel regressou a Florença com a sua missão cumprida, depois de quase sete meses de uma intensa atividade diplomática, que veio mais tarde a sublinhar no capítulo III de *O Príncipe,* escrevendo o seguinte parágrafo: «Tive uma conversa com Ruão, em Nantes, quando Valentino ocupava a Romagna. Quando o Cardeal de Ruão me disse que os Italianos não compreendiam a guerra, redargui que os Franceses não compreendiam a arte de governar, porque, se a compreendessem, não deixariam a Igreja tornar-se tão grande. E o curso dos acontecimentos em Itália mostrou como a grandeza da Igreja e de Espanha tinha sido provocada pela França e como a ruína da França fora provocada por elas. A partir disso, podemos deduzir uma regra geral que se aplica sempre ou quase sempre: quem quer que seja responsável por alguém se tornar poderoso arruína-se a si mesmo, pois esse poder surge pele ingenuidade ou pela força, e ambas são suspeitas para quem se tornou poderoso».

Entretanto, no verão desse mesmo ano, César Bórgia[1], ou Duque Valentino, como também era designado, com o apoio de Luís XII e do seu pai, o Papa Alexandre VI, recorrendo a métodos pouco ortodoxos,

1. César Bórgia terá nascido em Roma no ano de 1475 (ou 1476) e foi criado como filho legítimo de Rodrigo Bórgia, o futuro Papa Alexandre VI. Rodrigo Bórgia, muito antes de se tornar Papa em 1492, preparou a educação do filho com muito cuidado a fim de que pudesse ser útil à família. Foi durante alguns anos tutorado em Perúgia e estudou depois teologia na Universidade de Pisa. Aos sete anos foi feito Prebendado da Catedral de Valência e no ano seguinte tornou-se Protonotário Apostólico na cidade; aos dez anos foi nomeado tesoureiro de Cartagena; quando completou dezoito anos, por volta de 1493, um ano depois de Rodrigo Bórgia ser eleito Papa Alexandre VI, César foi ordenado Cardeal; e, em 1498, com vinte e três anos de idade, recebeu do seu pai o título de Duque Valentino, dedicando os três anos seguintes às campanhas militares longe de Roma, dirigindo o exército e tomando todas as Cidades-Estado e domínios irresistíveis à invasão. Em pouco tempo, o Duque tornou-se o primeiro Capitão da Itália, não porque tivesse um grande entendimento das questões militares, mas sim pela via da traição e do poder do dinheiro. Pois, como referiu um cronista dos seus métodos, «César reduziu a guerra à traição que todos os homens tinham aprendido com ele».

ocupou diversas regiões italianas, pois as suas tropas avançaram pela Romagna e chegaram a Campi, que fica a curta distância dos portões da cidade de Florença, desistindo no último momento de ocupar a cidade, graças à intervenção enérgica do Rei francês.

No início do século XVI, os grandes senhores da Europa eram os Franceses, os Espanhóis e o Sacro Império Romano. E Florença encontrava-se entre as ambições dos Bórgia e os estratagemas dos Franceses, vivendo uma situação difícil, que foi assim caracterizada por um cidadão florentino: «a doença da cidade é tão grave que não temos muito tempo para remédios».

Os planos dos Bórgia (Alexandre VI e Duque Valentino) ameaçavam a própria sobrevivência da República Florentina. E a Signoria estava informada desta ameaça, pois o amigo de Maquiavel, Agostinho Vespucci, transmitia-lhe de Roma, através de relatórios sob a forma de despachos codificados, a informação de que Florença estava em perigo devido aos objetivos expansionistas do Papa; e, nas cartas que enviava a Maquiavel, dava-lhe conta das maquinações de Alexandre e das suas temíveis ambições.

Perante tal ameaça, a Signoria decidiu, em junho de 1502, iniciar um processo de negociação e agendou uma reunião entre o seu emissário, Nicolau Maquiavel, e o Duque Valentino. E, a 22 desse mês, Maquiavel partiu de Florença, acompanhado pelo Bispo de Volterra, Francisco Soderini, para se encontrarem com César Bórgia no seu acampamento perto da cidade de Urbino, que entretanto fora tomada pelas tropas do Duque.

Chegados a Urbino no dia 24 de junho, já depois de anoitecer, os emissários foram conduzidos a um aposento, cujas portas foram trancadas por dentro e colocado um guarda junto de cada saída, e no qual decorreu a primeira reunião com César Bórgia. O Duque não perdeu tempo a explicar a sua posição aos visitantes e disse-lhes que não gostava do governo de Florença e que pretendia restituir o poder a Piero de' Medici e à sua família, declarando: «este vosso governo não me agrada; terão de mudá-lo e dar-me a garantia que irão cumprir tudo o que prometeram; caso contrário, depressa compreenderão que não tenho a intenção de continuar assim, e se não me quiserem como amigo, ter-me-ão como inimigo».

A primeira reunião com César Bórgia descreveu-a Maquiavel numa carta dirigida à Signoria, nos seguintes termos: «este senhor é

esplêndido e magnificente e é tão enérgico nas questões militares que não existe nenhum empreendimento tão grande que não lhe pareça uma coisa ínfima. Nunca para de buscar a glória ou de aumentar o seu património, e não receia nenhum esforço ou perigo: chega a um lugar antes de darem pela sua partida de um outro; os soldados amam-no; recrutou os melhores homens de Itália; e tudo isto o torna vitorioso e formidável, ao que se deveria acrescentar que é perpetuamente afortunado» (White, 2005: 93). Maquiavel expressa assim a convicção de que o Duque Valentino talvez fosse o homem mais perigoso do seu tempo e que Florença não conseguiria resistir-lhe. Por isso, os emissários de Florença, em resposta às exigências do Duque, não podiam fazer outra coisa senão algum *bluff* durante as negociações, exagerando a amizade entre Florença e o Rei de França; e nesse jogo de *bluff,* Maquiavel devia recorrer às suas capacidades de análise, diálogo e negociação para conseguir o melhor resultado possível. Mas, no segundo encontro com os emissários, César Bórgia disse-lhes que Florença dispunha de quatro dias para responder à sua exigência de aliança, que a Signoria tinha de lhe pagar trinta e seis mil ducados e o governo florentino tinha de se demitir e entregar o poder de volta aos Medici e que, se estas condições não fossem satisfeitas, as suas forças avançariam sobre a cidade quando ele bem entendesse.

Face a esta situação, Maquiavel deixou Soderini encarregue de prosseguir as negociações e regressou rapidamente a Florença para entregar o ultimato de César à Signoria, que foi assim impelida a informar o Rei de França das ameaças do Duque Valentino. E, dois dias depois, as tropas francesas foram deslocadas para junto da fronteira dos domínios de César Bórgia.

Graças a estas manobras de *bluff* diplomático, Florença escapou à tentativa de ocupação.

Entretanto, durante o verão e outono de 1502, o Duque Valentino empenhou-se em reatar as boas relações com Luís XII; viajou para Milão e encontrou-se com o Rei em 5 de agosto desse ano. E o resultado deste encontro traduziu-se no apoio militar da França a César Bórgia para este se defender das ameaças dos seus inimigos. Por isso, no mês de outubro, o governo florentino encarregou Maquiavel de uma nova missão junto do Duque Valentino, com o objetivo de continuar as negociações destinadas a estabelecer com ele uma aliança que garantisse uma paz duradoura para a região, por um lado, e de espiar

as manobras estratégicas de César Bórgia e dar conhecimento delas à Signoria, por outro.

Esta missão de Maquiavel à corte de Bórgia em Imola, que duraria quase três meses, permitiu-lhe conhecer melhor a personalidade do Duque Valentino e o mundo político em que este se movia; pois, logo que compreendeu que iria ficar por algum tempo em Imola, decidiu fazer um estudo aprofundado sobre César Bórgia, analisando os seus métodos e observando as técnicas que utilizava e a forma como materializava os seus planos. «Observou como ele era quase paranoico em relação ao sigilo, como usava a desinformação para enganar aqueles que tentavam adivinhar as suas intenções. Observou e registou como quase todas as suas conquistas eram conseguidas através do logro, tirando vantagem das fraquezas morais daqueles que o rodeavam, da ganância, da avareza e do egoísmo dos que ele identificava como homens influentes. Bórgia era temerário, detentor de uma autoconfiança inata e tinha aliados poderosos» (White, 2005: 99).

Para Maquiavel, esta missão junto da corte do Duque Valentino foi difícil, pois, tal como sucedera dois anos antes com a missão junto de Luís XII, o financiamento que recebia da Signoria era insuficiente para suportar as despesas com o estilo de vida que levava na corte, vendo-se obrigado a recorrer às suas poupanças. Por outro lado, tal como antes, estava preocupado com o seu cargo de Secretário da Segunda Chancelaria. No entanto, foi uma missão compensatória para Maquiavel, pois o projeto de estudo que idealizara sobre a personalidade e os métodos de ação do Duque Valentino contribuiu para fertilizar as sementes e fortificar as raízes em que assenta a sua principal obra – *O Príncipe* – que viria a imortalizá-lo.

No verão de 1503, conforme relata um dos biógrafos de Maquiavel, «numa tentativa para envenenar um dos seus opositores, o Cardeal Adriano di Corneto, durante um jantar em Roma, o Papa Alexandre VI conseguiu, em vez disso, matar-se a si próprio e deixar o filho César terrivelmente doente. O Papa veio a morrer sete dias depois (em 17 de agosto), no meio de uma agonia abjeta, enquanto César lutava contra a febre e excruciantes dores de estômago. Conseguiu sobreviver, mas ficou extremamente debilitado pelos efeitos do veneno» (White, 2005: 107).

Maquiavel, que teve conhecimento dos pormenores deste incidente, através do seu amigo Vespucci, compreendeu a delicadeza da nova

situação e preparou-se para partir em nova missão de espionagem na corte dos Bórgia. Porém, o governo florentino entendeu esperar pelo resultado do Conclave, que decidiu eleger o Cardeal Francesco Piccolomini, que, em 22 de setembro de 1503, adotou a designação de Pio III, sendo coroado em 8 de outubro e falecendo dez dias depois.

A morte repentina de Pio III teve ressonância em toda a Europa, tendo a notícia deste incidente chegado rapidamente a Florença, o que fez com que os *Dez da Guerra* decidissem, em 20 de outubro, enviar imediatamente Maquiavel para Roma, com a missão aparente de observar e relatar a eleição do novo Papa, pois o seu verdadeiro objetivo era vigiar César Bórgia e informar a Signoria de todos os seus movimentos, uma vez que do desfecho da eleição dependia o destino do Duque e o futuro da República Florentina.

A 24 de outubro de 1503, Maquiavel parte para Roma e, no dia 31 desse mês, assiste à eleição do Cardeal Giuliano della Rovere para futuro Papa, que assumiu o nome de Júlio II. Por ironia do destino, algum tempo depois, César Bórgia foi preso, precisamente no dia da coroação de Júlio II, em 5 de dezembro de 1503; e, com a sua prisão e o seu assassinato algum tempo depois, o poder dos Bórgia em Itália desmoronou rapidamente.

O Papa Júlio II, «tal como muitos papas antes e depois dele, era um homem corrupto que estava muito mais interessado no poder temporal e na influência do que em conduzir o seu rebanho» (White, 2005, 109). E daí que uma das suas primeiras decisões fosse a organização de um exército para tomar a região da Romagna, que era cobiçada simultaneamente pelo Vaticano e pelos Venezianos.

Maquiavel, que permanecera em Roma depois da eleição do Papa, tinha avaliado pormenorizadamente o caráter do Sumo Pontífice; e, quando este começou a mobilizar o seu exército para alargar os domínios do Vaticano e reforçar o seu poder em Itália, não estranhou que a Signoria o indigitasse para viajar com o Papa na habitual dupla função: emissário de Florença e espião ao serviço do governo florentino. E, na noite de 25 de agosto de 1506, deixou Florença para se encontrar com o círculo de acompanhantes do Papa na pequena cidade de Nepi, a cerca de um dia de viagem até Roma.

No dia seguinte à sua chegada a Nepi, Maquiavel foi recebido por Júlio II e convidado a explicar-lhe a posição de Florença acerca do pedido de ajuda militar que havia solicitado ao governo florentino. E, mais uma

vez, teve de socorrer-se da sua arte do diálogo diplomático para dizer ao Sumo Pontífice que a República Florentina não tinha condições de o poder ajudar na sua nobre causa. Mas o Papa, que era um homem corajoso, militar e político, além de estar ciente do seu próprio poder e do seu estatuto na Europa do Renascimento, declarou a Maquiavel que, se Florença não o ajudasse, virar-se-ia para Veneza, embora fosse esta a sua segunda opção. E, de seguida, dirigiu o seu exército para nordeste em direção a Veneza, entrando em Bolonha a 11 de novembro desse ano, para confirmar o regresso desta cidade ao controlo do Vaticano, depois de haver conquistado Perúgia.

Perante a ameaça de Júlio II solicitar o apoio militar a Veneza, à República Florentina não restava outra alternativa senão alinhar ao lado da força militar mais poderosa comandada pelo representante de Deus na Terra.

A decisão de Signoria em apoiar a campanha militar do Papa criou condições favoráveis à realização do sonho de Maquiavel em criar uma milícia florentina. E, em 6 de dezembro de 1506, foi estabelecida uma nova divisão governamental, com o título de *Os Nove Oficiais da Ordenança e Milícia Florentina*, ou simplesmente *Os Nove*, e nomeado Maquiavel como Secretário, passando, a partir de então, a ser Secretário dos três principais departamentos do governo: a Segunda Chancelaria, os *Dez da Guerra* e os *Nove para a Ordenança e Milícia*.

Maquiavel atingiu, assim, o auge da sua carreira; mas também granjeara inimigos perigosos, tais como Saviati, que sempre se opusera ao projeto de criação de uma milícia florentina e viria a perturbar a carreira do Secretário dos *Nove*, e o próprio Papa Júlio II, protagonista de diversas jogadas políticas que prejudicaram a vida e a carreira do Secretário da Segunda Chancelaria e dos *Dez da Guerra*.

O Papa Júlio II era ambicioso e estava determinado a utilizar o poder espiritual, que o seu estatuto lhe conferia, para alargar as dimensões do poder temporal do Vaticano, a ponto de afirmar que o seu dever era «libertar a Itália da servidão e das mãos dos Franceses». E, para prosseguir este objetivo, pediu aos seus compatriotas para cumprirem o seu dever cristão e o apoiarem como imperativo moral nessa sua caminhada.

Florença foi, assim, colocada numa posição delicada, pois a resposta positiva ao apelo de Júlio II implicava uma alteração das boas relações que mantinha com a corte de Luís XII. E, mais uma vez, o Gonfaloneiro

Piero Soderini encarregou Maquiavel de uma missão diplomática de apaziguamento, dizendo-lhe: «tereis de dizer ao Rei que só desejo três coisas na vida – a graça de Deus, o bem-estar da minha pátria e a prosperidade e honra de Sua Majestade, o Rei de França».

A missão do Secretário florentino era delicada e complexa, pois tinha de transmitir ao titular da Coroa francesa que Florença continuava a ser uma aliada fiel e que se manteria ao lado dos Franceses, mas que seria errado para a República Florentina deslocar a sua milícia para sul, a fim de travar as forças militares do Papa.

A Signoria entendia que era vantajoso prosseguir um jogo duplo: tentar, através de Maquiavel, a continuação de boas relações com os Franceses, por um lado, e tentar acalmar o ímpeto do Papa em relação ao governo florentino, por outro lado. Porém, esta política não conseguiria mais do que ganhar algum tempo para evitar a destituição de Soderini de Chefe do Estado florentino.

O Papa opunha-se ao governo de Soderini e pretendia, tal como o seu antecessor Alexandre VI, restabelecer os Medici na governação de Florença. E, face à tergiversação do governo florentino, Júlio II concluiu, no verão de 1511, que a Signoria era um coletivo de traidores e colaboradores. Por isso, depois de haver terminado a guerra entre a Liga Sagrada[2] e a França e de os Franceses terem sido expulsos da Península Itálica, em maio de 1512, o Concílio Lateranense, convocado pelo Papa para comemorar a vitória sobre a França, decretou que os Medici voltariam ao poder em Florença.

Perante este acontecimento, que ameaçava a sua continuidade como Gonfaloneiro, Soderini convocou uma reunião extraordinária do Grande Conselho para propor a sua destituição e que a cidade de Florença recebesse os Medici como simples cidadãos, sendo a primeira proposta rejeitada e a segunda aprovada. Porém, dois dias depois, o Exército Espanhol assaltou a fortaleza de Prato e o seu comandante, Ramón de Cardona, enviou o seguinte ultimato à Signoria: «ou o gonfaloneiro era deposto ou o exército espanhol lançaria um ataque demolidor à cidade de Florença». E a resposta não demorou muito tempo, enviando a Signoria um mensageiro a informar o comandante espanhol de que

2. Sob a bandeira de Deus, o Papa Júlio II formou, em outubro de 1511, uma aliança entre Roma, Veneza, Ferrara e Aragão, que passou a ser designada de Liga Sagrada, e à qual se vieram juntar, no mês seguinte, o Sacro Império Romano, de Maximiliano, e os exércitos de Henrique VIII de Inglaterra.

o governo florentino cumpriria incondicionalmente as suas exigências; mas demorou o suficiente para que Maquiavel e Francesco Vettori redigissem o pedido de demissão de Soderini e organizassem a sua fuga para o exílio.

Durante os primeiros dias de setembro de 1512, a República, que Maquiavel servira durante mais de 14 anos, sofreu profundas alterações políticas: os Nove Oficiais da Ordenança e Milícia Florentina foram destituídos, a Milícia de Maquiavel foi desmantelada, o Grande Conselho foi dissolvido e o cargo de gonfaloneiro deixou de ser vitalício. Enquanto estas alterações políticas se realizavam, Maquiavel era praticamente ignorado, embora continuasse a ir todas as manhãs para o seu gabinete na Segunda Chancelaria, até que, em 7 de novembro, foi dispensado, destituído e totalmente afastado de todos os seus deveres; em 10 do mesmo mês de novembro, foi sentenciado pela Signoria a ficar em território florentino durante doze meses e obrigado a pagar mil florins em ouro como garantia, e, na semana seguinte, foi proibido de entrar no Palazzo Vecchio. Além destas punições, a Signoria solicitou, no final de novembro, uma investigação às contas de Maquiavel e acusou-o de desfalque durante o tempo em que fora Secretário da Segunda Chancelaria; sob a acusação de fazer parte de uma lista de conspiradores, foi preso, em 8 de fevereiro de 1513, e encarcerado na prisão Bargello de Florença, aguardando julgamento.

Poucos dias depois (21 de fevereiro) faleceu o Papa Júlio II e o conclave, reunido entre 6 e 11 de março, elegeu para novo Papa o Cardeal Giovanni di Lorenzo de' Medici, o qual adotou o nome de Leão X. E Florença regozijava-se de ter a família Medici no poder temporal e espiritual, festejando efusivamente e libertando todos os prisioneiros, entre os quais se encontrava Nicolau Maquiavel, que abandonou a cidade e se fixou na sua casa de campo em Sant'Andrea, a cerca de dez quilómetros de Florença.

Foi neste retiro de exílio autoimposto que Maquiavel se dedicou à meditação, escrevendo a sua obra mais conhecida e influente – *O Príncipe* – e começando a escrever os *Discursos,* uma espécie de tratado político de caráter mais geral.

De acordo com os relatos da época, Maquiavel terá escrito *O Príncipe* entre agosto de 1513 e janeiro de 1514, preparando-se convenientemente e vestindo-se a preceito para cada ato dedicado à escrita desta obra genial, conforme ele próprio relatou, em 10 de dezembro

de 1513, numa carta dirigida ao seu amigo Vettori: «Quando chega a noite, regresso a casa e entro no meu estúdio; à entrada, tiro as minhas roupas de trabalho, cheias de lama e poeira, e visto as roupas de corte e palácio. Convenientemente equipado, entro nas venerandas cortes dos antigos, onde, solicitamente recebido por eles, me alimento daquela comida que é só minha e para a qual nasci; não tenho vergonha de conversar com eles e de os questionar sobre os motivos das suas ações, e eles respondem-me por uma questão de amabilidade. E durante quatro horas de cada vez não me sinto entediado, esqueço todos os meus problemas, não receio a pobreza e não deixo que a morte me aterrorize. Deixo-me absorver completamente por eles. Como Dante diz que ninguém aprende nada, a menos que retenha aquilo que compreendeu, tomei nota daquilo que me interessava na sua conversa e compus um breve estudo, *De principatibus*, em que investigo o mais profundamente possível as ideias relativas a este tópico, debatendo a definição de principado, as categorias dos principados, como são adquiridos, como são conservados e porque razão são perdidos».

Em janeiro de 1514, Maquiavel fechou a quinta de Sant'Andrea e voltou com a família para Florença, não apenas para fugir aos rigores do inverno, mas também porque precisava de estar na cidade para supervisionar a cópia do seu manuscrito e garantir que chegaria às mãos de pessoas influentes, a fim de conseguir reabilitar o seu nome e prestígio.

Com esse objetivo, Maquiavel, depois de ter completado *O Príncipe,* pensou em dedicá-lo a Giuliano de' Medici. Porém, quando compreendeu que este se estava a afastar da política e a perder influência no mundo da época, decidiu dedicá-lo a Lorenzo di Piero de' Medici, Duque de Urbino, o sobrinho do Papa Leão X e Gonfaloneiro de Florença, fazendo-lhe chegar uma cópia, em 1517, através do seu amigo Francesco Vettori, que era um dos servidores mais dignos de confiança dos Medici. No entanto, Lorenzo não deu qualquer atenção e importância à obra que lhe fora dedicada e oferecida; e Vettori nunca conseguiu uma oportunidade para Maquiavel junto dos Medici.

Em 1520, surgiu então uma oportunidade de reabilitação de Maquiavel, tendo o seu amigo Lorenzo Strozzi conseguido um encontro entre o Secretário florentino e o novo Gonfaloneiro, Giulio Zanobi di Giuliano de' Medici. Deste encontro resultou a possibilidade de serem entregues a Maquiavel algumas missões destinadas a resolver pequenas disputas

e altercações. E, passado algum tempo, em julho de 1520, foi convidado para um novo encontro com o Cardeal Giulio de' Medici para discutirem a possibilidade de uma encomenda para escrever uma história de Florença. Encomenda essa que, passados alguns dias, Maquiavel aceitou e na qual começou logo a trabalhar, retirando-se novamente para a sua casa de campo em Sant'Andrea, vindo esse trabalho a dar azo à *História Florentina de 1251 a 1492,* em 8 volumes.

No ano seguinte (1521) foi publicada a sua obra *Arte da Guerra*, sendo bem recebida pelos críticos políticos e pelos analistas militares. Em 1525, concluiu a sua *História Florentina* e, em julho desse ano, o Papa Clemente VII reintegrou Maquiavel simultaneamente como conselheiro e emissário, cargos que desempenhou exclusiva e dedicadamente até à sua morte, ocorrida em 21 de junho de 1527 na sua casa de Sant'Andrea, onde escreveu a maior parte dos textos que integram as suas obras, ora como crítico político e analista militar, ora como poeta e ficcionista.

2. As Obras de Maquiavel e Seus Reflexos e Efeitos Políticos e Sociais

A vida de Maquiavel, na sua idade adulta, divide-se em duas fases diametralmente opostas: a) uma fase de intensa atividade político-diplomática ao serviço da República Florentina, que vai de 23 de maio de 1498 a 7 de novembro de 1512, ao serviço do Papa como conselheiro e emissário, desde junho de 1525 até 21 de junho de 1527; b) uma fase de afastamento dos corredores do poder, de prisão e tortura durante cerca de um mês, de exílio forçado e autoimposto e de desprezo e desdém por parte dos poderosos e influentes, que vai de novembro de 1512 até junho de 1525, embora a partir de julho de 1520 as contingências da sua situação fossem suavizadas e a esperança de voltar aos corredores do poder e aos salões das cortes dos Reinos e Principados tivesse renascido, com o convite para escrever a *História da República Florentina*.

A primeira fase proporcionou a Maquiavel a observação da arte de governar, das estratégias e táticas utilizadas nas relações de poder, das técnicas de simulação e dissimulação seguidas nas negociações político-diplomáticas e dos mecanismos utilizados nos processos de decisão política que geram e produzem factos e acontecimentos políticos de menor ou maior dimensão e importância.

A segunda fase (fase de sofrimento, revolta e angústia) permitiu-lhe refletir sobre o mundo político que conhecera, e no qual participara como agente ativo, e pôr em prática o seu talento e o seu génio criador, a ponto de converter o infortúnio da sua situação na fama e glória que o imortalizaram. Com efeito, entre 1513 e 1520, Maquiavel produziu todas as obras pelas quais se tornou famoso e lançou os alicerces de um sistema de pensamento político e de ideias militares que já perdura há quase cinco séculos; entre meados de 1513 e janeiro de 1514, escreveu a sua obra mais conhecida e divulgada: *O Príncipe;* de 1512 a 1518, produziu o texto dos *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (3 volumes); de 1518 a 1520, dedicou-se à elaboração da *Arte da Guerra* e, em 1520, ainda teve tempo para escrever o *Discurso Sobre a Reforma do Estado de Florença* e para iniciar o trabalho de investigação e sistematização que deu corpo aos oito volumes da sua *História Florentina* (1520-1525). Além destas obras de caráter político, militar e histórico, Maquiavel escreveu obras de dramaturgia e de poética, designadamente *Mandrágora* (1513-1514*)* e *O Asno* (1517).

Das três obras de análise política e militar que formam a trilogia do pensamento político de Maquiavel – *a Arte da Guerra*, os *Discursos* e *O Príncipe* – a única publicada em vida do autor e recebida sem receios e mesmo com entusiasmo foi a *Arte da Guerra,* dada à estampa em 1521 e aceite como um tratado magistral sobre todos os aspetos da guerra e das suas ramificações políticas, que compreende a descrição de um conjunto de ideias generalizadas e aplicáveis a uma diversidade de cenários, ou seja, que comporta o melhor modo de formar e manter uma força militar forte, o qual pode ser entendido e utilizado por militares de qualquer nação e em qualquer época; ao passo que as outras duas obras, os *Discursos* e *O Príncipe*, só foram publicadas respetivamente em 1531 e 1532.

As três principais obras de Maquiavel inscrevem-se no âmbito das suas preocupações e dos seus objetivos, gerados e consolidados pela experiência acumulada no exercício das funções que lhe foram atribuídas enquanto Secretário da Segunda Chancelaria e Secretário dos *Dez da Guerra*. A sua principal preocupação era prevenir a República Florentina das incursões constantes dos exércitos francês e espanhol e das ameaças expansionistas dos Estados pontifícios; mas preocupava-o também a permanência de desacordos diplomáticos e de conflitos bélicos entre Repúblicas, Reinos e Principados, os quais contribuíam

para fomentar a desunião dos concidadãos romanos e para evitar que um povo, unido por usos, costumes e tradições comuns, pudesse ter o privilégio de ser governado por um poder político único, indivisível, soberano e independente. E daí que no seu espírito se fosse enraizando um transcendente desígnio: uma Itália unida, armada e despontificada. Desígnio esse que está subjacente às três obras atrás referidas, que formam a trilogia da sua análise política e militar e que Maquiavel prosseguiu pela via da palavra escrita, impressa e divulgada.

Com efeito, a observação direta, e muitas vezes a observação participante, conjugada com a observação documental, pois conhecia as obras dos principais pensadores desde a Antiguidade Clássica, permitiram-lhe refletir sobre a importância dos três princípios a que devem obedecer todos os processos de pesquisa, observação, análise, sistematização e explicação dos factos e dos acontecimentos: o princípio da objetividade, o princípio da inteligibilidade, ou do determinismo, e o princípio da racionalidade; ou seja, permitiram-lhe verificar e compreender que as coisas não são na realidade tal como nos aparecem e que por dentro das coisas é que as coisas são; possibilitaram-lhe perceber que existem relações determinadas entre os factos, pois uma coisa não está numa relação qualquer com outra coisa qualquer; e proporcionaram-lhe compreender que é possível exprimir num discurso coerente as relações existentes entre os factos, pois elas podem ser ligadas e ordenadas segundo regras lógicas através do raciocínio. E quando o infortúnio lhe bateu à porta, o retirou dos corredores do poder e o conduziu à prisão, ao exílio e ao afastamento de Florença, Maquiavel aproveitou o sossego de Sant'Andrea e debitou para o papel, de forma objetiva e racional, os conhecimentos acumulados ao longo de quase quinze anos de convivência com os mais poderosos daquela época, fazendo jus ao seu talento, perspicácia e obstinação.

Obstinação por querer uma Itália unificada, com um exército forte para se defender dos potenciais invasores e independente do Sumo Pontífice e, consequentemente, do poder espiritual.

Perspicácia ao preconizar que a Itália devia ser dirigida e governada por um Príncipe forte, poderoso, determinado, astuto, hábil, egotista, realista e superior.

Talento evidenciado na forma como expressou o seu pensamento nas obras que produziu, sobretudo em *O Príncipe.*

O Príncipe, inspirado na prática da arte de governar de César Bórgia e Júlio II e dedicado a Lorenzo de' Medici, exortando-o a assumir a responsabilidade de levar os Estados italianos à união e à glória, é uma cosmogonia, de âmbito geral, resultante da observação, análise, comparação e sistematização de fenómenos políticos, elaborada com uma prospetiva finalidade. Foi inicialmente divulgado através de cópias do seu manuscrito, em virtude de Maquiavel não haver encontrado qualquer editor que se dispusesse a publicá-lo, sendo recebido com pouco entusiasmo pelos intelectuais e com desdém pelo governante de Florença, Lorenzo de' Medici. E daí que só tivesse sido publicado cinco anos depois da morte do seu autor e que, só depois de ter sido associado a líderes e estadistas influentes, a generalidade do público começasse a interessar-se pela sua leitura. Aliás, conforme referiu L. Arthur em 1891, *O Príncipe* «foi recebido a princípio quase com indiferença; a sua receção imediata dificilmente pode ser considerada favorável ou o inverso; fez o seu caminho lentamente, como era natural, até ser impresso; depois, a religião fez ouvir a sua voz e abriu a era da invetiva; foram feitos esforços simultaneamente bem intencionados, mas, segundo cremos, despropositados, para defender o livro com base na hipótese de um significado secreto: depois, a crítica centrou-se no autor e foi traçada uma imagem fantasiosa de um cínico e de um malandro» (White, 2005: 266).

No entanto, *O Príncipe* tornou-se a obra mais famosa de Maquiavel por ser breve, incisiva, radical e direta, sendo considerado o *primeiro tratado político moderno* e cuja leitura ainda é hoje muito recomendada.

Influenciado pela *Política* de Aristóteles, Maquiavel atribui à sua obra um objetivo e um método diferentes. Ao contrário de Aristóteles, que orienta as suas investigações para a construção de um bom governo que assegure o bem-estar a todos os cidadãos, Maquiavel prossegue um objetivo mais direto e mais brutal: um governo fortemente armado e eficaz para uma Itália unida e despadrada. Procurando ser o mais objetivo possível, Maquiavel ateve-se aos factos e excluiu da sua obra quaisquer considerações valorativas. Entende que a política é a arte em que o Estado procura, não a realização do interesse nacional ou do bem-estar social, mas sim garantir a obediência dos seus membros; e, por isso, ditou uma série de conselhos que o Príncipe governante devia seguir para engrandecer e preservar o poder e realizar os objetivos da sua governação, tais como:

a. o Príncipe devia aprender a não ser bom no meio de homens que são maus; devia ser *egotista*.

b. o Príncipe devia preocupar-se com o que se faz e não com o que parece fazer-se. Devia estar atento a tudo, não acreditar facilmente, nem preocupar-se com qualquer coisa. Devia, pois, ser *realista*.

c. o Príncipe devia mostrar indiferença perante o bem e o mal: devia preferir o bem; mas não hesitar em fazer o mal se a isso fosse obrigado e se as circunstâncias assim o exigissem. Por conseguinte, devia ser *indiferente*.

d. o Príncipe devia preferir ser temido a ser amado. Gostaria de ser simultaneamente as duas coisas; mas, como geralmente é impossível, devia escolher ser temido porque isso depende dele, enquanto ser amado depende dos outros. Logo, devia ser *calculista*.

e. o Príncipe devia ter como principal qualidade a *virtù*, que é, simultaneamente, engenho e força, energia e capacidade de resolução. Portanto, devia ser *hábil*.

f. o Príncipe devia ser conhecedor das circunstâncias que rodeiam o exercício do poder e possuir a capacidade de saber simular e dissimular em função dessas circunstâncias. Devia ser *astuto*.

g. o Príncipe devia estar acima de tudo, acima da mediocridade comum e acima do bem e do mal. Devia ser *superior*. Desde que o Príncipe alcance os objetivos que prossegue e os resultados desejados (a Itália unida, armada e despontificada), todos os meios são considerados honestos, porque não são julgados pela bitola comum que rege a vida da mediocridade.

Na perspetiva de Maquiavel, não se deve olhar aos meios para alcançar os fins desejados porque os fins que se inscrevem na exigência da *razão do Estado*, por mais absurdos que sejam, justificam os meios utilizados, mesmo que estes se traduzam no empobrecimento, na miséria e na fome da grande maioria da comunidade politicamente organizada.

A objetividade e imoralidade de que se revestem os escritos de Maquiavel granjearam-lhe uma má reputação e geraram o *antimaquiavelismo*. De resto, os antimaquiavelistas «nunca lhe perdoaram o facto de ter começado a desmistificar o Estado, a mostrar a verdade brutal

dissimulada por trás dos mitos do bem comum, do interesse geral, do bem-estar social. E daí que *maquiavelismo* seja sinónimo de imoralidade, de trapaça, de força ao serviço do poder» (Fernandes, 2012: 24); e daí também que a palavra *maquiavélico*, inscrita num dicionário inglês, em 1569, fosse definida como «praticar a duplicidade na arte de governar ou na conduta geral» e que, na época em que *o Príncipe* foi traduzido para inglês (1640), fosse associado ou identificado com o próprio Diabo. Aliás, o seu biógrafo, Michael White (2005: 267), recorda que «Maquiavel era odiado pelos Católicos porque as suas ideias eram consideradas anticristãs e detestado pelos Protestantes porque acreditavam que os líderes católicos tinham baseado as suas políticas sangrentas nas palavras de Maquiavel», acrescentando que *O Príncipe* «foi colocado no Index de Livros Proibidos pelo Papa Paulo IV».

Não obstante as críticas dos antimaquiavelistas e a utilização, muitas vezes de forma pejorativa, dos termos *maquiavélico* e *maquiavelista*, as obras de Maquiavel trouxeram para os domínios do estudo dos fenómenos políticos um riquíssimo acervo de vocábulos e ideias, que tiveram grande relevância no surgimento de novos sistemas de ideias e de regimes políticos diferentes, além de enriquecerem significativamente o âmbito e a dimensão dos métodos utilizados na pesquisa e análise científicas.

Com efeito, atribui-se a Maquiavel a utilização da palavra *Estado*, pois, conforme refere Marcel Prélot (1974: 37), «o objetivo central dos estudos de Maquiavel é o Estado. Ele é o criador deste termo. É ele que, nas primeiras linhas do *Príncipe,* emprega a palavra *Estado* no seu sentido moderno, com o significado que se revestirá mais tarde em todas as línguas da Europa Ocidental: inglesa, francesa, alemã. Além disso, Maquiavel introduz uma distinção fundamental entre os Estados, ao escrever que todos os Estados, que exerceram ou exercem o seu domínio sobre os homens, foram ou são repúblicas ou principados. Estabelece deste modo a diferença, que doravante se vai manter na linguagem política, entre república e monarquia». E, no dizer de Jacqueline Russ (1994: 49), «Maquiavel mostra-nos que a soberania do Príncipe exerce-se no seio do Estado, forma inédita de vida política, irredutível a Cidade-Estado helénica, que assenta nas paixões dos homens».

No entanto, o Estado que foi objeto da análise de Maquiavel, embora não se identifique plenamente com as Cidades-Estado da Antiguidade Clássica, não deixa de se confundir com a pessoa do Príncipe,

pois o Poder desse Estado ainda é personalizado e assenta nos usos, costumes e tradições e no princípio de que o Poder emana de Deus e, por isso, pertence ao representante de Deus na Terra – o Príncipe. E a intrínseca ligação entre o Estado e o Príncipe fundamenta a ideologia absolutista e sustenta o regime político aristocrático e o sistema de governo de concentração de poderes.

Além de contribuírem para a divulgação do conceito de Estado moderno, entendido como uma comunidade politicamente organizada, unida, indivisível e intransmissível por delegação, como sublinhou Jean Bodin, em 1576, nos seus *Seis Livros da República*, as ideias e os escritos de Maquiavel contribuíram também para sedimentar outros conceitos que vieram enriquecer o léxico terminológico da Ciência Política.

Quando, no último capítulo de *O Príncipe*, exorta Lorenzo di Piero de' Medici a libertar a Itália dos bárbaros, escrevendo o seguinte texto: «Não se pode desperdiçar esta oportunidade de a Itália ver finalmente surgir o seu libertador (…) Estamos todos fartos deste domínio bárbaro: Deixai, pois, a vossa ilustre casa aceitar esta incumbência com a coragem e a esperança que pauta todos os empreendimentos justos», Maquiavel expressa o sentimento nacionalista que lhe vai na alma, havendo quem considere que, com estas palavras, «formulou o princípio que será denominado mais tarde *princípio das nacionalidades*» (Prélot, 1974: 46).

Na realidade, os termos em que Maquiavel apela à família dos Medici, para que empreenda a tarefa de unificar a Itália, enquadram-se no princípio de que cada Nação procura o seu próprio Estado. Porém, este princípio – o princípio das nacionalidades – não foi formulado pelos seus escritos, porque, na realidade, o princípio de que a uma Nação deve corresponder o seu Estado já havia sido materializado, duas décadas antes de Maquiavel começar a escrever os *Discursos* e *O Príncipe,* com a expulsão definitiva dos muçulmanos da Península Ibérica e a consequente reunificação da Espanha.

Por conseguinte, não foram as ideias de Maquiavel que inspiraram o princípio das nacionalidades; nem este foi um dos fundadores da Ciência Política, como afirmam Marcel Prélot e Jacqueline Russ, dado que os fundadores da Ciência Política – Aristóteles, Cícero, Platão, Tucídides – viveram na Antiguidade Clássica, e quando Maquiavel aprendeu a ler e a escrever já existiam diversas obras resultantes do estudo dos fenómenos políticos e destinados a divulgar os conhecimentos acumulados sobre os domínios da politologia. Todavia, isto não quer dizer que

Maquiavel não tenha contribuído significativamente para a ampliação do objeto de estudo da Ciência Política e dos métodos de investigação e análise inerentes ao estudo dos fenómenos políticos e sociais.

De facto, os métodos relativos à conquista, conservação e exercício do poder, que ele descreve nas suas obras e recomenda ao Príncipe reinante, constituem as premissas que fundamentam os conceitos de *maquiavélico*, *maquiavelismo* e *maquiavelista* e inspiraram a construção de sistemas de ideias que têm orientado a afirmação do poder político, desde o século VI aos dias de hoje, em diversos períodos históricos e diferentes áreas geográficas.

Com efeito, todas as ideologias políticas, que consubstanciam, ou comportam, regimes aristocráticos, brotaram do pensamento elitista de raiz maquiavélica.

Não é por acaso que o representante máximo do absolutismo, o Rei Luís XIV de França, haja expressado a seguinte frase «*L'État c'est moi*» (o Estado sou eu) e tenha escrito o texto seguinte: «Aquele que coloca os Reis acima dos homens quis que eles fossem respeitados como seus lugar-tenentes. A vontade de Deus é que todo aquele que nasceu súbdito obedeça sem julgar (…). Este estado de sujeição que coloca o Soberano na necessidade de recorrer ao povo para ditar a lei é a pior das desgraças em que pode cair um homem da nossa condição» (Fernandes, 2012: 238).

Também não é estranho que o principal teórico do tecnocraticismo contemporâneo, James Burnham, haja escolhido para título da sua principal obra *Os Maquiavélicos*, na qual enfatiza as teorias da elite de poder de Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels, autores que constataram a existência de uma *lei de ferro da oligarquia* que faz com que as massas sejam governadas por uma minoria que se impõe até mesmo no seio dos partidos que se qualificam a si mesmos de democráticos, e na qual dá relevância à *teoria da violência* de Georges Sorel.

E não espanta que Mussolini tenha sublinhado a sua ascendência maquiavélica num ensaio intitulado *Prelúdio a Maquiavel,* publicado na *Revue de Genève,* em 1929, no qual declara perentoriamente: «Afirmo que a doutrina de Maquiavel está hoje mais viva do que há quatro séculos, porque se as formas exteriores da nossa existência mudaram muito, não se manifestaram profundas modificações no espírito dos indivíduos e dos povos (…) O elemento fundamental da arte (política) é o homem. É daí que devemos partir» (Prélot, 1974: 47).

Conforme sublinhou Prezzolini, «Maquiavel está sempre presente onde quer que a Itália seja unificada, armada e despojada do seu caráter sacerdotal. Vemo-lo ao lado de Napoleão, lembrando-lhe ao ouvido que nasceu italiano e fazendo com que ele forme o primeiro exército nacional composto de Lombardos, Venezianos, Toscanos e Napolitanos, os quais, combatendo juntos, habituaram de novo ao uso das armas um povo de espectros e de mortos (…). Entra em Roma com Mazzini. Dá conselhos a Crispi, cujo espírito autoritário e audácia lhe agradam (…) e acompanha Mussolini na sua marcha sobre Roma» (Prélot, 1974: 47).

E hoje, decorridos cinco séculos desde que *O Príncipe* foi ornamentado com os desígnios de Maquiavel, o *maquiavelismo* continua presente no espírito dos *Maus Samaritanos*, parafraseando o título da obra de Ha-Joon Chang, lembrando-lhes qual a receita dos procedimentos a seguir pela Profana Trindade (FMI, Banco Mundial e OMC), a fim de resgatar as dívidas públicas e equilibrar os orçamentos dos países (Estados) clientes/dependentes (subdesenvolvidos e em vias de desenvolvimento), mesmo que isso se traduza na alienação dos setores-chave das economias nacionais e no empobrecimento, na miséria e na fome das massas trabalhadoras e dos seus familiares, porque os fins a alcançar (o enriquecimento crescente da elite do poder) justificam o esforço dos explorados, desprotegidos, espoliados e desempregados (dos súbditos da atualidade que, na ótica dos «Luís XIV de hoje, nasceram para trabalhar, obedecer e calar»).

Por outro lado, as obras de Maquiavel, particularmente *O Príncipe*, são o resultado da combinação da leitura das coisas antigas (da observação documental) com a experiência das coisas modernas, recorrendo à observação direta e, muitas vezes, ao método da observação participante. E por isso se diz que foi ele a introduzir o método objetivo na observação, análise e sistematização dos fenómenos políticos, acrescentando-se que a obra de Maquiavel veio a completar a de Aristóteles, como referiu Maurice Duverger (1976), ao escrever: «enquanto Aristóteles criou o primeiro elemento da Ciência Política – o hábito do método da observação – Maquiavel criou o segundo – o método objetivo, independente de preocupações morais – e ao mesmo tempo aperfeiçoou o primeiro (…). Aristóteles estudava sobretudo os factos do seu tempo, ao passo que Maquiavel multiplicou as observações históricas, podendo ser considerado como o criador do método comparativo histórico, cujo papel é muito importante em Ciência Política».

Com efeito, se Aristóteles se baseou na observação dos factos políticos, registados nos documentos a que lhe foi possível ter acesso (presume-se que tenha analisado 158 Constituições de Cidades-Estado gregas) para realizar o estudo prévio da maior parte dos regimes políticos do seu tempo, em que assenta a sua grandiosa obra – *A Política* –, a qual tem sido considerada como uma verdadeira cosmogonia de observação, análise e explicação dos factos e dos acontecimentos políticos e das estruturas (instituições) que os produzem, sendo por isso, classificada como uma importante obra de Ciência Política, e o seu autor conhecido como pai fundador desta ciência; também Maquiavel se baseou na leitura de obras clássicas dedicadas ao estudo dos fenómenos políticos e sociais e na experiência de ter convivido e privado com os agentes políticos mais poderosos e influentes do primeiro quartel do século XVI, a qual lhe permitiu observar diretamente e participar nos processos de decisão que produziam os factos e os acontecimentos políticos, para escrever as suas obras de análise política e militar. Porém, Aristóteles era um moralista, e daí que descrevesse a cidade ideal, a República perfeita, o Estado excelente, o governo bom e as formas puras de regime, distinguindo-as das formas de regime degeneradas, do mau governo, do Estado corrompido, sendo inspirado por uma certa ética moral; ao passo que Maquiavel era um realista e, por isso, as suas obras descrevem aquilo que é e não aquilo que deve ser, não assentam num critério valorativo, mais sim num critério objetivo; para ele, o Estado é uma instituição que garante a obediência através da combinação da personalidade do Príncipe com as técnicas da crueldade, do medo e do terror, e o seu objetivo é, primeiro que tudo, assegurar a obediência dos súbditos (agora cidadãos).

Conclusão

Da análise que fizemos nas páginas anteriores sobre a vida e obra de Maquiavel e os seus reflexos políticos e sociais nas sociedades politicamente organizadas, decorrem as seguintes conclusões:

1. A vida de Maquiavel compreende três períodos distintos e cronologicamente sucessivos: a) o período de infância e juventude, que se prolonga até aos 29 anos de idade (1469-1498); b) o período de intensa atividade político-diplomática ao serviço da República Florentina, que decorreu entre maio de 1498 e

novembro de 1512, na qualidade de Secretário de três importantes departamentos do Governo – a Segunda Chancelaria, os *Dez da Guerra* e os *Nove* para a Ordenança e Milícia; c) o período de afastamento dos corredores do poder, de exílio forçado e autoimposto, de isolamento, angústia e sofrimento, mas também de uma grande reflexão, de intensa atividade de produção literária e científica, que vai do final de 1512 a junho de 1525.

2. As leituras que Maquiavel fez durante a infância e a juventude e a experiência que adquiriu no período que esteve ao serviço do governo florentino, convivendo e dialogando com os poderosos e influentes dessa época (papas, reis, príncipes e conselheiros), possibilitaram-lhe observar e conhecer as realidades subjacentes à conquista, manutenção e exercício do poder e permitiram-lhe adquirir a sabedoria suficiente para recorrer à sua capacidade de análise e de síntese e aos seus dotes literários e poéticos e escrever a sua trilogia de análise política e militar: *A Arte da Guerra*, *Os Discursos* e *O Príncipe*.

3. As obras de Maquiavel, sobretudo as de análise política e militar, além de evidenciarem um método objetivo, direto e comparativo de investigação, análise e sistematização, comportam um léxico terminológico novo e original inerente aos domínios do estudo dos fenómenos políticos. E daí o seu importante contributo para o desenvolvimento da Politologia e para a ampliação dos métodos de investigação e análise dos factos e dos acontecimentos políticos, isto é, da metodologia científica.

4. A análise política e militar realizada por Maquiavel compreende um sistema de pensamento que se reflete em diferentes conceções do mundo e da vida (ideologias), que têm orientado a afirmação do poder em várias áreas geográficas e diferentes momentos históricos, Com efeito, descortinamos o *maquiavelismo* refletido na forma de governar os povos no longo período de vigência do absolutismo; vislumbramos as ideias de Maquiavel no exercício do poder sob a orientação da ideologia fascista, quer revista a forma de ditadura de facto, quer a de ditadura legal, ou a de ditadura de partido único; e encontramos, hoje, os *maquiavélicos* no exercício do poder sob a bandeira do tecnocracismo contemporâneo disfarçado com o manto da ideologia neoliberal. E os efeitos políticos e sociais destas formas maquiavélicas de governar os povos traduzem-se nas grandes assimetrias de

desenvolvimento económico e social, tanto intranacionais como internacionais, já que favorecem o enriquecimento de poucos à custa da miséria e da fome de muitos.

5. Por conseguinte, desde que a *Arte da Guerra* (1521), os *Discursos* (1531) e *O Príncipe* (1532) foram dados à estampa, várias elites prosseguiram as prédicas de Maquiavel e foram muitos os povos que sofreram as consequências do exercício do poder segundo o princípio de que os fins sempre justificam os meios. E porque toda a problemática inerente a esta realidade faz parte do objeto de estudo da Politologia, não há dúvida de que Maquiavel contribuiu significativamente para o desenvolvimento da Ciência Política.

Bibliografia

Bodin, J., *Seis Livros da República,* 1576 (editado em várias línguas).

Chang, H.J. (2013). *As Nações Hipócritas*. Lisboa: Clube do Autor.

Duverger, M. (1976). *Ciência Política: Teoria e Método*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Fernandes, A.J. (2012). *Introdução à Ciência Política: Teorias, Métodos e Temáticas*. 3ª edição, 2ª reimpressão. Porto: Porto Editora.

Prélot, M. (1974). *As Doutrinas Políticas*, vol. 2. Lisboa: Editorial Presença.

Russ, J. (1994). *Les Théories du Pouvoir*. Paris: Librairie Générale Française.

White, M. (2005). *Maquiavel: o Incompreendido*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Da Carl Schmitt a Niccolò Machiavelli. La Politica o il Pessimismo Antropologico

João de Almeida Santos*

Resumo

1513-2013. Quinhentos anos de *Il Principe*, de Maquiavel, são boa ocasião para relembrar que o Secretário florentino deu o pontapé de saída para o arranque da ciência política. Chamou-a à terra, procurou racionalmente encontrar um ponto de observação que lhe permitisse compreender os comportamentos dos homens em sociedade e, em particular, nas suas relações com o poder de um príncipe. Partiu de uma antropologia pessimista ancorada numa natureza humana complexa, volúvel e instável e verificou que uma razão política estrategicamente orientada deve seguir com atenção as ondulações do comportamento humano se quiser atingir os seus objetivos. Também se pode dizer que tornou explícito aquilo que o realismo político há muito vinha praticando sem plena autoconsciência e sem sistematização. Carl Schmitt ancorou nele essa ideia de que a política só progride lá onde há pessimismo antropológico e onde, claro, a política procura administrá-lo da forma mais eficaz. Maquiavel retirou à política a ganga teológica e moral, devolvendo-a pragmaticamente aos exercícios da razão instrumental ao serviço do governo eficaz. E foi por isso que chegou longe, apesar de tantos clássicos do pensamento, designadamente italiano, o terem incompreensivelmente esquecido.

Palavras-chave: política, pessimismo antropológico, natureza humana, príncipe, povo

---

* Professor Catedrático e Director do Departamento de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais da ULHT. Director da *ResPublica*. Director do CICPRIS

Abstract

1513-2013. Five hundred years of Machiavelli's *Il Principe* are a good occasion to remember that the Florentine Secretary gave the kick-off for the start of political science. Calling it to the ground, he tried to rationally find a vantage point that would allow him to understand the behaviour of men in society and particularly in its relations with the power of a prince. He started from a pessimistic anthropology anchored in a complex, volatile and unstable human nature and verified that, to achieve its objectives, a strategically oriented political reason must follow the ripples of human behaviour closely. One can also say that he made explicit what without full self-consciousness and without systematization political realism had long been practicing. Carl Schmitt anchored in him the idea that politics can only progress where there is anthropological pessimism and in which, of course, politics seek to manage it most effectively. Machiavelli withdrew theological and moral principles from politics, pragmatically returning it to the exercise of instrumental reason. And that is why he has gone so far, although so many Italian thinkers have incomprehensibly forgotten him.

Keywords: politics, anthropological pessimism, human nature, prince, people

«E torna l'idea antica, anzi orientale,
el circolo delle cose umane,
che domina in tutti gli storici del Rinascimento,
e nel Machiavelli a capo di tutti:
la storia è una vicenda
di vite e morti, di beni e mali,
di felicità e miserie,
di splendori e decadenze»

Benedetto Croce
(1976: 224-225).

Qualche anno fa ho scritto un piccolo saggio su *La Sinistra e la Natura Umana* (Santos, 2010), dove sostenevo, tra l'altro, che per la sinistra non esiste *natura umana* poiché «l'uomo è ciò che può diventare» (Gramsci) o «l'esistenza precede l'essenza» (Sartre). Ossia, la natura umana è un costrutto, prodotto del processo storico-sociale. Si acquisisce, non preesiste all'esistenza, alla vita sociale, alla storia. E così, non potendo fondarsi la politica su una preesistente antropologia, bisogna ricondurla all'esistenza, alla società, alla storia: la natura umana come processo.

Invece, pare che la storia del pensiero politico registri, in effetti, un persistente sfondo antropologico – esplicito o implicito – in cui si iscrivono le teorie e le dottrine politiche, almeno da Machiavelli in poi (giacché prima lo sfondo era teologico oppure ontologico). Sfondo antropologico che, d'altronde, rimanda agli uomini dell'umanesimo italiano dei XV e XVI secoli e alla loro rivalutazione della mondanità e dei suoi valori profani, tra cui il denaro, dei valori e dei compiti umani strettamente laici e contingenti (Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Leon Battista Alberti, Alessandro Piccolomini, tra altri)[1]. Ce lo ricorda Croce: «Niccolò Machiavelli è considerato schietta espressione del Rinascimento italiano; ma converrebbe insiememente ricongiungerlo in qualche modo al movimento della riforma, a quel generale bisogno che si avvivò nell'età sua, fuori d'Italia e in Italia, a conoscere l'uomo e a ricercare il problema

1. Vediamo, ad esempio, ciò che, a questo riguardo, dice Windelband, nella sua *Storia della Filosofia Moderna* (1878) sul Rinascimento: «Perciò l'Italia del Rinascimento ci dà lo spettacolo d'un rigoglio dell'*individualismo*; essa è *la culla dell'individuo moderno*». «Però anche questo individualismo sorpassò ben presto i limiti entro cui poteva dirsi giustificato. Preso dalla vertigine della libertà assoluta dell'autodecisione, l'individuo innalzò al posto della libertà l'arbitrio, e, nel rigoglio delle sue forze, si scatenò come potenza distruggitrice» (Windelband, 1925: III, 9).

dell'anima» (Croce, 1973: 204-205). Che poi, nonostante tutto, alcune correnti di pensiero non accettino di ricondurre, per certi aspetti, l'analisi della realtà politico-sociale ad uno sfondo antropologico elementare, ma socialmente molto pregnante e vitale, fa si che paghino, per questo, il prezzo di non capire una parte consistente della realtà storico-sociale. Certo, l'analisi strutturale non è in nessun caso spregevole, ma anche la visione antropologica del mondo non lo è. Soprattutto quando si parla di politica.

1. Política e Pessimismo Antropologico

Che ci sia un pensiero antropologico implicito nel Machiavelli pare non ci siano dubbi. Che questo pensiero si possa definire come *pessimismo antropologico* pare, sotto certi aspetti, sia anche vero: «li uomini sempre ti riusciranno tristi [cattivi], se da una necessità non sono fatti buoni», dice Machiavelli in *Il Principe* (1966: 115).

E in effetti egli viene regolarmente inserito nella scuola del *pessimismo antropologico*, per non dire nella scuola degli scellerati, degli assassini, di quelli che predicano la bontà della congiura e degli assassinati, come fa Federico II, nel suo *Antimachiavelli*, del 1741: «i cattivi esempi che Machiavelli propone ai principi sono di una malvagità imperdonabile» (1987: 61), «ma se Machiavelli non avesse posto come premessa la malvagità del mondo, su che cosa avrebbe basato la sua abominevole teoria»? (1987: 81)[2]. «Malvagità del mondo»: la premessa di Machiavelli o il suo *pessimismo antropologico*, registrato da Federico II. Però, questo registro pessimistico non scaturisce dall'«intento di distruggere i principi di una sana morale», corrompendo la politica, come voleva Federico II, criticandolo subito nella *Prefazione* del suo *Antimachiavelli* (1987: 3). Questo registro pessimistico scaturisce, invece, a mio parere, più da uno sfondo realistico, da una profonda conoscenza degli uomini, dell'imperfetta natura umana in atto e da un uso freddo e puramente strumentale della *ragione analitica*, riscontrabile nei suoi scritti, che da un'intenzione malvagia o da una visione filosofica della natura umana, fondata su dei valori o su delle

2. Interessante, a questo rispetto, l'osservazione, del tutto diversa, di Gramsci nei *Quaderni del Carcere*: «Lo Schopenhauer avvicina l'insegnamento di scienza politica del Machiavelli a quello impartito dal maestro di scherma che insegna l'arte di ammazzare (ma anche di non farsi ammazzare) ma non perciò insegna a diventare sicari e assassini» (Gramsci, 1975: III, 1568, §<9>).

posizioni di principio riconducibili a fondamenti metateoretici. Le parole di Croce, che fungono da leimotiv di questo saggio, sono molto chiare a questo riguardo: «la storia è una vicenda di vite e morti, di beni e mali, di felicità e miserie, di splendori e decadenze». Registro narrativo diverso è quello dei contrattualisti (Hobbes, ad esempio), dove lo sfondo antropologico serve strumentalmente una narrativa politica che cerca di trovare un fondamento legittimo all'idea di Stato rappresentativo moderno.

Dice Carl Schmitt (1972: 143): «si potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo *cattivo per natura* o *buono per natura*».

Distinzione che Schmitt (1972: 143) non considera morale o etica, bensì *problematica*, vale a dire, come risposta alla domanda «se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido».

Problematica: vuol dire che può servire da filo conduttore, da guida ad un percorso teoretico ed interrogativo intorno alla natura della politica.

Citando Wilhelm Dilthey, Schmitt (1972: 144) chiarisce, così, la posizione del Machiavelli su questo punto: «l'uomo per Machiavelli non è cattivo per natura», dice Dilthey, però «alcuni suoi passi sembrano dire ciò... Ma egli vuol solo esprimere l'idea che l'uomo ha una inclinazione irresistibile a scivolare dalla cupidigia alla cattiveria, se nulla gli si oppone: animalità, istinti, affetti sono il nocciolo della natura umana, in primo luogo l'amore e la paura. Machiavelli è inesorabile nelle sue considerazioni psicologiche sul gioco degli affetti... Da questa tendenza di fondo della nostra natura umana egli trae la legge fondamentale di tutta la vita politica».

Uomo non *cattivo per natura*, però con *inclinazione irresistibile* che va *dalla cupidigia alla cattiveria*: *animalità*, *istinti*, *affetti*, *amore*, *paura* – tutte caratteristiche che nel discorso di Machiavelli funzionano come *variabili* del sistema politico. A cui si potrebbe aggiungere ancora la categoria dell'*errore* nel senso di una indebita *sovradeterminazione* (ideologica, pulsionale, passionale o emozionale) dell'uso della ragione strumentale nell'azione politica o nella gestione dei processi politici. Come dice Thierry Ménissier (2012: 61-62): «perché è alle passioni tradizionalmente intese come ciò che spinge l'uomo a compiere atti

irrazionali ed egoistici che Machiavelli riconosce un ruolo fondamentale in tutta la collettività umana normale». Ossia, dice Ménissier, «Machiavelli giunge ad una rappresentazione della politica intesa come gioco delle passioni».

Le parole di Dilthey, proprio come quest'ultime, sembrano confermare l'idea di presenza nel Machiavelli di un immenso *sforzo analitico* di approssimazione alla *complessa, volubile, impura ed imperfetta realtà umana* coinvolta nei processi politici. E così direi che da questa tendenza di fondo risulta – più che una legge fondamentale, come vuole Dilthey – un filo conduttore della sua fredda analitica in filigrana della meccanica della società e dei processi politici, dei rapporti umani, dei rapporti di società e, soprattutto, della meccanica del potere, da *Il Principe* (1513) ai *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* (1513-1519). D'altronde, lo possiamo confermare, ancora una volta, con le parole di Benedetto Croce in *Etica e Politica*: «Ed è risaputo che il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è di là, o piuttosto di qua, dal bene e dal male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta. È questo il concetto che circola in tutta l'opera sua e che, quantunque non vi sia formulato con quella esattezza didascalica e scolastica che sovente si scambia per filosofia, e quantunque anche vi si presenti talvolta conturbato da idoli fantastici, da figure che oscillano tra la virtù politica e la scelleraggine per ambizione di potere, è da dire nondimeno concetto profondamente filosofico, e rappresenta la vera e propria fondazione di una filosofia della politica. Ma quel che di solito non viene osservato è l'acre amarezza con la quale il Machiavelli accompagna questa asserzione della politica e della sua intrinseca necessità. *Se gli uomini fossero tutti buoni* (egli dice), questi precetti *non sariano buoni*. Ma gli uomini sono *ingrati, volubili, fuggitori di pericoli, cupidi di guadagno*; sicché conviene pensare piuttosto a farsi temere che amare, provvedere prima al timore e poi, se è possibile, all'amore. Bisogna imparare *a essere non buoni*; bisogna che tu manchi di fede quando ti giovi, perché altrimenti gli altri ne mancherebbero a te» (Croce, 1973: 205).

È questo sfondo che porta Machiavelli a delineare il percorso che la ragione tecnica deve fare tra le variabili che compongono quella natura umana che viene coinvolta nell'azione e nei processi politici.

2. Schmitt, il *Politico* e il Rapporto Amico-Nemico

Sappiamo che Schmitt fonda il concetto di *politico* sul rapporto strutturale amico-nemico (Freund-Feind), non proprio in senso antropologico, bensì in senso strettamente dialettico su sfondo ontologico o, al limite, in senso intersoggettivo (tra popoli, intesi come soggetti collettivi). Questo rapporto riguarda i popoli, le loro relazioni *in tensione* vitale, in quanto *estranei* tra di loro, non i singoli soggetti (vedasi Santos, 1999: 9-11). Ed ha, perciò, dimensione pubblica, non privata, esprimendosi come «l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione» (Schmitt, 1972: 109). E, tuttavia, soggiace senz'altro a questo rapporto strutturale della politica – che lo distingue dal rapporto morale (buono-cattivo), estetico (bello-brutto) o economico (utile-che nuoce) – un *pessimismo antropologico* evidente, peraltro riconosciuto da Schmitt (1972: 150): «teorici della politica come Machiavelli, Hobbes, spesso anche Fichte, con il loro *pessimismo* in realtà non fanno altro che presupporre la reale possibilità o concretezza della distinzione di amico e nemico. In Hobbes, un pensatore davvero grande e sistematico, la concezione *pessimistica* dell'uomo, la sua esatta comprensione che proprio la convinzione, presente nelle due parti antagoniste, di essere nel buono, nel giusto e nel vero provoca le ostilità più violente, e alla fine addirittura il bellum di tutti contro tutti, devono essere intese non come parti di una fantasia paurosa e sconvolta, e neanche solo come filosofia di una società borghese fondata sulla libera *concorrenza* (Tönnies), ma come presupposti elementari di un sistema di pensiero specificamente politico».

Anche il rapporto amico-nemico, costituente del politico, che coinvolge soggetti collettivi, popoli, alla fine può anch'esso essere riconducibile ad una evidente *antropologia d'ispirazione pessimistica*, poiché questa pulsione radicale ed antagonistica non esisterebbe se gli uomini fossero buoni per natura e cercassero la pace invece della guerra.

Secondo Schmitt (1972: 145), viceversa, l'*ottimismo antropologico* è contrario alla politica, tende ad annullarla o, perlomeno, a farla diventare residuale, subordinata o surrogata. Questo ragionamento ottimistico lo vediamo in atto presso i liberali e gli anarchici: essi non costruiscono (non possono costruire) una teoria politica positiva, essendogli permessa soltanto una critica della politica e una visione dello

Stato come entità subordinata alla società o, per dirla con Thomas Paine, come risultato dei nostri vizi. Una concezione, dunque, negativa dello Stato e della politica. È questo il senso della concezione *negativa* della libertà dei liberali. Parlando dello Stato e proprio sotto questo registro, Norberto Bobbio (1981: VII) afferma: «Hegel continuava la tradizione del giusnaturalismo moderno iniziato con Hobbes nel considerare lo stato come il momento positivo dello sviluppo storico dell'umanità[3], e che soltanto dopo Hegel, e in parte contro Hegel, tutte le correnti vive del pensiero politico ottocentesco, dal socialismo utopistico a quello scientifico, dall'anarchismo in tutte le sue forme al liberalismo fautore dello stato minimo, dal darwinismo sociale al vitalismo nietzscheano, avevano completamente rovesciato l'immagine tramandata del corso storico, abbassando lo stato a momento negativo di cui l'umanità avrebbe dovuto liberarsi o rendendolo sempre più innocuo o sopprimendolo o lasciandolo estinguere».

E chi parla di Stato parla anche di politica. Si conferma così, in queste parole di Bobbio, quella che risulta essere la concezione di Schmitt sulla politica quando fondata su di un *ottimismo antropologico*, come avremo occasione di vedere più avanti. Ossia, quando lo Stato e la politica diventano momenti negativi del processo storico-sociale, alla fine dello Stato segue la fine della politica stessa, avendosi, dopo, la redenzione piena della vita comunitaria originaria oppure della vita privata in tutto il suo splendore. Fine della Storia.

3. Politica e Ottimismo Antropologico

Ed è vero. Nella storia del pensiero politico troviamo *ottimismi antropologici* che fungono da fondamento a diverse teorie politiche: i liberali, come detto, dove la politica (lo Stato) serve soltanto a preservare la libertà civile/privata, non politica (vedasi il discorso di Benjamin

3. Ma è lo stesso Bobbio (1981: 12) a sottolineare la rottura tra Hegel e il giusnaturalismo: «Non c'è opera giuridico-politica di Hegel in cui la teoria contrattualistica (con particolare riferimento a Rousseau) non venga confutata». «Hegel non disconosce la categoria del contratto [sociale], ma le riconosce validità solo nella sfera del diritto privato: la teoria del contratto sociale è un'indebita trasposizione di un istituto proprio del diritto privato alla sfera del diritto pubblico (trasposizione che, per Hegel, è uno degli errori caratteristici di tutta la tradizione del diritto naturale). Con estrema energia, già nel saggio del 1802, deplora che *la forma di un siffatto rapporto privato subordinato* si sia introdotta *nell'assoluta maestà della totalità etica*», facendo dipendere «la volontà oggettiva della costituzione statale» dalla «volontà soggettiva dei singoli» (1981: 13-14).

Constant al Reale Ateneo di Parigi, nel 1819, sulla libertà dei moderni paragonata a quella degli antichi); gli anarchici, rappresentanti un rifiuto radicale dello Stato, fonte di tutti i mali; Rousseau, con il suo discorso sull'origine della diseguaglianza tra gli uomini e sui danni provocati alla celestiale comunità originaria dalla comparsa della proprietà privata; i marxisti che, seguendo Rousseau, vedono anche loro nella proprietà privata e nelle forme di organizzazione politica corrispondenti l'origine dell'alienazione e dello sfruttamento degli uomini, assumendo, in modo tacito, un originario stato di bontà umana da ricostruire attraverso la società comunista, dalla quale spariranno la proprietà privata, le classi, lo Stato e la politica stessa. Queste antropologie (esplicite o implicite) ottimistiche hanno avuto conseguenze politiche: per i liberali, la libertà corrispondeva all'assenza dello Stato dalla vita privata degli individui («Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché» – art. 5 della *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*), così come per gli anarchici, in modo più radicale; per Rousseau la libertà verrebbe ripresa attraverso il contratto sociale, laddove sarebbe un corpo morale e collettivo, lo Stato commissario (non veramente rappresentativo: *per i liberali la politica risiedeva proprio nella rappresentanza*), a garantirla[4]; per i marxisti la libertà sarebbe rimessa nella società che avesse annullato la proprietà, le classi e lo Stato stesso e avesse reintrodotto la logica comunitaria (non è un caso che la società futura venga designata come *comunista*). L'utopia dei liberali sarebbe lo Stato minimo e suppletivo, ossia la politica minima (confinata appunto al livello della *rappresentanza*); quella degli anarchici la fine dello Stato e di ogni forma d'organizzazione; quella di Rousseau, un po' più complessa: da una parte, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), egli glorifica la vita comunitaria e campestre come vita felice e secondo l'ordine naturale, subito disturbata quando il primo uomo ha deciso di recintare un po' di terra, chiamandola sua, ossia introducendo un ordine convenzionale; dall'altra, egli propone nel *Contratto Sociale* (1762) un superiore superamento del caos provocato da questa proprietà privata attraverso la costituzione di un nuovo *corpo morale e collettivo* (uno Stato commissario) dove i vizi provocati

4. «La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires» (Rousseau, 1762: 80; vedasi anche Della Volpe, 1974: 45-60).

dall'introduzione della proprietà verranno risolti, ossia, dove la giustizia e la morale sostituiscono l'istinto, il dovere, l'impulso fisico, il diritto, l'appetito, la ragione, le sue inclinazioni – laddove l'uomo acquisisce una libertà che diventa anche morale e obbedisce solo alla legge che egli, collettivamente, ha dato a se stesso. Così il contratto sociale serve solo a risolvere i danni provocati dalla proprietà privata attraverso la costituzione di un corpo morale e collettivo dove la politica in senso convenzionale (*come rappresentanza*) è assente.

In tutte queste teorie o dottrine politiche vediamo in modo palese la presenza di argomenti filosofici che fondano le posizioni sul potere sociale. Il potere come surrogato della *civil society*; il potere come usurpazione che bisogna, dunque, sopprimere; il potere come corpo morale e collettivo. Dietro a queste posizioni c'è un ottimismo antropologico esplicito o implicito che in qualche modo determina (o ne è conseguenza dimostrativa) il disegno (politico) generale. E, se seguiamo Carl Schmitt, verifichiamo che laddove troviamo posizioni di questo tipo non troviamo teoria o dottrina positiva sulla politica e sullo Stato, anche perché questo, nell'*ottimismo antropologico*, viene concepito *negativamente*, come qualcosa che interrompe la bontà naturale degli individui: Stato minimo e suppletivo, per i liberali; fine dello Stato per gli anarchici e marxisti; *Corps morale et collectif* che redime l'originario peccato proprietario, per Rousseau[5].

Schmitt dice, in effetti, che i liberali non hanno prodotto teoria politica sostanziale; neanche Marx e i marxisti, è vero, hanno prodotto una teoria dello Stato consistente e rilevante (vedasi Bobbio, 1999: 132-147; e 243-251); gli anarchici nemmeno, come pare ovvio; Rousseau neanche, avvicinandosi ad una logica da commissariato, estranea alla teoria moderna dello Stato rappresentativo. Per gli altri, si veda quel che, con Bobbio, abbiamo su riferito. Si capiscono facilmente queste conseguenze poiché lo Stato non viene compreso come entità a sé, bensì come surrogato della realtà sociale, essa sì, veramente sostanziale. Ossia, pare che in tutte queste teorie abbiamo a che fare con delle posizioni a sfondo ontologico, sì, ma dove lo Stato non supera una dimensione ontica o semplicemente strumentale.

Altri sono, poi, gli autori ai quali, riconoscendo il loro *pessimismo antropologico*, Schmitt riconosce, altresì, un effettivo contributo al

5. In una lettura volutamente coerente e conseguente: dal *Discorso* (1754) al *Contratto* (1762).

pensiero politico: Machiavelli, Hobbes, Bossuet, Fichte, De Maistre, Donoso Cortés, H. Taine e anche Hegel (dal doppio volto). Vediamo ciò che dice Schmitt (1972: 146; 149): «Perciò resta valida la constatazione stupefacente e per molti sicuramente inquietante che tutte le teorie politiche presuppongono l'uomo come *cattivo*, che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi *pericoloso* e *dinamico*». E più avanti: «In un mondo buono fra uomini buoni domina naturalmente solo la pace, la sicurezza e l'armonia di tutti con tutti; i preti e i teologi sono qui altrettanto superflui dei politici e degli uomini di Stato».

Certo, in questo mondo la politica (ma, a quanto pare, anche la religione istituzionale) non può essere ricondotta alla distinzione fondamentale di Schmitt, quella tra amico-nemico. E, così, nel senso in cui viene concepita dal nostro autore, la politica sparisce, svanisce nel nulla. Ovvero non può essere concepita nemmeno come dimensione strumentale, come mero surrogato. C'è poi bisogno di aggiungere che, in questo senso, l'idea di Stato come «monopolio dell'uso legittimo della forza» non ha più senso proprio perché lo Stato non sarebbe più necessario o, perlomeno, l'idea di Stato perderebbe il senso che nel tempo aveva acquisito. Sappiamo che Hegel è stato il grande *accordatore* (se posso usare questo verbo d'origine musicale) dell'idea di Stato. In primo luogo, per toglierle la connotazione d'interesse che la contaminava dai tempi e dai modi della narrativa giusnaturalista, come sostiene Norberto Bobbio nei suoi *Studi Hegeliani*. In secondo luogo, perché egli stesso vedeva il mondo empirico, la società civile, come il regno del caos in modo tale che solo l'Idea e il suo corpo organico, lo Stato, erano in grado di risolvere e di superare, diventando il suo vero fondamento, «ihr wahrhafter Grund» (Hegel, 1976: § 256, p. 397; e §§ 238-307, pp. 386-476). Ossia, Hegel, che del mondo empirico ha una visione negativa, anche quando questo mondo viene *convertito* (*entgegengearbeitet*) in opposizione logica – e, proprio per ciò, come negazione logica – all'interno di un processo dialettico ideale, può così sviluppare una teoria positiva dello Stato, eliminando le contaminazioni provenienti dalla società civile e potendo, così, consolidare la sua natura ideale e universale.

Senza questo intervento hegeliano e senza il presupposto su riferito non sarebbe stata possibile una vera teoria dello Stato. Anche qui siamo davanti ad una prospettiva simile al *pessimismo antropologico:*

lo Stato funge da unificatore formale della molteplicità indiscriminata e caotica[6].

4. Machiavelli e la Meccanica dei Processi Politici

Perché, poi, tutto questo, parlando di Machiavelli? Perché è qui che risiede una delle questioni centrali della teoria politica e perché la discussione sul machiavellismo di Machiavelli (vedasi Bento, 2012a) si deve porre intorno a questo problema. Non lo ha fatto Federico II e, perciò, ha commesso troppi errori di lettura, nel suo Anti-Machiavelli (1747): una lettura sbagliata e angelica/malefica di *Il Principe* (1513), dalla prefazione alle ultime pagine. Ma anche il Guicciardini non lo ha fatto quando lo definisce uno «scrittore al quale sempre piacquono sopra modo e' remedi estraordinari e violenti» (Berardi, 1984: 13).

In effetti, sotto l'analitica di Machiavelli c'è un *pessimismo antropologico* evidente, come riconosciuto dallo stesso Federico II, laddove nei suoi disegni razionali della meccanica dei processi politici adopera come variabili di questo sistema tutte le caratteristiche specificamente umane (psicologiche, istintuali, passionali, morali, fisiche, razionali, sociologiche) coinvolte in ogni azione, decisione o intenzione politica. Si può vederlo in atto leggendo *Il Principe* o i *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* (1513-1519). Per esempio, nel cap. VI del libro III, *Delle congiure*, se non troviamo una parola d'incitazione a praticare la congiura, bollata qui come *cattività* o giudicata anche all'insegna dell'*ingratitudine* (1966: 318), ad ammazzare o ad avvelenare i principi, invece troviamo una fredda analitica in filigrana della meccanica della congiura, della sua organizzazione e delle variabili che bisogna prendere in considerazione se si vuole avere successo nell'operazione, tante volte usando la nota tecnica della dicotomia, per meglio spiegarsi (le congiure «si scuoprono o per *relazione* o per *coniettura*»; si fanno «o contro alla *patria* o contro ad uno *principe*»; «quegli che congiurano, o ei sono *uno* o ei sono *più*» (1966: 315, 317, 319; italico mio)[7]. Svolgendo questa analitica a fini di conoscenza, Machiavelli serve, certo, gli interessi dei principi, ma serve anche l'interesse d'ogni possibile con-

6. Interessante a questo riguardo la critica di Marx, in *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, del 1843 (Marx-Engels Werke, I, Berlin, Dietz Verlag, 1981), ai *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, del 1821 (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976), di Hegel, proprio per avere sviluppato questa formalizzazione del concetto di Stato.
7. Sulle congiure vedasi, qui, il saggio di Bento (2013).

giurato, consigliandolo ad avere *timidezza* o *prudenza*[8]. Dice Machiavelli, nel Libro III, Capitolo VI, *Delle congiure*, dei *Discorsi*: «Ei non mi è parso di lasciare indietro il ragionare delle congiure, essendo cosa tanto pericolosa ai principi ed ai privati (...). Acciò che adunque i principi imparino a guardarsi da questi pericoli, e che i privati più timidamente vi si mettino; anzi imparino ad essere contenti a vivere sotto quello imperio che dalla sorte è stato loro proposto» (1966: 315).

L'analisi punta alla conoscenza della meccanica dei processi umani e, perciò, la conclusione (il consiglio) sul coinvolgimento dei privati nelle congiure non è, anche qui, di tipo morale poiché la si deduce dal pericolo (di morte) che esse rappresentano per tutti quelli che le promuovono o eseguono: «gli uomini privati non entrano in impresa più pericolosa né più temeraria di questa: perché la è difficile e pericolosissima in ogni sua parte. Donde ne nasce che molte se ne tentano e pochissime hanno il fine desiderato» (Machiavelli, 1966: 315).

Machiavelli non cerca di dissuadere gli eventuali congiurati, a difesa del principe, ma neanche a promuovere la congiura nei confronti di un principe considerato cattivo. Egli punta soprattutto al sapere, alla conoscenza, non avendo molto senso le posizioni che, nel tempo, tanti intellettuali illustri hanno assunto circa gli obiettivi del Machiavelli quando scrive *Il Principe*: insegnare al popolo la meccanica del potere per meglio conoscere chi lo governa oppure «per indicare ai tiranni la via della loro rovina» (vedasi Santos, 2012: 140-141). Meglio: non pare che l'obbiettivo del Machiavelli sia proprio rivoluzionario!

5. Machiavelli e il Popolo

Ma allora si potrebbe anche dire lo stesso circa i *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*. In effetti, lo si può verificare nei suoi lunghi discorsi, nell'argomentare intorno ad ogni tema, prendendo in considerazione i vantaggi e gli svantaggi delle diverse soluzioni e analizzando tutti gli argomenti possibili intorno ad un tema. Per esempio, Machiavelli, nel Libro I, Cap. XXXIV e XXXV, arriva alla formulazione dei vantaggi della manutenzione e della *separazione dei diversi poteri* quando riflette sulle differenze tra la tirannia del Decemvirato e l'*autorità dittatoria* romana, anticipando quella che sarebbe diventata la

8. Sulla discussione intorno a chi si rivolgeva il Machiavelli, chi conosceva o non conosceva la meccanica del potere, si veda Gramsci (1975).

più famosa proposta del Montesquieu di *Lo Spirito delle Leggi* (1748)[9]; arriva anche a formulare l'idea del governo delle leggi (non degli uomini), i suoi vantaggi, in modo analitico, ossia in discorso argomentativo; ma formula anche, in modo molto *sui generis*, quello che soltanto più tardi sarebbe stato teorizzato dai contrattualisti, ossia la superiorità, con tutti i vantaggi politici connessi, del governo del popolo su quello del principe, della repubblica sul principato, del primato del potere *ex parte populi* su quello *ex parte principis*. Vediamo quel che, a rispetto, dice nel Libro I, Cap. LVIII, dei *Discorsi*: «ci sono assai esempli, ed intra gl'imperadori romani ed intra gli altri tiranni e principi; dove si vede tanta incostanzia e tanta variazione di vita, quanta mai non si trovasse in alcuna moltitudine. *Conchiudo adunque contro alla comune opinione, la quale dice come i popoli, quando sono principi [quando hanno il potere], sono varii, mutabili ed ingrati; affermando che in loro non sono altrimenti questi peccati che siano ne' principi particulari*. (...) *un principe sciolto dalle leggi sarà ingrato, vario e imprudente più che un popolo*» (Machiavelli, 1966: 224-225); «Ma quanto alla prudenzia ed alla stabilità, dico come *un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe*. E non sanza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio»; e, finalmente, «il che non può nascere da altro, se non che *sono migliori governi quegli de' popoli che quegli de' principi*» (Machiavelli, 1966: 226; italico mio).

Questa chiarissima posizione di Machiavelli pare anticipare senz'altro il discorso dei giusnaturalisti, l'emergenza del popolo come soggetto politico, ma pare altrettanto dar ragione ai suoi critici, ossia, a quelli che hanno visto nelle sue riflessioni, soprattutto, un discorso volto a favorire il potere d'impronta popolare, a insegnare ai popoli le tecniche del governo, svalutando i principati. Posizione contrastata da uno dei suoi innumerevoli critici, peraltro suo amico, Francesco Guicciardini (1984: 41): «Di male vi è, che el popolo per la ignoranzia sua non è capace di deliberare le cose importante, e però presto periclita una republica che rimette le cose a consulta del popolo».

Ma ciò che mi preme sottolineare è che Machiavelli, *per via analitica*, riesce ad entrare in anticipo in quei sofisticati meccanismi che i teorici

9. Dice Gramsci (1975: III, 1572, §<13>) a questo riguardo: «In Machiavelli si può scoprire in nuce la separazione dei poteri e il parlamentarismo (il regime rappresentativo): la sua *ferocia* è rivolta contro i residui del mondo feudale, non contro le classi progressive».

del sistema rappresentativo avrebbero introdotto, più tardi, nella teoria politica. E anche che la sua è un'opera svolta soprattutto all'insegna del suo *pessimismo e realismo antropologico*.

6. Machiavelli e la Dittatura

Ma vediamo più da vicino ciò che dice Machiavelli su quest'«autorità dittatoria» di cui parla nel Libro I dei *Discorsi* (Cap. XXXIV e XXXV). Il paragone viene fatto tra i Decemviri e il Dittatore: avendo entrambi poteri eccezionali, i Decemviri, tuttavia, hanno abolito le istituzioni che potevano moderare l'uso del potere, mentre il secondo coesisteva con queste istituzioni, specie con il Senato, i Tribuni ed i Consoli, funzionando la sua magistratura in un registro di tipo *checks and balances*. Mentre i primi esercitavano il potere come *dittatura sovrana*, l'altro lo esercitava come *dittatura commissaria* (Schmitt). Ossia, nei primi si esauriva l'ordine costituzionale; nel secondo, l'ordine costituzionale gli sottostava poiché la figura del Dittatore era prevista in questo stesso ordine («dato secondo gli ordini pubblici», «per vie ordinarie», Machiavelli, 1966: 188), non potendo, questo, in nessun modo, cambiare quest'ordine. In effetti, il Dittatore, potremmo dire nel segno di Hans Kelsen[10], essendo previsto e regolato dall'ordine costituzionale, ricava dall'ordinamento giuridico la sua stessa legittimità. Ciò che non avviene con i Decemviri o qualsiasi *dittatura sovrana*, dove il principio di legittimità può solo essere fondato politicamente. D'altronde questa riflessione sui due tipi di potere eccezionale è molto interessante e significativa poiché, essendo i Decemviri eletti e il Dittatore nominato dal Senato o da un Console, si vede che Machiavelli valorizza molto di più *l'ordine costituzionale e legale* – che prevede i tempi e i modi di concedere l'autorità assoluta – arrivando addirittura a metterla a confronto con l'autorità data *da' suffragi liberi*. Questa posizione ci porta a ripensare ciò che Machiavelli dice sul rapporto tra popolo e principe, valorizzando il primo sul secondo, poiché il suffragio, riconducendo inevitabilmente al suo fondamento popolare, *può anch'esso essere valorizzato solo all'interno di un ordine costituzionale e legale razionale* (*bene ordinato*), potendo essere deviato se l'autorità non viene data «con le debite circunstanze e ne' debiti tempi», com'è successo con i Decemviri (1966: 190). Popo-

10. Si veda Kelsen (1984: 118-119): Il principio di legittimità.

lo, suffragio, ordine costituzionale-legale razionale, autorità, modalità e temporalità del potere – questi paiono essere gli elementi che fondano le basi di *una repubblica ben ordinata*: «e principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme», diceva in *Il Principe* (1966: 86); «talché mai sia perfetta una repubblica, *se con le leggi sue no ha provisto a tutto*, ed ad ogni accidente posto il rimedio e dato il modo a governarlo», diceva nei *Discorsi* (1966: 189; italico mio). Ossia: una repubblica che non permetta un'autorità assoluta (*dittatura sovrana*), poiché essa «in brevissimo tempo corrompe la materia e si fa amici e partigiani» (Machiavelli, 1966: 190).

Dalle seguenti parole di Machiavelli (1966: 190) si può confermare quanto detto: «e se si considerrà l'autorità che ebbero i Dieci e quella che avevano i Dittatori, si vedrà sanza comparazione quella de' Dieci maggiore. Perché creato il Dittatore, rimanevano i Tribuni, i Consoli, il Senato, con la loro autorità; né il Dittatore la poteva tòrre loro: e s'egli avesse potuto privare uno dello Consolato, uno del Senato, ei non poteva annullare l'ordine senatorio e fare nuove leggi. In modo che il Senato, i Consoli, i Tribuni, restando con l'autorità loro, venivano a essere come sua guardia a farlo non uscire della via diritta. Ma nella creazione de' Dieci occorse tutto il contrario: perché gli annullorono i Consoli ed i Tribuni, dettero loro autorità di fare legge ed ogni altra cosa, come il Popolo romano. Talché, trovandosi soli, sanza Consoli, sanza Tribuni, sanza appellagione al Popolo, e per questo non venendo ad avere chi gli osservasse, ei poterono il secondo anno, mossi dall'ambizione di Appio, diventare insolenti»[11].

É chiara qui la presenza del concetto di *separazione dei poteri* come condizione della limitazione del potere stesso, anche quand'esso fosse straordinario. Ma soprattutto bisogna sottolineare che il più importante di tutto questo risiede nella costituzione, nel modo come la legge prevede e regola il funzionamento del sistema politico, prendendo in considerazione la volubilità del comportamento umano, quella *inclina-*

11. Vedasi anche quest'importante brano dei *Discorsi*: «Oltra di questo, il Dittatore era fatto a tempo e non in perpetuo, e per ovviare solamente a quella cagione mediante la quale era creato; e la sua autorità si estendeva in potere diliberare per se stesso circa i rimedi di quello urgente pericolo, e fare ogni cosa sanza consulta e punire ciascuno sanza appellagione: ma non poteva fare cosa che fussi in diminuzione dello stato; come sarebbe tòrre autorità al Senato o al Popolo, disfare gli ordini vecchi della città e farne de' nuovi» (Machiavelli, 1966: 188).

zione irresistibile a scivolare dalla cupidigia alla cattiveria, se nulla gli si oppone, quella tendenza di fondo della natura umana di cui parlava Dilthey. Ed è proprio per rimediare a ciò che intervengono le costituzioni, le leggi, la forza istituzionale, insomma la politica e lo Stato. Come verrà ad essere formulato da Hobbes, nel *Leviatano*, o, in generale, nella narrativa giusnaturalistica.

Conclusione: Machiavelli e la Natura Umana

Se ci fossero dubbi circa lo sfondo pessimistico che sottostà alle sue riflessioni basterebbe leggere la favola *Il demonio che prese moglie* e che riassumo in poche parole. Stando i demoni discutendo del perché tutti gli uomini condannati all'inferno si lamentassero del matrimonio (*avere preso moglie* – Machiavelli, 1966: 847) come la principale causa dell'infelicità di quei poveri mortali, decisero di inviare uno di loro sulla terra per prendere moglie e fare la verifica di quanto detto da quelli. Cosa che capitò a Belfagor, arcidiavolo: col nome de Roderigo va a Firenze, munito di un bel po' di soldi, e lì prende moglie. Succede che sua moglie Onesta, terribile e vanitosa, gli fa spendere tutti i soldi, in modo tale che non aveva Roderigo alcuna possibilità di pagare e dovendo scappare ai creditori che lo perseguitavano. Salvato da un tale Gianmatteo, decide di ricompensarlo, dandogli il potere di salvare donne indemoniate, mediante il pagamento di somme di denaro. Come in effetti successe. Dopodiché Roderigo, essendosi liberato del debito, disse a Gianmatteo che non voleva più vederlo. Successe, tuttavia, che la fama di questi come guaritore aveva attraversato i confini ed era arrivata fino al re di Francia, che aveva sua figlia indemoniata. Chiamato Gianmatteo, non poté questi fare nulla per aver perso i suoi poteri, rischiando così la morte. In un ultimo dialogo con Roderigo, questo gli dice che lo avrebbe fatto impiccare per aver osato cercare di guarire la figlia del re. Al che Gianmatteo risponde che in quest'ultimo suo tentativo di salvarla era presente Onesta, la moglie di Roderigo. E, così, impaurito e spaventato dalla presenza della moglie, Roderigo-Belfagor decise di scappare via tornando in inferno e liberando la figlia del re di Francia, Lodovico VII.

Certo, è una favola. Prende in giro il matrimonio e soprattutto le donne, ma la radicalità della conclusione della vicenda, facendo diventare l'inferno un paradiso rispetto al matrimonio, illustra bene questo

pessimismo antropologico che giustifica la necessità di dar vita agli ordinamenti costituzionali e legali e ad una politica ragionata che sia in grado di rispondere con efficacia ai corsi e ricorsi della vita in società, alle tendenze deleterie degli uomini, alle inclinazioni perverse verso la cattiveria, il potere o il denaro, insomma, all'impura esistenza degli esseri umani, che non possiedono le ali angeliche della vita celestiale, quando anch'essa sia costituita da angeli dalle ali nere. Esistenza che, in malvagità, supera addirittura i conosciuti protagonisti infernali dell'aldilà! Se la mia interpretazione è giusta, è proprio questo che Machiavelli vuole evidenziare: un mondo impuro ed imperfetto che bisogna conoscere in profondità per governarlo il meglio che si possa. Ed è così che in base a questo *pessimismo antropologico* è possibile aprire le porte ad una teoria politica moderna, libera dai vincoli teologici o morali e in grado di far fronte alle umane aspettative di autogoverno.

Bibliografia

Bento, A. (org.) (2012a). *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina.

Bento, A. (org.) (2012b). *Razão de Estado e Democracia*. Coimbra: Almedina.

Bento, A. (2013). "«Das Conjuras». Análise de um Capítulo de «Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio»". *ResPublica*, nº 13, pp. 63-78.

Berardi, G.F. (1984). "Introduzione". In: F. Guicciardini, *Antimachiavelli*. Roma: Editori Riuniti.

Bobbio, N. (1981). *Studi Hegeliani. Diritto, Società Civile, Stato*. Torino: Einaudi.

Bobbio, N. (1999). *Ni con Marx ni Contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Constant, B. (1819). *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*. Online: <http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html> (referência de 13-12-2013).

Croce, B. (1973). *Etica e Politica*. Roma-Bari: Laterza.

Croce, B. (1976). *Teoria e Storia Della Storiografia*. Roma-Bari: Laterza.

Della Volpe, G. (1974). *Rousseau e Marx*. Roma: Riuniti.

Federico II (1987). *L'Antimachiavelli*. Pordenone: Edizioni Studio Tesi.

Gramsci, A. (1975). *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi.

Hegel, G.F. (1976). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kelsen, H. (1984). *Teoria Generale del Diritto e dello Stato*. Sonzogno: Etas.

Machiavelli, N. (1966). *Opere*. Milano: Mursia.

Marx, K. (1981). "Kritik des Hegelschen Staastsrechts". In: *Marx-Engels Werke*, Band (I). Berlin: Dietz Verlag, pp. 203-333.

Ménissier, T. (2012), "Inactualidade de Maquiavel? Regresso ao «Maquiavelismo»". In: A. Bento (org.), *Razão de Estado e Democracia*. Coimbra: Almedina, pp. 51-99.

Montesquieu (1748). *De l'Esprit des Lois*. Online: <http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/de_esprit_des_lois_tdm.html> (referência de 13-12-2013).

Rousseau, J.J. (1754). *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité Parmi les Hommes*. Online: <http://eet.pixel-online.org/files/etranslation/original/Rousseau%20JJ%20Discours%20sur.pdf> (referência de 13-12-2013).

Rousseau, J.J. (1762). *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Online: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf> (referência de 13-12-2013).

Santos, J.A. (1999). *Breviário Político-Filosófico*. Lisboa: Fenda.

Santos, J.A. (2010). *La Izquierda y la Naturaleza Humana*. Online: <http://www.tendencias21.net/comunicacion/La-izquierda-y-la-naturaleza-humana_a16.html> (referência de 13-12-2013).

Santos, J.A. (2012), "Viagem Pelas Releituras de Maquiavel". In: A. Bento (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 137-157.

Sartori, G. (2008). *Elementos de Teoría Política*. Madrid: Alianza Editorial.

Schmitt, C. (1972). *Le Categorie del «Politico»*. Bologna: Il Mulino.

Windelband, G. (1925). *Storia Della Filosofia Moderna* (I-III). Firenze: Vallecchi.

Das Conjuras. Análise de um Capítulo de *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*

António Bento*

Resumo

De entre os vários actos políticos decisivos, a conjura é não apenas aquele que encerra os maiores perigos, mas também aquele que confronta os seus praticantes com uma imprevisibilidade quase total. Há que contar com toda a sorte de perigos durante a fase de planeamento da conjura, durante a execução da conjura e após a execução da conjura. O próprio segredo exigido para o sucesso da conjura é uma condição necessária, mas ainda assim não suficiente. O presente estudo analisa a prática da conjura política tal como Maquiavel a apresenta e descreve – nos seus limites e nas suas aporias – no conjunto da sua obra e, em particular, no capítulo 6 do livro III de Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Lívio.

Palavras-chave: Maquiavel, Discorsi, conjura, segredo

* Professor Auxiliar do Instituto de Filosofia Prática da Universidade da Beira Interior

Abstract

Among the many defining political acts, the conspiracy is not just that comprising the greatest dangers, but also the one that confronts its practitioners with an almost total unpredictability. One must expect all sorts of hazards during the planning phase of the conspiracy, during the execution of the plot and after the execution of the plot. The success of the conspiracy requires secrecy, although this condition is not enough. This study analyzes the practice of political conspiracy as Machiavelli introduces and describes it – in its boundaries and aporias – in the whole of his work and particularly in Chapter 6 of Book III of Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio.

Keywords: Machiavelli, Discorsi, conspiracy, secret

«Bem vindos ao terceiro milénio. A redefinição da paranóia proposta pelo romancista norte-americano Thomas Pynchon nunca pareceu mais certeira – a paranóia entendida como a descoberta, que enlouquece mas que é absolutamente lúcida, do facto de o nosso tempo estar cheio de sentidos secretos, do facto de esses sentidos secretos serem assombrosos, imorais e sórdidos, muito para além do ponto a que nos poderá levar a imaginação mais destemperada, e do facto de a superfície das coisas ser um engano, um expediente destinado a ocultar a verdade atroz a esses imbecis normalmente enganados, que somos nós, pois continuamos a acreditar que as coisas – não vês? – talvez possam estar realmente a tornar-se melhores. (…) O paranóico tem uma alternativa mais sábia. Se só agora se estão a descobrir os crimes do passado, responderá ele, quanto tempo teremos de esperar para conhecer os do presente? Não serão os inocentes *culpados, cuja culpa pura e simplesmente ainda não foi descoberta? A análise pynchoniana deixa pouca margem de escolha aos verdadeiros paranóicos: tornarem-se investigadores obsessivos dos sentidos ocultos que governam o mundo; reconhecerem-se impotentes e caírem num sortido banal de divagações fúteis, confusas e entrópicas; ou cederem à explosão de raiva cujo desígnio é justamente fazer explodir tudo*».

Salman Rushdie, *O Regresso do Sórdido*

No célebre capítulo 6 do livro III de *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (Machiavelli, 2011a: 206-218), Maquiavel, como se sabe, trata das *conjuras*. Nele se perfila uma autêntica *tipologia* e, por assim dizer, uma minuciosa *anatomia* das conjuras, que Maquiavel disseca com um escrúpulo médico e uma frieza clínica.

O modo irónico como Maquiavel se dirige aos seus leitores, invocando a «máxima de ouro de Cornélio Tácito» (Machiavelli, 2011a: 206), segundo a qual os homens devem aceitar e tolerar os seus príncipes *tal como* estes *são* e não tal como eles *poderiam* ou *deveriam ser*, é significativo a mais do que um título, pois sugere, em primeiro lugar, que foi a própria história que entretanto se encarregou de demonstrar a não aplicabilidade de uma tal regra, tal como o próprio Maquiavel, aliás, discreta, mas abundantemente, mostrará ao discorrer sobre o tema.

Sem eliminar completamente a ambiguidade no que toca à posição que ele próprio toma sobre o problema que apresenta aos leitores, o assunto de que Maquiavel se ocupa está longe de se esgotar numa cómoda e linear equivalência entre *conjura* e *tiranicídio*, apesar de o modo como ele apresenta o problema remeter para uma tradição antitirânica conhecida dos jovens aristocratas que frequentavam os jardins Oricellari em Florença[1]. É isso que permite a um autor como Leo Strauss afirmar simultaneamente que «o capítulo sobre conspirações, de longe o mais extenso da obra, pode ser descrito como um *manual de tiranicídio*. (…) Mas, Maquiavel discute o falhanço das conspirações de modo a mostrar como é que elas poderiam ter sido bem sucedidas» (Strauss, 1958: 27. Itálico nosso).

Uma tal observação levanta desde logo uma questão prévia que, por ora, nos limitaremos a aflorar: a de saber se o pequeno tratado de Maquiavel sobre as conjuras pode ser incluído, de um modo ou de outro, no que se convencionou chamar a tratadística da *razão de Estado*. A esta questão julgamos poder responder afirmativamente, pois o tipo de *prudência política* que simultaneamente *previne* e *reprime* a conjura consiste numa série de dispositivos técnicos capaz de assegurar a *conservação* do governo e do Estado. Num tal *paradigma de conservação* do Estado, o qual resulta de uma escrupulosa antecipação e prevenção das conjuras, o príncipe é aconselhado a manter-se atento a toda a informação que chega aos seus ouvidos, a utilizar todo o tipo de segredos e de dissimulações, a não se fiar na amizade dos que lhe são mais próximos, a enfraquecer o poder dos grandes encurtando-lhes o tempo de ação, e, sobretudo, a intervir com a força necessária e em tempo oportuno de modo a esmagar, a erradicar e a estancar qualquer possibilidade de conjura no seu próprio começo (Borrelli, 1996: 86-87).

1. Maquiavel foi um assíduo frequentador das tertúlias havidas nos jardins Oricellari, propriedade de Cosimo Rucellai. Nessas conversas com jovens aristocratas de Florença discutiam-se amiúde os conteúdos dos chamados *espelhos de príncipes*, tratados políticos dedicados à formação de quem era chamado a governar, obras que proliferaram um pouco por toda a Europa desde a Baixa Idade Média até ao último quartel do século XVII. É nos *espelhos de príncipes* que mais fortemente se tematiza e disputa a distinção cristã entre o *rei* justo e o *tirano*, a qual culmina na *doutrina medieval do tiranicídio*. E foi justamente num *espelho de príncipes*, a saber, em *Policraticus* (1159), que João de Salisbúria formulou, pela primeira vez, os princípios que fundamentam a licitude do assassinato do tirano: «*Tyrannum licet adulari*, *tyrannum licet decipere*, *tyrannum licet occidere*». A este respeito, é justo acrescentar que é daquela distinção que nasce quer a instituição moderna do *conselho de Estado*, quer a figura política central que está no seu núcleo: o *conselheiro político*.

Dir-se-ia que ele deve matar a serpente quando esta se encontra ainda no ovo. O príncipe ou a república devem, por isso, ser capazes de adivinhar o que Maquiavel chama a *qualidade* de uma conjura e, uma vez esta descoberta e, por assim dizer, destilada, não a revelar antes de reunir as forças suficientes e os meios eficazes para a destruir, *pois* – considera Maquiavel – «os conjurados, vendo-se descobertos, impelidos pela *necessidade*, agem sem temor»[2].

Por conseguinte, na medida em que a finalidade da conjura é sempre um *acquisitare lo stato* com vista a uma *mutazione dello stato*, o ensinamento de Maquiavel pode muito bem ser visto sob a perspetiva de como *conservar* o Estado (*mantenere lo stato* e *se mantenere nel suo stato*). Contudo, *ex-negativo* e *a contrario*, isto é, mediante a exposição e a análise de casos de conjura bem sucedidos, Maquiavel mostra também até que ponto o seu ensino pode ser interpretado como dúplice e de que modo pode uma conjura eliminar um príncipe ou substituir a forma de uma república. É, por conseguinte, o mesmo Maquiavel que, ao condenar a cupidez de poder e a cegueira que se apoderam dos conjurados, os iliba quando afirma que «se soubessem cometer essa maldade com prudência, *seria impossível falhar*» (itálico nosso)[3].

Com efeito, no primeiro parágrafo do capítulo VI do livro terceiro dos *Discorsi*, o capítulo mais extenso de todos quantos figuram numa obra redigida entre 1516 e 1519, capítulo este que, no entender de vários comentadores, circulou sob a forma de manuscrito antes da primeira edição da obra em 1531, tendo ele sido, aliás, dado à estampa em Paris em 1575 juntamente com uma *Histoire de la conjuration de Catiline* de Salústio sob o exórdio: «fort bonne instruction autant pour les princes que pour les sujets» (Guarini, 1996: 12)[4], Maquiavel trata, em primeiro lugar, de chamar a atenção, quer dos príncipes, quer dos homens *privados*, para o extremo perigo das conjuras, pelo que se propõe passar em revista os casos históricos mais notáveis de conspirações, para *ensinamento* e proveito de uns e de outros[5].

2. «Perché i congiurate, veggendosi scoperti, cacciati da necessità, operano sanza rispetto» Cf. Machiavelli (2011a: 217).
3. «Perché, se ei sapessono fare questa cattività con prudenza, sarebe impossibile non riuscisse loro». Cf. Machiavelli (2011a: 208).
4. De acordo com Guarini (1996), o Archivio di Stato di Firenzi conservará ainda hoje cópias do manuscrito originário que constitui o cap. VI do livro terceiro dos *Discorsi*.
5. Cf. Machiavelli (2011a: 206).

Entende Maquiavel que se a «capacidade de travar uma guerra aberta contra um príncipe é concedida a poucos», já a possibilidade de conjurar contra ele pertence potencialmente a todos, de modo que, qualquer um, movido pelo desejo de vingar «injúrias contra o património, a honra e o sangue», pode vir a ser, se conjurado com outros, o agente e o executor da conspiração. Maquiavel não se cansa de sublinhar o caráter extraordinariamente perigoso e temerário da conjura, avisando *ab initio* os seus leitores de que foram muito poucos os casos na história em que as conjurações atingiram o fim desejado. É, pois, como se Maquiavel quisesse comunicar ao leitor que a conjura, na sua qualidade de forma extrema de combate político, quase sempre possui um valor negativo, mergulhando amiúde a vida política numa esterilidade sem fim[6].

Não é, aliás, por um acaso que a conjura aparece na linguagem dos juristas dos séculos XIV, XV, XVI e XVII sob a categoria do *crimen lesae majestatis*[7]. Contudo, se Maquiavel está perfeitamente consciente da inoportunidade das conjuras, sabe também, porventura como nenhum outro autor do seu tempo, que elas resultam de uma ponderação e de um cálculo políticos que as tornam, de um modo ou de outro, não

6. A despeito do *historicismo* e do *revisionismo* que rodeiam o problema, um dos argumentos que hoje é costume apresentar para se repudiar o conceito de *golpe de Estado* de Curzio Malaparte, *analogon*, até um certo ponto, do conceito maquiaveliano de *conjura*, consiste em afirmar que os *golpes de Estado* que atualmente triunfam não resolvem politicamente – e, por maioria de razão, economicamente – nada, de tal modo a sua prática estaria dominada por uma espécie de *inutilidade técnica*. Parece-nos evidente a aproximação entre os conceitos de *esterilidade* da *conjura* e de *inutilidade técnica* do *golpe de Estado* concebido à maneira da célebre obra de Curzio Malaparte (*Técnica do Golpe de Estado*, 1931). É bem verdade que os *golpes de Estado* concebidos como um problema de pura técnica já não possuem hoje nenhuma vocação revolucionária. Contudo, talvez seja apenas a pergunta que está mal formulada: talvez devamos antes perguntar pela natureza da estrutura política que substitui hoje aquilo a que até há não há muito tempo dávamos apropriada e conscientemente o nome de *Estado*. Veja-se, a este respeito, Alvarez (2007).
7. Ao referir-se aos que ele chama *criminosos de lesa-majestade*, uma categoria que inclui, em primeiríssimo lugar, todo o tipo de conjura ou de conspiração contra o Estado ou contra o príncipe que o encabeça, Gabriel Naudé, sem dúvida o mais original dos discípulos franceses de Maquiavel, aconselha a sua execução pronta e rápida: «Limitar ou arruinar o excessivo poder daquele que dele quer abusar em prejuízo do Estado, ou daquele que pelo grande número dos seus partidários, e pela cabala dos seus aliados, se tornou temível para o soberano. (…) Que se persigam com a punição os outros crimes, quando estes forem cometidos, mas para este [crime de lesa-majestade], se o não prevenirdes antes da sua nascença, quando ele acontecer será em vão que procurareis remediá-lo com a justiça, como muito bem observou Catão ao discorrer sobre a conjuração de Catilina em Salústio» (Naudé, 2004: 138, 140).

apenas inevitáveis, mas relativamente imprevisíveis e até aleatórias[8]. Assim, ao mesmo tempo que sublinha que o príncipe deve guardar-se de cometer ofensas contra o *património* e a *honra*, porque, avisa Maquiavel – «ele nunca poderá espoliar alguém a tal ponto que não lhe reste uma faca para se vingar; nunca poderá desonrar tanto alguém que não lhe reste a obstinação de se vingar»[9] –, afirma igualmente que a coragem e a oportunidade necessárias para se levar a cabo uma conjura faltam naturalmente não apenas aos *homens fracos*, mas também aos *homens grandes ou familiares ao príncipe*[10], precisamente aquele tipo raríssimo de homens que a história consagrou como conspiradores bem sucedidos.

No segundo parágrafo do capítulo em análise, Maquiavel introduz a distinção entre *conjuras contra a pátria* e *conjuras contra um príncipe*, que apenas retomará no final do capítulo, para comunicar ao leitor que «as repúblicas são mais lentas que um príncipe»[11] e que é mais difícil e que são maiores os perigos que se correm quando se conjura contra muitos do que quando se conjura contra um. Não obstante, Maquiavel entende que «as conjuras contra a pátria são menos perigosas para quem as trama do que as conjuras contra os príncipes, porque, enquanto estão sendo tramadas, os perigos são menores do que naquelas; na execução, os perigos são os mesmos; depois da execução, não há perigo algum»[12].

Após esta distinção, que atravessando embora todo o capítulo VI do terceiro livro dos *Discorsi* aparenta possuir um propósito mais formal e analítico do que propriamente substantivo, Maquiavel introduz as motivações ou as razões pelas quais alguém concebe e prepara uma conjura. Neste ponto, Maquiavel repete e desenvolve aquilo que já deixara explícito no capítulo XIX de *O Príncipe*, a saber, que um príncipe deve procurar «não exasperar os grandes e satisfazer o povo e tê-lo

8. Sobre a relação entre o tiranicídio antigo e as conjuras renascentistas, veja-se Burckhardt (1983: 52-55).
9. «Perché e' non può mai spogliare uno, tanto, che non gli rimanga uno coltello da vendicarsi; non può mai tanto disonorare uno, che non gli resti uno animo ostinato alla vendetta». Cf. Machiavelli (2011a: 207).
10. Cf. Machiavelli (2011a: 206).
11. Cf. Machiavelli (2011a: 216).
12. «Le congiure che si fanno contro alla patria sono meno pericolose, per coloro che le fanno, che non sono quelle contro ai principi: perché nel maneggiarle vi sono meno pericoli che in quelle; nello esequirle vi sono quelli medesimi, dopo la esecuzione non ve ne è alcuno». Cf. Machiavelli (2011a: 215).

contente»: «Mas em relação aos súbditos, quando as coisas de fora não se movem, há que temer não conjurem eles *secretamente*, coisa de que o príncipe se acautela o bastante fugindo a ser odiado ou desprezado e mantendo o povo satisfeito com ele… (…) E um dos mais potentes remédios que tem um príncipe contras as conjuras é não ser odiado pela maior parte [*universale*], porque quem conjura crê sempre satisfazer o povo com a morte do príncipe, mas quando creia ofendê-lo não ganha ânimo para tomar semelhante decisão. Com efeito, as dificuldades que existem da parte dos conjurados são infinitas, e vê-se pela experiência que houve muitas conjuras mas poucas tiveram bom fim. Porque *quem conjura não pode estar só*, e não pode fazer-se acompanhar senão por aqueles que creia estarem descontentes; e, mal tu descobres o teu ânimo a um descontente, dás-lhe matéria para se contentar, porque *denunciando-te* ele pode esperar retirar daí toda a vantagem; de tal maneira que vendo o ganho seguro deste lado e vendo-o do outro duvidoso e cheio de perigos, tem realmente de ser um amigo excecional, ou um inimigo totalmente obstinado do príncipe, para te *observar a palavra dada*. E para resumir a coisa em breves termos, digo que da parte do conjurado não existe senão medo, apreensão e suspeita da pena que o apavora; mas da parte do príncipe existem a majestade do principado, as leis, as defesas dos amigos e do estado que o defendem. De tal modo que, juntando a todas estas coisas a benevolência popular, é impossível que alguém seja tão temerário que conjure, pois enquanto um conjurado, de ordinário, tem de temer antes da execução do mal, neste caso deve temer também depois, tendo o povo, ocorrido o delito, por inimigo e não podendo por isso esperar refúgio algum» (Maquiavel, 2008: 200-201)[13].

No terceiro parágrafo do capítulo VI do livro terceiro dos *Discorsi*, Maquiavel faz uma distinção, a todos os títulos fundamental, qual seja a de ponderar e dividir o perigo a que as conjuras se expõem consoante os conjurados se encontram na fase do *engendramento e planeamento* da conjura, *durante a execução*, propriamente dita, da conjura, ou *após a execução* da conjura. Esta distinção é fundamental, pois no entender de Maquiavel a conjura, para ser efetivamente conjura, isto

13. Itálicos nossos. Sobre este aspeto, e diferentemente de muitos outras facetas do ensinamento de Maquiavel, há que sublinhar que o secretário florentino retoma diretamente de Aristóteles (1998: 1312a) alguns dos principais motivos da conjura: a vingança contra um ultraje recebido, o ressentimento contra maus-tratos, o medo, o desprezo, a ambição vulgar e o desejo de glória.

é, para ser um juramento[14] feito entre poucos contra um terceiro que os conjurados almejam prejudicar ou matar, deve ser feita entre mais do que um homem, mas, de preferência, entre muito poucos homens: «Quem conjura, ou é um só, ou são vários. Se é um só, não se pode dizer que seja conjura, mas uma firme disposição, nascida num homem, de matar o príncipe. (…) Mas deixemos de lado estas vontades de um só e venhamos às conjuras entre vários»[15].

No quarto parágrafo do capítulo que estamos a analisar, Maquiavel introduz na questão da *conjura* o elemento fundamental da partilha e da manutenção do *segredo* até ao momento da sua execução, condição necessária, mas ainda assim não suficiente, para o sucesso da conjura. A conjura, recordemo-lo, deve ser posta em prática por um número tão pequeno quanto possível de conjurados, o qual se deve mostrar capaz de dominar as polimorfas técnicas da prudência e, condição decisiva, capaz de agir em absoluto segredo e sob a mais inquebrantável das discrições. Conjurar significa, afinal, *jurar em conjunto* – e *quem viola um juramento, viola a confiança*. Por conseguinte, a conjura é sempre tramada no máximo sigilo e exige ser executada com ânimo e resolução. Daí que possamos afirmar que na conceção da *conjura* de Nicolau Maquiavel impera uma matriz da ação induzida e regulada por um cálculo político paranoico. Maquiavel pode assim ironicamente sustentar que nos raros casos em que um *privado* sozinho decide atentar contra a vida do soberano aquele não corre o perigo de os seus desígnios chegarem aos ouvidos do príncipe, já que ele, e só ele – e rigorosamente mais ninguém –, conhece e executa o plano.

14. Paolo Prodi descreve e analisa, como mais nenhum autor depois dele o fez, o conceito teológico-político de «juramento» e o modo como este instituto jurídico vai progressivamente mudando da Idade Média tardia até à constituição do *Estado soberano* moderno e deste até à contestação do juramento pelo que ele chama *o cristianismo radical*. No que diz respeito ao estatuto do *juramento* no pensamento de Maquiavel, o juízo de Prodi (1992: 234-236) é tão significativo quanto lapidar: «Ocorre uma mutação de consciência que sobrevém com o influxo do humanismo entre os séculos XIV e XV: ela pode ser observada a olho nu em Nicolau Maquiavel, mas repercute-se, não apenas na reflexão política, mas também na praxis do juramento. (...) O silêncio de *O Príncipe* a propósito do juramento parece-me que se transforma – em conexão com estas reflexões – quase num alarido: o novo poder não sabe o que fazer nem pode ter nada em comum com a religião do juramento».
15. «Quegli che congiurano, o ei sono uno, o ei sono più. Uno, non se può dire che sia congiura, ma è una ferma disposizione nata in uno uomo di ammazzare il principe. (…) Ma lasciamo andare queste uniche volontà, e veniamo alle congiure intra i più». Cf. Machiavelli (2011a: 207).

Levanta-se, portanto, aqui o problema de saber qual o *número ideal de conjurados*, se assim se pode dizer, sempre que estes pretendem ser bem sucedidos na sua temerária empresa. A este respeito, Maquiavel estabelece uma previsível mas curiosa equação, a saber, que quanto maior o número de conjurados maior a probabilidade de uma delação por parte de um deles, o qual, por medo ou imprudência, deitará forçosamente tudo a perder. Esta tese, que a razão e a experiência tendem a acolher como veraz e sensata, é, no entanto, por duas vezes formulada por Maquiavel de um modo um tanto ou quanto ambíguo e mesmo aporético: 1) «quando o número dos conjurados se alarga para duas *ou* três pessoas, encontra-se sempre um delator que deita tudo a perder»; 2) «É impossível evitar que se descubra uma conjura, sempre que, por malícia, por imprudência ou por ligeireza, o número dos que a conhecem for maior que três *ou* quatro»[16].

A respeito da fragilidade e da volatilidade do segredo, é aqui caso para que se recordem as célebres palavras de Benjamin Franklin pronunciadas meio século antes da Revolução Americana: «Três homens podem guardar um segredo se dois deles estiverem mortos» (Bok, 1986: 108). Se evoco neste momento esta sentença de Benjamin Franklin é porque ela mostra de maneira lacónica os limites a que se encontra sujeita a *promessa de sigilo* ou a extrema dificuldade de observação do *juramento do segredo* por parte dos conspiradores. Assim, de acordo, talvez, com uma variante histórica daquela lei de *concentração do segredo*, que Elias Canetti (1995: 296) define como «a *relação* entre o número daqueles por ele afetados e o número dos que o guardam», o segredo, obedecendo nisto à sua própria natureza, tem tendência para se tornar conhecido e, com a sua revelação ou publicitação, provocar o escândalo, o qual arrasta inexoravelmente os conjurados para a sua perdição. Com efeito, para Canetti (1995: 296), «todo o segredo é explosivo e se intensifica no seu próprio calor interno: o *juramento* que o sela é precisamente o ponto no qual ele se voltará a abrir».

Neste momento da nossa exposição, talvez se justificasse uma interrupção da análise do pensamento de Maquiavel a respeito das *conjuras* e se exigisse uma breve reflexão que desse conta da formação e da

16. «(…) come ei si sono alargatti in dua o in tre persone, ei truovono lo accusatore e rovinano»; «(...) da queste cagioni dello scoprire le congiure è impossibile guardarsi che, per malizia, per imprudenza o por leggerezza, la non si scuopra, qualunque volta i conscii d'essa passono il numero di tre o di quattro». Cf. Machiavelli (2011a: 208-209).

decomposição do instituto jurídico do *juramento* na política ocidental. Não é esta, no entanto, a ocasião, para o fazer. Resta-nos, por ora, contentarmo-nos com a pergunta: por que razão, afinal, o *juramento* que sela o segredo dos conjurados está, de um modo ou de outro, quase sempre fadado à traição?

No quinto e sexto parágrafos do seu texto, Maquiavel retoma a sua doutrina de que os perigos a que uma conjura inevitavelmente se expõe se decompõem em três momentos: *antes*, *durante* e *depois*. Na sua ótica, é extremamente raro, ou praticamente impossível (*é impossível, ou quase*), que se tenha sucesso em todos os três momentos.

Quanto aos perigos do *antes*, Maquiavel pensa que a conjura é normalmente descoberta ou por *delação* ou por *conjetura*. A delação será o perigo mais frequente, pois exige uma amizade entre os conjurados extremamente difícil de observar, já que o bem que um conjurado quer ou devota a um outro nunca é tão grande que a este lhe não pareçam maiores o perigo e o medo da punição: «Se medires a lealdade pelo descontentamento que alguém tenha contra o príncipe, poderás facilmente enganar-te, porque assim que revelares as tuas intenções a esse descontente, tu lhe darás razões para contentar-se, e então é preciso ou que o ódio ao príncipe seja muito grande ou que a tua autoridade seja ainda maior, para mantê-lo leal»[17]. Quanto à descoberta por *conjetura*, ela deve-se ao facto de os conjurados falarem indiscreta e imprudentemente sobre a conjuração e procede segundo os tradicionais métodos policiais de interrogatório e de confronto dos testemunhos dos suspeitos de conjura[18]. Consequentemente, Maquiavel não pode deixar de observar que «quando alguma [conjura] *permanece secreta* entre muitos homens, durante muito tempo, diz-se que é *por milagre*»[19].

Para evitar ou impedir a *delação* de um ou de vários dos conjurados o melhor *remédio*, segundo Maquiavel, aliás o *único remédio*, é impedir

17. «Se misuri la fede della mala contentezza che uno abbia del principe, in questo tu te puoi facilmente ingannare: perché, subito che tu ai manifestato a quel male contento l'animo tuo, tu gli dài materia di contentarsi, e conviene bene, o che l'odio sia grande, o che l'autorità tua sia grandissima a mantenerlo in fede». Cf. Machiavelli (2011a: 209).
18. O Santo Ofício português era exímio na extração de confissões, quer por *conjetura*, quer por *tortura psíquica*. A este respeito, leiam-se os relatos e comentários de Elias Lipiner (1999: 253-257) e de António Vieira (1951: 139-244).
19. «Quando una è stata infra molti uomini segreta lungo tempo, è tenuta cosa miraculosa». Cf. Machiavelli (2011a: 209).

atempadamente o *arrependimento*[20] de qualquer deles e «não dar tempo para que os conjurados te delatem, comunicando-lhes a coisa quando a quiseres realizar, e não antes»[21]. Em *Histórias Florentinas* (II, 32) Maquiavel insiste neste ponto: «Assim como as escolhas perigosas, quanto mais são examinadas, com mais dificuldade se adotam», também «as conjuras, quanto mais tempo tardam para serem executadas, mais facilmente são descobertas»[22].

Daqui decorre que quando confrontado com algum tipo de hesitação por parte de algum dos conjurados, o cérebro da conjura – porque, pela natureza assimétrica do *juramento*, há sempre um dos conjurados que detém o comando da operação – deva oportunamente encorajar os outros a fazer algo que eles não tenham tempo de recusar: «Portanto, nunca se deve contar a trama a ninguém, a não ser por necessidade e já na hora de executá-la; e, se quiseres contá-la, que o seja a uma só pessoa, com a qual tenhas longuíssimo trato ou que seja movida pelas mesmas razões que tu»[23].

Maquiavel insiste: se acaso for estritamente necessário comunicar a alguém a trama uns instantes antes da sua execução, «que o não seja a mais do que um, pois assim, embora haja mais perigo, este é bem menor do que se a comunicação for feita a muitos»[24].

20. «Nelémato, não podendo suportar a tirania de Aristotimo, tirano de Epiro, reuniu em sua casa muitos parentes e amigos e exortou-os a libertar a pátria; como alguns deles lhe pedissem tempo para deliberar e ordenar-se, Nelémato mandou os escravos trancar a casa e àqueles que ali havia chamado disse: *Ou jurais que ides agora executar esse plano, ou vos entrego a todos a Aristotimo*. Eles, convencidos por tais palavras, juraram e foram, sem mais delongas, executar com sucesso o plano [ordine] de Nelémato». «Nelemato, non potendo sopportare la tirannide di Aristotimo, tiranno di Epiro, ragunò in casa sua molti parenti ed amici, e, confortatogli a liberare la patria, alcuni di loro chiesono tempo a diliberarsi ed ordinarsi, donde Nelemato fece a' suoi servi serrare la casa, ed a quelli che esso aveva chiamati disse: *O voi giurerete di andare ora a fare questa esecuzione, o io vi darò tutti prigioni ad Aristotimo*. Dalle quali parole mossi coloro, giurarono; ed andati, sanza intermissione di tempo, felicemente l'ordine di Nelemato esequirono. Cf. Machiavelli (2011a: 210).
21. «(…) è non dare tempo ai congiurati di accusarti; e comunicare loro la cosa quando tu la vuoi fare, e non prima». Cf. Machiavelli (2011a: 210).
22. «Ma perché i partiti pericolosi quanto più se considerano tanto peggio volentieri se pigliano, interviene sempre che le congiure che danno spazio di tempo alla esecuzione si scuoprono» (Machiavelli, 2011b: 518).
23. «Debbesi, adunque, non comunicare mai la cosa se non necessitato ed in sul fatto; e se pure la vuoi comunicare, comunicarla ad uno solo, del quale abbia fatto lunghissima isperienza, o che sia mosso dalle medesime cagioni che tu». Cf. Machiavelli (2011a: 210-211).
24. «(…) quando pure la comunichi, non passare uno; dove, se è qualche più pericolo, ve n'è meno assai che comunicarla con molti». Cf. Machiavelli (2011a: 211).

Nos parágrafos 11-16 do nosso capítulo, Maquiavel ocupa-se com os *perigos da execução*. Não há nada de menos encorajador para os conjurados do que verem-se na situação de terem que *mudar o plano à última da hora*. Os perigos procedem aqui quer da falta de coragem, quer da imprudência dos próprios executores. Maquiavel demora-se, evidentemente, na conjura abortada dos Pazzi contra Lorenzo e Giuliano de Medici, que, ao ser descoberta, os fez «pagar pelo mal que *puderam* mas não *quiseram* cometer»[25]. Conjuras falhadas são, portanto, as que não mataram quem *deveriam ter matado*. Precisamente por isso, aquele que lhes sobrevive, «sai delas com mais poder, e, muitas vezes, sendo bom, torna-se mau, pois estas lhe dão motivo para temor, e o temor, por sua vez, motivo para se precaver; e o precaver-se lhe dá motivo para injuriar, de onde nascem depois os ódios e muitas vezes a sua ruína. E se estas conjuras oprimem primeiro os que as movem, com o tempo, causam, de qualquer maneira, dano àquele contra quem são movidas»[26]. Daí que Maquiavel possa afirmar: «Os príncipes não têm, portanto, maior inimigo do que a conjura: porque, uma vez a conjura feita contra eles, ou ela os mata ou os infama. Porque, se é bem sucedida, eles morrem; se é descoberta, e eles matam os conjurados, há de sempre acreditar-se que ela foi invenção desse príncipe, para saciar a sua ganância e crueldade com o sangue e o património daqueles que ele matou»[27].

Em seguida, Maquiavel detém-se na questão de a *execução do plano* poder ser interrompida por um *engano da imaginação* ou por um *acontecimento imprevisto* que ocorra no momento e que faça malograr a conspiração. Maquiavel argumenta que os *enganos da imaginação* são frequentíssimos: «Porque, se tens a consciência pesada, facilmente acreditas que se fala de ti. Podes ouvir uma palavra, dita com outro fim, que te faça perturbar o ânimo, acreditando que ela foi dita acerca

25. «(…) portarono pena di quello male che potettono e non vollono fare». Cf. Machiavelli (2011a: 213). Sobre este mesmo assunto, veja-se ainda Machiavelli (2011b: 664-673).
26. «(…) saglie in maggiore potenza, e molte volte, sendo buono, diventa cattivo; perché queste, con lo esemplo loro, gli danno cagione de temere, il temere de assicurarsi, l'assicurarsi di ingiurare: donde ne nascono gli odii, di poi, e molte volte la sua rovina. E così queste congiure opprimono subito chi le muove, e quello contro a chi le son mosse in ogni modo con il tempo offendono» (Machiavelli, 2011b: 665).
27. «Non hanno, pertanto, i príncipe il maggiore nimico che la congiura: perché, fatta che è una congiura loro contra, o la gli ammazza, o la gli infama. Perché, se la riesce, e' muoiono; se la si scuopre, e quel principe, per isfogare l'avarizia e la crudeltà sua contro al sangue e la roba de quegli che egli ha morti» (Machiavelli, 2011a: 217).

do teu caso; podes, então, ou fugir e levar assim à descoberta da tua conjura, ou confundir a ação ao apressá-la fora de tempo. E isso ocorre tanto mais facilmente quando são muitos os conhecedores da conjura»[28].

Já no que diz respeito aos *acidentes*, dada a sua natureza caprichosa, não se lhes pode dar remédio. Na verdade, o que isto, no fundo, significa é que uma casuística da prudência, não obstante a sua potencial exaustividade, jamais poderá garantir a previsibilidade, e, consequentemente, o sucesso do ato. Também aqui imperam a contingência, a incerteza, os caprichos, enfim, da fortuna.

Finalmente, Maquiavel debruça-se sobre os perigos a que os conjurados se expõem *após a execução*. O maior dos perigos é que a pessoa assassinada tenha do seu lado a amizade do povo.

No derradeiro parágrafo do nosso capítulo, Maquiavel confessa finalmente ao leitor: «Apenas discorri sobre as conjuras que são executadas com o *ferro*, e não com o veneno»[29]. Muito haveria a dizer sobre as conjuras que são executadas com o *veneno*. E não apenas daquelas que são executadas com o veneno entendido literalmente, mas, digamos assim, com toda a sorte de *venenos políticos*, entendidos na riqueza semântica que a palavra possui na língua grega: *phármakon* (veneno e remédio, ou droga benéfica). Não é este, no entanto, o momento para nos alongarmos sobre um assunto tão difícil quanto delicado.

À guisa de conclusão, restam-nos duas observações muito breves a respeito das *conjuras*. A primeira observação, antecipando a importância daquilo a que hoje porventura chamaríamos o «*timing* correto da transmissão da informação política», permite-nos afirmar que Maquiavel vê com bons olhos que o príncipe ou a república retardem a revelação pública de uma conjura para que desse calculado deferimento possam retirar o maior proveito político. Se este procedimento for de uso corrente, então o sistemático *atraso na receção da informação* de que uma determinada conjura ocorreu significará – no passado, como hoje – que quase sempre se torna útil – a um príncipe e a uma

28. Cf. Maquiavel, *Discursos*, p. 238. «Perché chi ha la sua conscienza macchiata, facilmente crede che si parla de lui: puossi sentire una parola, detta ad un altro fine, che ti faccia perturbare l'animo, e credere chi la sia detta sopra il caso tuo; e farti o con la fuga scoprire la congiura da te, o confondere l'azione con acceleralla fuora di tempo. E questo tanto più facilmente nasce, quando ei sono molti ad essere conscii della congiura». Cf. Machiavelli (2011a: 214).
29. «(…) io ho ragionato di quelle [congiure] che si fanno com il ferro, e non col veneno». Cf. Machiavelli (2011a: 216).

república – encobrir, abafar, e mesmo destruir as provas, do *crime de lesa-majestade* que sobre eles pairou. A segunda observação, ao perguntar pela possibilidade de uma prudência política que permita *antecipar* e *prevenir* as *conjuras*, revela toda a complexidade do problema em análise. Nos termos de Maquiavel, toda a conjura, de um modo ou de outro, configura um modo particular e potencialmente perigoso de *mutazione dello stato*. Por conseguinte, na medida em que é a própria sobrevivência do Estado que está em jogo na conjura que lhe é feita, a *virtù* do príncipe está, por isso, submetida à mais rude das provas, uma vez que é precisamente em situações políticas concretas como as que ocorrem nas conjuras que ele deve ao mesmo tempo ser capaz de conservar o Estado (*mantenere lo stato*) e capaz de conservar a sua posição no Estado (*se mantenere nel suo stato*).

Com efeito, o caráter extraordinário, ou antes, aporético, da prudência política é que ela deva *prever o imprevisível*. A prudência é, por isso, *previdência* em primeiro lugar. É um *ver prévio* ou, em qualquer caso, um *ver antes* que os acontecimentos, com a força da necessidade, se precipitem. Só depois – quando se avaliam os efeitos dos atos praticados e se estabelecem regras técnicas para uma estratégia de confronto com o imprevisível – é que a *previdência*, inevitável sistematização de uma casuística, se torna *providência*. Mas a *prudência* como *providência antecipadora* tem severos limites. E esses limites mostram que é impossível uma prática da prevenção política das conjuras fundada apenas, ou mesmo fundada sobretudo, numa teoria política deduzida de exemplos históricos e casos concretos. Esta é uma lição – e ela não é pequena – que podemos retirar da análise das *conjuras* que Nicolau Maquiavel nos legou.

Bibliografia

Alvarez, J.F. (2007). "Sobre la infecundidad técnica del golpe de Estado". *Empresas Políticas*, nº 8, pp. 93-95.

Aristóteles (1998). *Política*. Lisboa: Edições Vega.

Bok, S. (1986). *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation*. Oxford: Oxford University Press.

Borrelli, G. (1996). "La necessità della congiura nelle scritture italiane della Ragion di Stato". In: Y.M. Bercé & E.F. Guarini (dir.), *Complots et Conjurations Dans l'Europe Moderne*. Rome: École Française de Rome, pp. 81-91.

Burckhardt, J. (1983). *A Civilização do Renascimento Italiano*. Lisboa: Editorial Presença.

Canetti, E. (1995). *Massa e Poder*. São Paulo: Companhia das Letras.

Guarini, E.F. (1996), "Congiuri «contro alla Patria» e congiuri «contro ad uno Principe» nell'opera de Niccolò Machiavelli". In: Y.M. Bercé & E.F. Guarini (dir.), *Complots et Conjurations Dans l'Europe Moderne*. Rome: École Française de Rome, pp. 9-53.

Lipiner, E. (1999). *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Editorial Contexto.

Machiavelli, N. (2011a). "Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio". In: N. Machiavelli, *Tutte le Opere Storiche, Politiche e Letterarie*. Roma: Newton Compton Editori, pp. 56-268.

Machiavelli, N. (2011b). "Istorie Fiorentine". In: N. Machiavelli, *Tutte le Opere Storiche, Politiche e Letterarie*. Roma: Newton Compton Editori, pp. 467-694.

Maquiavel, N. (2008). *O Príncipe* (tradução do italiano, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio). Lisboa: Círculo de Leitores/Temas & Debates.

Naudé, G. (2004). *Considérations Politiques sur les Coups d'État*. Paris: Le Promeneur.

Prodi, P. (1992). *Il Sacramento del Potere. Il Giuramento Politico Nella Storia Costituzionale dell'Occidente*. Bologna: Societè Editrici Il Mulino.

Rushdie, S. (2004). *Pisar o Risco. Colectânea de Textos 1992-2002*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.

Vieira, A. (1951). "Notícias recônditas do modo de proceder da Inquisição com os seus presos". In: A. Vieira, *Obras Escolhidas, vol. IV. Os Judeus e a Inquisição*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, pp. 139-244.

Da *Mêtis*, dos Leões e dos Lobos

Regina Queiroz*

Resumo

No debate sobre a pertença do pensamento político de Maquiavel à linhagem moral ou amoral do pensamento político do Ocidente e também sobre a natureza autointeresseira ou público interesseira da motivação do príncipe na conquista e preservação do poder político, subscrevemos, alicerçados no conceito de *mêtis*, as segundas perspetivas. O nosso artigo tem, por isso, como objetivos mostrar que a teoria política de Maquiavel: a) retoma a descrição mitológica e pré-platónica da conquista e preservação do poder, sobretudo a conceção astuciosa e ardilosa da razão, a *mêtis*; b) oferece, à luz da *mêtis*, um critério político razoável de distinção entre o bom e o mau, a saber a importância do interesse público como motivação da ação política do príncipe; c) implica usos diferenciados da conquista e preservação do poder. Neste sentido, o artigo contribui para desmistificar a descrição da prática política alicerçada apenas no autointeresse e para oferecer uma exposição substantiva da racionalidade política de acordo com a inteligência astuciosa. Recorremos à diferença entre leões e lobos para ilustrar os diferentes usos do poder político.

Palavras-chave: interesse público, leões, lobos, *mêtis* ou inteligência ardilosa, normatividade política

* Professora Associada da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Abstract

In the debate about the belonging of Machiavelli to the lineage of political thought to morality or amorality in Western political thought and about self-interested or public-interested motivation of the prince in the conquest and preservation of political power, based on the concept of *mêtis* we sustain the second perspectives. Our article therefore aims to show that the political theory of Machiavelli: a) returns the pre-Platonic mythological description of conquest and preservation of power, especially the concept of cunning rationality or reason *mêtis*; b) offers, in the light of *mêtis*, a reasonable political criterion of the distinction between good and evil, namely the importance of the public interest as a motivation for the political action of the prince; c) imply different uses of the conquest and preservation of power. In this sense, the paper contributes to demystify the description of practical politics rooted only in self-interest and offers a description of substantive political rationality according to cunning intelligence. We use the difference between lions and wolves to illustrate the different uses of political power .

Keywords: public interest, lions, wolves, *mêtis*, intelligence or cunning, political normativity

Se não esperamos o inesperado, não o encontraremos,
porquanto ele é inescrutável e difícil de abranger

Heraclito

No capítulo XV de *O Príncipe* (2008), Maquiavel esclarece que o seu pensamento político se atém aos factos – ao modo como os homens vivem – e não ao ideal – como deveriam viver. Sobre o ideal muitos escreveram, referindo-se a repúblicas fictícias e imaginárias. Nesses muitos inclui-se de um modo privilegiado Platão que em *A República* (1972) institui o Estado perfeito, um Estado imaginário, como o critério de avaliação dos regimes realmente existentes, entendidos como formas patológicas: o timocrático, oligárquico, democrático e tirânico. Estado perfeito e formas degeneradas de Estado decorrem da distinção platónica entre mundo real, verdadeiro, inteligível, eterno e o mundo aparente, sensível e imaginário, pois está para os Estados atualmente existentes como o mundo verdadeiro está para o mundo real ou aparente. Se o primeiro mundo tem como principal característica a identidade das coisas consigo mesmas (Platão, 1972: 479a, 479 d-e), o segundo tem como principal característica a mudança perpétua, não capturável pelo critério lógico e ontológico do mundo ideal (Platão, 1972: 479 a-d).

Quando Maquiavel diz que o seu pensamento político se aterá ao modo como os homens vivem, é este mundo que toma como referente nos seus conselhos ao Príncipe. Se este é para Platão o mundo imaginário, para Maquiavel imaginário é o mundo idealizado por Platão. Diferença não despicienda, porque a eleição do Estado perfeito como o Estado real culmina na expulsão dos mestres da ilusão e amadores dos espetáculos – os poetas, pintores e sofistas – (Platão, 1972: 607b). Estes tomam como real o que não passa de uma ilusão e de um simulacro (Platão, 1972: 597e, 598b-d), i.e. o mundo da aparência, da temporalidade, incerteza, dissimulação e do aleatório.

Apesar de esta expulsão mostrar que, tal como para Maquiavel, a ordem política virtuosa depende também para Platão de uma violência

inicial (Rosen, 1988; Strauss, 1959), a expulsão da circunstância, temporalidade, incerteza, dissimulação e do aleatório da cidade perfeita acarretam a exclusão da *mêtis,* forma mito-poética de inteligência astuciosa ou ardilosa. Associada na mitologia e poesia gregas (Homero, 1994; Hésiode, 1979) ao conceito político de poder (Detienne & Vernant, 1974), a *mêtis* é um tipo de saber prático que permite ao político ser bem sucedido quando tem de confrontar a incerteza, a dissimulação e o aleatório. Maquiavel está a recorrer a essa forma de inteligência astuciosa quando desafia o príncipe a aliar-se ao tempo (Maquiavel, 2008: XXV) e a dominar a fortuna (Maquiavel, 2008: XXV) para conquistar e preservar o poder.

Como o recurso a essa forma de inteligência propõe uma descrição da ação racional política em que o engano e a dissimulação são elementos imprescindíveis, o pensamento político de Maquiavel é geralmente considerado amoral. De facto, embora alguns autores sustentem que a ênfase no seu pensamento do poder político seja uma resposta moral numa época de corrupção ou uma moral alternativa (Bignotto, 1992; Berlin, 1982; Derla, 1980; Wolin, 1960, entre outros), a sua descrição do poder político é incluída na linhagem amoral do pensamento ocidental (Nelsen, 1996, Nietzsche, 1980, Ryan, 2012). Nesta linhagem incluem-se privilegiadamente os sofistas, cujo pensamento político é veementemente criticado por Platão em toda a sua obra, em geral, e em *A República* (1972), em particular. Entre essas duas aproximações do pensamento de Maquiavel subscrevemos a segunda perspetiva. Acrescentamos, todavia, que essa linhagem é anterior aos sofistas, estando alicerçada no pensamento mito-poético dos gregos em que a *mêtis*, forma de inteligência privilegiada dos deuses e dos homens, assegura a conquista e preservação do poder político. Acrescentamos, também, que apesar da amoralidade ínsita nessa forma da racionalidade, a teoria política de Maquiavel não está isenta de critérios de distinção entre o bom e o mau, nem exclui a importância do interesse público na conquista e preservação do poder político. Como inteligência amoral, a *mêtis* não reduz, por isso, a motivação política do príncipe ao autointeresse egoístico e à sede egoísta de glória, tal como sustenta Strauss (1959).

O artigo tem, por isso, como objetivos mostrar que a teoria política de Maquiavel: a) retoma a descrição mitológica e pré-platónica da conquista e preservação do poder, sobretudo a conceção astuciosa e ardilosa da razão, a *mêtis*; b) a descrição maquiavélica da conquista e

preservação do poder à luz da *mêtis* oferece um critério político razoável de distinção entre o bom e o mau, a saber a importância do interesse público como motivação da ação política do príncipe.

Através desses objetivos o artigo contribui para desmistificar a perspetiva straussiana de que a teoria política de Maquiavel teria inaugurado uma descrição da prática política alicerçada apenas no autointeresse (Strauss, 1959). Oferece também não apenas uma associação explícita da racionalidade astuciosa à *mêtis* mito-poética, só aflorada por alguns teóricos (Aurélio, 2012; Nikodimov, 2006), mas também uma descrição substantiva da racionalidade política em conformidade com a inteligência astuciosa.

De acordo com os nossos objetivos, e referindo-nos apenas à obra *O Príncipe* (2008), organizamos o artigo em duas partes. Na primeira, descrevemos o conceito de *mêtis*. Na segunda, mostramos o modo como o comportamento do príncipe se refere explicitamente a essa forma de inteligência. Mostramos, ainda, que o critério do interesse público oferece um critério de distinção entre as boas e as más decisões do príncipe. Utilizamos a imagética animal, sobretudo a distinção entre leões e lobos, para ilustrar a importância desse critério.

1. *Mêtis* e Poder Soberano na Mitologia e Poética Grega

Embora o conceito de *mêtis* não seja objeto de uma formulação teórica explícita no pensamento grego (Detienne & Vernant, 1974), a sua relevância como categoria mental reguladora de setores variados da vida social e espiritual dos gregos tem sido objeto de investigação por parte de alguns autores (de Certeau, 1984; Detienne & Vernant, 1974). Segundo Detienne & Vernant (1974: 10), a *mêtis* «est bien une forme d'intelligence et de pensée, un mode de connaître; elle implique un ensemble complexe, mais très cohérent, d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habilités diverses, une expérience longuement acquise; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux».

De um modo geral, como inteligência astuciosa ou ardilosa, a *mêtis* surge em situações de confronto e competição em que se pode ganhar

através da força – o mais forte vence o mais fraco – ou através da astúcia, em que o mais fraco, contra todas as expectativas, consegue vencer o mais forte (Detienne & Vernant, 1974). O duelo entre Ulisses e o Ciclope é um exemplo claro de inteligência astuciosa, em que a força do Ciclope é vencida pela astúcia de Ulisses. Sagaz e previdente, Ulisses denominou-se Ninguém, surpreendendo e derrotando o possante Ciclope. Este brama aos Ciclopes a quem pede ajuda: «*Ninguém* mata-me, por astúcia, não por violência» (Homero, 1994, IX: 395-433).

A *mêtis* também intervém em situações incertas e ambíguas, em que o desfecho entre forças antagónicas é imprevisível. Porém, nessas situações o homem astucioso está ao mesmo tempo completamente concentrado nos acontecimentos presentes e num futuro em que antecipadamente estabeleceu algumas disposições (Detienne & Vernant, 1974). Ulisses soube pacientemente esperar pela ocasião de cegar o Ciclope e quando esta se propiciou, completamente concentrado na execução do seu plano, atingiu o seu desiderato.

Tendo como campo de aplicação o mundo múltiplo, mutável e ambíguo, a *mêtis* é também múltipla, diversa e ondulante (Detienne & Vernant, 1974). Ulisses é, por excelência, o herói «*polúmetis* (...) il est expert en ruses variées (*pantoíous dólous*), *polumechanos* en ce sens que jamais il ne manque d'expédients, de póroi, pour se tirer d'affaire en tout genre d'embarras, *aporia*» (Detienne & Vernant, 1974: 25).

Finalmente, a *mêtis* é uma potência de astúcia, engano, disfarce e dissimulação: «Pour duper sa victime elle emprunte une forme qui masque, au lieu de le révéler, son être véritable» (Detienne & Vernant, 1974: 25). O engano, o disfarce e a dissimulação são essenciais para dominar no mundo múltiplo, mutável e ambíguo.

Todas essas características garantem a conquista e a preservação do poder soberano. Detienne & Vernant (1974) esclarecem que na mitologia grega a origem da autoridade de Zeus sobre todos os outros deuses advém não da força, mas da astúcia resultante do casamento e subsequente ingestão da deusa *Mêtis*. Em *O Mito e a Religião na Grécia Antiga*, Vernant (1990) sublinha que Zeus se identifica com a inteligência ardilosa «de que necessita para *preservar e conquistar o poder* (...) e pôr o seu trono ao abrigo das ciladas, das surpresas, das armadilhas que o futuro ameaçaria reservar-lhe *se ele não estivesse sempre a adivinhar o imprevisto* e a desviar antecipadamente os seus perigos» (Vernant, 1990: 36-37. Itálico nosso).

Para preservar o poder político, Zeus deve ter consciência de que na previsão ou no cálculo do que pode acontecer estão ciladas e armadilhas, cuja desmontagem exige não apenas a sua pré-visão, mas também atos concretos que impeçam o seu sucesso. A desmontagem não se faz, porém, de um modo previsível na perspetiva dos seus adversários. Zeus terá de ser capaz de astutamente se antecipar à execução dos ardis dos inimigos, abortá-los e, assim, preservar o seu domínio sobre os deuses do Olimpo.

2. *Virtù*, *Mêtis* e Dissimulação

Conquanto o pensamento político de Maquiavel estabeleça uma rutura com a conceptualização da política na Antiguidade clássica e na Idade Média em relação à finalidade da política – doravante é a conquista e a preservação do poder e não mais a felicidade (Platão, 1972; Aristóteles, 2004) ou a beatitude (Santo Agostinho, 1995) –, mantém, através do conceito de *virtù*, um dos mais importantes conceitos políticos da Antiguidade clássica. Sabemos que embora diferentemente da *aretê* aristotélica a *virtù* não tenha um caráter moral e religioso (Ryan, 2012), mantém, todavia, alguns traços distintivos dessa *aretê*, tais como a importância atribuída ao *kairós* ou ao momento oportuno (Aurélio, 2012). A sua natureza dinâmica (Fallon, 1992) e não substantiva (Kahn, 1986) depende da sua relação com a *mêtis.* Com efeito, quer na descrição da conquista do poder pela perfídia (Maquiavel, 2008: VIII), quer no elogio da utilidade da aparência da virtude (Maquiavel, 2008: XVIII), quer ainda na imersão da ação política no tempo (Maquiavel, 2008: XXV), quer finalmente na eleição da raposa como o traço indispensável da natureza animal do príncipe (Maquiavel, 2008: XVIII), a natureza do príncipe inclui o conjunto complexo de atitudes mentais e comportamentos intelectuais requeridos pela *mêtis*.

Nesses traços mentais sublinhamos o seu caráter múltiplo, diverso, ondulante e o seu poder transfigurador e dissimulador. Tal como Zeus domina com eficácia os deuses e os humanos depois de se ter casado e devorado a Deusa *Mêtis* – a potência da inteligência astuciosa –, também o príncipe será tanto mais bem sucedido quanto mais inescrutável e difícil de abranger se apresentar perante os seus inimigos e afrontar, com isso, a fortuna. De facto, a fortuna, conceito fluido (Fallon, 1992) – tanto significa risco e incerteza, como boa sorte ou condição –, ao incluir os

acidentes naturais (Maquiavel, 2008: XXV), os competidores do príncipe ao poder político (Maquiavel, 2008: XXV), o tempo inexorável (Maquiavel, 2008: XXV) e a imprevisibilidade (Maquiavel, 2008: XXV), é um constante desafio ao poder do príncipe. Perante esses desafios a natureza do príncipe deve ser, pois, mesclada, anfibológica, polissémica e plural.

O exemplo mais inusitado dessa mescla, dissimulação e aparência são os principados eclesiásticos (Maquiavel, 2008: XI) em que os príncipes não defendem o Estado, não governam os súbditos e estes não se revoltam contra essa incúria. Essa situação, que poderia relevar do milagre da intervenção divina, é antes uma consequência de dois factos interligados.

O primeiro é o temor dos súbditos à desobediência aos mandamentos divinos que justifica a sua sujeição a Estados indefesos e não governados. Razão pela qual Maquiavel defende que entre ser amado e ser temido o príncipe deve ter temido (Maquiavel, 2008: XVII). O desleixo político a que estão sujeitos os principados eclesiásticos e a sujeição dos súbditos expõe não apenas a utilidade do medo, mas também a função política da invocação de um Deus castigador pelos ministros da Igreja. O príncipe temido é uma máscara do Deus cristão castigador.

O segundo facto é a dissimulação pelos príncipes da sua crueldade na aparência de piedade, integridade e religião (Maquiavel, 2008: XVIII). Neste último caso, embora Maquiavel não vá tão longe quanto Nietzsche (1980) na origem humana de Deus, a descrição do modo como Alexandre VI conquistou e manteve o poder da Santa Sé não exclui a crueldade e a impiedade. No entanto, como prelado, Alexandre VI dissimulou essa crueldade e impiedade na aparência de bondade religiosa. Por conseguinte, a necessidade do engano, disfarce e dissimulação resulta não apenas da dificuldade de os homens distinguirem a verdade da aparência (Maquiavel, 2008: XVIII), mas da necessidade do «mal se dissimular na aparência de virtude» para a conquista e preservação do poder político.

2.1. Motivação Política da Conquista do Poder

Defender a amoralidade da ação política não implica que a qualidade do uso do poder seja indiferente. O critério de avaliação desta qualidade é a motivação política do príncipe, isto é, o interesse público na conquista e preservação do poder político. Com efeito, para além

do critério pragmático do êxito, aquela motivação não é de somenos importância. Assim, embora alguns pensadores (Strauss, 1959; Nelson, 1996) sublinhem a importância do autointeresse na justificação da descrição maquiavélica do poder, defendemos que a justificação não é o seu autointeresse, mas sim o interesse público. Dito de outro modo, o autointeresse do político é a preservação da coesão política, de tal maneira que a referência do auto (ego) não é o homem particular, cujas consequências dos seus atos afetam apenas a ele, mas sim o homem público, cujos sucessos ou fracassos são também sucessos ou fracassos da comunidade.

Neste sentido, os seus conselhos dirigem-se não ao homem privado – o idiota ou o inútil dos gregos, sem qualquer valia para a comunidade (Tucídides, 2010: II, XL) –, mas ao homem público, cuja ignorância e mistificação acerca da sua própria natureza conduzirá à ruína de todos aqueles que estejam sob o jugo do seu poder. Com efeito, num mundo de «ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, arredios ao perigo, ávidos de lucro» (Maquiavel, 2008: XVII, 2), «um homem que em todos os aspetos queira fazer profissão de bom arruína-se forçosamente entre tantos que não são bons» (Maquiavel, 2008, XV, 1). Contrariamente a Platão, que supõe que o homem que faça a profissão de bom possa alguma vez expulsar os aparentemente justos e realmente injustos da república[1], Maquiavel duvida não da existência dos realmente justos (Maquiavel, 2008: XV), mas, sim, da possibilidade de estes expulsarem «tantos que não são bons» (Maquiavel, 2008: XV, 1) do Estado.

Como a hipótese de Maquiavel é a de que a destruição do príncipe pelos seus inimigos não corresponde à destruição de um particular, mas sim à de um corpo político, o príncipe tem de escolher entre viver como um particular num mundo de feras à solta, arruinando a comunidade que dele depende, ou viver como um homem público e

1. Em *A República*, Platão (1972: 361c-362 a) descreve o calvário do homem «realmente justo». Esse calvário só não acaba na cruz porque o «realmente justo» compreende que mais vale ser aparentemente justo e realmente injusto, do que ser realmente justo, mas aparentemente injusto (Platão, 1972: 362 a). Quando defende o poder dos realmente justos, excluindo os aparentemente justos e realmente injustos da cidade (Platão, 1972: 361c-362 a), a solução de Platão aponta numa direção diferente da crucificação cristã e da resignação à injustiça. No entanto, não só a solução cristã, mas também a platónica, partem de uma premissa excluída por Maquiavel. Esta consiste em fazer prevalecer o modo como se deveria viver sobre o modo como realmente se vive (Maquiavel, 2008, XV).

manter coeso o corpo da sua comunidade. Por isso, embora Maquiavel não pareça ter uma noção clara das condições para criar e manter o Estado moderno (Nelson, 1996), é cristalino quando reconhece que as más deliberações do político acarretam a destruição do Estado e a de todos os súbditos que nele vivem como particulares. De facto, contrariamente aos clássicos, sobretudo os gregos que a todos atribuíam uma personalidade pública – excetuando, controversamente, os escravos, as mulheres e os estrangeiros – (Aristóteles, 2004; Platão, 1972; Tucídides, 2010, II), Maquiavel admite a existência de idiotas e inúteis no seio do Estado. Daí que, conquanto se possa discordar dos fins e dos meios para o exercício da supremacia política na teoria de Maquiavel, não se deva, todavia, ignorar a diferença entre o domínio público e o da vida privada.

Ignorar essa diferença é tanto mais problemático quanto é na esfera da vida pública que os homens traiçoeiros e desleais «competem pelo poder» em função de duas perspetivas do seu uso: a dos que usam o poder com o desiderato de salvaguardar a integridade do Estado e a dos que o usam para usufruírem, como particulares, do poder auferido no Estado (a distinção entre os leões e os lobos ajudar-nos-á a esclarecer essa diferença).

Discordamos, por isso, de Strauss (1959) quando sobrevaloriza a importância da glória como corolário do egoísmo do político e concordamos com Leonard (1984) quando refere que a glória visa mitigar os excessos da vida pública. De facto, quando Maquiavel invoca a glória em O *Príncipe* (Maquiavel, 2008: VIII), fá-lo no contexto da diferença entre a conquista do poder pelo mérito ou valor, por Moisés, e da conquista através da perfídia, por Agatocles (Maquiavel, 2008: VIII). Por ter conquistado o poder através da perfídia, Agatocles não pode aspirar à glória, contrariamente a Moisés. Agatocles não deixa, no entanto, de merecer o império, i.e. o epíteto de um bom político, porque após as suas perfídias garantiu a integridade do Estado (Maquiavel, 2008: VIII).

Pelo contrário, os príncipes eclesiásticos que não defendem o Estado são tão pérfidos quanto Agatocles, sem todavia serem capazes de governar o Estado. Por isso, se a conquista e preservação do poder fosse um fim em si mesmo, sem se considerar a diferença entre os que usam o poder com o desiderato de salvaguardar a integridade do Estado e a dos que o usam para usufruírem, como particulares, do poder auferido no Estado, os principados eclesiásticos ofereceriam o melhor exemplo

de intimidação política, travestida de bondade e piedade. Neste caso, bastaria o príncipe vestir a máscara do prelado e o sucesso do seu empreendimento ficaria garantido. Porém, a ironia e desmistificação do caráter apolítico da religião servem não apenas para mostrar o vínculo entre religião e política, mas também para demonstrar que essa associação não assegura a defesa do Estado, a qual inclui governar os súbditos. Maquiavel retém, por conseguinte, a aprendizagem da dissimulação com os prelados religiosos (o príncipe deve governar com as atitudes mentais e os comportamentos intelectuais associados à *mêtis*, como, por exemplo, a perspicácia, sagacidade, clarividência e dissimulação), mas adiciona a preocupação com a efetiva governação do Estado.

2.2. Leões e Lobos: Animalidade Política vs Animalidade Bárbara

Embora Maquiavel reitere a importância das leis na política, reconhece que a força da lei é uma condição necessária, mas não suficiente, para manter a coesão da comunidade humana. A coesão política também exige o uso da força animal, à qual Maquiavel associa o leão e a raposa (Maquiavel, 2008: XVIII).

Nessa imagética animal, a distinção entre leões e raposas tem sido objeto de uma vasta exegese (Blanchard, 1984: Pitkin, 1984: Rebhorn, 1988, entre outros), menosprezando-se a diferença entre lobos e leões. No entanto, essa diferença não é despicienda porque os lobos são vistos como inimigos quer dos leões, quer das raposas. Com efeito, se as raposas têm dificuldade em defender-se dos lobos, os leões são particularmente eficazes na luta contra os lobos.

Quem são os lobos na teoria política de Maquiavel? Contrariamente aos leões que querem o poder para o bem do Estado, os lobos querem-no para os da sua alcateia. Com efeito, Lukes (2001) refere não apenas que o leão é um animal social – «Lions (...) are communal animal that demands the respect of their enemies and the loyalty of their friends» (Lukes, 2001: 572) –, mas também que a sua importância no pensamento de Maquiavel advém do serviço ao bem comum, reforçado pelo sentido do valor pessoal e da grandeza na sua ação política (Lukes, 2001). Não é, assim, por acaso que Maquiavel afirma que «[o] que faz o príncipe desprezível é ser tido por inconstante [e que deve] pôr engenho em que nas suas ações se reconheça *grandeza*, ânimo, ponderação, fortaleza» (Maquiavel, 2008: XIX, 1. Itálico nosso).

Na medida em que a força política dos leões é completamente distinta da força corrosiva e disruptiva dos lobos, devemos distinguir a *natureza política* da *natureza bárbara da força* em função do critério da barbárie para os gregos. Para estes a barbárie consistia em viver numa comunidade sem leis. O leão é o *analogon* da *força animal política* e o lobo da força bárbara, pois, o leão usa o poder para a salvaguarda dos súbditos e amigos – implicitamente referidos no início do capítulo XV de *O Príncipe* – e o lobo usa-o para defender os interesses da sua alcateia. O critério para distinguir um bom ministro de um mau ministro (Maquiavel, 2008: XXII), assim como a apresentação das razões para o príncipe evitar os aduladores (Maquiavel, 2008: XXIII), ajuda-nos a esclarecer a diferença entre esses usos.

O mau ministro é aquele que pensa mais em si mesmo do que no príncipe (Maquiavel, 2008: XXII), i.e. que coadjuva o príncipe como um particular e não como um homem público. Note-se que o príncipe e os seus ministros são homens públicos e que, no limite, o príncipe é a incarnação do Estado. Por conseguinte, o ministro que pensa mais em si ocupa um cargo público para usufruir, como particular, do poder do Estado. Por sua vez, a crítica aos aduladores é feita na suposição de que os aduladores querem, sobretudo, explorar o interesse puramente egoístico do príncipe – o príncipe é humano –, afastando-o da sua preocupação com a integridade do Estado (Maquiavel, 2008: XXIII). E fazem-no não no interesse do príncipe, mas para que o príncipe passe a servir os seus (dos aduladores) interesses privados, capturando, assim, o Estado pelos interesses privados.

Leões e lobos afrontam-se, deste modo, na luta pelo poder com intuitos diametralmente opostos. Razão pela qual, apesar de alguns autores (Aurélio, 2012; Nelson 1996; Ryan, 2012, entre outros) sustentarem que Maquiavel rompe com a conceção teleológica do poder, a diferença entre leões e lobos revela que o poder tem vários usos – para a salvaguarda dos interesses do tirano, da alcateia ou da comunidade e/ou Estado. Portanto, se, juntamente com a conceção amoral da política e a ênfase na *realpolitik*, o foco no poder político como fim da *práxis* política é uma das maiores originalidades do pensamento político de Maquiavel (Nelson, 1996; Ryan, 2012), será equívoco sustentar uma conceção indiferenciada do poder. Definido como habilidade para controlar os outros, compelindo-os à obediência (Nelson, 1996), não é indiferente serem os lobos ou leões a compelirem à obediência.

Quando Maquiavel compara a fortuna a uma mulher domável pelos jovens impulsivos, a sua asserção parece apontar para o exclusivo uso da força para a dominar[2]. O autor de *O Príncipe* (2008) tem, todavia, consciência de que por muito viris e comunitários (Lukes, 2001) que sejam os leões – exigem o respeito dos seus inimigos e a lealdade dos seus amigos (Lukes, 2001) – eles não sabem identificar os falsos amigos, i.e. os «lobos com pele de carneiro». Também não sabem antecipar as armadilhas e ardis usados pelos lobos para lhes usurparem o poder (Maquiavel, 2008: XVIII). De facto, ao valorizar a lealdade dos seus amigos, os leões não distinguem entre a lealdade amiga e a *encenação* da lealdade dos lobos, ardil e disfarce para se apropriarem do poder público com o intuito de satisfazer os seus interesses privados. A força leonina é impotente e cega perante a delicadeza ardilosa dos lobos.

Portanto, se a luta pelo poder se reduzir à força viril, leal e previsível dos leões, estes não serão capazes de antecipar e prever as armadilhas, ardis e traições dos seus inimigos lobos, comprometendo o sucesso do seu empreendimento, isto é, preservar a integridade do poder político. Por isso, à imagética animal do leão se associa a da raposa, que confere ao príncipe leão a *mêtis* ou inteligência ardilosa que o torna capaz de antecipar e prever as manhas dos seus inimigos.

2.3. Animalidade Política Astuciosa

Com a inclusão da raposa na animalidade do príncipe, a teoria política de Maquiavel atesta os limites da força violenta e enaltece as virtudes da força da inteligência astuciosa na conquista e manutenção do poder político. Neste caso, tal como Zeus que devorou *Mêtis*, o príncipe leão usa inúmeros ardis e armadilhas e dissimula a sua própria natureza. Mostra-se mais feroz, benigno ou delicado do que realmente é – escondendo a sua ferocidade e bravura – para mais facilmente surpreender os inimigos que atentam contra si, i.e. contra o Estado. O inverso também é verdadeiro. Quando o príncipe deve ser temido em vez de amado, tem de aparentar uma força dissuasora de qualquer pretensão de ofensa política, i.e. de tentativa de usurpação do seu poder.

2. Mais avisado nos parece Zeus que a devorar *Mêtis* utiliza a força para conquistar a sua inteligência astuta. Com efeito, a suposição de que a fortuna, como mulher, é subjugável pela força retira ao príncipe a inteligência astuciosa que se antecipa aos ardis e armadilhas da fortuna, deixando-o, por isso, completamente à mercê de um poder que o destruirá. Kahn (1986) e Rebhorn (1988) defendem que o modo como termina o capítulo XXV aponta para uma fraqueza argumentativa.

Poderá parecer contraditório exigir que o príncipe seja simultaneamente temido – exibindo a máscara da impiedade e da crueldade – e deva parecer «todo piedade, todo fidelidade, todo integridade, todo humanidade, todo religião» (Maquiavel, 2008: XVIII, 6). Essa contradição, também presente na panóplia de máximas para evitar o ódio (Breiner, 2008), emerge quando em vez de subsumirmos a prática do príncipe pela *mêtis*, a subsumimos pela racionalidade lógico-matemática. De acordo com esta, por um lado, o príncipe ou é temido, e exibe a sua crueldade, ou é aparentemente íntegro e piedoso. Por outro lado, o príncipe ou é parcimonioso nos gastos com o erário público ou premeia os homens públicos com benefícios. Ora, o recurso de Maquiavel à *mêtis* implica reconhecer que as máscaras do príncipe, assim como as regras da sua ação política, dependem não apenas das circunstâncias, do acaso, do aleatório, i.e. do *kairós*, mas também, como fundador do Estado (Aurélio, 2012; Breiner, 2008), de fazer a circunstância (Aurélio, 2012). Neste sentido, a escolha das normas ou regras políticas, contraditórias à luz da exigência de uma razão calculadora segundo o modelo platónico, depende da maior ou menor *virtù* do príncipe em reconhecer a linha de ação mais adequada ao caso concreto. Dito de outra maneira, esta *virtù* será tanto maior quanto mais alicerçada na *mêtis*, pois «elle s'applique à dés réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux» (Detienne & Vernant, 1974: 10).

Note-se que as realidades fugazes e mutáveis, «volúveis e instáveis» (Maquiavel, 2008: VII) que o príncipe tem de afrontar (a fortuna nas suas múltiplas formas e, por conseguinte, o poder político) são dificilmente compatíveis com a racionalidade tecno-científica. Com efeito, se as leis científicas são necessárias e universais e a fortuna e o poder relevam de uma natureza *ondulante* e ambígua, há uma incompatibilidade onto-epistemológica entre ambos. Por isso, conquanto para assegurar o poder político o príncipe deva dominar a fortuna, nem esse domínio pode ser entendido na perspetiva de uma racionalidade científica e/ou técnica instrumental (Cassirer, 1946; Koyré, 1930; Santos, 2012), nem os conselhos ao príncipe devem ser compreendidos como normas *a priori* que constranjam as decisões do príncipe (Santos, 2012). O apriorismo das normas eliminaria a ação política *tout court*. Com efeito, uma coisa é a *virtù* principesca controlar metade dos acontecimentos (Maquiavel, 2008: XXV), outra completamente diferente é

aprisionar de uma vez por todas a imprevisibilidade das circunstâncias. Se é mister o príncipe reconhecer a necessidade de antecipar os golpes do acaso (Maquiavel, 2008: XXV), o seu poder está sistematicamente ameaçado pelos acidentes naturais, pelo tempo inexorável e, sobretudo, pelos competidores do príncipe ao poder político.

Não é por acaso que à conquista do poder Maquiavel acrescenta a necessidade da sua preservação. Com efeito, seja qual for o processo pelo qual tenha adquirido o principado, por exemplo, por *virtù* ou perfídia, a conquista é uma condição necessária para aceder ao poder, mas não suficiente. Não apenas os seus inimigos tentarão mais ou menos dissimuladamente apropriar-se do poder do príncipe, mas também o tempo, juntamente com as mudanças sociais, económicas, tecnológicas que acarreta, e os acidentes naturais, constituem um desafio constante ao seu domínio. Razão pela qual, por um lado, concordamos com Aurélio (2012) quando este defende a impossibilidade de «suprimir a natureza intrinsecamente incerta e contingente do político» (Aurélio, 2012: 90), salientando a insuficiência da dissimulação para garantir de uma vez por todas o êxito do príncipe (Aurélio, 2012). Por outro lado, defendemos que perante a realidade ondulante do político, a conceção mito-poética da racionalidade oferece uma melhor garantia do sucesso do príncipe do que a racionalidade tecno-científica. É, aliás, por esses factos que, conquanto reconheçamos os seus limites, defendemos que a dissimulação constitui um dos principais aspetos da *mêtis.*

Não é, por isso, casual que Nietzsche enalteça o pensamento político de Maquiavel como um dos momentos mais significativos de uma conceção amoral da *práxis* humana (Nietzsche, 1980: 6) e reconheça na filosofia grega o antagonismo profundo entre os filósofos e os amigos do engano, i.e. os poetas (Nietzsche, 1980: XI) – também admitido por Platão (1972: 607 b-c). Com efeito, a crítica nietzschiana à moral remete em última instância para o platonismo do pensamento ocidental, em geral, e político, em particular, caracterizado pela crença na existência de regras e princípios incondicionados e imperativos. Inaugurada por Platão, a crença foi não apenas glosada por pensadores tão díspares quanto Descartes (1982), Kant (1968) e Schopenhauer (1960), para não falar, claro, na dogmática cristã, mas também pela teoria e prática científicas, nomeadamente pela exigência de exatidão matemática.

Porém, e não é demais salientá-lo, o recurso à astúcia é justificado por imperativos de natureza política, i.e. por imperativos de salvaguarda do interesse da comunidade, não sendo acidental o apoio de Maquiavel aos ideais republicanos, tal como foram vividos na Roma republicana. Por isso, para além da controvérsia acerca da consistência teórica entre *O Príncipe* e os *Discourses On Livy* (1996) e entre a descrição política para os principados e a república (Dietz, 1986; Fallon, 1992; Ingersoll, 1968; Nelson, 1996; Wolin, 1960, entre outros) – essa controvérsia ultrapassa o âmbito do nosso artigo –, apenas a identificação da inteligência do príncipe com o conceito mito-poético de *mêtis* salvaguarda a integridade do Estado.

3. Adenda – *Mêtis* e *phronesis*

Ao aplicar-se a realidades fugazes e mutáveis, a inteligência ardilosa partilha com a *phronesis* ou prudência não apenas a capacidade de agir de acordo com o *kairós*, mas também a subsunção da ação política por regras *a priori* (Cottingham, 1991; Queiroz, 2012). Apesar dessas semelhanças, *mêtis* e *phronesis* distinguem-se não por esta excluir respostas rápidas e imediatas, inerentes à impulsividade do príncipe – o *kairós* pode exigir ao homem prudente uma resposta impetuosa a uma situação imprevisível (Aristóteles, 2004: 1110 a, 8-10), contrariamente ao defendido por Aurélio (2012) –, mas por a *phronesis* não incluir a dimensão ardilosa da *mêtis*.

De facto, contrariamente a Platão, Aristóteles reconhece que a *polis* é constituída por homens virtuosos e viciosos, devendo ser os primeiros a governar a cidade. No entanto, ao identificar a felicidade dos cidadãos como fim da política e ao não circunscrever o âmbito da sua ação ao poder, Aristóteles supôs, erradamente na perspetiva de Maquiavel, que a prática racional dos virtuosos seria capaz de conter os excessos dos viciosos. Essa vitória, que adviria da natureza coletiva da *phronesis* (Queiroz, 2012), supõe a deliberação política conjunta entre cidadãos para quem o interesse coletivo é sempre conciliável com o particular. Negar, todavia, as ciladas dos lobos pode implicar o fracasso dos empreendimentos dos cidadãos *phronimos*. Neste sentido, e considerando o âmbito político da atividade do príncipe, se todo o príncipe ardiloso é simultaneamente prudente (incluindo-se aqui a impetuosidade), nem todo o *phronimos* é ardiloso.

Para além de a *mêtis* pressupor capacidade de agir de acordo com o *kairós* e de não ser subsumida por regras *a priori,* a sua amoralidade não é isenta de moderação. Por exemplo, apesar de o príncipe ser cruel, deve fazer um uso racional da sua crueldade. A *hybris* da crueldade não permite o principal desiderato do príncipe, a saber a conservação do poder político. Por isso, conquanto a racionalidade ardilosa careça de uma justificação moral da moderação da crueldade, a ação política também exige a moderação da ferocidade cruel do príncipe. Por exemplo, o conselho de que o príncipe deve praticar o mal de uma só vez, para não ter sempre a faca na mão (Maquiavel, 2008: VIII), esclarecendo as consequências da crueldade desmedida, indicia que um príncipe irrestritamente cruel não merece o epíteto de príncipe. Nesse sentido, a vitória política da aparência e a amoralidade da ação política não são, pois, equivalentes à ausência de normatividade. Dito de outra maneira, a dispensa política da ética não acarreta a ausência de normas estritamente políticas, reguladoras da ação política do príncipe, de tal maneira que o facto de não haver um *governo bom* não significa que não haja um *bom governo* (Santos, 2012: 148). Este bom governo exige, todavia, que o príncipe renuncie a ter as mãos limpas, pois o combate com os lobos, sobretudo os travestidos de carneiros, exige a sua aniquilação. Razão pela qual, na época contemporânea, e mercê do impacto do pensamento político de Maquiavel, Nagel (1979) defende uma ética pública diferente da privada – admite, em nome da salvaguarda do bem-estar geral, a dimensão impiedosa e cruel da ética pública – e Walzer (1973) aponta a inevitabilidade do político *sujar as mãos*.

Conclusão

Salientámos a importância da forma de inteligência astuciosa ou ardilosa, *mêtis*, para, por um lado, evidenciar a amoralidade da razão política na teoria de Maquiavel, seguindo assim uma linhagem exegética do pensamento político (Nelsen, 1996; Nietzsche, 1980; Ryan, 2012, entre outros) e, por outro lado, sublinhar não apenas a diferença de usos na conquista e preservação do poder político, mas também a importância da normatividade política. Ressaltámos que a motivação na conquista e preservação do poder, erradamente atribuída ao autointeresse (Strauss, 1959), inviabiliza a compreensão da diferença entre o uso do poder político leonino e o do lupino.

Com a descrição da *mêtis*, originária da racionalidade mito-poética (De Certeau, 1984; Detienne & Vernant, 1974; Vernant, 1990), reconduzimos o pensamento político de Maquiavel a um período pré-platónico e distinguimos a *virtù* maquiavélica da *phronesis* aristotélica (Aristóteles, 2004). As semelhanças entre *virtù* e *phronesis* têm, na teoria política, menor impacto do que as suas diferenças.

Sublinhámos, também, a importância da normatividade política na descrição da ação política segundo a *mêtis*, com o objetivo de esclarecer que a amoralidade da ação política não é destituída de critérios para distinguir os usos do poder.

Da análise da natureza mito-poética da racionalidade do príncipe, fica, todavia, por determinar se propugnar por uma inteligência política que esteja atenta às circunstâncias, à ocasião e à aparência, a teoria política de Maquiavel não terá como corolário os regimes e organizações totalitários, magistralmente descritos por Hannah Arendt (2006). A resposta a essa questão exige, todavia, uma investigação autónoma.

Referências

Arendt, H. (2006). *As Origens do Totalitarismo*. 2ª ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco.* Lisboa: Quetzal Editores.

Aurélio, D.P. (2012). "A Fortuna ou o Imprevisível em Política". In: A. Bento (Org.). *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 63-93.

Berlin, I. (1982). "The Originality of Machiavelli". In: H. Hardy (ed.), *Against the Current*. New York: Penguin Books, pp. 25-79.

Bignotto, N. (1992). "As Fronteiras da Ética: Maquiavel". In: A. Novaes (org.) *Ética*. São Paulo: Editora Schwarcz, pp. 113-125.

Blanchard, M.E. (1984). "The Lion and the Fox. Politics and Autobiography in the Renaissance". In: N.F. Cantor & N. King (eds.), *Notebooks in Cultural Analysis: an Annual Review*, vol. 1. Durham: Duke University Press, pp. 53-85.

Breiner, P. (2008). "Machiavelli's «New Prince» and the Primordial Moment of Acquisition". *Political Theory*, vol. 36, nº 1, pp. 66-92.

Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press,

Cottingham, J. (1991). "The Ethics of Self-concern". *Ethics*, vol. 101, nº 4, pp. 798-817.

De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

Derla, L. (1980). "Machiavelli Moralista" (II). *Italianistica*, nº 10, pp. 21-35.

Descartes, R. (1982). "Discours de la Méthode". In: C. Adam & P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. VI. Paris: Vrin.

Detienne, M. & Vernant, J.P. (1974). *Les Ruses de l'Intelligence. La Mètis des Grecs*. Paris: Flammarion.

Dietz, M.G. (1986). "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception". *The American Political Science Review*, vol. 80, nº 3, pp. 777-799.

Fallon, S.M. (1992). "Hunting the Fox: Equivocation and Authorial Duplicity in the Prince". *PMLA*, vol. 107, nº5, pp. 1181-1195.

Hésiode (1979). *Les Travaux et les Jours*. Lausanne: Editions de L'Aire.

Homero (1994). *Odisseia*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.

Ingersoll, D.E. (1968). "The Constant Prince: Private Interests and Public Goals in Machiavelli". *The Western Political Quarterly*, vol. 21, nº 4, pp. 588-596.

Kahn, V. (1986). "*Virtù* and the Example of Agathocles in Machiavelli's *Prince*". *Representations*, nº 13, pp. 63-83.

Kant, I. (1968). "Kritik der reinen Vernunft". In: I. Kant, *Werke in Zwölf Bänden*. Band III-IV. Wiesbaden: Suhrkamp Verlag.

Koyré, A. (1973). "La Pensée Moderne". In: *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*. Paris: Gallimard, pp. 16-23.

Lukes, T.J. (2001). "Lionizing Machiavelli". In: *The American Political Science Review*, vol. 95, nº 3, pp. 561-575.

Maquiavel, N. (1996). *Discourses on Livy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Maquiavel, N. (2008). *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores

Nagel, T. (1979). "Ruthlessness in Public Life". In: T. Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75-90.

Nelson, B.R. (1996). *Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology*. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.

Nietzsche, F. (1980). "Götzen-Dämmerung". In: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Ciogio Colli und Mazzino Montinari. Band 6. Berlin/ München: Walter de Gruyter/ Deutscher Taschenbuch Verlag, pp. 55-161.

Nikodimov, M.G. (2006). "Machiavel, Penseur de l'Action Politique". In: M.G. Nikodimov & T. Ménissier (dir.), *Lectures de Machiavel*. Paris: Éditions Ellipses, pp. 259-292.

Pitkin, H. (1984). *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*. Berkeley: University of California Press.

Platão (1972). *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Queiroz, R. (2012). "The Importance of *Phronesis* as Communal Business Ethics Reasoning Principle". *Philosophy of Management*, vol. 11, nº 2, pp. 49-61.

Rebhorn, W.A. (1988). *Foxes and Lions. Machiavelli's Confidence Men*. Ithaca: Cornell University Press.

Rosen, S. (1988). *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*. New York, London: Routledge.

Ryan, A. (2012). *On Politics. A History of Political Thought from Herodotus to the Present*. Harmondsworth: Penguin Books.

Santo Agostinho (1995). *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Santos, J.A. (2012). "Viagem Pelas Releituras de Maquiavel". In: A. Bento (coord.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 137-157.

Schopenhauer, A. (1960). "Die Welt als Wille und Vorstellung". In: A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Band I. Textkritisch Bearbeit und Herausgegeben vom Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt-am-Main: Cotta-Verlag/Insel-Verlag.

Strauss, L. (1959). *What is Political Philosophy. And other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.

Tucídides (2010). *História da Guerra do Peloponeso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Vernant, J.P. (1990). *O Mito e a Religião na Grécia Antiga*. Lisboa: Teorema.

Walzer, M. (1973). "Political Action: The Problem of Dirty Hands". *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, nº 2, pp. 160-180.

Wolin, S.S. (1960). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown & Co.

Maquiavel:
Do Político Virtuoso ao Bom Governo

António Ribeiro Gameiro*

Resumo

Ao completarmos quinhentos anos da publicação do livro *O Príncipe*, do pensador florentino Nicolau Maquiavel, aprofunda-se a interpretação sobre o seu pensamento político, pois trata-se da mais notável conceção e contribuição para a ideia republicana de liberdade.
Maquiavel ofereceu-nos, sem dúvida, uma visão da política e dos políticos, onde o espírito político moderno surge de uma nova e viva forma no plano histórico--científico, pois enceta a análise do Estado numa perspetiva de criação voluntarista, organizada e racionalmente estruturada.
Maquiavel observou e definiu as condições para o bom governo de forma simples e cabal: não há bom governo sem que o bem comum seja tido como o escopo de toda a ação politica, de acordo com as regras estabelecidas, com o Direito politico, em defesa de uma liberdade republicana dos cidadãos e sem que estes sejam chamados a pronunciar-se acerca das opções públicas do Governo.

Palavras-chave: Virtude, Estado, Político, Bom Governo, Direito Político

*Professor Auxiliar da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Abstract

Five hundred years after the publication of the book *The Prince*, written by the Florentine thinker Niccolo Machiavelli, the interpretation of his political thought deepens because it is the most remarkable conception and contribution to the republican idea of freedom.
Machiavelli offered us undoubtedly a view of politics and politicians, where the modern political spirit arises from a new and living way at the historical-scientific level, which initiates the analysis of the state from a proactive creation perspective, organized and rationally structured.
Machiavelli observed and defined the conditions for good governance in a simple and comprehensive way: there is no good government without which the common good is taken as the scope of all political action, according to the rules, the political law in defense of a republican liberty of citizens and in which these are called to rule on the public options of the Government.

Keywords: Virtue, State, Politics, Good Governance, Political Law

Completamos agora quinhentos anos da publicação do livro *O Príncipe*, do pensador florentino Nicolau Maquiavel, e deixamos agora, também nós, a interpretação de que o seu pensamento político acerca do homem e do político foi, e é, a mais notável conceção e contributo para a ideia republicana de liberdade (Silva, 2010).

Durante cinco séculos, Maquiavel foi descrito por Giovani Busini como «o mais extraordinário amante da liberdade», da paz e da harmonia (Baron, 1961: 217).

Maquiavel ofereceu-nos, sem dúvida, uma visão da política e dos políticos onde o espírito político moderno surge de uma nova e viva forma no plano histórico-científico, pois enceta a análise do Estado numa perspetiva de criação voluntarista, organizada e racionalmente estruturada. Esta constatação é demonstrada de forma categórica na descrição real de uma Itália onde a tirania se havia instalado pela força da classe governante e fora aceite pelo povo que a sofria, mas onde por essa via ele caminha para um realismo político, face à ilegitimidade do poder político e à necessidade de instaurar um Estado forte e duradouro.

Por isso, não nos é estranho que Maquiavel só falasse dos homens de seu tempo e não tenha levantado a questão de saber qual será a melhor forma de governo legítimo ou de noção de Poder ou de Estado. Muitos, aliás, mesmo assim, afirmam-no como *um iluminador da realidade* e o pai da *Staatsräson*: Razão de Estado.

Como enfatiza Freitas do Amaral (2006: 201), «Maquiavel é o primeiro autor a utilizar a palavra *Estado* com o sentido que ela assume atualmente», no sentido de comunidade política soberana na ordem interna e na ordem internacional.

Maquiavel seria definido como um esteta e não como um realista impiedoso e será sempre um pragmático da política e um dos maiores *gigantes do Iluminismo*, um precursor de Marx, Engels, Lenine, Estaline e Gramsci.

Contudo, o florentino é, sobretudo, um autor moderno, preocupado com as questões práticas e concretas do dia a dia, liberto da história e das questões da futurologia. Nesse sentido, afirma que os homens precisam de governantes, porque precisam de alguém que ordene os grupos humanos governados por interesses diversos e lhes traga segurança, estabilidade e, acima de tudo, proteção contra seus inimigos, a fim de estabelecer instituições sociais que são as únicas a capacitar os

homens para a satisfação de suas necessidades e aspirações (Berlin, 2005: 35).

Nesse sentido se entendem as suas palavras direcionadas àqueles que detêm a autoridade: «Uma multidão sem chefe nada pode fazer; e não se devem fazer ameaças antes de se apoderar da autoridade» (Maquiavel, 2007).

1. Do Político

A ideia central de que a *Política*, mesmo sendo uma atividade geradora de incerteza e desgraça, deve ser assumida como condição necessária para manter a liberdade, demonstra a importância e interesse pela qual Shakespeare o denominava por *Murderous Machiavelli*, na referência de *política diabólica* ou de ética feroz (Falco, 1954).

Todavia, é notável como Maquiavel assume a ação política numa República na perspetiva da sua geometria variável com total realismo, em razão, sobretudo, do sentido da virtude e por causa das situações diversificadas que há a resolver a cada momento e das necessidades políticas, e outras, em que o Estado tem de intervir em condições adversas. Também John Rawls (1992), ao responder aos seus críticos, afirmou: «É a política, não a metafísica».

É hoje muito consensual que a grande novidade tanto dos *Discursos* como do *Príncipe* foi a capacidade de distinguir e separar os conceitos de política e ética, afastando-se da posição clássica de Aristóteles que havia definido a política como uma mera extensão da ética.

Maquiavel foi o primeiro a aprofundar o tema da análise política e dos seus fenómenos na perspetiva dos seus próprios termos e características, enquanto fenómenos sociais, aplicando o método científico de Aristóteles, descrevendo os sistemas políticos com base no conhecimento real e não metafísico do fenómeno da gestão da sua *polis* (Berlin, 2003).

O que ele consegue sem qualquer hesitação é contestar as teses até então prevalecentes dos autores de espelhos para príncipes apenas referente à *virtù* na vida política, rejeitando que não é só a *virtù* que permite a um príncipe realizar os seus mais nobres fins e de que essa *virtù* seja sinónimo da posse das principais virtudes e que as mesmas lhe permitam por si só *manter o seu estado*. Ou seja, para que o príncipe possa atingir as metas da honra, glória e fama, não deve agir

sempre de acordo com as mais ortodoxas virtudes cristãs e morais. Maquiavel aconselha os príncipes, no *Príncipe*, quanto ao valor da segurança: manutenção e conservação do estado como prioridade e que esse desiderato lhe possa garantir posteriormente honra, glória e fama. Ora, nos *Discursos*, o valor fundamental é a liberdade, que deve ser colocada acima de todas as considerações.

Nesta obra do secretário florentino encontramos logo no discurso de abertura a sua manifestação convicta sobre o papel central da liberdade política e como ela foi crescendo na Roma antiga, ao afirmar: «aqueles que fizeram a preservação da liberdade uma das coisas mais essenciais de que tinham de cuidar». Reforça esta ideia central, igualmente, quando se debruça sobre as dificuldades de se preservar a liberdade política, quando insiste que o legislador, «ao constituir uma República», deve, sobretudo, «prever todas as leis necessárias para a conservação da liberdade» (Skinner, 1996: 176).

Por outro lado, devemos sublinhar que Maquiavel, antes de mais, analisa a sua própria conceção de *liberdade*, afirmando que, antes de mais nada, é a independência em face da agressão externa e da tirania, dando o exemplo do momento em que os florentinos *alcançaram a liberdade*, com aqueles em que conseguiram afastar o poder de execução das sentenças judiciais das mãos de estrangeiros. Numa outra dimensão, refere-se ainda à ideia de liberdade, quando tem presente que um povo livre pode governar-se em vez de ser governado por um príncipe.

A conceção republicana de liberdade e o seu amor à liberdade, bem como a sua defesa da república em detrimento das monarquias, embora esta interpretação seja ainda hoje negada por alguns, é a razão pela qual podemos dizer com segurança que, ao longo de toda a sua obra, Maquiavel assinala e constrói uma Teoria sobre o Bom Governo e a virtude humana como cimento essencial para essa construção. São conhecidos os aproveitamentos científicos e políticos que ao longo destes cinco séculos muitos fizeram das suas ideias, mas no século das luzes Rousseau afirmou categoricamente, justificando a nossa posição, que o autor de *O Príncipe,* «fingindo dar lições aos reis, deu-as ele, e grande, aos povos» (2008: 78).

Por isso, as posições de Maquiavel nunca foram suficientemente fortes para combater a ideia moral e política que ao longo destes 500 anos se alojou no pensamento ocidental e nas diversas interpretações do

seu republicanismo: de que o seu retrato convencional é o de ideólogo e intransigente conselheiro de reis e tiranos (Strauss, 1958: 9).

Só no contexto académico da segunda parte do século XX, o *filósofo da liberdade* começou a ver reconhecida toda a sua obra em torno dos conceitos de *liberdade*, *virtude dos cidadãos* e *republicanismo* e apareceram outras leituras dos seus textos (Silva, 2010: 38).

Então esclareçamos. Em que consiste, afinal, o núcleo do republicanismo e do conceito de liberdade maquiavélica?

Encontramos com facilidade três interpretações para esta questão.

A primeira assenta na análise de que o núcleo essencial do republicanismo de Maquiavel deve ser perspetivado de acordo com a ideia de que ele alinhou a sua conceção positiva de liberdade inspirado em Aristóteles (Pocock, 2003: 86).

A segunda, sustentada por autores como Quentin Skinner, Maurizio Viroli e Philip Pettit, tenta argumentar que, na verdade, Maquiavel era cético acerca do comportamento virtuoso dos cidadãos e que assumia uma conceção, não positiva, mas negativa da liberdade, que lhe advém da sua herança constitucional romana, o que de certa forma foge à compatibilização entre liberdade e lei, que em Roma era vedada e que o florentino defende extensamente.

Por fim, a terceira interpretação vem afirmar a ideia de que Maquiavel não teorizou sobre a república e o império da lei, mas antes construiu uma *teoria da democracia*, que já há 500 anos superava as ideias democráticas contemporâneas, tanto relativamente às visões dominantes liberais e minimalistas do Estado, quer às posições participativas e comunitaristas (McCormick, 2007: 386).

De um modo geral, aprofundando o que Maquiavel pensou e escreveu, quem analisa a sua obra num ângulo de visão baseado na obra *O Príncipe* tomará a posição de um *defensor dos tiranos*. Numa outra perspetiva, que analisa os *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* – os *Discorsi*, salienta a sua importância na defesa das repúblicas e da liberdade humana como fonte para uma organização do Estado assente na vontade dos cidadãos ou dos poderosos. O que é facto é que Maquiavel escreve *O Príncipe* em 1513, enquanto os *Discorsi*, ou seja, o texto em que escreve sobre as repúblicas e os fortes compromissos republicanos de Florença, sobre o heroico conflito de classes e opções políticas, só alguns anos mais tarde são publicados, o que pressupõe e

os comprova como a versão mais madura e desenvolvida do seu pensamento político (Baron, 1961: 250).

Na aproximação a uma Teoria do Bom Governo, Maquiavel soube como muito poucos sublinhar que a atuação política visa domar a *fortuna* e assim assegurar *glória* e *fama*, mas já ao tempo com muita noção da cautela e ceticismo necessários para que a virtude política pudesse não ser sinónimo, nem negação de virtude moral (Ball, 1994: 65).

Maquiavel foi, de facto, um dos grandes responsáveis pela noção moderna do conceito de poder, assente na ideia de liberdade e na tradição do humanismo cívico, em que as ações virtuosas beneficiam a coletividade e a violência política só é justificada em função do bem comum e do Estado.

Esta conceção de Estado e de poder político em Maquiavel considera moral a ação pública de *virtù*, quando esta estiver direcionada para o valor supremo da defesa do bem do Estado e quando a ética na vida pública se realiza plenamente, quando o homem político age em defesa do Estado, sendo sempre defensável o uso desses meios para essa defesa pública, não defendendo a apologia do uso gratuito da força. Portanto, *o homem de virtù* é aquele que se movimenta com cuidado, zelo e responsabilidade na política: *o homem de virtù* é o que tem uma ética da responsabilidade na condução da ação política. Note-se que a ação política, neste caso, tem o exato sentido dado por Weber. A finalidade ideal da ação política é a instituição, conquista ou manutenção, perpetuação do poder (Weber, 1971: 3).

Assim, o *homem de virtù* é o político que percebe a essência da política e é um homem de essência, de qualidades acima da média. Vê-se ainda que Maquiavel não aplica impunemente a regra simplista de que os fins justificam os meios — as ações trazem consequências e as ações impensadas acarretam consequências também impensadas ou reações ainda mais fortes do que as provocações. Portanto, os fins justificam os meios apenas quando os objetivos forem elevados: no exemplo da solidificação de um Estado, como queria Maquiavel para a Itália de sua época.

Para Maquiavel, a política não é um jogo de *vale-tudo*, em que os fins justificam os meios, quaisquer meios, todos os meios. Vemos que em Maquiavel e em Weber há o *homem de virtù* que se apresenta portador da ética da responsabilidade – este *homem de virtù* será aquele

político de objetivos elevados e capaz de selecionar e relacionar os meios adequados (especialmente quando envolto por circunstâncias adversas) e assim conseguir a vitória sobre os adversários que não têm os mesmos objetivos. O *homem de virtù* é o político que almeja Justiça, pois mesmo que seja para alimentar o ego (alcançar glória, *status*, honra, vitórias, força, poder), isto só se dará se o povo for agraciado com um bom governo, justo, que lhe traga paz e segurança.

2. Do Governo como Bem Comum

«O desejo que sentem os povos de ser livres raramente prejudica a liberdade porque nasce da opressão ou do temor de ser oprimido. E se o povo se engana, os discursos em praça pública existem precisamente para retificar as suas ideias: basta que um homem de bem levante a voz para demonstrar com um discurso o engano do mesmo. Pois o povo, como disse Cícero, mesmo quando vive mergulhado na ignorância, pode compreender a verdade, e a admite com facilidade quando alguém da sua confiança sabe indicá-la» (Maquiavel, 1994: 32).

É neste contexto que se posiciona a moral defendida por Maquiavel: «que é a do cidadão, homem que constrói o Estado, uma moral mundana», a qual «emerge das relações reais que se estabelecem entre seres humanos» (Gruppi, 1978: 11).

Ao longo de toda a sua obra, cinco séculos depois, podemos evidenciar que todas as suas manifestações notabilizam a sua condição de republicano, defensor do dissenso, da lei, da liberdade. Por isso, Maquiavel afirmou: «é útil e necessário que as leis da república concedam à massa um meio legítimo de manifestar a cólera que lhe possa inspirar um cidadão; quando este meio regular é inexistente, ela recorre a meios extraordinários: e não há dúvida de que estes últimos produzem males maiores do que os que se poderia imputar aos primeiros» (1994: 41).

Contudo, sublinha ainda, justificando de forma clara a sua crença no regime republicano, que a sua característica essencial é a defesa do interesse coletivo, «que faz a grandeza dos Estados (…), só é respeitado na República». Como aliás, «tudo que pode trazer vantagem geral é nela conseguido sem obstáculos» (Maquiavel, 1994: 198).

Assim, «ao príncipe é necessário ser amigo do povo, pois, de outra forma, não terá remédio na adversidade», pois Maquiavel apenas defende o uso da força ou do poder absoluto em situações excecionais,

que ocorrem em apenas duas situações: quando um país mergulha na decadência ou numa ocasião histórica para unificar a nação dividida, como era a Itália do seu tempo.

Ora, na conceção de Maquiavel sobre a necessidade de Governo, este constata que o Governo das coisas humanas exige o *poder* de orientar as ações humanas e na medida em que os homens são interativos existe uma correlação de forças entre quem orienta e quem cumpre, no seio da própria naturalidade humana.

É no reconhecimento deste fenómeno que, de forma inovadora e assombrosa, Maquiavel, no início do século XVI, reconhece esta dimensão do *poder político*, no capitulo terceiro de *O Príncipe*, quando sustenta a ideia de que os homens aceitam naturalmente que na *Polis*, o príncipe, uma vez que tenha conquistado o poder, tenha condições para exercer bem o seu poder de ordenação social e política, pois os homens podem conquistar e exercer bem o poder e serão louvados e não discriminados por essas ações políticas (Maquiavel, 2008: 127).

Assim, na conceção de Estado de Maquiavel, o Governo precisa de fazer benfeitorias públicas coletivas para manter o povo estável e unido, garantindo-lhe condições materiais e culturais essenciais, pelo que o Governo surge como uma necessidade e como um bem comum ou coletivo, que afasta a violência da condição humana e funda a base do desejo de uma vida humana pacífica, segura e feliz.

As formas de governo, sublinha Maquiavel, são sempre o resultado de uma tensão e conflito numa dada sociedade, sendo que esse conflito exige uma ação política de poder em relação ao choque entre desejos antagónicos de dois grupos sociais distintos: os grandes e o povo.

Maquiavel, no capítulo IX de *O Príncipe*, ao pronunciar-se sobre o Principado Civil, esclarece: «Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença» (Maquiavel, 2008: 43).

Por isso, como esta tensão é contínua e de amplitudes diversas em cada momento histórico, o florentino assume que o paradoxo entre a situação do povo que não quer ser oprimido, mas na prática não se consegue libertar dessa opressão nem do poder do príncipe, só pode ser resolvido pela opção do mal menor, que é submeter-se ao poder do

príncipe e, por isso, aspira a um príncipe que proteja a sua liberdade e assegure a dominação do poder dos grandes. Por isso, defende que o soberano deve apoiar-se no povo, pois não representa nenhuma ameaça ao poder do príncipe, enquanto que os grandes podem querer rivalizar com o seu poder.

A *arte da política*, diz então o florentino, será a de contentar o povo, pois é ele quem pode garantir a segurança e a proteção do príncipe face à opressão dos grandes. O desafio do príncipe é conseguir a cada momento o equilíbrio desta tensão de forças sociais e políticas. Para que este equilíbrio possa manter-se e o Estado possa ser fortalecido, Maquiavel defende a instauração de uma República como forma de Estado adequada.

Contudo, não se deve cometer a leviandade de qualificar Maquiavel como um forte e intransigente defensor desta forma de governo, uma vez que o florentino não aceita a divisão clássica dos três regimes políticos em monarquia, aristocracia e democracia, nem a teoria da legitimidade hereditária, ilegítima e usurpada por conquista do poder, pois à pergunta *como superar a natural anarquia humana?* ele tem apenas duas respostas – o principado e a república.

Aristóteles, ao fundar o conceito moderno de *polis*, depois de ter estudado as Constituições reais do mundo grego, em que esta era uma associação e o seu fundamento um fim e um bem, havendo uma coincidência entre o interesse do indivíduo e o interesse da sua sociedade política, onde a autodeterminação dos homens constitui o seu ser ético, a sua razão, permitiu a Maquiavel conceber o cidadão no seio de um ambiente político onde o fim dessa comunidade é a vida boa, a felicidade, com base na virtude, nas boas ações em favor do bem comum. A *polis* é o meio através do qual se realiza o *polites*, o cidadão!

Maquiavel concebeu o seu ideal de *res publica* na República de Roma. Esta verdade é hoje incontestável. Mas Maquiavel não tem dúvidas de que a meta de manter a liberdade e a segurança de uma República representa o valor mais elevado da vida política e por essa via supera a mera noção de *polis* aristotélica.

Maquiavel bebeu diretamente e com sabedoria do Livro III de *A Política*, onde Aristóteles define a capacidade de governar e as duas condições para ter tal capacidade: ser livre e fazer da política a principal ocupação.

Todavia, nos *Discorsi*, encontramos uma conceção maquiavélica de liberdade em que a cidadania não é adstrita a uma aristocracia de iguais, com exclusão dos escravos, das mulheres e do povo, como em Aristóteles. Pelo contrário, verificamos a existência de uma defesa intransigente da igualdade entre todos e do povo em geral. Assim, no capítulo II do Livro I dos *Discorsi*, Maquiavel defende o princípio dos Estados autogovernantes e postula que a principal ameaça à liberdade republicana consiste em confiar-se a governação dos Estados a forças estranhas: tropas mercenárias, assalariadas ou estrangeiras.

Apesar de Skinner descobrir em Maquiavel um dos politólogos que melhor defende a tradição republicana, caracterizada por uma muito apurada ideia de liberdade onde dizer que uma cidade vive em liberdade significa que ela se considera independente de qualquer autoridade, a não ser a da sua comunidade, ela mesma considerada, significa que Skinner é, para nós, em certa medida, o autor que em parte melhor analisa o pensamento global de Maquiavel quanto ao centro nevrálgico que ocupa a sua teoria política e a sua importância para toda a teoria política contemporânea (Skinner, 1996: 134-209).

Tal como Skinner afirma, para que uma cidade permaneça livre, a massa de cidadãos tem e deve estar disposta a fazer tudo o que for necessário para defender os interesses da república, mesmo que isso ponha em causa a maior parte dos interesses individuais de cada um desses cidadãos, num ambiente complexo que está repleto de posições egoístas, tão humanas quanto corruptas.

Por isso, Maquiavel sustenta que a superação de uma república repleta de tensões sociais se sustenta nas «instituições, nos arranjos constitucionais, nos métodos de ordenar e organizar os cidadãos», por forma a combater e condicionar os cidadãos mais fortes e poderosos e os grupos que agem por interesses próprios e que «procuram alterar o equilíbrio da constituição a favor dos seus próprios interesses egoístas e objetivos facciosos, assim introduzindo as sementes de corrupção no corpo político e colocando em risco a sua liberdade» (Skinner, 1996: 203).

Esta tradição republicana de liberdade e de sociedade, tendo sido recuperada em Roma por Maquiavel, pode ser encontrada no republicanismo de Harrington, Milton e Montesquieu, antes de ter sido incorporada no novo conceito das teorias contratualistas e na nova visão dos direitos humanos. A defesa da liberdade do corpo político no seu

conjunto era assumida no pressuposto de que um *estado livre* deve poder agir de acordo com a sua vontade, nos termos da vontade geral dos cidadãos.

É o *Serviço Público* a pedra de toque e a preocupação central de Maquiavel e, por essa via, de acordo com o seu pensamento acerca da ideia de liberdade, podemos concluir que nada obriga a república a pensar em direitos individuais antes de cultivar e garantir os deveres sociais de cada cidadão.

Contudo, Skinner fundamenta a sua ideia de liberdade indo muito mais além, pois associa a liberdade do corpo político com a liberdade pessoal de cada cidadão, uma vez que aquela reflete as condições desta liberdade, que define como a «possibilidade de viver de acordo com objetivos que cada cidadão define para si» e, em última análise, acaba por concluir que a liberdade de cada cidadão depende da sua dedicação a uma *vida de virtude e serviço público*, posição manifestamente maquiavélica!

Ou seja, Maquiavel avançou por um caminho novo, inovador e fundacional, que mesmo os autores neo-romanos da liberdade ainda hoje discutem e têm dificuldade em superar, sobretudo, ao associar a noção de *poder público* ao seu conceito de Estado e à própria expressão do Poder no seu tempo. Sublinhamos que, de facto, *O Príncipe* e os *Discorsi* ensinam, de modo complementar, que o pluralismo e o relativismo estão presentes expressivamente nos *principados* onde o ferro e o veneno reinam na Itália do *Cinquecento*, razão pela qual ele assume a opção por uma dinâmica jurídico-política necessária a criar ordem e potenciar uma nova legitimidade às instituições no direito político. Pois como o poder é coisa humana, o Estado não tem de buscar as suas raízes no *outro mundo*, inteligível ou divino, mas antes na realidade que a história confere (Maquiavel, 2007: II).

Maquiavel, partindo das noções de Poder que conhecia e que já Aristóteles havia distinguido através de fino e retocado recorte em *A Política*, entre o poder na Cidade e na sociedade doméstica, ou por Santo Agostinho entre o poder da autoridade política do chefe político e o de uma quadrilha, transporta o fenómeno do Poder no Estado para a dimensão da autoridade legitimada pelo comando e o dever de obediência, na dinâmica entre governantes e governados.

A sua razão foi de tal dimensão que podemos concluir que, de Maquiavel a Kelsen, as construções filosóficas e políticas convergiram para

demonstrar que, na esfera do Estado, o Poder não pode confundir-se com as faculdades pessoais que os direitos individuais atribuem. O Poder, para Maquiavel, é no Estado o fenómeno jurídico de organização e de regulação que, por natureza, se sobrepõe pela sua capacidade normativa e, como tal, coloca-se no plano do humanismo jurídico do direito público moderno[1].

3. Do Bom Governo

O realismo pragmático maquiavélico não desconhecia que em Roma muito se discutiu acerca da capacidade normativa do poder político. O que é facto é que o realismo pragmático de Maquiavel, expressão normativa assente no *princípio da ordem pública*, tornou-se mais tarde inseparável do sistema filosófico-político de Hobbes, imanente ao *princípio de autoridade* e veio com a Revolução Francesa condensar o humanismo jurídico moderno no princípio do *primado do direito constitucional*, ainda hoje, indispensável na vida societária global.

Contudo, sublinhamos que a justificação mais reconhecida de tal discussão se encontra em Cícero, na sua obra *De Re Publica*. O *consensus iuris* diretamente ligado ao Direito é explicado por Cipião, tanto como um referente de um horizonte moral, como uma perspetiva jurídica, porque pensa que o *o mundo é a pátria comum dos homens e dos deuses*, sendo que a ideia de direito remete, segundo ele, para a ideia universal de justiça natural, esta entendida como lei e ordem eterna e imutável que Deus colocou no mundo.

Ou seja, em Cícero, na sua *República*, a capacidade normativa do Poder e do Estado é muito real, mas está sempre subordinada à transcendência da lei natural que atribui aos magistrados a missão de realizar o direito imutável e eterno do qual ela é o garante divino.

Ora, em Maquiavel, nesse realismo pragmático, a capacidade normativa do Poder é a expressão máxima do princípio da ordem pública e da autoridade do Estado.

Para Maquiavel o conceito de Estado livre é sinónimo de Estado autogovernado, onde só nele seria possível a plena liberdade interna e externa.

1. Segundo Michel Villey (1969: 60), o «humanismo jurídico moderno» define-se como «a tendência de colocar o homem no princípio e no fim de tudo».

Para um bom governo, Maquiavel defende que, para além de governantes de *virtù*, estes pratiquem sobretudo ações destinadas a equilibrar a tensão entre os poderosos e o povo em geral. Assim, no capítulo quadragésimo do Livro I dos *Discorsi*, ao analisar a revolta do povo romano contra os decênviros, à revelia do Senado, Maquiavel retira a conclusão de que a liderança e a autoridade são imprescindíveis na ação política. Um grande líder político tem de liderar com presença rumo à *glória* e com *virtù* e exercitar a sua autoridade sem vacilar ou ameaçar. Neste sentido, Maquiavel chama a atenção, no capítulo trigésimo oitavo do Livro I, para o facto de que a indecisão é o maior vício das repúblicas.

Deste modo, quanto aos governantes, Maquiavel distingue dois tipos: os que se forjam a si próprios por mérito, pela distinção das suas ações e capacidade e aqueles que alcançam o poder graças ao auxílio de terceiros ou por mera sorte. E afirma: «Quem estudar história poderá ver, através das suas lições, como se pode ordenar um reino bom. Porque todos os imperadores que sucederam no império por hereditariedade, exceto Tito, foram maus. Aqueles que ascenderam por adoção, foram todos bons, como se pode ver pelos cinco que se sucederam de Nerva a Marco Aurélio» (Maquiavel, 2007: 77).

Por isso, Maquiavel sublinha que a grandeza e a glória são produtos da paz e não da guerra, pelo mérito que incorporam no homem político bom e justo, potenciando uma multiplicidade de empreendimentos. «Porque, naqueles governantes bons, se verá um príncipe seguro no meio dos seus seguros cidadãos, enchendo de paz e de justiça o mundo. Verá o Senado com a sua autoridade, os magistrados com as suas honras, os cidadãos a gozar as suas riqueza e opulência, a nobreza e a virtude exaltadas; verá tudo quietude e tudo bem» (Maquiavel, 2007: 77).

Nesta esteira, o governante deve governar bem para quem lhe assegura a maior estabilidade: as maiorias populares. Esta constatação é inequívoca e aparece-nos retratada aprofundadamente, quer nos *Discorsi* quer em *O Príncipe*.

Aliás, na obra *O Príncipe*, ao analisar as ações políticas de César Bórgia no capítulo sétimo, Maquiavel identifica e enuncia as condições imprescindíveis ao bom governo: agregar força militar e/ou política para se autogarantir; buscar apoios e alianças necessárias; imprimir legitimidade no exercício do poder e nas ações de governação, aliados a uma governação enérgica e com prestígio.

Assim, o bom governo deve, em todos os seus atos e ações, orientar-se agindo e decidindo com um inteiro sentido correto e legítimo, condição necessária para preservar a sua autoridade. Para tal, a sua capacidade de decisão é condição necessária para o bom governo, como resulta claro do capítulo trigésimo oitavo do Livro I dos *Discorsi*.

Por outro lado, no seu capítulo vigésimo terceiro do Livro II estabelece a necessidade de um Estadista agir sempre por via de uma orientação estratégica, de acordo com a avaliação adequada das circunstâncias e das condições da ação política, o que implica ter consciência das possíveis adversidades, dos inimigos e das suas capacidades e meios.

Por isso, podemos afirmar com convicção que, quer nos *Discorsi*, quer em *O Príncipe*, o seu autor procura construir uma teoria da ação adequada ou da melhor ação política ou militar, defendendo que a melhor forma de direção e comando militar e político é a da ousadia aliada à prudência, que devem ser usadas em maior ou menor grau consoante ditarem as circunstâncias envolvidas e as necessidades exigidas.

Do mesmo modo, no exercício da autoridade do Governo, o governante deve saber também combinar duas outras condutas: a firmeza e o equilíbrio. Maquiavel sustenta que nada há mais funesto para uma República do que a não observância da Lei, sobretudo, por parte de quem tem a responsabilidade de governar, porque leva ao descrédito e ao enfraquecimento da ordem pública.

Por isso, ele assume que «[uma] multidão sem chefe nada pode fazer; e não se devem fazer ameaças antes de se apoderar da autoridade» (Maquiavel, 2007: 154).

Maquiavel, de forma prudente, segura e pessimista, assegura as bases para uma teoria política moderna, aprofundando o conhecimento sobre o Homem, a sua natureza e as suas ações políticas na *Polis*, assumindo a virtude, o bom senso, o mérito e definindo e limitando a ética republicana na Lei, padrão para o comportamento do sistema político em tempos de normalidade.

É certo que, por outro lado, ao aprofundar o seu pensamento, Maquiavel considera e declara que a melhor forma de governo é a do governo misto, com base na experiência espartana de Licurgo, adota um critério novo para definir o conceito de bom governo. Esse critério é o da perdurabilidade, da estabilidade e do equilíbrio interno entre as forças sociais e as diferentes funções públicas do Estado, que só um governo misto pode assegurar.

Neste contexto, Maquiavel coloca o problema do bom governo para discutir, em primeiro lugar, uma teoria da forma mais adequada de organização estatal e, em segundo lugar, para determinar se um governo será *buono* ou *cattivo*. É nesta polaridade que se determinará a existência da excelência do Estado misto. Para ser *buono*, o florentino exige a excelência das leis e das instituições, a preservação dos bons costumes e a *virtù* dos governantes e também dos cidadãos da república.

A mudança de paradigma que Maquiavel promoveu exige que o problema do bom governo seja, a partir de então, abordado do ponto de vista da excelência das instituições, dos *costumes* e da *virtù* da atividade política.

Ora, é simplesmente a boa articulação destas premissas que determinará a presença de um bom governo. Por isso, só articulando com muita reflexão e cuidado o que se condensa nos *Discorsi*, completado com vários capítulos de *O Príncipe*, se pode escrutinar com rigor a teoria do bom governo em Maquiavel.

Contudo, há que fazer sublinhar no Estado misto qual a melhor possibilidade de organização política, porque Maquiavel parte de uma perspetiva em que considera os homens como eles são e não como deveriam ser, pois considera à partida a natureza humana tal como é conhecida, considerando os homens como maus e malvados, pelo menos sempre que a oportunidade o permitir.

Assim, para fundar o Estado adequado, Maquiavel parte da malvadez do homem em abstrato e de forma geral e assume que as instituições do Estado misto devem limitar as escolhas públicas e criar um sistema de freios e contra freios às ambições de poder em geral, ao mesmo tempo que deve criar condições para que a ambição, vontade e talento humano possam fazer valer-se por si. Por outro lado, que a natureza humana se realize em felicidade e bem estar social.

Ao Estado misto compete garantir a boa educação, as boas leis e os bons costumes, porque os homens só fazem o bem por necessidade, por temor ou porque são coercivamente obrigados pela Lei.

Mas o mais importante é que esta visão de Maquiavel assume que o Estado traçado pela primeira vez com nitidez e de forma unívoca possui já características modernas, onde as «novas leis do príncipe formam a estrutura jurídica que se parece muito com os elementos constitucionais pelo quais definimos hoje a ordem estatal» (Goyard-Fabre, 1999: 63). O Estado impõe, assim, a todos os cidadãos um conjunto de regras

e de leis à luz do que então se passava já, segundo a sua perceção, em França, devido à sua força e capacidade legisladora. Nesse sentido corta com o paradigma do costume medieval do poder espiritual, assumindo o poder político como poder normativo, distinguindo o que é *público* daquilo que é *privado*.

Neste quadro, o Bom Governo seria aquele que melhor soubesse usar o poder político em todas as suas dimensões, associando o *poder público* no âmbito das funções do Estado para regular a vida em sociedade, através da *ação política* para estabilizar as instituições e as relações sociais, criando as condições de segurança e de capacidade de expansão e afirmação desse Estado.

Maquiavel abre por esta via uma compreensão moderna do direito político e lança os imperativos organizacionais do Estado Moderno, onde no espaço público cabe ao homem e somente a ele construir e conduzir a política do Estado. Com efeito, intuiu, como nenhum outro autor, que o poder nada tinha a dever a Deus, mas que, na sua laicidade intrínseca, mas só e apenas a regras básicas destinadas a definir a sua estrutura, organização e controlo.

Fichte e Cassirer foram sensíveis ao aspeto institucional puramente leigo que dá feição jurídica à política segundo Maquiavel – uma teoria da Terra que significa que compete aos homens atuar e que terão, em definitivo, o destino que merecem e por isso Cassirer afirma mesmo que este é «o primeiro pensador que teve uma representação completa do que significa o Estado» (Cassirer, 1993: 133).

«Três qualidades podem ser consideradas como sumamente decisivas para o homem político: paixão, senso de responsabilidade, capacidade de previsão», explica Weber (1971: 506).

O Bom Governo, a que Bobbio se dedica na esteira de Luigi Einaudi ou de Ernesto Rossi, onde se denotava uma certa condenação pública do passado e ao mesmo tempo um gesto de esperança e confiança no futuro próximo, parte do pressuposto de que não se governa bem sem um ideal e de que estas qualidades de Weber são essenciais, afirmando que «[quando] lhe falta uma causa assim concreta, o político corre o risco de continuamente confundir a prestigiosa aparência do poder com o poder real» (Bobbio, 2000: 204).

É neste ponto que melhor se vislumbra e confirma toda a capacidade observadora e teorizadora de Maquiavel, por tudo quanto se disse antes.

Quase 500 anos mais tarde, a dicotomia entre bom governo e mau governo, que é um problema fundamental da teoria política, que atravessa toda a discussão conhecida no âmbito da ciência política, é vista ainda aos olhos do que Maquiavel estabeleceu como regras essenciais da ação política. De Aristóteles a Bobbio, toda a doutrina filosófica política tentou responder à pergunta: Como se distingue um bom de um mau governo?

Maquiavel observou e definiu as condições para o bom governo de forma simples e cabal: não há bom governo sem que o bem comum seja tido como o escopo de toda a ação política, de acordo com as regras estabelecidas, com o Direito político, em defesa de uma liberdade republicana dos cidadãos e sem que estes sejam chamados a pronunciar-se acerca das opções públicas do Governo. Ao mesmo tempo, o bom governo deve defender e reforçar o poder do Estado interna e externamente, criando as condições para a realização cívica de cada cidadão e da sociedade, motivando-a através do exemplo, da força da ação política e dos resultados obtidos.

Bom Governo, para Maquiavel, é sinónimo de *governança* e esperança!

Bibliografia

Amaral, D.F. (2006). *História das Ideias Políticas*. Coimbra. Almedina.

Aristóteles (2001). *A Política*. São Paulo. Martins Fontes.

Ball, T. (1994). *Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought*. New York: Oxford University Press.

Baron, H. (1961). "Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of «The Prince»". *The English Historical Review*, vol.76, nº 299.

Berlin, I. (2005). "A Originalidade de Maquiavel". In: Maquiavel, *O Príncipe*. São Paulo: Prestígio Editorial.

Bobbio, N. (1976). *La Teoria Delle Forme di Governo Nella Storia del Pensiero Politico*. Torino: Giappichelli.

Bobbio, N. (2000). *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Cassirer, E. (1993). *Le Mythe de L'Etat*. Paris: Gallimard.

Constant, B. (1819). *De la Liberté des Anciens Comparée a Celle des Modernes*. Online: <In http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html> (referência de 13-12-2013).

Falco, G. (1954). *La Santa Romana Repubblica*. Milano: Ricardo Ricciardi.

Fornazieri, A. (2006). *Maquiavel e o Bom Governo*. Online: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-25052007-140157/> (referência de 13-12-2013).

Goyard-Fabre, S. (1999). *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*. São Paulo: Martins Fontes.

Gruppi, L. (1978). *Tudo Começou com Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM Editores.

Maquiavel, N. (1994). *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Maquiavel, N. (2007). *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.

Maquiavel, N. (2008). *O Príncipe*. Lisboa: Temas e Debates/Circulo de Leitores.

McCormick, J. (2007). "Machiavelli's Political Trials and «Free Way of Life»". *Political Theory*, vol. 36, nº 4.

Pocock, J.G.A. (2003). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican*. 2nd rev. ed. Princeton: Princeton University Press.

Rawls, John (1992). *Justiça Como Eqüidade: Uma Conceção Política, Não Metafísica*. Online: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102--64451992000100003&script=sci_arttext> (referência de 13-12-2013).

Santos, J.A. (2012). "Viagem Pelas Releituras de Maquiavel". In: A. Bento (coord.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 137-157.

Schmitt, C. (1972). *Le Categorie del «Politico»*. Bologna: Il Mulino.

Silva, R. (2010). "Maquiavel e o Conceito de Liberdade em Três Vertentes do Novo Republicanismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, nº 72, pp. 37-58.

Skinner, Q. (1981). *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.

Skinner, Q. (1996). *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.

Villey, M. (1969). *Seize Essais de Philosophie du Droit, Dont un Sur la Crise Universitaire*. Paris: Dalloz.

Weber, M., (1971). "Politik als Beruf". In: Johannes Winckelmann (org.), *Gesammelte Politishe Schriften* (pp. 101 e 506). Tübingen: J.C.B. Mohr (ed. it. de A. Giolitti, in "Il lavoro intellettuale come profissione". *Nue*. Einaudi. Turim. 1966).

Maquiavel Revisitado: Fronteiras e Segurança

José Filipe Pinto*

Resumo

Há cinco séculos, quando Nicolau Maquiavel ofereceu *O Príncipe* a Lourenço de Médicis, não logrou, no imediato, os seus intentos. No entanto, essa obra seria a chave para a imortalidade do seu pensamento politico.
Na conjuntura atual, depois da implosão do Bloco de Leste e do fracasso do modelo unipolar estadunidense, a Humanidade continua à procura de um novo paradigma.
Num Mundo interdependente onde os partidos políticos assumem a condição de novíssimo príncipe, urge revisitar Maquiavel porque o pensamento do mestre florentino pode contribuir para a redefinição das fronteiras e o readquirir da segurança.

Palavras-chave: Maquiavel, fronteiras, segurança, partidos políticos

* Professor Catedrático e Subdiretor do Departamento de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais da ULHT. Subdiretor da *ResPublica*. Subdiretor do CICPRIS

Abstract

Five centuries ago, when Niccolo Machiavelli offered *The Prince* to Lorenzo de Medici, he didn't reach, immediately, his intent. However, this book would be the key to the immortality of his political thought.

In the current situation, after the collapse of the Eastern bloc and the failure of the unipolar American model, Mankind is still looking for a new paradigm.

In an interdependent World where political parties assume the condition of very new Prince, it's urgent to revisit Machiavelli because the Florentine master's thought can contribute to the redefinition of borders and to the return of security

Keywords: Machiavelli, borders, security, political parties

Revisitar os clássicos representa, na leitura de Diogo Pires Aurélio (2011), deixar de «os admirar como se admiram peças de museu. Notáveis, mas notáveis no seu tempo, e fechados numa redoma» e aceitar que, na conjuntura em que vivemos, eles «continuam a ter uma capacidade de dialogar connosco».

Uma capacidade que advém não apenas da forma lenta como a natureza humana evolui, mas também do reconhecimento de que, apesar da alteração das circunstâncias, as grandes questões relativas à análise do fenómeno político-social são marcadas pela intemporalidade.

Uma intemporalidade que, no entanto, é compatível com a aceitação de que um conceito evoluciona no tempo e vai conhecendo novas conceções suscetíveis de alterarem, ainda que em doses desiguais, a sua essência.

Na época atual, uma conjuntura marcada pela crise do Estado soberano e pela soberania de serviço decorrente das integrações regionais e potencializadora de novas formas de dependência da periferia e da semiperiferia relativamente ao centro, importa revisitar Maquiavel, desde logo pelo papel por si desempenhado na construção do conceito de Estado moderno.

Uma tarefa que só pontual e superficialmente tem encontrado espaço junto dos pensadores seus compatriotas – consulte-se Croce, veja-se Gramsci, por exemplo –, embora Luís Salgado de Matos (2012: 117) refira que «o qualificado filósofo do poder operário da revolução italiana dos anos de chumbo» invocou Maquiavel «para substituir Marx como teórico da revolução», uma vez que via na multidão «conceito atribuído ao secretário florentino» e não no proletário o agente revolucionário.

Este quase esquecimento pátrio tem sido contrabalançado pela atenção que a obra de Maquiavel tem despertado em autores de outras nacionalidades, embora, em múltiplos casos, a análise crítica tenha dado lugar a um ataque feito em nome de interesses de fácil identificação. Como aconteceu em França onde «as convicções religiosas dos franceses, aliadas (…) aos resíduos medievais próprios da sua monarquia» e «à afirmação de uma vigorosa burguesia nacional», apoiante do regime, levaram à recusa do pensamento político de Maquiavel, apesar de parte desse pensamento «se prestar facilmente a ser adoptado pelos *politiques* franceses, designadamente no que diz respeito ao apelo à unidade nacional e ao sentimento patriótico» (Bento, 2012: 34).

Era a religião a fazer questão de marcar o seu terreno num país que se assumia como cristianíssimo.

Uma situação que, aliás, decorre da História e que, em Portugal, teve como primeiro rosto o Bispo de Silves, D. Jerónimo Osório, na sua obra *De Nobilitate Christiana*, datada de 1542. Uma crítica muito contundente, circunstância a que não será alheia a condição clerical de Osório e constatação feita por Albuquerque (1974: 69) de que «a perspectiva maquiavélica do poder não é *sacral* mas *racional*».

Uma voz que, a nível do solo português, não pregou no deserto, tal o número de autores e de obras elencados por Albuquerque. Uma crítica que, no entanto, foi além da dimensão religiosa, pois «alcançou até as obras menos acentuadas ideologicamente», como foi «o caso da *Arte della Guerra*» (Albuquerque, 1974: 140), embora, nesse caso, não fosse o conteúdo, mas a originalidade que foi colocada em causa, designadamente por Francisco Bernardo de Lima[1].

Devido à sua temática, a obra de Maquiavel também suscitou a reação de alguns titulares do Poder, como Napoleão, que comentou, criticando e elogiando, *O Príncipe* à luz da sua estratégia imperial e Frederico da Prússia que, no século XVIII, tinha sido mais cáustico, como o título da obra – *O Anti-Maquiavel* – deixa perceber.

Neste século, que acordou sobressaltado por uma crise que colocou em causa o paradigma vigente, importa continuar a revisitar os textos de Maquiavel e, sobretudo, o seu espírito, na tentativa de captar a recusa de uma espécie de determinismo pois, mesmo reconhecendo que a fortuna e a *virtù* se assumem como os dois fatores que influenciam a construção do sucesso, Maquiavel foi um «arauto de uma maneira de praticar a política que consiste em objectar aos tormentos infligidos pela fortuna a audaciosa inventividade da *virtù*» (Ménissier, 2012: 98-99).

Por isso, João de Almeida Santos (2012: 144) coloca entre os três princípios fundamentais que acompanham aquilo que designa por *normas técnicas* a ação humana, ou seja, «se a sorte governa metade das nossas acções, que sejamos nós (o príncipe) a governar a outra metade».

1. Com efeito, em 1762, escreveu Francisco Bernardo de Lima que Maquiavel ensinou «aos seus contemporâneos tudo que tinha aprendido dos Antigos. A ignorância universal, que então reinava, principalmente entre os Militares, fez parecer que tudo era novo». (Albuquerque, 1974: 141).

Assim sendo, a *virtù* é concebida como condição necessária – ainda que nem sempre suficiente – para a materialização dos projetos, embora não possa nem deva ser levada à letra a imagem criada por Maquiavel para explicar a mudança de sentido dos ventos da sorte, ou seja, «a fortuna é mulher e, para a conservar submissa, é necessário bater-lhe e contrariá-la» (Maquiavel, 2000: 133).

Um excesso que autoriza Leo Strauss a afirmar que, «ao tomar a fortuna por algo domável e dominável, [Maquiavel] não reconhece qualquer limite à iniciativa e à acção do homem» (Aurélio, 2012: 72). Daí a omissão a que condena o Direito Natural.

Voltando à *virtù*, importa dizer que a mesma convoca à ação numa clara rutura com a passividade contemplativa da época medieval. Uma atitude nova que conduz à emancipação num tempo marcado pela erupção do «orgullo humano dispuesto a enfrentarse com lo divino, a oponer al Dios creador el hombre que se basta a sí mismo, el hombre convertido en Dios por el hombre» (Chevallier, 1955: 5).

É esta a rutura trazida por Maquiavel. Uma mudança que se consubstancia na substituição da *bontà* eclesiástico-medieval pela *virtù,* a «força, energia do espírito e da vontade, têmpera de ânimo dirigida, tanto no bem como no mal, a um fim determinado» (Taborda, 1939, pp. 33-34).

Este ensaio não tem a pretensão de abarcar todas as cambiantes do pensamento político do mestre florentino, um pensamento complexo e que exigiria uma análise em vários campos, designadamente no âmbito da Filosofia da História e da Teoria do Estado e englobando a Teoria do Homem e a Teoria das Classes Sociais.

Uma complexidade que a dimensão do ensaio não possibilita captar por inteiro. Por isso, o objeto de estudo foi circunscrito a dois conceitos: fronteira e fortaleza.

1. Fronteira e Fortaleza

Na conjuntura presente, a circunstância de na União Europeia as fronteiras geográficas entre os Estados-Membros se terem tornado um mero apontamento administrativo remete para o esquecimento a importância que, ao longo da História, a fronteira teve na vida dos povos.

Uma importância que vem desde a sedentarização no Crescente Fértil e foi acompanhada pela valorização da classe ou grupo a quem

era confiada a defesa da inviolabilidade das fronteiras e a consequente segurança de pessoas e bens.

Na verdade, o fim do comunitarismo primitivo, devido ao surgimento da propriedade privada, exigiu uma delimitação do espaço próprio. Um espaço protegido pelos guerreiros e pelos sacerdotes. Os primeiros pela ação decorrente da força das armas. Os segundos pela ação indireta resultante de uma relação privilegiada com os deuses.

Com o evolucionar dos tempos, a fronteira continuou a ser primordial para a afirmação da identidade nacional, daquilo que era pertença de um povo e o separava dos outros, os vizinhos, sempre vistos como a ameaça própria, e dos que vinham de longe e ousavam violar as fronteiras do solo pátrio.

A definição das fronteiras, sobretudo quando não era um elemento natural a servir de linha de separação, exigiu uma intensa atividade diplomática e a celebração de acordos e tratados, uns e outros alteráveis sempre que a conjuntura o exigia.

Enquanto isso, a defesa dos limites do território ocupou uma imensidão de braços e tingiu de sangue os rios com margens de soberania separada.

Na passagem para a construção do Estado moderno, a questão das fronteiras assumia-se como um problema fulcral na Itália de Maquiavel. Era uma época marcada pela existência de Papas de moralidade pouco recomendável, mais interessados nas questões terrenas do que na doutrina da Igreja, e de senhores e famílias que, com demasiada frequência, encontravam aliados no exterior para cavarem a ruína dos adversários internos. Como fez Ludovico Sforza quando solicitou a invasão francesa, embora Maquiavel também tivesse vivido o tempo suficiente para assistir à invasão de forças espanholas, alemãs e suíças.

Para já não falar na sua Florença natal de onde o frade Savonarola tinha expulsado – estranha forma de pregar – os Medici, família que retomaria o domínio da República, mas não demoraria a voltar a ser desapossada do Poder.

Uma luta interna que estava longe de se resumir a Florença. De facto, a nível da Península Itálica, havia que contabilizar o preço de uma rivalidade entre os Estados Pontifícios, numa Roma de Orsini e Colonna, a República de Veneza, Florença dos Medici, Bolonha dos Bentivoglio, a Milão dos Sforza e o reino de Nápoles.

Por isso, a questão da segurança não podia passar ao lado de Maquiavel quando decidiu oferecer a sua mundividência – a vista ou perspetiva a partir de baixo, do povo – a Lorenzo de' Medici, como motivação para que este cumprisse o destino que, afinal, não era manifesto: a unificação de Itália. Uma oferta que, diga-se, não era desinteressada, uma vez que era feita por um funcionário que tinha sido destituído e condenado ao ostracismo, precisamente na sequência do regresso dos Medici a Florença. Um ostracismo que não se ficou pelo sentido figurado porque Maquiavel foi afastado de Florença e proibido de ir à cidade sem autorização.

Nesta espécie de degredo, *O Príncipe* representou uma tentativa de apaziguar a ira do Conselho Senhorial dos Medici, uma tarefa que, apesar dos esforços de Maquiavel, foi muito demorada. Porém, para além das motivações pessoais, outros elementos deverão ser tomados em linha de conta. Assim, o nacionalismo *avant la lettre* do mestre florentino fê-lo compreender que, na conjuntura de então, o Papa representava um obstáculo à unificação de Itália. Por um lado, já não dispunha da autoridade e do poder que tinham marcado a época medieval e, por isso, era demasiado fraco para conseguir assenhorear-se de toda a península, embora o filho do Papa, Cesare Borgia tivesse estado perto de conseguir, não fora a morte de seu pai o ter surpreendido na condição de doente.

Por outro lado, o Papa era poderoso em demasia para permitir que qualquer outro senhor realizasse esse feito. Ora, o desaparecimento do Papa Borgia representava uma daquelas situações que um príncipe, no caso, Lorenzo de' Medici, não podia desperdiçar, até porque Cesare Borgia não tinha conseguido fazer eleger o Papa da sua preferência nem evitar a eleição daquele que não desejava ver na cadeira de Pedro.

O Príncipe, uma tentativa de analisar o presente, tendo como ponto de partida o passado, representa um manual para a conquista e manutenção – a captura – do Poder e, como tal, a questão da segurança está presente em toda a obra.

De facto, Maquiavel não pretendeu escrever um tratado de ética, mas um livro útil. Para ele, os fins justificam os meios e foi nessa premissa que assentou a construção da sua teoria da razão do Estado. Uma teoria que implicava uma forma de atuação suscetível de nunca colocar em causa a segurança dos domínios, pois a manutenção dos

mesmos era o único critério para avaliar a assertividade das decisões tomadas.

Afinal, os princípios não justificam os fins. Tudo depende dos efeitos produzidos.

A segurança é, também, a temática que subjaz à escolha das armas ou exércitos, ao tipo de alianças a celebrar, à forma de administrar os territórios herdados ou conquistados, à identificação dos vícios que fazem perder e daqueles que se transformam em virtudes, ao critério para a seleção dos conselheiros e, também, ao papel reservado às fortalezas, os limites íntimos das fronteiras. O baluarte que tem de ser mantido sob pena de implicar a perda do solo pátrio.

É sobre este último aspeto, tratado no Capítulo XX, depois de uma referência no Capítulo X, que o presente artigo se vai debruçar. Porém, antes de entrar nessa análise, há dois elementos que exigem ser ditos.

Em primeiro lugar, numa perspetiva contextualizante, importa referir que *O Príncipe* foi escrito mais de um século antes do Tratado de Vestefália de 1649, o marco decisivo para a instauração de uma nova forma de relacionamento entre os Estados.

Assim sendo, pertence a uma conjuntura em que as relações internacionais ainda não se desenvolviam segundo os três eixos atuais – polemológico, normativo e economicista. Uma época em que a declaração de guerra – a subida aos extremos – estava longe de constituir um monopólio do Estado. Só que se nos séculos anteriores a edificação de castelos senhoriais tinha garantido a segurança, nos finais do século XV, os avanços da artilharia exigiriam a construção de fortificações abaluartadas. Curiosamente, uma invenção italiana.

Em segundo lugar, e num âmbito já de regresso ao autor, a questão das fortalezas ou fortificações é uma temática que não representa um exclusivo de *O Príncipe* porque Maquiavel também a viria a abordar, melhor, a desenvolver, meia dúzia de anos mais tarde, na única obra de política que viu publicada em vida, *A Arte da Guerra*, designadamente no Livro Sétimo.

Aliás, esta é uma questão que nada tinha de estranho para Maquiavel «promovido a provedor de muralhas» (Mounin, 1984: 18) quando um Papa da família Medici, Clemente VII, se interessou pelo projeto de fortificar Florença. Algo que por razões económicas não viria a acontecer.

Entrando agora no capítulo em análise, descobre-se que Maquiavel começa por constatar que a forma de lidar com esta questão, um assunto que não separa totalmente da decisão de armar ou desarmar os súbditos, segundo se trate de um príncipe novo ou de um príncipe que adquire um Estado adicionado ao que já detinha, não tem sido sempre a mesma ao longo dos tempos porque «alguns construíram fortes; outros destruíram-nos», situação que deixa clara a pertinência de «particularizar os Estados onde foram tomadas tais decisões» (Maquiavel, 2000: 110).

Era a constatação de que as ciências designadas como sugestivas por Skidelsky (2013) encontram dificuldades ao nível da prova ou da construção de leis objetivas e universais.

Depois, Maquiavel desce aos exemplos e refere as estratégias usadas em Pistoia, Pisa, Venezia e Siena, embora numa perspetiva mais do âmbito do relacionamento dos senhores com os vassalos, designadamente no supracitado fornecimento ou apreensão de armas, antes de entrar no problema das fortalezas.

No que concerne a este assunto específico, Maquiavel começa por louvar a atitude dos príncipes que edificam «fortalezas e cidadelas que sirvam de rédea e freio aos que pensem resistir-lhes e também para terem um refúgio seguro contra um levantamento súbito» (Maquiavel, 2000: 114).

Dito de outra forma: as fortalezas tanto podiam servir como elemento dissuasor de eventuais ataques como de porto seguro no caso de alguém ousar atacá-las. Só que esse louvor não implica o reconhecimento de que também houve boas decisões, embora de sentido contrário.

Por isso, Maquiavel, ainda na mesma página, apresenta três exemplos:

- Messere Nicolao Vitelli, que «destruiu dois fortes na cidade de Castelo para conservar o país»;
- o Duque de Urbino, Guido Ubaldo, que, quando retornou ao seu domínio, «arrasou *fonditus* todas as fortalezas do país, convencido de que, não as tendo, não o perderia de novo com tanta facilidade», e
- os Bentivoglio, que, quando voltaram a dominar Bolonha, «fizeram o mesmo».

Face ao exposto, ou seja, a impossibilidade de identificar uma regularidade por força da existência do contraditório, Maquiavel conclui que as «fortalezas são proveitosas ou prejudiciais conforme os tempos, e se servem numa coisa prejudicam noutra» (Maquiavel, 2000: 114), uma conclusão *redonda* e, por isso mesmo, a exigir desenvolvimento. Foi o que o mestre florentino fez, explicando a sua sentença através do recurso a um novo elemento – o povo. Uma escolha que não permite dúvidas sobre a sua recusa em aceitar a posição daqueles que defendem que toda a edificação assente no amor do povo não passa de uma construção instável. Sobre lodo e sem base de sustentação.

A alusão ao amor do povo impõe uma reflexão, ou melhor, um questionamento, ainda que necessariamente breve. De facto, se para Maquiavel os homens eram «fundamentalmente maus: levianos, cobardes, ingratos, cruéis, negligentes, maldosos, estúpidos, invejosos» (Mounin, 1984: 25), como é que o príncipe poderia acreditar no seu amor? Dito de outra forma: será que a passagem do individual para o coletivo consegue absorver todas as caraterísticas negativas e, qual rei Midas, transformá-las em qualidades?

Questões que não se colocaram ao mestre florentino que, apesar das leituras que fez de Aristóteles sobre a natureza humana, colocou a tónica na observação ou na experiência e, como tal, valorizou aquilo que é observável por via dos sentidos, ou seja, o comportamento. Ora, natureza e comportamento não são conceitos sinónimos, como a leitura da visão pessimista de Santo Agostinho e, sobretudo, da visão otimista de São Tomás de Aquino, permite compreender. Face à ausência deste questionamento, não admira que Maquiavel (2000: 114-115) defenda que «o príncipe que tem mais medo do seu povo do que dos estrangeiros deve construir fortalezas, mas aquele que teme mais os estrangeiros do que os seus súbditos, não se deve preocupar com isso», ou seja, as fortalezas apenas serviam para tentar conter o inimigo interno.

Depois, exemplifica a falta de utilidade das fortificações, dizendo que «o castelo de Milão, construído por Francesco Sforza, fez e fará maior dano à casa dos Sforza do que qualquer desordem ou distúrbio que tenha surgido ou venha a surgir no país» (Maquiavel, 2000: 115), embora não deixe de referir uma exceção à regra: a Condessa de Forlì, após a morte do conde Girolamo, seu esposo, porque «pôde, por esse meio, furtar-se à fúria do povo, aguardar os socorros de Milão e recuperar os seus Estados» (Maquiavel, 2000: 115).

Exceção que, no entanto, foi de curta duração porque, uma vez abandonada pelo povo, a fortificação de nada lhe valeria para se defender de um invasor que se soubera aliar ao povo, Cesare Borgia, o filho do Papa. Alguém que, segundo Maquiavel, só não cumprira os objetivos a que se propusera devido à doença que o atingiu quando o pai entregou a alma ao criador. Certamente para a condenação anunciada por uma vida de devassa que fez do apelido Borgia uma mancha pecaminosa na vida da Igreja Católica, Apostólica Romana.

Voltando à temática em estudo, vejamos a forma como Maquiavel encerra o capítulo, apresentando, novamente, uma solução fora de sentido único: «acho louvável que se construam e não construam fortalezas e censuro todo aquele que, fiado nelas, não evita ser odiado pelo povo» (Maquiavel, 2000: 114).

Era o reassumir da ideia de que as fortalezas não eram apenas de pedra, ou seja, para um príncipe a principal fortaleza era o amor e a entrega do seu povo.

Esta conclusão ambivalente traz à colação a crítica que é feita ao mestre florentino que «por falta de uma visão metafísica, de uma preocupação sistemática ou até por puro oportunismo político (...) nem sempre apresentou um pensamento com unidade lógica, não isento de ambiguidades, dando mais do que a maioria dos autores, origem a interpretações divergentes» (Albuquerque, 1974: 83).

De notar, ainda, que, no *Príncipe,* Maquiavel não se debruçou sobre as fortalezas em si mesmas. Deixou esse assunto para *A Arte da Guerra*, o livro onde alguns quiseram ver – erradamente – uma cópia, ainda que por outras palavras, de Vegécio e de Políbio. Foi nessa obra que o mestre florentino mostrou, mais uma vez, a sua veia nacionalista.

De facto, ao contrário do ideal grego que definia como critério a beleza e a harmonia e subordinava a utilidade ao elemento estético, Maquiavel assumiu a herança da civilização romana, ou seja, o predomínio da utilidade sobre a beleza. Por isso, mais do que fazer fortalezas capazes de encher o olho pela sua beleza, era fundamental garantir que as mesmas fossem, efetivamente, úteis e suscetíveis de assegurarem a finalidade que levara à sua edificação.

Apresentada a conclusão, interessa saber se a mesma mantém atualidade no berço que a viu nascer, apesar das enormes alterações que o fenómeno político sofreu desde a data – há cerca de 500 anos – em que a obra foi escrita.

2. Depois do *Risorgimento*: o Novíssimo Príncipe

Uma primeira constatação prende-se com a mudança resultante da unificação de Itália, um feito que encontrou em Garibaldi e Vítor Emanuel II o papel que Maquiavel julgava reservado a Lorenzo de' Medici.

Por força dessa unificação, as rivalidades denunciadas na obra, apesar de reminiscências que continuam detetáveis a olho nu, cederam lugar a um todo nacional, uma República, com a consequente alteração de sentido no relacionamento entre o povo, enquanto detentor da soberania, e os dirigentes cujos mandatos não imperativos são marcados pela temporalidade.

Agora, o Poder é exercido a partir de cima, mas é a base que escolhe e avalia o desempenho das cúpulas que aceitou levantar. Uma analepse permitiria dizer que deixou de ser o senhor a desarmar o súbdito para ser o eleitor a escolher em quem delegar a soberania. Um eleitor que, nas urnas, castiga ou premeia o desempenho, uma vez que recusa o elogio da mentira proveitosa feito por Platão: «Se a alguém compete mentir é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade» [389c]. Além disso, como João de Almeida Santos tem abundante e criteriosamente escrito, o fenómeno político italiano é fortemente condicionado pelos avanços da comunicação. Berlusconi usou o império audiovisual de que era proprietário para alcançar o Poder. Beppe Grillo, graças ao blog – http://www.beppegrillo.it –, abriu caminho para a democracia digital.

Uma revolução só que dos novos tempos.

Há alguns anos, era norma que as revoluções nascessem de golpes de Estado e dessem origem a Constituições que, uma vez aprovadas, matavam a progenitora e instituíam uma nova ordem, um modelo contraditório com o que até então fora vigente.

Na atualidade, a mudança já não muda como *soía* e sobre a nova ordem é maior o desconhecimento do que o conhecimento efetivo, com a agravante de o progresso tecnológico nunca ser neutro e comportar potencialidades imensas e perigos de dimensão não inferior. Por isso, quanto à segurança, as novas fortalezas talvez passem a ser do âmbito da informática, como os antivírus e as *firewall*. Fortalezas a necessitarem de obras constantes – as atualizações –, situação que, no entanto, não garante proteção contra os invasores dos tempos modernos, os *hackers,* uns piratas para quem fazer passar um camelo de informação

pelo buraco minúsculo de uma agulha ou pelos fios de uma rede deixou de constituir problema. Razão pela qual o fundador da Microsoft, Bill Gates, viu o seu computador pessoal ser invadido por piratas informáticos que já estavam um passo à frente do nível em que se considerava seguro.

Em Portugal, um fado defendia o segredo do segredo ao cantar que havia algo que nem às paredes confessava e os jovens – sobretudo do sexo feminino – sentiam-se infantilmente protegidos por uma chave quando contavam ao seu diário os sonhos mais íntimos.

Os tempos mudaram e, por isso, num mundo onde a informática está presente de uma forma contínua, talvez seja aconselhável não confessar tudo ao diário dos tempos modernos – o computador.

Um cuidado a ter não apenas a nível individual, mas também – ou sobretudo – no patamar coletivo, como aconselha a denúncia feita por Edward Snowden sobre a dimensão da espionagem norte-americana, uma manifestação que apetece adjetivar de maquiavélica. No pior sentido do termo. De facto, não se trata de vigiar os países que os Estados Unidos identificam como o eixo do mal. Da extensa lista de países e instituições vigiados fazem parte aliados tradicionais dos norte-americanos. Uma situação que faz lembrar, ainda que apenas em parte, a máxima de Lord Palmerston segundo a qual os países – no caso a Inglaterra do século XIX – não têm aliados eternos nem inimigos perpétuos. Têm interesses em nome dos quais se permitem dispensar os valores.

Voltando à obra em análise, como fortaleza do passado resta o amor do povo, agora revisitado em algo mais palpável, as avaliações feitas pelos eleitores e que se traduzem em votos. Nesta era nova, o voto tanto pode assumir a condição de fortaleza para defender a manutenção da ordem vigente como de arma de arremesso destinada a destruir essa ordem e a edificar uma outra que irá ser colocada à prova quando chegar um novo ato eleitoral. Preocupante é, sem dúvida, o aumento da taxa de abstenção, mesmo que feita através de votos nulos e brancos, porque representa uma manifestação de desencanto com o sistema. Uma quebra de confiança de quem não se sente representado. Uma situação que aconselha a reler Rousseau e a sua recusa da democracia representativa e da delegação – e, por razões óbvias, da alienação – da soberania. Rousseau não compreendia como é que alguém podia usar a liberdade para acabar com a própria e, por isso, só admitia a existência de uma forma de democracia – a direta.

Na conjuntura atual, será que o relacionamento em rede, um ato comunicativo de *many to many*, se constitui como a emergência de uma forma revisitada da democracia direta? Será que a facilidade e a rapidez decorrentes de uma ligação em rede permitem ultrapassar a separação física e tornar todos presentes na a*gorá* dos tempos modernos?

São questões pertinentes e sobre as quais convirá refletir com profundidade e rapidez porque o tempo não lida bem com os adiamentos ou as indecisões e nunca perdoa aqueles que o perdem.

À Guisa de Conclusão: o Triunfo da Sageza

Cada tempo tem o seu novíssimo príncipe, como Adriano Moreira escreveu na – e relativamente à – fase em que a revolução social tomou conta das ruas de um país em transe. Um tempo em que o novíssimo príncipe vestia uma farda e impunha uma soberania tutelada. Um príncipe que demorou a cumprir a palavra dada em 25 de Abril de 1974, uma vez que partilhou o Poder até à revisão constitucional de 1984. Uma resistência de dez anos que fazia pensar nas palavras de Maquiavel (2000: 94): «nunca faltaram a um príncipe pretextos legítimos para justificar a sua falta de palavra».

De acordo com a terminologia da Ciência Política, o Conselho da Revolução deixou de fazer sentido quando a Constituição entrou em vigor porque as revoluções nascem para fazer constituições e estas, uma vez aprovadas, estabelecem uma nova ordem e matam a revolução.

Acaba a revolução. Eclipsa-se o príncipe.

Se Maquiavel vivesse na conjuntura presente, talvez lembrasse o atual novíssimo príncipe – os partidos políticos – de que a melhor forma de resolver o problema é matá-lo à nascença. Matar não no sentido mais duro do termo, aquele em que o Maquiavel de outros tempos o utilizou com alguma frequência, mas num sentido mais condizente com a vida hodierna.

Uma revisitação das duas formas de lutar e a consideração de que entre o método próprio do homem – através do direito – e o método dos animais – o recurso à força – não existe obrigatoriamente uma incompatibilidade.

Uma estratégia que parta do pressuposto de que não é possível – nem desejável – inviabilizar a participação dos cidadãos na política e parar o avanço tecnológico, situação que conduz a uma redução

drástica da força do lobo porque de absolutismos e totalitarismos - ditaduras, para abreviar – já a Humanidade tem a sua conta.

Estratégia que, no entanto, não pode, em circunstância alguma, ignorar a esperteza da raposa, embora convenha dispensar os excessos de matreirice que, inevitavelmente, acabam por conduzir à desconfiança. Uma doença suficientemente corrosiva para apodrecer a rede, mesmo que esta dispense os fios.

Em Portugal, quando não aceitou ser dono apenas das chaves e das estradas do reino, D. João II – um monarca em cuja ação muitos viram a influência de Maquiavel – recorreu à máxima: *Há tempo para fazer de coruja e tempo para voar como falcão*.

Na atualidade, talvez se aconselhe ter a coruja como modelo. A ave conotada com a sabedoria e que só levanta voo ao entardecer, mas que, quando regressa, nunca vem de patas a abanar.

Numa conjuntura em que o modelo diluído cedeu lugar a um modelo organizacional, é dessa racionalidade sagaz, feita de respeito pela transparência na gestão da *res publica* e pelo direito ao contraditório, que depende a manutenção de um espaço cuja conquista foi tão demorada.

Bibliografia

Albuquerque, M. (1974). *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa.* Lisboa: Faculdade de Letras, Instituto de História Infante Dom Henrique.

Amaral, D.F. (2006). *História das Ideias Políticas.* Coimbra: Almedina.

Aurélio, D. (2012). "A Fortuna ou o Imprevisível em Política". In: A. Bento (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo.* Coimbra: Almedina, pp. 63-93.

Aurélio, D. (2012). Entrevista. *Jornal de Negócios*, 5-11-2011.

Bento, A. (2012). "Maquiavelismo e Anti-Maquiavelismo na Razão de Estado da Contra-Reforma". In: A. Bento (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 23-61.

Chevallier, J.J. (1955). *Los Grandes Textos Políticos Desde Maquiavelo a Nuestros Días.* Madrid: Aguilar.

Maquiavel, N. (2000). *O Príncipe.* Mem Martins: Publicações Europa-América.

Maquiavel, N. (2006). *A Arte da Guerra.* Lisboa: Edições Sílabo.

Matos, L. (2012). "Maquiavel Entre Dois Mundos". In: A. Bento (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 115-136.

Ménissier, T. (2012), "Inactualidade de Maquiavel? Regresso ao «Maquiavelismo»". In: A. Bento (org.), *Razão de Estado e Democracia*. Coimbra: Almedina, pp. 51-99.

Moreira, A. (1977). *O Novíssimo Príncipe.* Braga: Intervenção.

Mounin, G. (1984). *Maquiavel.* Lisboa: Edições 70.

Platão (2005). *A República.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Santos, J.A. (2012). "Viagem Pelas Releituras de Maquiavel". In: A. Bento (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 137-157.

Santos, J.A. (2013). *Media e Poder – O Poder Mediático e a Erosão da Democracia Representativa.* Lisboa: Vega.

Skidelsky, R. (2010). *Keynes: O Regresso do Mestre.* Lisboa: Texto Editora.

Taborda, V. (1939). *Maquiavel e Antimaquiavel.* Coimbra: Atlântida Editora.

Maquiavel e a Religião:
O Temor a Deus Como Instrumento Político

Sílvia Mangerona*

Resumo

Maquiavel coloca a religião ao serviço da política. Tomando a antiguidade romana como exemplo, considera a religião pagã o melhor caminho para a manipulação do poder. Rejeita a abordagem teológica mas reconhece a virtude cristã apesar de a considerar ineficaz. Atribui ao temor a Deus o segredo para a união, motivação e participação das estruturas de um país. No pensamento político de Maquiavel, a religião é agregadora e pacificadora, um instrumento fundamental para a conquista e manutenção do poder político.

Palavras-chave: Maquiavel, religião, política, temor a Deus

Abstract

Machiavelli puts religion under the politics. Taking the Roman antiquity like an example, he tells that the pagan religion is the best way to manipulate the political power. Rejects the theological approach but recognizes the Christian virtue. The secret for unity, motivation and participation in a country is in the fear of God. In Machiavelli's political thought, religion promotes unity, peace and is a big instrument to achive and maintain the political power.

Keywords: Machiavelli, religion, politics, fear of God

---

* Docente da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Maquiavel apresenta nas suas obras a religião como ferramenta fundamental para trabalhar a cultura e a política. A religião é, no pensamento deste autor, uma ferramenta que o bom governante deve usar para, de forma mais simples, levar o povo a obedecer.

Maquiavel rompe com o pensamento medieval atribuindo toda a convulsão política e social do seu país ao domínio cristão. Natural de Florença viveu, entre 1469 e 1527, uma época caracterizada por uma forte fragmentação em que a Itália estava dividida em pequenas soberanias em guerra.

Fortemente descontente com o clero da sua época, é na religião pagã do Império Romano que encontra o modelo mais útil para a instrumentalização da política. Subordinar a religião à política é, em seu entender, o mecanismo mais inteligente para a manutenção do poder.

A religião torna-se o único instrumento capaz de unir o corpo social e motivar a obediência e o compromisso da vida cívica para além da vida do príncipe. Para Maquiavel, o temor a Deus deve ser o princípio fundamental que se apresenta como único capaz de garantir a paz e a obediência eterna.

1. Religião Pagã Vs. Religião Cristã

No pensamento de Maquiavel existe uma oposição clara entre religião cristã e religião pagã. Maquiavel reconhece os bons valores do cristianismo mas considera-o um modelo religioso ineficaz. Ao defender a vida contemplativa e passiva, a religião cristã enfraquece a sua ação e torna-se incapaz de instrumentalizar as classes sociais. O cristianismo glorifica os humildes, despreza as glórias e as grandes conquistas e isto, em seu entender, fragiliza as almas e é o maior erro desta religião. A humildade e a fragilidade que reconhece ao discurso cristão não são úteis ao príncipe.

Maquiavel considera a religião pagã um bom instrumento governativo. Defende o paradigma romano de organização política onde a religião pagã funcionou como instrumento manipulador do povo romano[1]. Baseada na crença e no castigo, a religião pagã manipula melhor o co-

1. Exemplo do recurso a oráculos pelos Romanos antes das batalhas divulgando resultados positivos para incentivar os combatentes.

letivo, instrumentaliza e motiva a ação do Homem e, inevitavelmente, contribuirá para o bem comum[2].

Para Maquiavel, o Império Romano é um exemplo paradigmático da importância da religião pagã na política. Na obra *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel faz um elogio ao sucessor de Rómulo pelo facto de ter tido a sabedoria de usar a religião para manter a união civil durante a fundação de Roma: «Este, encontrando um povo ferocíssimo e pretendendo conduzi-lo à obediência civil de forma pacífica, voltou-se para a religião como coisa de todo necessária para manter um clima de civilidade; e fê-lo de tal modo que, por muitos séculos, não houve, em parte nenhuma, tanto temor de Deus como naquela república, o que facilitou a qualquer empresa a que o Senado ou os grandes homens romanos entendessem meter ombros» (Maquiavel, 2010a: 67).

No pensamento político de Maquiavel, a relação que se estabeleceu entre o legislador e a obediência civil romana é o melhor exemplo da utilização da religião como instrumento manipulador para os bons costumes e para a obediência pacífica. Mas, tal como Lefort (1972) observou, este chamamento da ordem romana não significa apenas um retorno às origens, mas também um exemplo de que o poder, mais do que repetido, deve ser reinventado.

A religião Cristã é, para Maquiavel, a virtude inoperante. «Maquiavel cita Cristo cerca de doze vezes e Deus pouco mais de cem vezes nos seus escritos» (Santana, 2011: 11). Apesar disso, reconhece a virtude da religião católica, da prática do bem em detrimento do mal. Não podendo ser considerado um devoto, também não será rigoroso considerá-lo um iconoclasta[3]. A forte crítica aos padres e papas da sua época levou o Concílio de Trento a colocar a obra *O Príncipe* na lista de livros proibidos com a acusação de ateísta e de imoral.

Reconhecendo os valores da religião, Maquiavel valoriza os bons costumes. Daí a sua frontal oposição em relação aos comportamentos menos dignos dos mais altos representantes da Igreja da sua época. O reconhecimento do comportamento irresponsável do Clero prejudica o compromisso e o respeito do povo. Uma religião corrompida perde

2. A noção de Bem Comum, em Maquiavel, afasta-se da origem da expressão no Direito Natural. O Bem Comum que deriva da axiologia cristã é a virtude moral do todo, como princípio e resultado. O Bem Comum que Maquiavel defende pode ou não ser virtuoso, apenas atende ao resultado como eficiência do poder e obediência do povo.
3. Sobre as dúbias convicções religiosas de Maquiavel, veja-se Grazia (1993).

a sua eficácia: «(...) pelos exemplos negativos daquela corte, a Itália perdeu toda a devoção e toda a religião, o que tem provocado infinitos inconvenientes e infinitas desordens, porque, assim como onde há religião se prossupõe todo o bem, também onde ela está ausente, se pressupõe o contrário» (Maquiavel, 2010a: 71).

Maquiavel não nega radicalmente os princípios cristãos apenas os coloca em dimensão diferente. Para este Florentino, a boa prática política é a que consegue atingir os seus objetivos e não, necessariamente, a melhor e/ou a mais virtuosa, tendo em conta que o objetivo da política é manter o exercício do poder com a máxima fidelidade. Para a tradição cristã, a política, como conduta, é indissociável da moral e, por isso, está noutra dimensão.

Maquiavel, na consciência dicotómica do bem e do mal, apela à coerência do príncipe[4]. Aqui reside uma das questões mais polémicas no pensamento de Maquiavel. Os fins justificarão os meios? Em Maquiavel um crime é sempre um crime e um ato reprovável nunca deixa de ser um ato reprovável. No entanto, considera que as más práticas podem ser necessárias para atingir determinado objetivo. O recurso a atos censuráveis poderá ser útil aos políticos, mas nunca deixará de ser reprovável.

Na mensagem da obra *O Príncipe* encontramos a distinção entre política e moral. Maquiavel mostra que tentar conciliar as duas é pura utopia. O realismo da sua observação e o registo da prática mostram que na política se tem de jogar com todas as cartas e que todos os golpes são permitidos para manipulação e para a instrumentalização do povo.

A incapacidade de instrumentalização que a Igreja Cristã tem demonstrado leva Maquiavel a criticar o afastamento da religião cristã dos princípios da Igreja Romana. Em seu entender, a religião cristã deveria ter mantido o conteúdo e o culto da matriz romana para assim evitar o seu crescente declínio.

4. O Príncipe deve sempre utilizar os mandamentos de Deus ao serviço do bem comum, caso contrário, a religião deixará de constituir um elemento unificador e correrá o risco de destruir o Estado. É necessário criar rituais que unam e oprimam o povo e os cultos religiosos não devem ser corrompidos para que não se corrompa o Estado. É dever do príncipe promover comportamentos individuais e coletivos que se tornem ritos que levem ao conforto e ao compromisso com a estrutura política.

2. A Arma Secreta do Temor a Deus

É na religiosidade que o governante mantém o povo unido e o poder forte. O recurso a Deus funciona como uma arma secreta do príncipe. A durabilidade desse poder dependerá da gestão das crenças do povo. Antes de qualquer preocupação teológica, o líder político deverá extrair da religião o seu maior segredo – o temor a Deus. Este é, para Maquiavel, o único garante da fidelidade do povo: «(...) encontrando um povo ferocíssimo e pretendendo conduzi-lo à obediência civil de forma pacífica, voltou-se para a religião como coisa de todo necessária para manter um clima de civilidade; e fê-lo de tal modo que, por muitos séculos, não houve, em parte nenhuma, tanto temor a deus como naquela república (...)» (Maquiavel, 2010a: 67).

A veracidade da religião não é, para este pensador florentino, um elemento relevante. Para Maquiavel não interessa se a religião é verdadeira ou falsa; o que importa é o resultado da interpretação da vontade divina. Ou seja, a prática que obriga a um certo comportamento individual e coletivo.

As regras políticas serão facilmente aceites se justificadas por mandamento divino e não pelo mandamento das leis e do Direito. Para Maquiavel, a lei não é a base da política e não reconhece ao Direito o alicerce para a aquisição, manutenção e exercício do poder. O Direito é uma máscara, um alinhamento dado a uma determinada realidade depois de caracterizada pela religião e pela violência. O Poder adquire-se e mantém-se pela força das armas e não pela força das leis.

O político deverá ter a capacidade de despertar nos cidadãos o medo, o temor a Deus, tal como acontecia com o povo romano: «E quem prestar atenção a um infinito número de ações – do Povo romano no seu conjunto e de muitos Romanos por sua própria iniciativa – verá como aqueles cidadãos sentiam maior temor na quebra do juramento do que no não cumprimento das leis» (Maquiavel, 2010a: 67).

Lembrando o exemplo de Numa[5] no Império Romano, Maquiavel considera a religião e as armas instrumentos fundamentais que devem conviver para a boa gestão da pátria. Convencido desta dependência, Maquiavel refere, no capítulo XI dos *Discursos*, que «onde há religião, é

5. O Senado Romano elegeu Numa Pompílio sucessor de Rómulo, com a expectativa de que ele fizesse tudo quando tinha sido negligenciado pelo seu antecessor. Encontrou um povo revoltado e considerou que a única forma de conduzi-lo à obediência era apelar para a religião na sua forma mais manipuladora: o temor a Deus.

fácil introduzir as armas, e, onde existem armas e falta a religião, com dificuldade se pode introduzir a segunda».

Numa Pompílio introduziu, ao contrário de Rómulo, a autoridade de Deus para gerir as instituições civis e militares. Alegava que todas as suas orientações lhe eram concedidas por uma Ninfa amedrontando os que não cumprissem as suas regras com maldições divinas.

Maquiavel tem plena consciência das condições necessárias à manipulação. Quando o amor à pátria e às suas leis não bastam, é necessário o poder do juramento e o temor de o quebrar, como forma de compromisso e motivação.

O temor a Deus será possível e eficaz quando existem condições favoráveis à instrumentalização e manipulação do povo. Assim considera ser necessário um povo analfabeto e inculto. Só a falta de conhecimento permite o medo e a obediência cega, garante Maquiavel. O Império Romano e os tempos de Numa permitiram essa manipulação: «É certo que o facto daqueles tempos serem plenos de religião e aqueles homens, com quem tinha de lidar, incultos e primitivos, facilitava grandemente os seus desígnios, podendo imprimir neles qualquer forma de vida» (Maquiavel, 2010a: 68).

A estratégia de Numa e a forma como colocou a religião e o temor ao serviço da política é exemplo do que Maquiavel considera ser um bom governante: «Numa esteve entre as primeiras razões da felicidade daquela cidade, porque foi um veículo da boa ordem, porque a boa ordem proporciona a boa fortuna e da boa fortuna dependem os êxitos das empresas» (Maquiavel, 2010a: 69).

Saber utilizar a religião exige prudência para que o objetivo seja cumprido: alcançar o ânimo para o exército[6] e para o povo de forma a manter a união e a independência. O poder de Deus é mais temido do que o poder dos Homens, lembra Maquiavel, e ninguém quer a ira de Deus, o seu temor revela-se um segredo pacificador das almas e das condutas.

6. A importância do exército no pensamento político de Maquiavel é relevante colocando-o como mecanismo de estratégia ao serviço da política. Na obra *A Arte da Guerra*, Maquiavel, para além de um sólido conjunto de técnicas de combate, deixa a ideia da importância dos exércitos e da sua união para a independência da Nações. Também a animação e o incentivo dos exércitos se devem alicerçar na crença e nas superstições pagãs. Nesta obra exalta-se a força do príncipe ou do líder da república quebrando com o espírito cavaleiresco medieval do *servir a Deus*.

3. A Religião ao Serviço da Política

Para os Renascentistas o Homem não tem de ter, inevitavelmente, o destino apocalíptico da Idade Média. Pelo contrário, o Homem é encarado como detentor de impulsos, desejos e mecanismos que condicionam e determinam a evolução dos acontecimentos e da História. É dentro deste espírito que Maquiavel procura entender a realidade que o rodeia, promovendo o afastamento do metafísico através da materialização da fé e da religião.

Na época de Maquiavel proliferavam os manuais para ensinar a virtude ao príncipe[7] e garantir que ele governasse de forma a zelar pela manutenção do poder. O que Maquiavel reconheceu foi a falta de eficácia política da grande parte dessas orientações. Ensinar a praticar a virtude mostrava-se insuficiente para manter o poder inabalável e agregar a obediência do povo. Maquiavel entende a religião de forma utilitária, como um instrumento para comandar a ação política e manipular a obediência do povo.

Na Itália da sua época viviam-se tempos conturbados. A própria vida de Maquiavel fica pautada por variações profissionais que se devem à agitação política da República Florentina, ao governo de Lourenço de Medici e à invasão de Carlos VIII. É fácil reconhecer nos escritos de Maquiavel a mágoa em relação à estrutura da Igreja que, através de sucessivos escândalos, descredibilizou a virtude cristã e fragilizou a Itália: «(...) nós italianos, temos, portanto, com a Igreja e com os nossos padres, esta primeira dívida de termos ficado sem religião e de nos termos tornado maldosos…é que tem sido por causa da Igreja que a Itália se tem mantido dividida» (Maquiavel, 2010a: 71).

Maquiavel dedica o seu pensamento político à descrição de como vive o Homem realmente, ao reconhecimento realista do *ser*. A questão política passa a ser técnica: como alcançar e manter o poder? Para dar

7. Os conselhos aos governantes e soberanos são um género literário muito utilizado na época de Maquiavel.

resposta a esta questão minimiza-se a virtude do dever ser, para valorizar o que realmente é, independentemente da virtude[8].

Maquiavel subordina a religião à política rompendo com um dos primados fundamentais da Idade Média que era exatamente o da subordinação da política à religião.

A religião tem um papel muito importante no pensamento de Maquiavel no sentido em que apela ao compromisso social pela fé e pela crença. Tem uma função instrumental, uma função agregadora e uma função cívico-educativa que estabelece e desenvolve uma função normativa, educadora e garante das hierarquias.

A religião funciona como um *Instrumentum regni* através do qual o poder político se legitima e, principalmente, se mantém. Constitui uma ferramenta para levar o povo a adotar determinadas atitudes. Só os Homens sábios e prudentes conseguem reconhecer e aplicar a subordinação da religião à política: «E é bem verdade que nunca houve num povo um ordenador de leis extraordinárias que não recorresse a Deus, porque, doutro modo, não seriam aceites, dado que são múltiplos os benefícios, só conhecidos por um homem prudente, que não possuem em si mesmo, argumentos evidentes capazes de persuadir os demais. Mas os homens sábios, que desejam superar esta dificuldade recorrem a Deus» (Maquiavel, 2010a: 68).

A função agregadora da religião une o povo e perpetua o poder. É através desta função que um dos principais desafios do poder político se resolve: o da fragilidade temporal do príncipe. O tempo de vida de um líder questiona a durabilidade do poder. Como o príncipe pode ter uma vida curta, é preciso algo que possibilite a continuidade da união para além da presença terrena: Deus, a força maior invisível aos olhos, mas temida nas ações: «E, como os príncipes gozam de vida curta, convém que o seu reinado acabe tão depressa como finda a sua virtude. Donde resulta que os reinos que dependem da virtude de um só

8. Sobre a posição de Maquiavel na história do pensamento político e filosófico, veja-se Leo Strauss nos textos *Thoughts on Maquiavelli* e *The Thee Waves of Modernity*. Strauss caracteriza o pensamento de Maquiavel e Hobbes como a primeira das *três vagas da modernidade*, onde lhe é atribuída a rutura com a tradição clássica. Strauss reconhece no pensamento de Maquiavel a separação entre a realidade e a virtude, entre o ser e o dever ser, a procura do segredo da manutenção do poder a todo o custo e consequência. Este segredo, como nos mostra Maquiavel, está na religião como instrumento que, independentemente de ser verdadeiro ou não, é manipulador.

homem são pouco duradouros, porque a virtude se extingue e raras vezes acontece que seja reanimada através do sucessor» (Maquiavel, 2010a: 69).

Para edificar um Estado e manter o seu poder tem de existir o temor ao divino, ao desconhecido. O mandamento divino torna-se mais eficaz do que a lei dos Homens e legitima a subordinação da religião à política. No pensamento de Maquiavel, é este o segredo da conquista e, principalmente, da manutenção do poder. Por isso, o Estado e a Igreja, como agentes da política e da religião, não se devem separar. A religião deve estar ao serviço da política, caso contrário o poder será frágil e decadente.

Conclusão

Maquiavel encara a religião de uma forma muito utilitária. Dispensa a prova de veracidade, considerando indiferente para o objetivo em causa. Desde que seja em benefício do bem coletivo, desde que mantenha o poder e a obediência, a religião não precisa de ser verdadeira.

A religião deve, em seu entender, funcionar como um instrumento para manipular as estruturas da sociedade. Para isso, tal como acontece na religião pagã, o temor a Deus tem de ser maior do que qualquer outra consideração teológica ou legal. Maquiavel reconhece a religião como instrumento para a manipulação da vida coletiva e aponta o temor a Deus como o mecanismo mais eficaz para atingir a obediência geral.

O governo do príncipe será sempre avaliado pela sua capacidade de manipular o povo, pela forma como utiliza a religião a seu favor. A associação que Maquiavel fez entre a política e o mal tornou-se, ao longo dos séculos, uma verdade inexorável da qual é exemplo a sua mais conhecida obra: *O Príncipe*. O reconhecimento da manutenção do poder a todo o custo e a colocação da religião ao serviço da política fizera do seu pensamento uma doutrina com o seu nome – Maquiavelismo.

Ao longo dos tempos convivem interpretações de repúdio e fascínio a um pensamento político cru, realista e singular. Republicano e visionário para uns, *professor do mal* para outros, Maquiavel é um pensador único, reconhecido como um dos fundadores da ciência política moderna que defende diretamente que a religião deve ser um instrumento ao

serviço da política. A religião em Maquiavel é o elemento consolidador do poder por excelência e o temor a Deus um instrumento eficaz para a manutenção da união da Nação.

Bibliografia

Grazia, S. (1993). *Maquiavel no Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lefort, C. (1972). *Le Travail de l'Œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.

Maquiavel (2010a). *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Lisboa: Edições Sílabo.

Maquiavel (2010b). *A Arte da Guerra*. Lisboa: Edições Sílabo.

Maquiavel (2011). *O Príncipe*. Maia: Círculo de Leitores/Temas e Debates.

Santana, F.F. (2011). "A Máscara Religiosa: O Papel da Religião no Pensamento Maquiaveliano". *Seara Filosófica*, Inverno, pp. 7-16.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.

Maquiavel Entre a Violência e a Religião

Fernando Campos*

Resumo

A política, quando realizada com o objetivo da satisfação do bem comum, é uma tarefa de grande nobreza.
A *arte de governar*, como nos ensinou Maquiavel, deve possibilitar aos governados a garantia do valor supremo intrínseco a todo o ser humano – a liberdade.
O estudo do *poder*, sua origem, exercício e manutenção, constitui o estudo do objecto central da Ciência Política.
Por outro lado, a religião é ela própria utilizada pelos políticos para que a sua mensagem passe e tenha os efeitos desejados. A este respeito, Maquiavel entendia que a religião está a serviço da política, como um instrumento essencial para a formação e manutenção do Estado.
Isto quer dizer, que a acção persuasiva da religião tem eficácia e deve ser seguida por todos aqueles que querem ser obedecidos.

Palavras-chave: política, religião, violência, Maquiavel, poder

* Professor Auxiliar da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Abstract

Politics, when performed with the goal of satisfying the common good, is a task of great nobility.
The *art of government*, as Machiavelli taught us, must provide to the governed the guarantee the supreme value inherent to every human being – freedom.
The study of power, its origin, exercise and maintenance, is the central object of Political Science.
On the other hand, religion is itself used by politicians to pass their message and achieve the desired effect. In this respect, Machiavelli understood that religion is at the service of politics, as an essential instrument for the formation and maintenance of the state.
This means that the persuasive action and efficacy of religion has to be followed by all those who want to be obeyed.

Keywords: politics, religion, violence, Machiavelli, power

Quando se fala em *fazer política*, deve-se ter em conta que a referida ação, quando realizada com o objetivo do bem comum ou, melhor dizendo, da satisfação do bem comum, é uma tarefa de grande nobreza.

A *arte de governar*, que nos ensinou Maquiavel, principalmente no que ao exercício da governação diz respeito, deve possibilitar aos governados a garantia do valor supremo intrínseco a todo o ser humano – a liberdade.

Fazer política implica, entre outras coisas, decidir. Quem decide tem poder, sendo que, de acordo com Kaplan & Lasswell (1998: 110), «o poder é a participação no processo decisório: G tem poder sobre H, com relação aos valores K, se G participa da tomada de decisões que afetam as políticas de H relativas a K».

Tendo em conta a citação anterior, parece estar implícita uma hierarquia na relação de poder, ou melhor ainda, uma relação de *submissão* ao poder por parte dos recetores desse poder.

A *submissão* faz com que o recetor aceite de forma voluntária o exercício do poder por parte dos proponentes.

O estudo do *poder*, sua origem, exercício e manutenção constitui o objeto central da Ciência Política. Para que o estudo se torne científico, torna-se necessário a utilização de uma metodologia. A Ciência Política vai buscar às Ciências Sociais os métodos utilizados por estas, adaptando-os à sua própria realidade.

Referia-se a propósito do poder, enquanto «objeto central da análise política», tem sido substituído pelo *Estado* nos últimos duzentos anos (Pasquino, 2010: 9).

O *Estado* existe porque existem Homens e adquire a forma e a estrutura que os Homens quiserem. Existem cuidados a ter. Ou se constrói um modelo de *Estado* em que os todos os Homens participam de igual forma dos benefícios desse *Estado*, ou se constrói um modelo que gera desconfiança, desigualdade, inveja, descriminação; e quando isto acontece, faz com que Hobbes tenha razão quando afirma que «para cada Homem todos os outros são concorrentes. A atitude natural do Homem em relação aos seus semelhantes é caracterizada pela hostilidade. O Homem é o lobo do Homem» (Cunha, 1981: 239).

Se o Homem construir um Estado em que todos os Homens participam na vida política, económica e social, os governantes tratam todos os governados de forma equitativa, faz com que estes olhem para

aqueles como um modelo a apoiar e seguir e certamente (nos regimes democráticos) terão garantido seu apoio para uma possível reeleição. Isto torna-se mais fácil quando estamos perante a democracia.

De acordo com Beck (2013, p. 45), «há duas questões centrais (…): como poderá a capacidade de ação da política ser reconquistada na era dos riscos globais? Como é possível concretizar democraticamente uma cooperação transnacional? Surgem novas opções, os riscos podem ser utilizados de forma orientada como forma de legitimação».

Poder-se-á dizer que, na perspetiva de Maquiavel, a Religião aparece como estando subordinada à política, na medida em que a mesma se torna num instrumento útil à manutenção do Estado.

A *violência gera violência*, ou seja, quando se tenta a todo o custo manter o poder, sem procurar criar condições para que esse poder seja legitimado pelo povo, como garante da manutenção desse mesmo poder, correm-se riscos muito sérios. Diria mais graves.

Vejamos, o que está a acontecer, por exemplo, em algumas cidades do Brasil. O povo está a pôr em causa o poder instituído, legitimado por ele próprio, através do voto. Isto acontece porque, às reivindicações das populações, as autoridades respondem com violência, dando origem a que o povo responda também na mesma moeda, tornando-se, assim, como que uma espécie de bola de neve, que vai aumentando, com contornos imprevisíveis.

Maquiavel dá a receita para a resolução deste tipo de situações. Segundo ele, a solução pode passar por os governantes descobrirem como podem fazer uso do conceito de *obediência*. É arriscado!

A *obediência* pressupõe dois pólos – quem manda e quem reage ao mando. Nesta relação, quem recebe pode reagir de duas formas: aceitar ou não aceitar; propor alternativas ou pura e simplesmente não aceitar.

Debrucemo-nos sobre esta última hipótese. O não aceitar poderá desencadear reação de quem manda, considerando que o poder exercido possa estar em causa, ou seja, pode transparecer um esvaziamento de autoridade. Aí pode tomar uma de duas medidas:

- imposição da obediência pela força – as consequências são imprevisíveis;
- uso de um subterfúgio que pressuponha um outro elemento, que poderá ser importante para a obediência – a persuasão.

A persuasão aparece como um elemento capaz de minimizar os efeitos nefastos da relação por vezes pouco amistosa entre quem manda e quem obedece.

Quem pretende conquistar o poder tem que ter em atenção a forma como o faz, ou seja, como trabalha em simultâneo diferentes – mas, relacionais – instrumentos que podem ter implicações no exercício do poder, a saber: carisma, persuasão, influência.

O carisma é um elemento extremamente importante para que os políticos possam chegar às pessoas. É necessário que as mensagens políticas vão ao encontro do que as populações querem ouvir. Convém ter em conta que a mensagem por si só não se constitui como elemento catalisador único, tornando-se necessário ter em conta o emissor.

As pessoas têm de se rever no emissor, como se este funcionasse como um *espelho*. É o que acontece com alguns líderes religiosos. Os fiéis, ao reverem-se na postura carismática desses líderes, mais facilmente conseguem levar esses fiéis a adotarem este ou aquele comportamento, ou seja, o carisma do líder é importante para que a mensagem tenha entre outros efeitos, o da persuasão. Veja-se, presentemente, o efeito carismático que tem o Papa Francisco, que consegue chegar aos católicos e não católicos.

Muitas vezes, a religião é ela própria utilizada pela política, ou melhor, pelos políticos para que a sua mensagem passe e tenha os efeitos desejados.

Soboleski (2001: 38), referindo-se à posição de Maquiavel sobre a relação entre a religião e a política, afirma que «a religião está a serviço da política, como um instrumento essencial para a formação e manutenção do Estado». Ainda de acordo com o mesmo autor, citando Maquiavel, «o governante que fizer uso da religião leva mais facilmente o povo à obediência». Isto quer dizer que Maquiavel acha que a ação persuasiva da religião tem eficácia e deve ser seguida por todos aqueles que querem ser obedecidos. Para isso, torna-se necessário saber fazer uso dos elementos necessários para que a relação entre quem manda e quem obedece resulte sem o recurso à força, ou seja, com carisma e com uma mensagem persuasiva, sendo certo que o primeiro elemento é necessário para que o segundo funcione.

Maquiavel entende que uma das razões que contribui para que a ação de um governante resulte é nunca se esquecer do povo – «o príncipe pode passar sem alguns nobres, porque os pode criar ou destruir de

um dia para o outro, mas tem de viver sempre com o povo» (Vergani, 1991: 49). Diz ainda Maquiavel, para reforçar a citação anterior, que «aquele que se tornou príncipe graças ao apoio do povo deve esforçar-se por conservá-lo, o que deve ser fácil, porque o povo apenas deseja não ser oprimido. Se assim não fizer, não terá qualquer ajuda na adversidade» (Vergani, 1991: 50). Ou seja, «deve esforçar-se por ser temido, mas evitar ser odiado pelos seus súbditos» (Vergani, 1991: 69).

Retomando a questão da religião e da política, esta última tem motivado algum descrédito junto dos cidadãos, isto porque qualquer político frequentemente aparece conotado com a corrupção. Muitos líderes políticos utilizam a sua passagem pela política para obterem vantagens. As populações não aceitam que esta situação aconteça, porque, no fundo, criam no seu imaginário a ideia de que um político deve ser um exemplo. «Vivemos um momento de descrédito da política e dos políticos, a que se associa o uso de instituições» (Cunha, 2003: 49). Aqui pode entrar a religião como exemplo de como estabelecer a relação de confiança e reciprocidade entre os líderes e sobre quem é exercida essa liderança, tendo em conta, de acordo com Maquiavel, a segunda função de uma religião: «caminho cívico-educativo, ou seja, trabalhando como força de persuasão em meio ao povo» (Soboleski, 2001, p.38). Maquiavel entende que a religião no exercício desta função exerce sobre o povo uma ação educadora, produzindo comportamentos e a organização da vida de forma hierarquizada. A introdução do pecado, do medo de um Deus castigador – embora hoje não seja esta a visão da Igreja Católica –, e a necessidade de seguir determinados preceitos pelos crentes incutem neles o temor pelo castigo, fazem com que a obediência seja um atributo importante na relação entre a religião e os crentes. Os políticos deveriam utilizar os atributos utilizados pela religião para, enquanto governantes, serem obedecidos.

É evidente que se a ação dos políticos no exercício do poder político tiver em conta, de acordo com Maradiaga (2010: 136) «el desafio de impulsar una nueva forma de hacer política, que implica una revolución ética, es decir, un compromisso con la verdad, la justicia, la equidad, con un respecto pleno a la dignidad humana», torna-se mais fácil uma maior aproximação entre a classe política e o povo.

Claro que Maradiaga é um homem do século XXI, um latino-americano, defensor das causas sociais. Poder-se-ia dizer que não terá a ver

com Maquiavel. De facto, são épocas diferentes, mas, ao revisitar-se Maquiavel, tem-se em conta que o exercício do poder político do século XV-XVI ainda tem seguidores nos séculos XX-XXI, o que faz com que se deva fazer uma leitura atual de Maquiavel – sem que isso altere o espírito – e Maradiaga dá um contributo para que a política e os políticos possam conquistar as pessoas.

Retomando de novo Maquiavel e a questão da religião, ele entende, como já se viu, que o uso da religião pelos políticos é extremamente importante para se ser persuasivo e conquistar o povo. Esta ideia contrasta com outra, que ele diz não ter tanta eficácia, que compreende o uso da força, que ele rejeita. A religião pode ser utilizada, constituindo-se como alternativa ao uso da força bruta, para alcançar e manter a ordem e a paz. O uso correto que o governante faça da religião «leva mais facilmente o povo à obediência das leis civis ou a qualquer outro fim que ele queira. Vale salientar, no entanto, que Maquiavel não recomenda que o governante ou legislador faça uso da religião em benefício próprio» (Soboleski, 2001: 41).

O uso da força para se adquirir e/ou manter o poder deixa marcas junto do povo e não promove uma relação de confiança e respeito entre governantes e governados.

O que se passa hoje na Ucrânia é um exemplo disso. Não é com o uso da força que o governo ucraniano consegue convencer o povo das suas posições em relação à entrada da Ucrânia para a União Europeia. Não sei se aqui o uso da religião teria os efeitos desejados, como defende Maquiavel. Contudo, certos valores integrantes da religião, como a verdade, a justiça e a responsabilidade, poderiam ser utilizados e amenizaria o ambiente convulsivo da Ucrânia.

Outros exemplos paradigmáticos: o que acontece na Síria, na Nigéria, no Sudão e Sudão do Sul, o conflito israelo-palestiniano e infelizmente tantos outros, nos quais o uso da violência étnico-religiosa, tribal, o acesso à riqueza, a posse territorial são imperativos para que os diferentes povos usem a violência, ceifem vidas indiscriminadamente para levarem por diante os seus propósitos.

O uso da violência, para a manutenção do poder, nos dias de hoje, em detrimento do diálogo, deve-se em parte ao não conhecimento do significado da palavra *fraternidade*, enquanto pergaminho do bem comum.

«Os pressupostos do maquiavelismo ainda estão todos presentes na política de hoje sob formas novas. E uma dessas é, precisamente, a chamada partidocracia: quando toda a estrutura institucional do Estado é usada como mero meio de conservação e de reprodução do poder de um partido ou partidos em detrimento do bem comum» (Santos, 2012b: XXX).

Neste sentido, de acordo com o Papa Francisco (2014), «uma comunidade política deve, portanto, agir de forma transparente e responsável para favorecer tudo isto. Os cidadãos devem sentir-se representados pelos poderes públicos, no respeito da sua liberdade. Em vez disso, muitas vezes, entre cidadão e instituições interpõem-se interesses partidários que deformam essa relação, favorecendo a criação de um clima perene de conflito».

As duas citações anteriores revelam preocupações académicas e espirituais sobre o poder como ele é conquistado e como o exercício desse mesmo poder é gerido.

Havendo preocupações no que diz respeito ao facto de estarmos a assistir aqui e acolá a um *maquiavelismo dos tempos modernos,* com tudo aquilo que a adaptação aos chamados *tempos modernos* possa trazer de malévolo para as sociedades, temos, por outro lado, um apelo inequívoco à importância e até mesmo à necessidade de agir com transparência e *responsabilidade*, sendo esta última palavra o que por vezes os cidadãos sentem que falta à classe política, quando as suas ações os tornam imunes a qualquer *responsabilidade*. Em democracia, essa falta de responsabilidade é sancionada através do voto, mas não deixa de ser preocupante a possibilidade da desresponsabilização das ações dos políticos.

Uma outra chamada de atenção vai para o Papa Francisco (2014), quando ele diz que «os cidadãos devem sentir-se representados pelos poderes públicos, no respeito da sua liberdade». Aqui está, no meu entender, a *chave mestra* que abre a porta para a relação entre o exercício do poder político e sobre quem ele é exercido, ou seja, os cidadãos reveem-se nos políticos, que funcionam como um *espelho* – como já referi neste texto – através do qual há uma imagem transparente, refletida. Isto gera sem dúvida confiança na política, nos políticos e nas instituições.

Retomando a questão da religião e da sua força persuasiva, através da qual os governantes podem tirar benefícios, essa ideia de Maquiavel

torna-se atual, de acordo com Ratzinger (1994: 48), quando afirma – preocupado – que «a palavra-chave da fé passa a ser um conceito político, expressão da justa finalidade de toda a boa política. A própria fé se torna, deste modo, ideologia política. A política absorveu a fé». Esta absorção da fé pela política (que vai ao encontro dos vaticínios de Maquiavel no intuito de garantir ao governante *segurança* no exercício do poder) aparece espelhada nestes *tempos modernos* na designada *teologia da libertação*, desenvolvida na América Latina, nas décadas de 50 e 60 do século XX, e que correspondiam à necessidade de mudanças devido à situação política, económica e social em que o continente americano, em especial a América Latina, tinha mergulhado. Houve uma espécie de colagem da teologia cristã à política e vice-versa, na qual alguns Bispos da Igreja Católica tiveram um papel bastante importante, como foram os casos de D. Hélder Câmara (Brasil) e D. Óscar Romero (El Salvador), tendo este último pago com a vida a opção de exigir mudanças políticas.

Este exemplo ilustra a possibilidade da junção dos dois poderes. Mas, no caso referido, os ecos iniciais que vaticinavam uma profunda mudança na América Latina, podendo essa mudança extravasar para outros continentes, não teve os efeitos desejados pelos vaticinadores de tal empreendimento, uma vez que várias situações ocorreram no âmbito da própria Igreja Católica, alterando o rumo das coisas, como foi o caso do Concílio Ecuménico Vaticano II. A Igreja aproveitou o acontecimento para *separar as águas*, ou seja, *dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*. Por outras palavras, a Igreja não se deve imiscuir na política partidária, sob pena de – como já se referiu no texto – a política absorver a fé.

Isto não quer dizer que o homem religioso não possa ser político e as confissões religiosas não possam ter uma palavra a dizer sobre a vida política, económica e social das suas comunidades, como aliás Bergoglio (2013: 135) afirma: «todos somos animais políticos, no sentido lato da palavra. Todos somos chamados a uma ação política de construção do nosso povo. A pregação dos valores humanos, religiosos, tem uma conotação política. Quer gostemos quer não, tem-na». Esta ideia é corroborada por Maradiaga (2010: 147) quando afirma que «se debe revalorizar la acción política como una actividad eminentemente ética, como servicio al bien común y no como ocasión para abusar del poder, además de fortalecer desde nuestros programas y plataformas

la reconciliación que nos lleve a restaurar el tejido social, tan desgarrado por la injusticia estructural y por las distintas formas de violencia».

Retomando a questão de Maquiavel e a religião, entende-se pelas palavras do Cardeal Maradiaga que a violência não contribui para a dignificação do ser humano, devendo-se criar condições para se construir um mundo onde a injustiça não tenha lugar e procurar criar condições que promovam o ser humano com dignidade.

A *violência gera violência* e não consegue cativar as pessoas. As religiões têm um papel importante como antídoto contra a violência e muitas vezes previnem que a mesma aconteça. Certo é que ao longo da história – presentemente isso acontece – as religiões também foram geradoras de violência. Contudo, apesar dessas vicissitudes, as religiões ainda gozam de prestígio no seu papel conciliador e apaziguador. Daí que os governantes devessem usar o exemplo e a influência da religiões para evitar a violência, ganhando assim o apoio do povo e estabelecendo uma relação de confiança.

Aliás, de acordo com Maquiavel, «um príncipe deve esforçar-se por se fazer uma reputação de bondade, de clemência, de piedade, de lealdade e de justiça; deve, de resto, ter todas estas boas qualidades, mas permanecer suficientemente senhor de si para usar as qualidades contrárias, quando tal seja útil» (Cunha, 1981: 164).

É evidente que, muitas vezes, o homem pensa nos seus problemas individuais, nesta sociedade *neo-liberal*, em que o individualismo e o egocentrismo são as bandeiras que aparecem como orientação para a condução da vida em sociedade. Nesta linha de pensamento e de acordo com Hobbes, «o homem é um ser essencialmente egoísta» (Cunha, 1981: 239).

No exercício do poder, deve-se ter em conta os riscos desse mesmo exercício, sob pena de o veredicto resultante do exercício desse poder não ser favorável a quem o exerce. Daí que seja importante, como já se fez referência ao longo deste texto, uma aproximação ao povo, pois é ele que garante de forma pacífica a manutenção do poder, sem que essa manutenção seja resultado de violência quer por parte de quem governa, de quem é governado ou de ambos.

Claro que a arte de governar passa por uma estratégia, ou várias estratégias. Qualquer erro cometido pode trazer consequências a curto ou a médio prazo. Qualquer que seja a estratégia ou estratégias

empreendida(s) por quem governa o povo tem de fazer parte dela(s). Caso não o faça a sua governação corre perigo. Se isto é verdade para os regimes totalitários, nos quais o povo está sempre à espera de uma oportunidade para derrubar quem o governa – ainda que isso possa demorar algum tempo, talvez até uma vida –, muito mais rápido acontecerá nos regimes democráticos, onde o voto pode decidir quem entra e quem sai da arte de governar. Governar é, pois, efémero, embora a obra deixada possa ser *eterna*. Quem garante a eternidade das obras é o povo. É ele que valoriza e perpetua as obras do governante. Pode acontecer – como aliás tem acontecido ao longo da história – que as obras do governante tenham também o dístico do efémero, como o ato de governar. Quem ambiciona governar também tem de seguir os propósitos de quem governa, ou seja, ter o apoio do povo, indo ao encontro dos seus anseios, das suas necessidades. «É preciso investigar, sem tabus, correção política e pensamento único, se realmente as democracias ainda o são, e como está a relação do poder com o povo. E mais: como está o povo» (Cunha, 2003: 81). Contudo, há aqui uma responsabilidade, ao redor de um compromisso assumido com o povo – *se vencer…* –, que não pode ser fruto de uma demagogia de ocasião, pois a mesma pode transformar-se numa arma de arremesso contra quem tem tais ambições. Neste sentido, é necessário o uso de uma linguagem acessível, transparente, sem *cartas na manga*, sem *jogos de poder*, tendo, contudo, capacidade de gerar influências, para o apoio do povo. A religião pode ser uma força poderosíssima nessa influência, como chamou a atenção Maquiavel, não só nas aldeias, como nas cidades e até mesmo em países. Veja-se, por exemplo, o que se passou na Europa e no Mundo com a chegada ao Pontificado do Papa João Paulo II e do quanto ele foi importante para a queda do Muro de Berlim em 1989 e, esta, para uma Nova Ordem Mundial, consequentemente, duzentos anos depois da Revolução Francesa, em que a liberdade foi um grito que, vindo de leste, ecoou aos extremos do Mundo. De salientar a influência que a religião tem na ação governativa em temas tão fraturantes como o aborto, a homossexualidade, a eutanásia. Por outro lado, veja-se a influência que a religião tem tido em zonas de conflito ou de regimes fechados, como é o caso do conflito no Médio Oriente e na abertura, ainda que ténue, como foi o caso de Cuba, por influência da ação e da visita de João Paulo II ao território.

Neste sentido, a arte de governar, sendo bela – quando é encarada como um *serviço* –, pode também transformar-se num pesadelo, quando não se previnem obstáculos e se transforma o *servir* em *servir-se*.

A atividade política, como todas as atividades em geral, requer atenção e cuidados. A atividade política, se não se tomarem as devidas precauções, «é perigosa. Gera-se na habilidade dos homens para se influenciarem mutuamente. Confere-lhes todos os benefícios de um esforço conjunto, fonte indispensável de bens sociais; mas pode também conduzi-los a erros gravíssimos, prejudicar o ser semelhante, cavar a sua própria ruína» (Jouvenel, 1975: 55).

A política foi apresentada por Jouvenel como *atividade perigosa*, porque se for mal conduzida pode reduzir essa mesma atividade no pior que pode acontecer, ou seja, o poder *subir à cabeça*, tornando-se um possível tirano. De acordo com Cunha (2003: 80), «a tirania de título é apenas uma forma extraordinária de acesso ao poder, quebrando as regras normais. O grande problema é a tirania do exercício».

Um dos problemas que se levantam no exercício do poder prende-se com o facto de esse exercício não ser feito de forma igualitária, em que todos possam ter acesso legitimamente ao poder e possam ter uma palavra a dizer sobre quem ou que força política deve estar no exercício desse poder. «A igualdade política é conveniente para governar um Estado (embora não em todas as associações humanas). Como é possível alcançá-la? Creio que não se pode responder a esta pergunta de maneira satisfatória sem a concepção de um ideal de democracia» (Dahl, 2008: 21).

Hoje, em que se vivem momentos de austeridade na Europa, as pessoas não compreendem que a classe política mexa nos ordenados, nas pensões, porque os políticos não usam uma linguagem simples e acessível, através da qual expliquem o porquê da tomada de certas medidas. Tal facto leva a que o povo entenda que o fazem por mero autoritarismo, por estarem no poder, independentemente de elas serem lesivas para as pessoas de baixos rendimentos.

«É neste ponto que a teoria do poder de Maquiavel e a teoria da sociedade mundial do risco se tocam: perante a catástrofe iminente, abrem-se oportunidades (…), que podem ser aproveitadas por um homem (*uomo virtuoso* – ou uma mulher – com talento para o poder. Foi precisamente isto que fez Angela Merkel: aproveitou a oportunidade

que lhe foi oferecida e alterou as relações de poder na Europa» (Beck, 2013: 68).

Neste sentido, o poder é algo que se conquista e a sua manutenção depende da capacidade de gerir o exercício desse mesmo poder. Daí que seja importante o suporte que o povo pode dar à manutenção desse poder. De acordo com Beck, Angela Merkel – independentemente da opinião respeitável, que cada um tenha sobre a governante – terá aproveitado a oportunidade que lhe foi oferecida para alterar as relações de poder na Europa. Isto aconteceu não só porque a situação económica da Alemanha lhe era favorável, mas também porque ela introduziu – juntamente com as medidas impopulares – uma dose reforçada de nacionalismo, ou seja, incutiu no povo alemão a necessidade de uma convergência tal que fizesse da Alemanha o país europeu que assumisse a dianteira política e económica. Mais uma vez, a utilização do povo na estratégia de manutenção do poder resultou. Indiretamente – uma vez que não disponho de elementos para afirmar como certo – os valores defendidos por Angela Merkel, tendo como base o luteranismo, podem ter ajudado a criar esse clima de confiança, refletido nas últimas eleições em 2013. A influência que a religião pode ter na conquista e exercício e manutenção do poder pode considerar-se um elemento valioso, juntamente com o carisma e a ajuda dos *media,* em especial a televisão que «não só produziu *fortes efeitos* sobre a natureza do fenómeno informativo, tornando-o mais *rápido*, mais *verosímil*, mais *amplo* e mais *imediato*, como também veio a alterar a própria configuração do fenómeno político» (Santos, 2012a: 341).

À guisa de conclusão, Maquiavel teve um papel relevante não só na conceção de Estado, como também no que diz respeito mais concretamente à conquista, exercício e manutenção do poder. Para tal, Maquiavel defende que se tem de conquistar o povo. A violência não é o melhor caminho para essa conquista. Para se persuadir o povo desta ou daquela forma devem-se utilizar outros pressupostos de persuasão.

Combatendo a *cristianização do Estado*, entende Maquiavel que o governante poderá tirar vantagens do uso da religião para se manter no poder e ser uma mais valia se o governante for capaz de *seduzir* o povo através do *medo*, com a ameaça de que o não cumprimento dos preceitos morais, ou seja, das leis de Deus, possa vir a ter penalizações. Este *medo* pode ter o mesmo efeito na obediência às lei civis.

«Nenhum exercício do poder, por si mesmo sempre duro e exigente, é compensado por honras recebidas. A recompensa por servir está no próprio serviço e modo de o realizar, como serviço a todos», diz o Bispo emérito de Aveiro, D. António Marcelino (2011). O reconhecimento público do que se faz e a forma como se faz é o que pode conferir honra a quem governa. Por isso, quando o exercício do poder passa por um *serviço*, obviamente, o que das pessoas se pode esperar passa pela gratidão sincera, sem artifícios, congratulando-se pelo reconhecimento que delas é feito por quem governa, bem como o que elas significam «para quem as serve e por elas aceita a luta difícil do dia a dia» (Marcelino, 2011).

Assim sendo, «o aspecto externo da soberania comunitária sobressai frente ao interno, pois a urgente relevância do fortalecimento da comunidade e da procura da paz nas relações entre os povos reflui directamente sobre a organização interna das colectividades» (Albuquerque, 2001: 70).

Bibliografia consultada

Albuquerque, N.M. (2001). *Teoria Política da Soberania*. Belo Horizonte: Livraria Mandamentos Editora.

Beck, U. (2013). *A Europa Alemã: De Maquiavel a «Merkievel». Estratégias de Poder na Crise do Euro*. Lisboa: Edições 70.

Bergoglio, J. & Skorka, A. (2013). *Sobre o Céu e a Terra*. Lisboa: Clube do Autor.

Cunha, J.S. (1981). *História Breve das Ideias Políticas*. Porto: Lello & Irmão Editores.

Cunha, P.F. (2003). *Política Mínima*. Coimbra: Almedina.

Dahl, R. (2008). *La Igualdad Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Francisco (2014). *Fraternidade, Fundamento e Caminho Para a Paz. Mensagem do Santo Padre Francisco Para a celebração do XLVII Dia Mundial da Paz – 1 de Janeiro de 2014*. Online: <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii--giornata-mondiale-pace-2014_po.html> (referência de 13-12-2013).

Habermas, J. & Ratzinger, J. (2008). *Entre Razón y Religión: Dialética de la Secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jouvenel, B. (1975). *Teoria Pura da Política*. Lisboa: Guimarães Editores.

Kaplan, A. & Lasswell, H. (1998). *Poder e Sociedade*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Maquiavel, N. (2006). *Da Guerra e da Paz.* Almargem do Bispo: Coisas de Ler.

Maradiaga, O.A.R. (Card.) (2010). *Hacerse a la Mar: Ante los Desafios de un Mundo Globalizado*. Madrid: Ciudad Nueva.

Marcelino, A. (2011). *Gerir Bem o Melhor Património do País: As Pessoas*. Online: <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/print.pl?id=86225> (referência de 13-12-2013).

Pasquino, G. (2010). *Curso de Ciência Política*. 2ª ed. Cascais: Principia.

Ratzinger, J. (1994). *A Igreja e a Nova Europa*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.

Santos, J.A. (2012a). *Media e Poder – O Poder Mediático e a Erosão da Democracia Representativa.* Lisboa: Vega.

Santos, J.A. (2012b). "Viagem Pelas Releituras de Maquiavel". In: A. Bento (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 137-157.

Soboleski, J. (2011). "A religião como instrumento formador e mantenedor do Estado em Maquiavel". *Revista Terceiro Incluído*, vol. 1, nº 2, pp. 38-48.

Vergani, L. (1991). *O Príncipe de Maquiavel*. Mem-Martins: Publicações Europa--América.

Machiavelli, a Modern European Avatar of Kautilya

Teotónio R. de Souza*

Resumo

Uma pesquisa rápida na internet poderá apresentar várias referências ao Kautilya como *Machiavelli indiano*, apesar dos dezanove séculos que os separam. É mais uma ilustração do eurocentrismo da formação colonial-imperial do Ocidente imposta sobre o mundo não-ocidental, que foi condicionado a procurar modelos no Ocidente, ainda em casos de pessoas e eventos que os antecederam por muitos séculos, ou mesmo milénios.
Na sua obra *A Ideia de Justiça* (2009), Amartya Sen, Prémio Nobel de Economia, afirma que não deixa de ser divertido que um analista político indiano do século IV a.C. tenha de ser apresentado como uma versão local de um escritor europeu que haveria de nascer no século XV. Considera isto uma aberração, e lamenta a atitude dos intelectuais ocidentais que exageram a importância do iluminismo europeu, ignorando o contributo de outras culturas para o pensamento humano.

Palavras-chave: Arthashastra, Kautilya, Machiavelli, eurocentrismo, multiculturalismo, economia política

* Founder-Director of the Xavier Centre of Historical Research (Goa), 1979-1994; Fellow of the Portuguese Academy of History (since 1983). Head, Department of History, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias since 1999.

Abstract

A quick search in the internet throws up a spate of references to Kautilya who is presented as *Indian Machiavelli*, despite nineteen centuries that separate them. This is just one more illustration of the eurocentrism imposed by the Western colonial-imperial formation imposed upon the non-Western world, which is conditioned to seek models in the West, even for persons and events that preceded them by centuries and even millennia.
In his book *The Idea of Justice* (2009), the Indian Nobel laureate Amartya Sen considers it amusing that an Indian political analyst of the IV c. B.C. should be presented as a local version of an European writer who would be born only in the XV c. A.D. Considers this attitude an aberration, and laments the tendency of the Western scholars to exaggerate the importance of the European enlightenment, ignoring the contribution of other cultures to the human thought.

Keywords: Arthashastra, Kautilya, Machiavelli, eurocentrism, multiculturalism, political economy

1. Eurocentric Models

A quick search in the internet throws up a spate of references to Kautilya as *Machiavelli of India* despite nineteen centuries that separate them. It is just one more illustration of the eurocentrism imposed by the Western colonial-imperial education worldwide (Satya, 2005). The non-European world was driven to seek models in Europe, even for persons and events that anticipated Europe and Europeans by centuries and millennia. In his *The Idea of Justice,* the Indian Nobel laureate Amartya Sen points to this aberration and laments the one-sidedness in Western approach to knowledge and exaggerated claims in favour of European Enlightenment. Machiavelli's importance is one such illustration of the Italy-based upsurge of the European renaissance. Amartya Sen (2010: 18) is kind enough to attribute this to the ignorance of other cultures in the West, rather than to a wilful exclusion.

Over the past two thousand years or so, the Indian elites have drawn from the traditions of *Arthashastra*. Since the first English translation of 1915, there have been German (1926), Russian (1959) and Spanish (2008) translations. Up to the 1990s, there was hardly any interest in Kautilya outside India, but, since – parallel to the growing international weight of India – the importance of Kautilya is increasingly being realized in the West.

The Indian elites can rightfully boast of an Indian precursor of Niccolo Machiavelli (1469-1527). Amartya Sen has made references to Kautilya in his important writings, besides the above quoted reference in *The Idea of Justice*. He cites Kautilya in *Poverty and Famines* (1981) as providing information about the earliest recorded famines in India (Sen, 1999: 64, 326). Sen also presents Kautilya as an important, though not exclusive illustration of measured concerns for human rights in Asia in the context of a recent debate about the Human Rights and Asian Values. He found in *Arthashastra* ideas and suggestions on such practical subjects as famine prevention and administrative effectiveness that considers relevant even today, more than 2,000 years later. Kautilya advises the king about how to get his way, if necessary through the violation of the freedom of his adversaries (Sen, 1977).

Kautilya was contemporary of Aristotle, and helped placing the Mauryan dynasty on the throne. He served as royal counsellor and produced *Arthasashtra* as a treatise on strategy and political economy.

The proof of its success can be calculated from the expansion and power that a native Indian empire in the subcontinent ever achieved in the pre-colonial times.

Due to the fact that the original text of *Arthasashtra* was not published in English translation till early 20th century, it failed to contribute to the world thought, while it contained for instance all the modern principles of political economy, including whatever concerns internal revenues, international trade and value of labour and just price, which Hume, Smith, Ricardo and J.S. Mill sought to define around mid-18th century[1].

Arthashastra refers to its author as Kautilya, and once as Vishnugupta. But there is an outside contemporary reference to *Arthasashtra* of Kautilya, and that is in *Panchatantra*. This classic Indian contribution to the world literature has a long saga of transmission through oral and regional translations, much before the sanskrit version was published for the first time in Bombay by M.R. Kale in 1912.

The original version is presumed to belong to an unknown Jain scribe of 9th or 10th century. That was translated into French in 1871 by E. Lancereau, and reedited by L. Renou in 1965. An earlier version of L'Abbé Dubois in 1826 was based upon south Indian versions in Telegu, Kanada and Tamil languages. The Fables of La Fontaine have their deep source in India, having travelled through Kashmir, Persia and the Middle East, along the silk route (Deleury, 1995).

It is not very different from the Indian contribution to mathematics, which through the mediation of Arabs permitted Europe to move into modernity and continues to be known erroneously as Arabic numbers (Souza, 2012). More significant and crucial for the Europeans to leap into modernity and its modern forms of capitalism was the pre-existence of the rich markets of China and India, as Andre Gunder Frank insisted in recent times to much annoyance of the Western sociologists and politicians defending the Iberian Discoveries as the beginning of the world modernity (Frank & Gills, 1993).

For Andre Gunder Frank the Europeans of the Age of Discoveries bought the ticket to the Asian train by plundering African gold and Latin American silver, but very soon revealed their true genius by highjacking the train with the brute force gained from the Industrial Revolution.

1. R. Shama Shastry, *Kautilya's Arthasastra*, Mysore: Padam Printers, 1988 (First edition, 1915).

What had been a trade among partners, following the Industrial Revolution it became an unequal trade, in favour of Imperial Europe. Without such loot the European modernity was hardly likely, or at least at the pace it happened.

Andre Gunder Frank was a distinguished western economist, a rare Chicago-boy who did not hold candle to the Chicago school of neoliberals and paid dearly for his advice to the Chilean president. His dire predictions about the ephemeral nature of European modernity and the need to *re-orient* the global economy are coming true (Souza, 2004).

We wish to emphasize in this brief essay that not unlike its contemporary *Panchatantra*, also *Arthasashtra* may have part of the world thought and lost its original Indian moorings. I praise this feature as a true hallmark of human thought heritage, namely its universal reception. It then ceases to belong to any individual or group patent. The contemporary Chinese legalist school that sought a centralized Qin empire of the Han dynasty could also belong to the same trend of thought as promoted by *Arthasashtra* in Mauryan India. The Roman law was a western equivalent, and Machiavelli sought to recover it during the European Renaissance.

I wish there would be more interest among European scholars to trace the linkage of the *Arthasashtra* impact on the western thought, through the mediation of the satrapies that Alexander the Great left behind in north-western India. Seleucus and Menander were prominent among them and had close dealings with the Indian empire of Chandragupta Maurya, and presumably with his Indian minister Vishnugupta, author of *Arthasashtra*, through diplomatic agents like Meghastenes (302 B.C.-288 A.C.), who may have taken home the Indian text of strategic thought. It is known that his chronicle *Indica* served Flavius Lucius Arrianus as a source of documentation for his classic history of the campaigns of Alexander of Macedonia. Could there be more than just a Roman inspiration for Machiavelli's *Prince*?

It is interesting to note the modern appropriations of Machiavelli in the West and of Kautilya in India for training in management, and promotion of executive's guides, on the basis of their teachings in psychology and politics of power. Kautilya (name derived from *katu*, meaning astute) leave no doubt that beneath all sanctimonious rhetoric and

pretense lay the basic struggle of life and instinct of man for survival at all cost (Buskirk, 1984)[2].

Our reflections on this theme were initially expressed a couple of years ago in an Indian newspaper column and were provoked by an Italian project entitled *Machiavellism and Machiavellisms in the Western Political Tradition (16th-20th centuries)* [3] under the direction of Professor Enzo Baldini (Università di Torino). A connected exercise was held in Lisbon in the form of a colloquium on *Maquiavel Dissimulado: Religião, império e herança romana no mundo português*, analyzing the linkage of religion, empire and roman heritage in the context of the Portuguese imperial experiences. We look forward to the publication of its proceedings[4].

The organizers of the Portuguese colloquium, associated with the European University of Florence, had announced their interest in discussing the issues raised by the Florentine author, and also the reception and reinvention of his ideas in the Portuguese context. The privileged point of discussion would be the theories and political praxis of acquisition and conservation of territories in the Portuguese empire as related to Machiavelli's suggestions, paying special attention to the articulation between religion and politics, and how far the Roman inspiration influenced the process.

Hopefully, the discussants sought to widen their analysis to include the contribution of the Indian precursor of Machiavelli, whose teachings and influence on Indian political culture may have affected the Machiavellic/Roman inspired Portuguese imperial politics and praxis in India and elsewhere. The Indian strategy of combining *satyagraha* with Operation Vijay during 1954-1961 to take over Goa from the Portuguese may not have been entirely devoid of the home-grown Kautilyan touch, rather than any borrowed European Machiavellian praxis. Portugal felt itself cheated by Nehru's proclamations of pacifism, or was it a failure to grasp the Indian tradition of Kautilyanism? Adriano Moreira, the Minister for Overseas Affairs (1961-63) had failed to convince the last Governor-General of Goa to transfer to Portugal the body of St Francis Xavier, which he viewed as a very important tool for negotiating

2. http://bit.ly/1kUncfp and http://www.kautilyagroupofinstitutions.com/ are links to two of several such management and research institutions dedicated to Kautilya in India.
3. http://www.hypermachiavellism.net/.
4. http://ml.ci.uc.pt/mhonarchive/archport/msg12330.html and http://bit.ly/1m9mqvp.

the future status of the territory, playing thereby upon the feelings of the Catholic community («uma arma que parecia importantíssima de negociação do estatuto futuro do território, incluindo a tranquilidade dos católicos»). He laments that General Vassalo e Silva ignored his request and denied to Portugal such an opportunity. Had Kautilya got the better of Machiavelli (Moreira, 2009: 211-215)?

2. Cultural Multiversity

Living cultures are never autarchic; cultures influence each other and borrow from each other. We did not have to wait till modern globalization to realize this. In the coming decades, European culture will be strongly influenced by Chinese and Indian culture – both outside Euro-Atlantic cultural space. The Chinese and Indian cultures are very ancient cultures with great internal resourcefulness. Like European culture, they are more than 2500 years old – and they are alive and growing.

Already in the 18th and 19th century, at least some of Germany's great minds recognized that the interchange with Asian cultures represents an enormous opportunity for European culture. From a perspective of cultural history, the German indologist Heinrich Zimmer (1890-1943)[5] and the psychoanalyst Carl G. Jung (1875-1961) studied the interactions between Vedic-Brahmanic and European thought. Both are distinct expressions of self-developed cultures with specific, quasi-genetic features which are the result of an evolutionary process, a succession of intra-cultural transformations triggered by internal and external influences.

In my earlier essay entitled *Orientalism, Occidentosis and Other Viral Strains* contributed to a Festschrift in honour of Prof. K.S. Mathew (Souza, 2001)[6] I had concluded, after analysing the thought of some of the more East-friendly thinkers, that western pluralism falls short of multiculturalism. What seems to prevail in the west is a globalizing monoculturalism. It contained a quote from Carl Jung, who had discovered that there were other ways for the civilized human beings to organize their lives without a slavish dependance upon thinking.

5. Zimmer (1951).
6. Souza (2007) is an updated Portuguese version of the essay.

Carl Jung wrote in *What India Can Teach Us?*: «We should thank God that there is still a man who has not learned to think, but has the ability to perceive the thoughts as visions or live things... the logic of India is interesting and it is fantastic, to see how pieces of western science co-exist with what we would call superstition. The Indians are not bothered by the contradictions that are apparently unacceptable. If they exist, it is the thinking that produces them, and a person may not be considered responsible for them. An Indian is not interested in minute details of the universe. He is interested in understanding *the* totality» (Jung, 1939: 97-98).

When we reflect upon *society*, power, *economy*, *state* or *inter-state relations* in Euro-Atlantic space, the influence of Plato, Thomas Aquinas, Machiavelli, Hobbes, Locke or Marx has at least a latent presence. When the educated Indian or Chinese does the same, they refer to the European thinkers, but they think first of Confucius, Menzius and Sun Tzu or the *Mahabharata* and Kautilya's *Arthashastra*. We have to acknowledge that there is an asymmetry in the mutual understanding of these cultures. The asymmetry is the result of the superiority of (modern) European culture and its scientific-technological manifestations which turned India into a colony and China into a semi-colony. Now the balance between Asia and Euro-Atlantic space is being re-established and the Euro-Atlantic peoples have an opportunity to grasp better the history of ideas within Chinese and Indian cultures. Any failure to grasp this opportunity may lead to nasty surprises.

India today is a country with over a billion people and is marching fast to becoming a world power. Its political thinking and statecraft did not begin with Mahatma Gandhi, Nehru or the latest computer guru Sam Pitroda in the 20th century. There is a tradition of Indian statecraft and diplomacy which goes back at least 2500 years. And, one can safely assume that this tradition has exerted a formative influence on Indian politics up to the present.

3. Kautilya's *Arthashastra*

In 321 B.C., 26 years after the death of Plato and one year after the death of Aristotle, Chandragupta Mauriya became the ruler of the Mauriya Empire which extended from the Indus Valley to the Ganges plains. Four years earlier, in 325, after reaching the Indus, Alexander

the Great had to abandon his attempt to conquer India. Kautilya was the mentor and counsellor of Chandragupta. He was not just a political operative, but also a theoretician. Kautilya's *Arthashastra* is a well-structured treatise of statecraft containing 15 *adhikaranas* or books with 150 chapters, 180 *prakaranas* or sections, and 6,000 *slokas* of 32 syllables each[7]. It is a theoretical treatise of universal validity, but to be adapted to circumstances. It is intended for the guidance of rulers in general, and it claims to be based mainly on earlier treatises. It is much more comprehensive than the relatively puny *Prince* of Machiavelli (2000) with 26 chapters and much more historically contextualized and geographically limited.

The first five Books cover primarily the internal administration, and the remaining ten refer to foreign relations and diplomacy. Unlike Machiavelli's *The Prince*, it should not be viewed as a historical account describing the actual conditions in the kingdom of Chandragupta Maurya. Any differences with the account of Megasthenes cannot be any argument for defending that they were not contemporaries (Kangle, 2000: 67-74)[8].

The structure of contents is defined in Book XV, the closing Book of *Arthashastra*. Book I with 21 chapters sets out the scientific basis of politics and governance, emphasizing that discipline and self-restraint are essential for success. The four-fold science for Kautilya includes *Anvikshaki* (Philosophy of Sankya-Yoga-Lokyata), *Trayi* (Three Vedas which sanction social system of castes and rules of *dharma* or civil law), *Varta* (agriculture, cattle-breeding and trade), and *Dandaniti* (Rule of Law).

Kautilya's objectives of politics is acquisition (*labha*) of territory, and protection, development and defence of territory (*rakshana-palana*).

7. I have consulted presently three editions based on various manuscripts found so far in south and north India: Shastry (1988); Kangle (2000) (5th reprint of 1969 Bombay University edition). Contains in Part I a genealogy of original manuscripts and transcripts available in India and abroad. Part II is the English translation and Notes of the Devanagari text in Part I. Part III is a critical study of *Arthashastra*. The third and more recent edition utilised here is Rangarajan (1992). Rangarajan dedicates his translation to the two earlier editors, acknowledging his debt to the scholarship of Kangle and Shama Shastry. However, takes liberty to rearrange the verses, and even to drop Book XIV, which deals with secret and occult practices, because of the futility of trying to guess what sort of herbs, plants and occult material is listed therin.
8. The *Indika* of Megasthenes is known only in fragments quoted by later authors like Strabo, Arrian, Diodorus, etc. On "Megasthenes' visits to India", cf. Bongard-Levin & Bukharin (1991-1992).

Power-sharing with collaborators and subsidiarity are considered essential in ensuring sovereignty (*rajatva*). The appointment of ministers and counsellors is to be made on the basis of their knowledge of science of polity and practical experience. All need to be subjected to regular tests of honesty and corruption. Book II is the longest with 38 chapters defining land organization, construction and administration of forts, functions of every type of state officers. The organization, recruitment and modus operandi of spies is subject-matter of various chapters, indicating the importance that Kautilya assigns to them. Chapter VI lists all possible sources of revenue to be tapped and modes of collecting and accounting them. Chapter VII defines a working year as consisting of 354 days and nights. Book III with 20 chapters is largely devoted to civil law, including family law, covering marriage and inheritance disputes, rules regarding slaves and labourers and their respective rights. Book VI with 2 chapters lists the following eight elements of sovereignty: the king, the minister, the country, the fort, the treasury, the army, the friend and the enemy. These last two elements are a novelty and can be better understood in *Arthasashtra*'s geostrategic relations described later in this essay.

Even a cursory reading of *Arthashastra*, will convince that Kautilya is a political realist. Max Weber wrote that, compared to *Arthashastra*, Machiavelli's *The Prince* is *harmless* (Boesche, 2002). Kautilya's central notion is power. The purpose of the state is preserving and expanding its power. Strengthening the state internally and externally, is the supreme duty of a ruler. But strong rule did not imply personal tyrannical excesses. If the ruler failed in his duty, his overthrow was not only legitimate, but mandatory, because a weak ruler brings disaster upon the state.

When reading Kautilya one can recall several past empires: The Persian Empire of Cyrus the Great, Alexander's Graeco-Persian Empire, the Roman Empire or the empire of Frederick II Hohenstaufen, and also the Chinese Empire at its height. The Kautilyan state has similarities with Plato's Politeia. The religious-intellectual elite, the Brahmins; the warrior caste, the Kshatriyas; the merchants and land-owners, the Vaishyas; and the peasants and artisans, the Shudras – and there are the indigenous/non-Aryan outcasts, socially even below Greek or Romans slaves.

The Kautilyan state and society have a *logical* design: While the ruler is absolute and the supreme functionary of state, the Kshatriyas serve the internal and external security of the state, along with an elaborated judicial system. The Kautilyan state is administered by a wide network of technocratic bureaucracy. The *working castes* of the Vaishyas and Sudras provide the material foundation for the state and society. Their capacity to generate wealth is the basis of the strength of the state. Their economic activities are thoroughly supervised and regulated – but they must not be unduly oppressed, because arbitrary treatment reduces economic efficiency and output and nurtures political unrest. The key position in Kautilyan state and society is reserved to the Brahmins. They shape the beliefs and thinking of society, and help steering state policy by their intellectual and political guidance of the absolute ruler.

Kautilyan doctrine respects the core concepts of Vedic-Brahmanic philosophy and praxis as defined by the *Dharmashastras.* Contrary to the prevailing modern impressions of the Indian society as spiritually oriented, it has never lost sight of the *purushartas* as defined by the *Dharmashastras*. Firstly, the acquisition of wealth (*artha*), secondly constituting a family and enjoying natural pleasures (*kama*), but all this within the rules of morality (*dharma*) – then, only towards the end of life, comes the attainment of spiritual salvation (*moksha*). Thus, Indian culture features an equilibrium of materialism and spirituality. The Brahmins are expected to be masters and teachers of this combination. They are educated to be a-materialistic, never anti-materialistic. The materialist dimension of India's culture challenges the Weberian belief that the West's capitalist dynamism is the unique result of Protestant-Puritan or Calvinist ethics, which sees material success as evidence of God awarding salvation (Tawney, 1977).

Arthashastra is not merely about ancient political science, it is a treatise of political economy. It elaborates on various economic activities – agriculture, crafts, mining, trade – and their regulation and taxation. Various infrastructure of roads and bridges, water management, agricultural projects – are discussed. It does not fail to tap all likely revenue sources, recommending state-control of brothels, liquor bars, or gambling houses. I have yet to know of any contemporary western treatise of political economy that is so comprehensive in its coverage

that could compare with *Arthashastra* – at least not until the mercantilist literature of the 17th century. *Arthashastra* includes a large and detailed section on criminal and civil legislation.

4. Diplomacy and Intelligence

The largest sections of *Arthashastra* are devoted to diplomacy and warfare. Kautilya advocates prudence in pursuing the two basic foreign policy aims: Ensuring state's security against external aggression and expanding the state at the expense of other states are defined as the prime objectives of foreign policy. To these ends, diplomacy and covert operations (intelligence) are preferable to waging war. Employing guile in statecraft is considered as better than the use of military force. The ruler and his advisers must carefully calculate the correlation of forces before launching war. Short-term gains through immediate action need to be balanced against a long-term gains by waiting for the right and opportune moment for action.

Arthashastra develops a geostrategy of its own, or the *rajamandala* in Book VIII with 18 chapters and presents the state as surrounded by concentric circles of immediate and more distant neighbours. The states of the first circle are *natural* enemies, as they stand in the way of the state's *natural* expansionist interests. A second circle of states represents potential allies because their interests collide with those of the second circle. The third circle of states is made of potential enemies because they have converging interests with the first circle and conflicting interest with the second. Kautilya anticipates the dictum: «The enemy of my enemy is my friend». The book deals with superior, equal and inferior kings and how the relationships with them need to be organized, including choices of alliances, war and treaties. Book X with 6 chapters covers war strategies and battlefield options. Book XI is the shortest with just one chapter, but not less important. It points to the importance of controlling the artisans and their guilds through spies and policies of conciliation of their rivalries.

Kautilya lists various diplomatic ruses, such as: secretly preparing an aggression and achieve surprise; sowing dissent for weakening a targeted state; isolating a targeted state from potential allies; delaying/diverting aggression by another state to camouflage one's own

weakness until strength has been recovered; inciting conflict between other states to gain advantage.

Arthashastra's section on intelligence is particularly noteworthy: Kautilyan views the intelligence service as a crucial instrument of state policy – internal and external. It has to find a respectable place in the state organization and bureaucracy. He distinguishes intelligence officers and operational agents, and elaborates on various intelligence functions.

Most important for internal security is the information gathering to sense the mood of the population; to monitor the state bureaucracy and pre-empt high treason. Gives importance to counterintelligence to ward off the penetration by foreign spies. In respect to foreign intelligence, Kautilya lists: spying in foreign countries and courts for identifying their strengths and weaknesses; covert operations for destabilizing foreign countries, even by poisoning or killing some key officials of other kingdoms if necessary.

Kautilya specifies various intelligence techniques for gathering information and recruitment of agents to check corruption and attempts at treason. He suggests use of money, sexual entrapment, blackmail and exploiting resentments. Recommends placing variety of undercover agents as merchants, wandering monks/nuns, entertainers/showmen, astrologers etc. Intelligence reports must be transmitted in code. For internal security, Kautilya sees informants in bars, brothels and gambling houses as particularly valuable for collecting information.

The Portuguese had some taste of the Kautilyan menu of the Indian intelligence service as described by the Portuguese military official Francisco Cabral Couto in his published memoirs. He was held as POW following the invasion of Goa by the Indian armed forces in 1961. Among the guards of the POW camp where he was detained he recognized three individuals: one was a train TC (ticket chequer) in Margão-Mormugão sector, another a servant in the Longuinhos bar in Margão where the officer often had his meals, and a third whom he often found sitting under a banyan tree as a beggar. They obviously belonged to the Indian armed forces and were deputed to serve as spies, without the author or even the Portuguese police department sensing it (Souza, 2010; Couto, 2006: 107).

Bibliography

Boesche, R. (2002). "Moderate Machiavelli? Contrasting The Prince with the Arthashastra of Kautilya". *Critical Horizons*, vol. 3, nº 2, pp. 253-276.

Bongard-Levin, G.M. & Bukharin, M.D. (1991-1992). "Megasthenes' Visits to India". *Indologica Taurinensia*, vols. 17-18, pp. 69-79.

Buskirk, R.H. (1984). *Modern Management & Machiavelli*. New York: Meridian/ New American Library.

Couto, F.C. (2006). *O Fim do Estado Português da Índia – 1961*. Lisboa: Tribuna da História.

Deleury, G. (pres. et notes) (1995). *Pantcha Tantra* (traduction de l'abbé Dubois). Paris: Imprimerie Nationale.

Frank, A.G. & Gills, B.K. (1993). *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* London: Routledge.

Jung, C.G. (1939), "What India Can Teach Us?". *Asia*, vol. 39, nº 2, pp. 97-98.

Kangle, R.P. (2000), *The Kautilya Arthasastra*, 3 vols. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers.

Maquiavel, N. (2000). *O Príncipe.* Mem Martins: Publicações Europa-América.

Moreira, A. (2009). *A Espuma do Tempo: Memórias do Tempo de Vésperas*. Coimbra: Almedina.

Rangarajan, L.N. (1992), *Kautilya: The Artashastra.* New Delhi: Penguin Books.

Satya, L.D. (2005). "Eurocentrism in World History: A Critique of Its Propagators Eight Eurocentric Historians by J. M. Blaut". *Economic and Political Weekly*, vol. 40, nº 20, pp. 2051-2055.

Sen, A. (1997). *Human Rights and Asian Values*. Online <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sen.htm> (referência de 13-12-2013).

Sen, A. (1999). *Pobreza e Fomes – Um Ensaio Sobre Direitos e Privações*. Lisboa: Terramar.

Sen, A. (2010). *A Ideia de Justiça*. Coimbra: Almedina.

Shastry, R.S. (1988), *Kautilya's Arthasastra*. 9th ed. Mysore: Padam Printers.

Souza, T.R. (2001). "Orientalism, Occidentosis and Other Viral Strains: Historical Objectivity and Social Responsibilities". In: P. Malekandathil & T.J. Mohammed (eds.), *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridgeheads.* Tellicherry/Kerala: Institute for Research in Social Sciences and Humanities of MESHAR /Fundação Oriente, pp. 452-479.

Souza, T.R. (2004). "Gunder Frank Revisitado: Um Sistema Mundo Francamente Único". *Campus Social – Revista Lusófona de Ciências Sociais*, nº 1, pp. 19-29.

Souza, T.R. (2007). "As «Pluricronias» e as «Pluritopias» do Pensamento Humano: Achegas para uma «Epistemologia da Interculturalidade»". In: F.S. Neves (ed.), *Introdução ao Pensamento Contemporâneo. Tópicos, Ensaios e Documentos.* Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, pp. 175-198.

Souza, T.R. (2010). "Goa in Retrospect: Colonial Memories Published Recently in Goa and in Portugal". *Portuguese Literary & Cultural Studies*, nº 17/18: pp. 141-164.

Souza, T.R. (2012). "The Economic and Racial Implications of the Globalization of Knowledge by Catholic Missionaries in Portuguese India (16th-18th centuries)". In: U. van der Heyden & A. Feldtkeller (eds.), *Missionsgechichte als Gechichte der Globaliesierung von Wissen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 381-388.

Tawney, R.H. (1977). *Religion and the Rise of Capitalism*. Harmondsworth: Pelican Books.

Zimmer, H.R. (1951), *Philosophies of India* (ed. Joseph Campbell). New York: Pantheon.

O Antimaquiavelismo da Retórica Estoica em Séneca: A Figura do Tirano em *Thyestes*

Mariana Montalvão Matias*

Resumo

Com a publicação de *Il Principe*, Maquiavel rompe com o modelo de príncipe moralmente virtuoso – *optimus princeps* –, consagrado pela tratadística didáctico-pedagógica do século XVI, na esteira da tradição ético-política dos *specula principis*, género influenciado pelo pensamento dos clássicos da Antiguidade.
A conceção humanista e idealista de soberano dá lugar a um racionalismo amoral e agressivo que o florentino consubstancia na apologia da guerra, na instrumentalização do mal, e na legitimação da violência e do dolo. Esta nova forma de «fazer política» vem definitivamente abalar a velha aliança entre política e moralidade, ao entrar em rutura absoluta com os valores herdados da ética aristotélica, e com os princípios definidores do estoicismo, entretanto assimilados pelo cristianismo, de que Séneca, filósofo e dramaturgo romano da nossa era, foi um dos representantes máximos.
Em *Thyestes,* impressionante drama sobre o *furor regni*, o precetor e ministro de Nero reflecte sobre o exercício do poder político, apresentando Atreu como o paradigma da tirania. Na perspetiva senequiana, o soberano ideal – avesso à guerra e à violência, e desligado das paixões mundanas – deve ser o *exemplum* de virtude moral na procura do bem comum. Baseado nos preceitos da *Stoa*, o cordubense condena o *ethos* do rei cruel, amoral e dissimulado, retrato que vai encontrar eco, mais tarde, no desenho do príncipe maquiavelista, e que se opõe ao ideal clássico cristão do Renascimento.

Palavras-chave: Maquiavel, Séneca, governante ideal, tirania, estoicismo

---

*Docente na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Abstract

When *Il Principe* was published, Machiavelli broke with the morally virtuous model of prince – *optimus princeps* –, as established by the 16th century didactic and pedagogical treaties, in the light of moral and political tradition of *specula principis*, a literary genre influenced by classical Antiquity authors.
The humanist and idealistic depiction of rulers gives way to an amoral and aggressive rationalism which the Florentine embodied in the war praising, evil exploitation, and violence and fraud legitimacy. This new approach to politics shakes up the old alliance between politics and morality, by breaking away from the inherited values of Aristotelian ethics, and from the defining principles of Stoicism – in the meantime adopted by Christianity.
Seneca, roman philosopher and dramatist of our era, was one of the most representative stoic thinkers. In his play *Thyestes* – impressive drama about *furor regni* –, Nero's tutor and advisor reflects upon the exercise of political power, introducing Atreus as the paradigm of tyranny. According to Seneca, the perfect ruler – contrary to war, violence and worldly passions – should be the *exemplum* of moral virtue, in searching for common good. Based upon *Stoa* precepts, the cordubense condemns the *ethos* of the cruel, amoral and dishonest king. This outline of the prince finds later eco in the Machiavellian portrait of *Il Principe*, as opposed to the classic Christian model of the Renaissance.

Keywords: Machiavelli, Seneca, perfect ruler, tyranny, Stoicism

Em *Il Principe*, obra escrita em 1513 e publicada sete anos após a morte do autor, Nicolau Maquiavel reúne as ideias e conclusões políticas decorrentes da sua vivência como cidadão, intelectual e funcionário do Estado, numa Florença, centro, por excelência, da Renascença italiana.

O Florentino nasceu e formou-se no seio de uma Itália retalhada, dividida em pequenos Estados, qual mosaico político, cultural e económico. Apesar da instabilidade interna, a península itálica foi capaz de viver tempos de equilíbrio e tranquilidade sob a égide de Lourenço de Medici, o *Magnífico*. Contudo, após a sua morte, esta frágil paz deu lugar ao desequilíbrio político. Os Medici são expulsos de Florença por uma revolta instigada por Savonarola, reformador dominicano que, durante algum tempo, governou a cidade, e que alimentava a esperança de a tornar numa teocracia, numa república cristã.

A disputa pelo poder – o *furor regni* – tornou-se ainda maior entre os vários territórios, os quais garantiam a eficácia da sua ação política por meio da força, da astúcia, do calculismo – *homo homini lupus*, na sentença cunhada por Cícero –, imperando os interesses pessoais e individuais acima do bem comum. Esta cisão política, concretizada na multipolarização do poder, condicionava a unificação de uma Itália debilitada que, na ausência de um Estado centralizador, estava cada vez mais exposta aos avanços e conquistas das fortes potências estrangeiras: Espanha e França.

Maquiavel estava consciente dos perigos do imenso vazio que se vivia e que, ao longo dos anos, o fizera conviver com as tiranias violentas de um Luís XII de França, ou de um Carlos I da Borgonha, e com os idealismos e fanatismos político-religiosos de Savonarola.

Quando, após anos de exílio, os Medici regressam a Florença e recuperam o poder, cai a república e, no ano de 1512, Maquiavel é demitido do cargo de secretário que até então ocupara na Segunda Chancelaria, sob a acusação de corresponsabilidade numa conspiração contra o governo da primeira família de Florença. Foi a volatilidade deste contexto social e político, nomeadamente o exílio a que foi votado em Sant'Andrea, que levaria, pois, o Florentino a compor aquela que, de entre a fecunda variedade dos seus escritos (histórico-políticos, dramatúrgicos, poéticos e epistolográficos), viria a tornar-se a sua obra mais emblemática.

Il Principe, dedicado a Lourenço II de Medici[1], apresenta uma reflexão sobre a época conturbada que Maquiavel viveu e expõe uma nova forma de *fazer política*, que rompe com o modelo teórico de príncipe moralmente virtuoso, consagrado pela tratadística didático-pedagógica do século XVI.

Até então vigorava uma tradição ético-política que enformara todo um género literário designado por *specula principium*, influenciado, na sua orientação ideológica e formal, pelo pensamento dos autores clássicos da Antiguidade, e que tanta influência exerceu durante a Idade Média e o Renascimento, tão bem demonstrado por Soares (1989).

No delineamento do perfil do príncipe ideal, a tradição desde sempre atribuiu papel de grande relevo ao caráter exemplar, ao *ethos* intocável do governante, que deve ser o *exemplum* comportamental para os seus pares e súbditos. Por isso, à época de Maquiavel, privilegiava-se a conceção humanista do modelo de soberano, baseada nos preceitos da religião católica. O *optimus princeps* cristão devia reunir em si excelentes qualidades morais, assentes nas quatro virtudes cardeais: *Iustitia*, *Temperantia*, *Fortitudo*, *Prudentia*[2]. Assim, a justiça, a temperança ou moderação, a força ou fortaleza, e a prudência (a virtude-mãe) eram os pilares e os guias de uma conduta individual irrepreensível aos olhos dos mortais e de Deus. A condução dos destinos dos povos devia, pois, ser confiada àquele que, guiado pela razão e pela fé, fundamentasse na moral a sua governação, na procura e defesa do bem comum, assumindo-se como o verdadeiro rei *pastor de povos*, numa imagem herdada de Homero (*Il*. 1. 231). É inegável, portanto, o compromisso entre política e moral, conceitos que se apresentam indissociáveis já desde a Antiguidade Clássica.

Apesar de as ideias de Maquiavel só terem sido aceites de forma positiva a partir de meados do século XVI, a sua obra veio abalar esta velha aliança, ao entrar em rutura absoluta com a ética aristotélica e com os princípios definidores do estoicismo, que o Cristianismo entretanto assimilara.

1. Lourenço II de Medici (1492-1519), duque de Urbino, neto de Lourenço I, *o Magnífico*. Com esta *captatio beneuolentiae,* Maquiavel tentava ganhar a confiança do duque, acalentando a esperança (gorada) de recuperar o seu cargo.
2. Veja-se a composição iconográfica da autoria de Dürer, o *Grande carro triunfal de Maximiliano I*, exemplificativa da imagética renascentista do modelo de príncipe no Renascimento europeu: nele, o imperador surge rodeado de figuras femininas – as quatro virtudes cardeais que enunciámos; as rodas do majestoso carro são a *magnificentia*, a *honor*, a *dignitas*, a *gloria*. Cf. Soares (1989: 193-200).

Amargo e pessimista, Maquiavel discorre, a partir «da longa experiência das coisas modernas e do ensinamento constante das antigas»[3], sobre uma sociedade em decomposição, e apresenta uma visão pragmática da política – numa antecipação do entendimento da *Realpolitik* de Rochau –, fundada em objetivos práticos e não na efabulação de Estados idealizados e utópicos. Maquiavel escreve sobre o Estado e o governo como realmente os vê e sente, e não como estes deveriam ser, defendendo a dissociação da política da moral[4].

Com *O Príncipe*, a conceção política idealista cristã, que promovia a busca e manutenção da paz, dá lugar ao racionalismo amoral. Ao proclamar o desprezo pela inocência do bem absoluto, o Florentino faz a apologia da guerra (cap. XIV), da instrumentalização do mal, validando, assim, o recurso à crueldade e à violência (caps. VIII e XVII), ao dolo, à fraude, quando a *necessitas* assim o exija. Além disso, em nome do bem comum, legitima-se a arte da dissimulação, o *parecer ser* piedoso, fiel e religioso, e defende-se a falsa imagem de honra e dignidade que conquistará a opinião do vulgo: «Portanto, um príncipe não precisa de possuir de facto todas as qualidades acima enumeradas, mas convém que pareça possuí-las» (cap. XVIII).

Séneca, pensador estoico romano, nascido por volta do ano I da nossa era em Córdoba – e cuja influência intelectual foi determinante na época do Renascimento, perdurando até aos nossos dias –, também sentiu necessidade de refletir sobre o modelo do governante ideal na sua obra, nomeadamente no tratado *De clementia*, dedicado ao imperador Nero, e em *Thyestes*. Este é considerado um dos seus mais bem conseguidos dramas, ao explorar o *furor* como instinto enraizado na natureza humana e a violência como impulso universal (Poe, 1969: 361; Mans, 1984: 113)[5].

3. Afirma-o na dedicatória ao Magnífico Lourenço II de Medici, p. 87. A tradução d'*O Príncipe* que seguimos ao longo do texto é a de Maria Jorge Vilar de Figueiredo (2013).
4. Também na primeira metade deste século, Thomas More escreve A *Utopia*, numa posição diametralmente oposta à de Maquiavel, mais humanista, positiva e idealista. Crente na bondade natural do homem, o pensador inglês concebe o Estado perfeito, a ilha imaginária, onde todos vivem felizes em plena liberdade religiosa e trabalham em prol do bem comum, numa clara reação à sociedade do seu tempo.
5. A tragediografia senequiana – e em particular o drama *Thyestes* – influenciou, em larga medida, Shakespeare e o teatro inglês da época isabelina (séculos XVI-XVII), o *teatro de vingança* (*revenge tragedy*), tão amado pelos espectadores e autores de então, e que encontra em *Hamlet* o seu exemplo mais célebre. Também o príncipe da Dinamarca, toldada a razão pelos insondáveis poderes do *furor*, qual Atreu, apenas consegue pensar em vingar a morte do pai.

À semelhança de Maquiavel, também Séneca testemunhou tempos conturbados, pautados por excessos e devaneios de toda uma geração – a dinastia Júlio-Claudiana (31 a.C.-68 d.C.) –, cujo clímax, em termos de dissolução de costumes e ideais, se deu com Nero, de quem foi precetor e ministro. O Cordubense foi um verdadeiro pedagogo de consciências, o *diretor espiritual do seu tempo*, que, através da prosa e dos versos, promoveu uma reeducação moral baseada no enraizamento de princípios morais: «Ora todas as ações serão honestas se nós as conformarmos à moralidade, se pensarmos que entre os homens o único bem é o bem moral e tudo quanto deste derive; todos os demais bens são efémeros» (Sen., *Ep*. 95, 43-44)[6].

O forte sentido moral(ista) de que se revestem os seus escritos filosóficos e teatrais funda-se na corrente filosófica que desde muito cedo o fascinou e orientou: o estoicismo, a doutrina do Pórtico. Filosofia à qual conferiu um cunho muito próprio, atribuindo-lhe «um compromisso pessoal, um sentido da vida interior, da sua riqueza, do papel da afetividade, que faltava aos velhos mestres» (Grimal, 1985: 1992). Recupera as ideias do estoicismo antigo, mas acolhe-as com um humanismo e individualismo invulgares, e quebra a marmórea e fria ataraxia que, tantas vezes, caracterizava o conceito tradicional de *sapientia* estoica.

Julgam os estoicos que felicidade e a moral estão interligadas, não sendo possível a existência de uma sem a outra. E agir de forma moralmente aceitável significa *naturam sequi*, ou seja, viver *de acordo com a natureza*, que é o mesmo que *viver conforme a razão*. Assim, para alcançar a virtude (*virtus)*, deve o homem submeter-se a esta natureza que é ela razão (*ratio*) e exprime a vontade de Deus e da Providência.

Nas palavras de Brun (1986: 56), «com o estoicismo, o destino cessa de ser uma expressão exclusivamente trágica, ou uma força essencialmente extramundana, para se tornar uma realidade natural, ética e teológica que se inscreve na estrutura do mundo, na vida que anima o universo e os seres». Neste sentido, a infelicidade e a dureza da vida, que tanto atormentam a existência humana, devem ser encaradas como acontecimentos naturais e aceites como meios de aperfeiçoamento do ser humano na sua caminhada em direção à *virtus*. E, por esse motivo, nas palavras de Séneca, de nada vale contrariar um

6. De uma das obras filosóficas mais marcantes de Séneca, as *Cartas a Lucílio*, seguimos a tradução de Segurado e Campos (1991).

destino que deve ser seguido: «O destino guia quem o segue, arrasta quem lhe resiste!» (*Ep*. 107, 11).

É a liberdade interior que nos conduz à escolha entre o bem, a *virtus*, e o mal, o *vitium*. Assim, o estoicismo, como filosofia de ascese moral, exige um esforço contínuo no combate das pulsões contrárias, das paixões (*affectus*), dos nefastos *vitia*, sendo necessária uma assídua reflexão e autodisciplina diária[7]. A *virtus* estoica define-se como a capacidade de «refrear os desejos, dominar o medo, tomar as decisões adequadas, dar a cada um o que lhe é devido» (*Ep*. 120, 11), donde decorrem as quatro virtudes cardeais da doutrina: a *temperantia* (temperança), a *fortitudo* (coragem), a *iustitia* (justiça), e a *prudentia* (prudência). E de uma forma vigilante e autocrítica conseguirá o homem alcançar a desejada *tranquilitas animi* e almejar alcançar o estatuto de *sapiens*. Só é verdadeiramente livre aquele que se submete ao domínio da *ratio*, aquele que conforma a sua existência terrena à Natureza.

As tragédias de Séneca são documentos vivos da sua época, o reflexo de uma tragicidade real, e os preceitos da *Stoa* ganham vida e materializam-se nas figuras que o filósofo-poeta desenha, e que encarnam a luta entre a Razão e a Paixão, o *Logos* e o *Affectus*, aquele que é «il leitmotiv, l'idea-madre del *corpus* tragico senechiano» (Giancotti, 1953: 55).

Regressando a Maquiavel, o autor recorre ao mito do centauro Quíron para ilustrar a indispensabilidade da formação do soberano nas *leis* e na *força*, pois, no seu entender, «um príncipe precisa de saber ser animal e homem» (cap. XVIII). Reza a lenda que esta figura mitológica, com a estranha forma de um homem-cavalo, era fruto dos amores entre Cronos e uma ninfa, e distinguia-se dos seus irmãos, bárbaros e incultos, pela sua sabedoria, generosidade e ponderação exemplares. De Apolo e Ártemis, teria recebido preciosos ensinamentos como a arte da medicina e da caça, e ter-se-ia tornado o educador de heróis como Peleu, Nestor, Ulisses e Aquiles, entre outros. Para o Florentino, esta personagem monstruosa, metade animal metade homem, é o exemplo do tutor ideal para os jovens príncipes, porque os ensina a serem simultaneamente animais e homens, a fazer uso de duas formas de

7. Cf. Sen., *De Ira*, 2.2.3: «Nada existe de tão difícil e árduo que a mente humana não seja capaz de superar, a que não seja capaz de habituar-se por uma assídua meditação, nem há paixões tão violentas e autónomas que não possam ser sujeitadas pela autodisciplina». Trad. de Segurado e Campos, 1997: 88.

combate: pelas *leis*, servindo-se da sua natureza racional; e, pela *força*, usando a sua natureza animal, quando a primeira não é suficiente. Segundo Maquiavel, «um príncipe deve saber servir-se das duas naturezas», até porque «uma sem a outra não é duradoira» (cap. XVIII).

À indissociabilidade e complementaridade postuladas por Maquiavel, o Cordubense opõe a dualidade antitética de naturezas. Para Séneca, essa eterna divisão entre o lado humano-racional e o animal-emocional constitui o grande drama da condição humana. Daí que, guiado pelos preceitos da doutrina estoica, procure, através da sua profícua obra, demonstrar a importância e a urgência de nos desligarmos desse lado animal, condenando, pois, a sujeição às paixões, ao *affectus*: «És um animal racional. Qual é então o teu bem próprio? A perfeita razão» (*Ep*. 124, 23). O filósofo-poeta sabia que o único verdadeiro bem, pertença e privilégio do homem era o uso que este podia fazer da *ratio*.

Neste sentido, também o exercício do poder deve apoiar-se nesta *ratio,* que integra o *logos* universal na conceção estoica de macrocosmos. E, de entre as peças que constituem o seu núcleo dramático, o *Thyestes é aquela que, de forma mais aprofundada, reflete sobre* o perfil e atuação do príncipe ideal, assente no «pressuposto pedagógico da eficácia do exemplo negativo» (Oliveira, 1999: 51). A figura mitológica de Atreu encarna o tirano cruel, e Séneca eleva o *topos* da tirania a estatuto de motivo central deste drama.

A peça de Séneca centra-se, ao nível do *mythos*, na vingança de Atreu sobre o irmão. Filhos de Pélops e Hipodamia, alimentavam, um pelo outro, um ódio inexpiável. Narra a lenda que os irmãos teriam disputado ferozmente entre si o poder de Micenas. Tiestes traiu o irmão, ao cometer adultério com a cunhada Aérope, e ao furtar dos estábulos, com a sua ajuda, o carneiro de velo dourado, símbolo da realeza. Desde cedo, o *furor regni* ganhou forma e tomou conta destas personagens. Quando Atreu foi eleito rei, baniu o irmão da cidade, mas, não satisfeito, congeminou as mais terríveis retaliações.

O drama senequiano situa-se precisamente no momento do reencontro entre irmãos, quando Tiestes regressa a Micenas como um homem (aparentemente) renovado e iniciado na doutrina do Pórtico. Durante o tempo de exílio na floresta, tinha aprendido que a felicidade residia na renúncia e na moderação. O vingativo Atreu, receoso de que o irmão lhe preparasse nova cilada e o destronasse, ludibria-o: finge a reconciliação, convida-o para um banquete e, precisamente nessa

sinistra refeição, a peça atinge o seu clímax. O rei de Micenas – personagem que concentra em si os traços do déspota desumano e sanguinário – prepara e cozinha os corpos dos sobrinhos e oferece-os a comer a Tiestes, vingando-se assim das ofensas passadas. No fim da peça, horrorizado, Tiestes amaldiçoa o irmão e toda a sua descendência.

O Cordubense soube, pois, selecionar os temas e motivos das lendas que melhor matéria-prima lhe ofereciam para a composição de dramas que constituem um estudo profundo das paixões humanas. Assim, opôs, à figura titânica de Atreu, as notas do estoicismo com a personagem de Tiestes, que, à custa do exílio e das dificuldades por que passara na floresta, endurecera o seu espírito. Os dois irmãos constituem, assim, dois tipos altamente representativos dentro da psicologia e ética estoicas: de um lado, Tiestes, que representa (até certo ponto) a face positiva da doutrina do Pórtico, na figura do *proficiens*; do outro, Atreu, provavelmente o (anti-)herói senequiano que, juntamente com Medeia e Clitemnestra, encarna de forma mais completa e radical as complexas paixões do *furor* e da *insania* (Guastella, 1994: 105).

Todo o discurso do *iratus Atreus* se pauta pela explosão de energia verbal e por um exagero emocional que espelham, na perfeição, o turbilhão psicológico que a personagem encarna. A sua linguagem irracional, vingativa e egocêntrica serve de *cartão de visita* à sua figura, numa caracterização habilmente desenhada pelo poeta-filósofo.

Um dos momentos fulcrais do drama que confirma a linearidade da *physis* da figura de Atreu é o diálogo estabelecido entre este e o *Satelles*, um ministro seu confidente, um Valido, que o tentará dissuadir dos seus planos maléficos (vv. 204-335)[8]. Apesar de coexistirem em cena duas personagens, na realidade temos apenas uma. Não assistimos a um verdadeiro debate de ideias, porque tudo se passa no espírito de Atreu, numa espécie de monólogo interior. Através deste processo dramático, Séneca objetiva a luta interna entre a *bona mens* e o *furor regni*. Em toda a sua atuação, o Valido, seu alter-ego, desempenha o

8. Cf. cap. XXII d'*O Príncipe*, em que Maquiavel aborda a escolha dos ministros do príncipe: «Não é de pouca importância para um príncipe a escolha dos seus ministros, que são bons ou maus de acordo com a sageza do próprio príncipe. A primeira conjetura que se faz acerca da inteligência de um senhor é observar os homens que o rodeiam». Cf. também cap. XXIII, "De Como evitar os Aduladores", «(...) um príncipe deve aconselhar-se sempre, mas quando é esse o seu desejo e não o desejo de outrem; (...) esta é uma regra geral que nunca falha: um príncipe que não seja avisado por natureza não pode ser bem aconselhado, a não ser que, por fortuna, confie totalmente num homem que o governe e seja homem de grande prudência».

papel da projeção externa da voz da consciência, na defesa de princípios morais, éticos e políticos próprios do rei ideal, opondo-se ao desvario emocional e psicológico que domina o seu amo, e que o faz desejar levar a cabo um crime de vingança atroz.

Atreu revela todas as características que o definem como o paradigma do tirano. Determinado em cumprir a sua vingança, e confrontado pelo Valido com a opinião pública adversa, afirma que «a suprema vantagem do poder é forçar o povo a sofrer e a louvar as ações do seu amo!» (vv. 205-206)[9].

O Valido adverte-o para o facto de que instaurar medo nos súbditos pode torná-los seus inimigos (vv. 207-208); e que o bom governante deve preferir ser honestamente louvado em silêncio a ser aplaudido com grande alarido (vv. 209-210). Mas a Atreu pouco importa se os elogios são verdadeiros: «louvores sinceros muitas vezes os obtém um homem humilde; falsos, só os poderosos os alcança. O povo há de querer o que não quer»! (vv. 211-212). Perante a atitude de prepotência, o Valido aconselha-o a acautelar-se porque o poder torna-se instável, quando ao príncipe faltam valores como o pudor, o respeito pela lei, a honra, a virtude e a confiança (vv. 215-217). A reação de Atreu a esta recomendação é de quase zombaria, revelando uma total ausência de valores. Considera a desonestidade como base de um governo forte e autoproclama-se, sem pudores nem pesos na consciência, como o verdadeiro tirano, perverso e sádico: «honra, virtude, confiança... Isso é para o cidadão comum! O rei segue o caminho que lhe apraz!» (vv. 217-218).

Os apelos à calma, à moderação e as racionais objeções do Valido, transmitidos por meio de sábias *sententiae*, não conseguem controlar o intenso pulsar de um desvario, de um *furor* que se traduz também na recorrente insatisfação e insaciabilidade: deseja que o seu crime transponha os limites dos costumes humanos (vv. 266-267). Decide então que a arma do seu crime será Tiestes, a quem serão servidos, como banquete, os próprios filhos, depois de mortos e cozinhados (vv. 277-278). O Cordubense desenha um Atreu que – ao deixar que as paixões suplantem o uso da razão – se afasta do perfil de bom rei, que, na perspetiva estoica, se identifica com o *sapiens*, o exemplo de virtude moral.

9. Para o drama *Thyestes*, seguiremos, ao longo do nosso texto, a tradução de Segurado e Campos (1996).

Outro momento fundamental do drama, para a reflexão sobre a governação e o perfil do soberano ideal, é a segunda intervenção coral pela voz dos cidadãos de Argos (vv. 336-403). Julgando depostas as armas na batalha pelo *furor regni*, o coro regozija-se com a pretensa reconciliação entre irmãos e alega que, na origem do ódio mútuo, está o desconhecimento da essência do verdadeiro poder (vv. 342-343). Parte desta premissa para desenvolver um tema caro à retórica: o elogio do bom rei em oposição ao retrato do tirano; aliás, perante a malvadez de Atreu, era urgente a apologia de um modelo de retidão e justiça.

O verdadeiro rei é aquele que não se deixa encantar pelos luxos (vv. 344-347); que é corajoso e evita os vícios de caráter (vv. 348-9); que não é atraído pela ambição desmedida e é insensível às atrações da glória e do enriquecimento (vv. 350- 357); e que, indiferente à ameaça da lança e da espada, aceita sem temor e livremente o seu destino, a instabilidade da *fortuna* e até a morte (vv. 367-368), no cumprimento de uma *meditatio mortis* tão cara ao ideário estoico. O coro acrescenta ainda que o líder ideal se deve caracterizar pela aversão à violência, à guerra e à destruição de povos e cidades (vv. 381-387), opondo-se, desta feita, à representação maquiavelista em que o príncipe não devia ter «outro objetivo, nem outro pensamento nem levar a peito outra coisa que não seja a guerra e a sua organização e disciplina; porque é essa a única arte que convém a quem comanda» (cap. XIV). Segundo o Florentino, uma das obrigações do príncipe consiste em «nunca descurar o exercício da guerra», sobretudo em tempos de paz, exercitando o espírito – pelo estudo dos grandes feitos dos antecessores, pela análise de comportamentos bélicos, e pelo exame das causas das vitórias e derrotas – e treinando o corpo – pela disciplina imposta às suas tropas, e pela dedicação à arte da caça, que lhe permitirá «habituar o corpo ao desconforto, e aprender a conhecer a natureza dos lugares» (cap. XIV).

Contudo, do ponto de vista senequiano, o verdadeiro rei não encontra o seu império nos seus domínios territoriais, mas na sua *bona mens*: «o espírito virtuoso possui um reino!» (v. 380). Nas palavras do coro, «rei é aquele que não sente medo, rei é aquele que não tem desejos! Um reino assim qualquer homem pode ter!» (vv. 388-390).

A ode termina com um voto pessoal: à «altura movediça de uma corte» (v. 392), o coro prefere a *dulcis quies*, uma existência tranquila, a vivência do suave *otium*; sentimento que reflete a importância da atitude contemplativa da vida, sem desejos nem anseios, temática

bastante representativa na produção literária de Horácio e Virgílio, autores que tanto influenciaram o Cordubense. Entenda-se que esta aspiração ao ideal da mediania – à *aurea mediocritas* – conforma outro dos princípios fundamentais à boa governação: que o rei seja capaz de evitar todas as agitações e transtornos próprios do exercício político, cultivando a tranquilidade de espírito, a *tranquilitas animi*, a *apatheia* estoica. As palavras finais da intervenção coral carregam uma crítica àqueles que, cegos pela ânsia de poder e riqueza, se esquecem do essencial: o autoconhecimento. A fama pode ser imensa, mas a quem não se conhece a si mesmo e ignora a natureza da sua *physis* espera-lhe um triste final: «Morte cruel aguarda quem, de todos em demasia conhecido, morre desconhecido de si próprio!» (vv. 401-403).

Urge destacar também o momento em que o leitor/espectador assiste ao reencontro dos irmãos (vv. 491-545), altura em que Atreu «representa convincentemente a comédia da reconciliação» (Segurado e Campos, 1996: 31), vertida no discurso do cinismo e da hipocrisia. Este esforça-se por não denunciar o ardente ódio e desejo de vingança que nutre por Tiestes nem o verdadeiro propósito do seu convite: a realização do banquete ímpio. Tiestes deixa-se manipular e acaba subjugado à poderosa retórica do irmão, que se aproveita da sua *ingenuidade*, imaturidade espiritual e cupidez.

Já no capítulo que dedica ao modo como o príncipe deve honrar a sua palavra (cap. XVIII), Maquiavel afirma que aquele deve fazer uso da astúcia e da capacidade de simulação e dissimulação para dirigir os espíritos incautos dos homens, e levar os seus planos a bom porto. A sua época provou-lhe que todos aqueles que geriram a sua governação dessa forma, afastando-se de princípios como a verdade, a integridade e a lealdade, levaram a melhor sobre os que se apoiaram em ideais morais – louváveis, no entender do Florentino – mas pouco eficazes.

A dissimulação de Atreu é moralmente reprovada por Séneca, mas considerada indispensável na teorização política maquiavelista, até porque «os homens são tão ingénuos e tão conformados com as necessidades presentes que quem engana encontrará sempre quem se deixe enganar» (cap. XVIII).

Segundo Maquiavel, um soberano que queira comportar-se sempre como uma pessoa de bem acabará por sair arruinado no meio de uma sociedade composta por homens de má índole; daí que, para permanecer no poder, precise de «aprender a não ser bom» e a saber servir-se

dessa capacidade em função das necessidades políticas (cap. XV). As suas qualidades, que devem refletir a sua natureza animalesca, não devem ser abstratamente definidas – como no idealismo dos *specula principis* –, mas determinadas pelas realidades e diferentes situações que for enfrentando.

A força animal, Maquiavel ilustra-a através da alegoria pertencente à tradição clássica: a imagética do leão e da raposa (cap. XVIII). O príncipe deve encarnar as características destes dois animais: como o leão, deve ser forte e implacável para *amedrontar os lobos*; como a raposa, prudente e ardiloso para *descobrir as armadilhas*. Se conseguir aliar a força do leão à astúcia da raposa, alcançará o nível superior de eficácia governativa. Nessa medida, o príncipe deverá saber violar a fé jurada, se a palavra dada puder voltar-se contra ele ou se os motivos que o levaram a fazer tais promessas tenham deixado de existir (cap. XVIII).

No drama senequiano também a simbologia animal vem contribuir para o delineamento da figura de Atreu como «figura monolítica, monstro de *voluptas* sádica» (Soares, 2003: 140). O motivo da caça – fecunda metáfora trágica – serve perfeitamente a motivação de um tirano predador que engendra cuidadosos ardis para *caçar* o irmão e os sobrinhos: «Está presa a fera na armadilha preparada» (v. 491).

Num primeiro momento, empregando um símile tipicamente épico, o irmão de Tiestes equipara-se a um cão de caça, um úmbrio sagaz, em perseguição de um javali, farejando o seu odor de forma discreta e paciente. À semelhança do animal, que, excitado pela proximidade da presa, se descontrola, larga em latidos e perde de vista a sua vítima (vv. 497-503), Atreu receia comprometer o seu plano, ao revelar, no momento da *captura*, o ardente ódio: «Quando o ódio espera por sangue é incapaz de ocultar-se!» (v. 504).

Mais adiante na peça, qual esfomeado tigre das florestas do Ganges, hesitante entre dois vitelos, assim Atreu se encontra indeciso sobre qual dos sobrinhos sacrificar primeiro (vv. 707-713); e qual leão hirsuto da Arménia, que, furioso, continua a massacrar animais depois de saciada a fome, assim o tirano trespassa cruelmente o corpo do terceiro sobrinho (vv. 732-743). Mader afirma que os três elaborados símiles – o tigre da Índia, o leão da Arménia e o cão da Úmbria – sugerem como Atreu, na sua sede de sangue, metafórica e literalmente se desprende da sua identidade humana de forma progressiva (Mader, 2000: 161). É o *furor* e o ódio que tomam conta do seu espírito, na expressão

de uma *physis* desumana, que atinge o seu auge no momento em que o tirano, numa manifestação de puro sadismo, depois de ver o irmão banquetear-se e embriagar-se com a carne e o sangue dos filhos, destapa as travessas onde colocara as cabeças e as mãos das crianças, e solta: «Prepara os braços, pai! Aqui estão eles! Não reconheces os teus filhos?» (vv. 1004-1005). É nesta altura que o horrorizado Tiestes se apercebe das verdadeiras razões por detrás do convite. A brevidade do seu famoso grito dramático condensa toda a expressão do seu *dolor*: «Reconheço o meu irmão!» (v. 1006).

A perspetiva senequiana, de cariz estoico, procede à condenação do *ethos* do rei tirano, amoral e dissimulado – características opostas ao ideal clássico e cristão vigente no século XVI – que encontra eco no desenho do príncipe maquiavelista. Apesar de, modernamente, se considerar a influência de Séneca pouco significativa na obra florentina – aliás, as suas perspetivas intelectuais e políticas seguem caminhos opostos –, há, porém, paradoxalmente, algumas ideias que aproximam os pensadores (Wood, 1968), como a noção heracliteana do devir da natureza e da sociedade, a visão pessimista do género humano[10] e a ideia de *fortuna*, conceito que perpassa por todo *O Príncipe* e ao qual o autor dedica o capítulo XXV.

Sobre a *fortuna*, Maquiavel não oferece uma definição ao leitor, mas propõe uma teoria carregada do simbolismo clássico inerente ao termo, mas resultante de uma inteligente observação da realidade do seu tempo. Na sua perspetiva, a fortuna é senhora de metade dos atos humanos, ou seja, os acontecimentos escapam parcialmente ao controlo dos indíviduos, estando nas mãos de forças superiores; a outra metade fica subordinada – através do uso do livre-arbítrio – à capacidade de dominar e moldar os favores e ofensas da fortuna às necessidades individuais. A *virtù* maquiavelista consiste no esforço viril para domar os reveses da fortuna, rejeitando a ideia de resignação e passividade perante a vida (cap. XXV).

10. Cf. Sen., *Ep*. 103, 1-2: «Naufragar, cair de um carro – são desastres eventualmente graves, mas raros. Nas relações humanas, porém, o perigo é coisa de todos os dias. Deves precaver-te bem contra este perigo, deves estar sempre de olhos bem abertos: (...) o mal causado pelo homem é súbito e disfarça-se com tanto mais cuidado quanto mais próximo está. Fazes mal em confiar na aparência das pessoas que se te dirigem: têm rosto humano, mas instintos de feras. (...) O homem, esse destrói o seu semelhante por prazer». Vide Maquiavel em cap. XVIII: «os homens, em geral, julgam mais com os olhos do que com as mãos, porque a todos cabe ver, mas a poucos cabe sentir. Todos veem o que pareces, poucos sentem aquilo que és».

O tom mais cru dos anteriores capítulos contrasta com a linguagem imagética e bem expressiva que ilustra o cap. XXV: num primeiro momento, a fortuna é comparada a um rio violento e impetuoso que tudo leva à sua frente e ao qual todos se submetem; posteriormente, a analogia é com uma mulher frívola, apreciadora dos jovens, que são mais bravos e ousados, e que, por isso, apresentam mais probabilidades de se submeter à sua vontade. Afirma Maquiavel que a fortuna «revela todo o seu poder quando não há virtude organizada que lhe resista e investe com toda a sua fúria onde sabe que não foram construídos diques e resguardos para a refrear» (cap. XXV). Daí que um príncipe que não esteja consciente das súbitas alterações de rumo dos acontecimentos, que não se prepare e acautele convenientemente, e que não conforme as suas ações e decisões à variação dos tempos não será venturoso.

Esta instabilidade da *fortuna* também é motivo de reflexão no *Thyestes* senequiano. Na sua terceira intervenção, o coro volta a dissertar sobre a inconstância da *fortuna* e, sobretudo, sobre a ultraexposição a que estão sujeitos aqueles que detêm o poder e que, tremulamente, seguram o cetro (vv. 599-606). Aos monarcas, apela a que deponham a soberba e a arrogância, relembrando que, acima deles, existe essa força superior que dirige o Universo e que, na sua implacabilidade, controla a frágil existência terrena (vv. 607-614). Aos restantes mortais, aconselha-os a não confiarem nos dias de felicidade, nem a desesperarem em tempos de miséria, até porque os desígnios da *fortuna* são insondáveis (vv. 615-622). Na perspetiva senequiana, é a *voluntas*, ou seja, a *vontade* dos indivíduos que pode (ou não) fazer coincidir o *impulso* com o *juízo*, refreando, desse modo, as paixões mais fortes, de forma a alcançar a *virtus* moral (Segurado e Campos, 1997).

Na verdade, a *virtù* que Maquiavel tanto exalta não pode ser identificada com a virtude estoica senequiana, pois não se trata de uma força moral, mas de um entusiasmo natural, que se traduz numa energia física e mental, isenta de qualquer cariz ético. No domínio político, o príncipe idealizado por Séneca – de que Atreu é a perfeita antítese – deveria ser o *exemplum* para os demais, sendo a noção de bem moral indissociável da sua figura e do seu desempenho. Existe apenas um denominador comum aos dois ideais: a *constantia* na disciplina investida na prossecução dos objetivos (Wood, 1968: 20-21)[11].

11. Cf. caps. III; VI-VII; XXI-XXV.

Como já verificámos, Maquiavel estabelece uma fronteira bem definida entre política, ética e moralidade. Para o Florentino, as conceções idealistas não servem o propósito político, até porque a especulação governativa deve basear-se na realidade, na verdade efetiva dos acontecimentos, ou seja, no homem e nas suas paixões e inclinações.

Les Mains Sales, provavelmente a mais intensa composição dramática de Sartre, apresenta-nos, através das personagens Hoederer e Hugo, o choque entre duas visões políticas, pragmática e idealista. Hugo, um jovem idealista, desempenha funções como secretário de Hoederer, líder político, mas não esconde a sua posição divergente; a dado momento, ouve da boca do seu chefe a seguinte tirada: «Comme tu as peur de te salir les mains! Eh bien, reste pur! A qui cela servira-t-il et pourquoi viens-tu parmi nous? La pureté, c'est une idée de fakir et de moine. Vous autres, les intellectuels, les anarchistes bourgeois, vous en tirez prétexte pour ne rien faire. Ne rien faire, rester immobile, serrer les coudes contre le corps, porter des gants. Moi, j'ai les mains sales. Jusqu'aux coudes. Je les ai plongées dans la merde et dans le sang. Et puis après? Est-ce que tu t'imagines qu'on peut gouverner innocemment?».

Sartre retoma uma convicção maquiavelista: a ideia de que todo aquele que participa do jogo político deve estar mais do que preparado para *sujar as mãos* durante a sua intervenção. Quem não for capaz de pôr de lado a sua moralidade individual – uma vez que não a pode imputar ao Estado – não deve, sequer, ponderar em enveredar pela vida política, pois as responsabilidades inerentes ao seu exercício levá-lo-ão a um permanente conflito: por um lado, as duras necessidades da coisa pública; e o desejo de pureza moral, por outro.

Est-ce que tu t'imagines qu'on peut gouverner innocemment? – esta é a pergunta-chave de Hoederer, tão atual e intemporal na sua essência. Desde a Antiguidade greco-latina, passando pela época renascentista, até à contemporaneidade, a temática atravessa todos os tempos. À questão sartriana, Maquiavel responderia naturalmente que inocência e política são conceitos incompatíveis. Contrária seria, pois, a posição de Séneca, filósofo, estoico e precetor de um dos soberanos mais malditos da história de Roma, que conduziu os destinos do império de forma descontrolada e excessiva. Ao defender a moderação como virtude indispensável e a moralidade como componente essencial

à vida humana, o Cordubense opõe-se, de forma radical, ao amoralismo agressivo de Maquiavel, baseado numa preocupação exclusiva com o *furor regni*.

Bibliografia

Brun, J. (1986). *Le Stoïcisme*. Lisboa: Edições 70.

Giancotti, G. (1953). *Saggio Sulle Tragedie di Seneca*. Roma-Napoli: Dante Alighieri.

Grimal, P. (1985). "Sénèque et le Stoicisme Roman". *ANRW*, vol. 36, nº 3, pp. 1962-1992.

Guastella, G. (1994). "La Prova nel Delitto. Seneca e il Mito di Atreo e Tieste". *Dioniso*, nº 64, pp. 105-153.

Lourenço, F. (2005). *Homero. Iliada*. Lisboa: Cotovia.

Mans, M. (1984). "The Macabre in Seneca's Tragedies". *Aclass*, nº 27, pp. 101-119.

Maquiavel, N. (2013). *O Príncipe*. Introd. e notas de José António Barreiros. Lisboa: Editorial Presença.

Oliveira, F. (1999). "Imagem do Poder na Tragédia de Séneca". *Humanitas*, nº 51, pp. 49-83.

Poe, J. (1969). "An Analysis of Seneca's *Thyestes*". *TAPhA* 100, pp. 355-376.

Sartre, J.P. (1972). *Les Mains Sales*. Paris: Gallimard.

Segurado e Campos, J. (1991). *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Segurado e Campos, J. (1996). *Tiestes*. Lisboa: Verbo.

Segurado e Campos, J. (1997). "*Ratio* e *Voluntas* no Pensamento de Séneca". *Classica*, nº 22, pp. 79-92.

Soares, N. (1989). *O Príncipe Ideal no século Séc. XVI e o De regis institutione et disciplina de D. Jerónimo Osório*. Coimbra. Dissertação de Doutoramento em Literatura Neo-Latina em Portugal apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Soares, N. (2003). "Laços de Família no Teatro Antigo: O Drama dos Atridas em Séneca". In: *Ideas. Conflicto, Drama y Literatura en el Mundo Antiguo*. Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 107-147.

Wood, N. (1968). "Some Common Aspects of the Thought of Seneca and Machiavelli". *Renaissance Quarterly,* vol. 21, nº 1, pp. 11-23.

O Príncipe, de Maquiavel. A Intemporalidade da Obra e Seus Reflexos na Literatura Portuguesa

Maria Belém Ribeiro*

Resumo

O presente artigo, ao analisar as principais ideias veiculadas na clássica obra *O Príncipe,* de Nicolau Maquiavel, pretende suscitar uma reflexão a nível literário, linguístico e semiótico. Embora constem os pressupostos políticos, sociológicos e éticos, Maquiavel rompe com a tradição humanista baseada no abstrato, seguindo um método empírico, pensado em termos da prática concreta. Esta rutura com o passado faz dele um precursor dos tempos modernos, conferindo à sua obra intemporalidade e permitindo que *O Príncipe* seja abordado em diferentes ramos científicos e em contextos intertextuais, ao longo do tempo. Perfilha-se, no entanto, a ideia de que a teoria de Maquiavel é um paradigma orientador de toda a ação política, sempre fundamentada na virtude e no rigor. O seu *Príncipe* é uma autêntica cartilha, constituída pelos vários capítulos, que ditam as regras para um bom governante saber lidar com o poder e exercê-lo com dignidade. Reforça-se, ainda, a construção e o impacto do texto, os procedimentos argumentativos e retóricos do seu discurso que permitiram projetá-lo numa linha de visionarismo e de transcendência.

Palavras-chave: Maquiavel, teoria política, Europa Clássica, literatura portuguesa, intertextualidade

* Professora Auxiliar da Universidade Lusófona do Porto

Abstract

This paper aims at analyzing the main ideas conveyed by the classical work *The Prince*, to Machiavelli, based on a literary, linguistic and semiotic level. Though having the political, sociological and ethical premises in mind, Machiavelli breaks with the humanist tradition based on the abstract, following an empirical method instead, thinking in terms of concrete practice. This cut with the past makes him a forethinker of modern times and gives his work a timeless status, promoting, therefore, an approach to different branches of science and intertextual contexts over the centuries. However, we share the idea that the theory of Machiavelli is a guiding paradigm of all political action, always grounded on virtue and rigour. His *Prince* is a real textbook, consisting of several chapters that dictate the rules for a good politician to deal with power and exercise it with dignity. It also reinforces the construction and the impact of the text, the argumentative and rhetorical procedures of his speech, projecting the author's visionary and transcending line of thought.

Keywords: Machiavelli, political theory, Classical Europe, Portuguese literature, intertextuality

Nicolau Maquiavel assistiu às lutas políticas e religiosas que estiveram na base do esplendor cultural de Florença, mas também à vulnerabilidade do poder e aos conflitos entre as principais famílias italianas e estados, na busca de uma hegemonia europeia. Homem de grande influência política, pois fora *gonfaloneiro* no tempo de Soderini, de pensamento brilhante, viveu sempre repartido entre os seus ideais e os interesses dos governantes – que transformavam Florença num palco crepuscular – motivos que o opuseram aos Medici, por mais esforços que este tenha desenvolvido para reconquistar a sua confiança.

Tempo da Renascença, de riqueza e de tortura, esta época em que viveu Maquiavel! Não querendo abandonar a sua visão política, sofreu as atrocidades da prisão e da tortura, entre 1512-1513, até ao exílio, escapando, assim à sorte de Savonarola, que foi queimado. Este cenário de fundo ajudou Maquiavel a consolidar o seu pensamento, transformando-o num mestre, para uns, e num diabo, para outros. O termo *maquiavélico* surge do seu nome, com estigma de malvadez, diabólico; no entanto, ele é também considerado um verdadeiro homem de Estado, um filósofo, um político invulgar. A sua obra *O Príncipe* catapultou-o para um mundo sob diferentes olhares quer no plano mais profundo da obra, quer como autor e criador da mesma. Perecido o homem, a obra conserva, após quinhentos anos da sua escrita, uma permanente atualidade, sendo uma espécie de manual de aprendizagem para os governantes em pleno, uma reflexão para os que o foram e uma cartilha para os vindouros.

Nos vinte e seis capítulos de *O Príncipe* há uma explanação sobre os estados, a ética, o poder, o uso das armas e da guerra e outros tantos princípios que um Príncipe devia seguir para dignificar a Itália. Segundo alguns estudiosos, a ética e a política surgem separados na sua obra, apresentando uma inovação paradigmática e tornando-se um pioneiro ao seguir o método científico de Aristóteles. Estas diretrizes constituirão um *tropos* da obra e servirão de ponto de partida para este trabalho que não será mais do que uma reflexão/leitura de nível literário, linguístico e semiótico. Não é, portanto, minha intenção discutir a essência política ou sociológica, mas o modo como a obra está escrita, valorizando a vertente discursiva e os mecanismos implícitos, enquanto elementos construtivos de um universo semântico. Sempre que julgar conveniente, apoiar-me-ei, para análise comparativa, em autores portugueses e em obras que permitam intertextualidades.

No capítulo III – *Dos Principados Mistos* – pode ler-se: «Fizeram, portanto, o que os príncipes sensatos devem fazer, isto é, pensar nas desordens futuras, e não só nas presentes, e servir-se de toda a habilidade para as evitar, pois certo é que prevendo-as à distância mais facilmente as remedeiam. Mas, se esperam que o mal se aproxime para o sanar, o remédio chegará tarde, em virtude da doença se ter tornado incurável» (Maquiavel, 1976: 21). Ainda no mesmo capítulo, alude ao tempo: «(...) aproveitar as vantagens do tempo. Preferiram aproveitar as vantagens da sua bravura e da sua sabedoria, porque o tempo leva tudo à frente e tanto pode trazer o bem como o mal» (Maquiavel, 1976: 22). Estas citações relembram as obras de D. Duarte – *Leal Conselheiro* (século XV) –, Sá de Miranda nas suas *Cartas* (século XVI) e Camões na sua *Lírica* (século XVI). D. Duarte, a pedido da esposa e rainha, Dona Leonor de Aragão, escreveu, como ele próprio indica no Prólogo, *um ABC da lealdade* que se pretendia ser um manual de educação prática e, sobretudo, de aperfeiçoamento da vida aristocrática e cortesã para os membros da nobreza, destacando o valor da virtude. Pode ler-se: «E filhai-o por huũ ABC de lealdade, ca he feicto principalmente pêra senhores e gente de suas casas, que, na theorica de taes feictos, em respeito dos sabedores, por moços devemos seer contados, pêra os quaes ABC he sua própria ensinança. E mais por ho A se podem entender os poderes e paixoões que cada huũ de nós há. E por ho B o grande bem que percalçom os seguidores das virtudes e bondades. E por ho C, dos males e pecados nosso corrigimento. Por que destas três partes, mesturadamente e nom assi per ordem, he meu propósito de mais trautar, com devida protestaçon leixando todo ao corregimento daquelles a que perteecer» (Dom Duarte, 1973, pp. 35-36).

Sá de Miranda, na Carta dirigida a el-rei D. João, adverte em verso: «Onde há homens, há cobiça;/cá e lá tudo empeça,/se a santa, igual justiça/não corta, ou não desempeça/o que a má malícia enliça» (Sá de Miranda, 1961: 347). E mais à frente continua: «tudo sua cura tem:/ que é assi, bem o sabeis/e o remédio também. / Querei-los conhecer bem?/No fruito os conhecereis./». Surge depois a interrogação e a alusão aos Descobrimentos: «Ah, Senhor, que vos direi?/que acode mais vento às velas./Nunca se descuide o Rei:/que inda não é feita a lei,/ já se lhe buscam cautelas./» (Sá de Miranda, 1961: 351). Numa outra Carta dirigida a António Pereira, Senhor do Basto, quando partiu para a Corte com a casa toda, Sá de Miranda alertou: «Direis, e eu não vo-lo

nego;/mas quereis também que diga?/Este mundo é armado em briga, /não busqueis nele assossego,/nem numa(nũa) alta ermida antiga» (Sá de Miranda, 1961: 354). Os excertos revelam que há recursos: a metáforas, a argumentação consistente e persuasiva, para evitar males futuros, a elementos de coesão e coerência que contribuem para reforçar a intencionalidade comunicativa. Nas citações das Cartas de Sá de Miranda e da obra de Maquiavel surge a palavra *remédio* associada à prevenção e cura, traduzindo semioticamente atitudes morais e éticas que devem pautar a governação. De igual forma, a referência a *guerra* e *brigas* contribui para contextualizar as mundividências do século XVI em toda a Europa. Pelas leituras, infere-se que os princípios do Renascimento foram assimilados pelos autores portugueses e veiculados nas suas obras. No soneto de Camões «Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,/ muda-se o ser, muda-se a confiança;/» (Camões, 1961:483), nota-se que a passagem do tempo transforma a natureza e o próprio ser, o que permite intertextualidade com *O Príncipe*, através de uma matriz sequencial fundada em três isotopias: a virtude, a guerra e o tempo. Estas isotopias conjugam-se para anunciar aos futuros governantes princípios de regência e governação pelos quais estes se devem pautar.

No capítulo XIV, de *O Príncipe* consta: «Quanto ao exercício do espírito, o príncipe deve ler as histórias, analisar as ações das excelentes personagens nelas descritas, estudar como se comportaram na guerra, examinar as causas da sua vitória ou derrota, para evitar as desta e seguir as daquela, e deve, sobretudo, proceder como alguns excelentes homens do passado, que resolveram imitar um personagem de grande renome e conservaram sempre a seu lado o relato da sua vida e a sua crónica…» (Maquiavel, 1976: 80-81). E o capítulo termina: «É assim que o príncipe sensato deve proceder. Em vez de estar ocioso, na paz, deve aproveitar este tempo para acumular um capital que lhe possa valer na adversidade, a fim de que, quando a fortuna lhe virar as costas, esteja apto a resistir à sua fúria» (Maquiavel, 1976: 81). A sensatez é uma virtude que deve ser cultivada, pois o capítulo seguinte (XV) reforça: «(…) o príncipe deve possuir a sensatez necessária para evitar a infâmia dos vícios capazes de lhe fazerem perder os seus Estados» (Maquiavel, 1976: 83). No entanto, Maquiavel conhece profundamente a natureza humana e adverte: «(…) Convém saber que existem duas maneiras de combater: pelas leis e pela força. A primeira é própria

dos homens; a segunda é própria dos animais. Mas como, muitas vezes, aquela não chega, há que recorrer a esta e, por isso, o príncipe precisa de saber ser animal e homem. (…) Já que um príncipe deve saber utilizar bem a natureza animal, convém que escolha a raposa e o leão: como o leão não se sabe defender das armadilhas e a raposa não se sabe defender dos lobos, é necessário ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para meter medo aos lobos» (Maquiavel, 1976: 93-94). Esta alusão aos animais, como nas fábulas ou contos tradicionais, conduz ao reencontro de princípios deduzidos alegoricamente na expansão narrativa. A filosofia de Maquiavel para *ensinar* o Príncipe dá-se na sequência textual mais profunda; não basta ser e conhecer a natureza animal, implica escolha e uma simbiose (raposa e leão) para a sua imposição. A narrativa é, deste modo, construída com episódios de transição e de complexificação que o leitor vai desvendando e interpretando, à medida que direciona a sua leitura.

A finalizar o capítulo XVIII, escreve: «Além do que ficou dito, um príncipe deve mostrar que ama a *virtù* e deve honrar aqueles que são excelentes em qualquer arte. Deve também encorajar os seus cidadãos a exercer pacificamente os seus ofícios, tanto no comércio como na lavoura e em qualquer outra ocupação humana, para que o camponês não deixe as suas terras baldias, de medo que lhas tirem, e o comerciante não queira iniciar novo tráfico, de medo dos impostos» (Maquiavel, 1976: 120). O reforço dos princípios éticos e do trabalho honesto constituem mais um exemplo da atualidade da obra e permitem revisitar Padre António Vieira, nos seus Sermões, na luta contra a exploração dos escravos pelos colonos, e Saramago, em *Memorial do Convento,* quando o povo é recrutado de todos os cantos do país, para construir a convento de Mafra. Vejamos os exemplos: «Outra coisa muito geral, que tanto me desedifica, quanto me lastima em muitos de vós, é aquela tão notável ignorância e cegueira que em todas as viagens experimentam os que navegam para estas partes. Toma um homem do mar um anzol, ata-lhe um pedaço de pano cortado e aberto em duas ou três pontas, lança-o por um cabo delgado até tocar na água, e, em o vendo o peixe, arremete cego a ele e fica preso e boqueando, até que, assim suspenso no ar, ou lançado no convés, acaba de morrer. Pode haver maior ignorância e mais rematada cegueira que esta?» (Vieira, 1976: 46).

Em relação à obra saramaguiana, registamos os seguintes passos explicativos desta viagem memorial: «Deve-se a construção do Convento de Mafra ao rei D. João V, por um voto que fez se lhe nascesse um filho, vão aqui seiscentos homens que não fizeram filho nenhum à rainha e eles é que pagam o voto, que se lixam, com perdão da anacrónica voz» (Saramago, 1999: 273). Estes trabalhadores viviam em condições miseráveis e estavam expostos a muitos perigos: «Distraiu-se talvez Francisco Marques, ou enxugou com o antebraço o suor da testa, ou olhou cá do alto a sua vila de Cheleiros, enfim se lembrando da mulher, fugiu-lhe o calço da mão no preciso momento em que a plataforma deslizava, não se sabe como isto foi, apenas o corpo está debaixo do carro, esmagado, passou-lhe a primeira roda por cima, mais de duas mil arrobas só a pedra, se ainda estamos lembrados» (Saramago, 1999: 275). Estas evocações literárias e as liberdades transcronológicas contribuem, assim, para entender melhor Maquiavel e perceber que a história se repete tornando-se a mestra da vida. O palco onde acontecem as ações parece seguir um roteiro comum ao longo do tempo, apenas as personagens mudam.

No capítulo XXV de *O Príncipe* lê-se: «(…) Vemos os homens proceder de diversos modos para alcançarem o objectivo que todos visam (que são as honras e a riqueza): um pela prudência, outro pelo furor; este pela violência, aquele pela astúcia; estoutro pela paciência, aqueloutro pelo contrário. De todas estas maneiras se consegue alcançar o objectivo desejado» (Maquiavel, 1976: 130). E termina este capítulo reafirmando: «Concluo, portanto, que, sendo a fortuna mutável e mantendo-se os homens fiéis à sua natureza, são felizes enquanto uma e outra se acomodarem e infelizes assim que deixarem de se conciliar» (Maquiavel, 1976: 132-133).

As viagens pelo mundo, o contacto com outras sociedades e políticas ajudaram Maquiavel a consolidar a sua ideia de luta pela unificação de Itália em torno de uma figura com o perfil desenhado em *O Príncipe*. Preconiza ainda a necessidade de manutenção de um exército permanente e bem treinado e defensor das convicções do Estado, daí a importância assumida pela religião, mais no sentido, certamente, de doutrinação do que libertação do homem. Na obra *Machiavel*, de Georges Mounin (1964: 20), lê-se: «Aux yeux de Machiavel, les hommes sont foncièrement mauvais: légers, lâches, ingrats, cruels, oublieux, malfaisants, stupides, envieux. Il faut toujours s'attendre à tout, c'est-à-dire

au pire, de leur part». Nesta sequência, todos os princípios difundidos na sua obra são para combater estes *defeitos* e criar uma nova visão do Homem; apesar de tudo, não impediu que o seu *Príncipe* fosse para o *Index*.

Volvidos cinco séculos, o autor continua bem vivo e, na deambulação pela escrita, constata-se que Maquiavel não viveu à sombra dos outros; ele construiu o seu próprio caminho, tornando-se um epígono (de origem grega *Epigonoi*) da literatura, lembrando Tebas e a própria essência dos *epígonoi* (aqueles que conhecem o conservadorismo, mas anunciam uma doutrina futura). Um olhar fascinado em busca de um ideal para *o outro,* sempre numa visão patriótica e transcendente para resgatar a sua pátria. Numa perspetiva semiológica, o semema *príncipe*, após gerar o sema inicial *de nobreza*, desencadeia outras interpretações até ao plano mítico, transformando a personagem que deu nome ao livro numa personagem imaginária e eterna.

O *Príncipe* desliza, assim, do título para a pessoa e vice-versa, assumindo-se como uma espécie de *alter-ego* do próprio criador; o termo *príncipe* simboliza «a promessa de um poder supremo, a primazia entre os seus pares, seja qual for o domínio em questão: um príncipe das letras, das artes, das ciências. (…) Exprime por outro lado, as virtudes reais no estado de adolescência, ainda não dominadas nem exercidas» (Chevalier & Gheerbrant**,** 1994: 544) – a perfeição que Maquiavel pretendia inculcar nos vindouros, para ele, os libertadores de Itália.

O visionarismo subjacente transporta-nos para o viático pessoano; a vida fantasmática traduzida nos heróis criados e no reencontro com os novos horizontes relembra-nos a *Ilha de Vénus* que Camões criou em *Os Lusíadas*, na ânsia da verdade absoluta e em busca do paraíso perdido, mas também é ponte de ligação à temática pessoana.

Camões, nas suas reflexões, insurgiu-se contra a sede do dinheiro – «(…) Veja agora o juízo curioso/Quanto no rico, assi como no pobre,/ Pode o vil interesse e sede immiga /Do dinheiro, que a tudo nos obriga» (Camões, 1972: 149) – numa perspetiva de libertação do homem das limitações do quotidiano. O ambiente ameno e bucólico partilhado pelas ninfas com os nautas, na Ilha dos Amores, traduz o desejo humanista do poeta em criar *deuses*, num mundo novo cheio de harmonia e de plena glória. Surge, assim, a ideia de uma nova mapeação traçada não só pelos Descobrimentos, mas pela ancoragem de conhecimento deste novo Homem.

Fernando Pessoa, cerca de quatrocentos anos depois, evocou esse mar descoberto pelos portugueses e o papel do *Argonauta*: «Os Deuses da tormenta e os gigantes da terra/Suspendem de repente o ódio da sua guerra/ E pasmam. Pelo vale onde se ascende aos céus/ Surge um silêncio, e vai, da névoa ondeando os véus,/Primeiro um movimento e depois um assombro» (Pessoa, 1977: 69) – um poema que descreve o prémio de Vasco da Gama por ter ousado ir mais Além (permite intertextualidade com a *Ilha dos Amores* de *Os Lusíadas* – Cantos IX-X). No poema *Horizonte*, a evocação do mar anterior refere o desconhecido, o trabalho árduo dos navegadores, para dar *novos mundos ao mundo*: «Ó mar anterior a nós, teus medos/Tinham coral e praias e arvoredos./ Desvendadas a noite e a cerração,/As tormentas passadas e o mistério, /Abria em flor o Longe, e o Sul sidério/Splendia sobre as naus da iniciação» (Pessoa, 1977: 58). Após o trabalho e os sacrifícios da descoberta, surge agora, na voz pessoana, o caminho imaginário para um Portugal novo que o mito sebastianista ajudou a fundar. Esse mito ressuscitado, *o nada que é tudo*, dará lugar a uma pátria sem fronteiras, definida pela identidade da língua e pela distância que esta conquistar: *A minha Pátria é a Língua Portuguesa*.

Fernando Pessoa assumiu-se como um verdadeiro *príncipe da Renascença* que aprendeu os ensinamentos, cultivou-os e projetou-os numa dimensão espiritual e transcendente. No final da obra *Mensagem*, a expressão latina, à moda de despedida, *Valete, Fratres* traduz o desejo de uma fraternidade universal entre os homens, criando uma dimensão utópica traduzida no elogio da loucura, traço distintivo do ser humano: «minha loucura, outros que me a tomem/com o que nela ia./ Sem a loucura que é o homem/Mais que a besta sadia,/cadáver adiado que procria?» (Pessoa, 1977: 42). Sem ideal, tudo é reduzido à dimensão materialista; portanto, a loucura surge como uma força criativa capaz de conduzir o ser para uma reconstrução, quer a nível pessoal, quer a nível nacional e patriótico. É a mesma loucura que se assumiu como personagem principal no célebre livro *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdão (2003: 54) como fonte das artes: «Passemos, agora, contudo, a falar das artes. Quem entusiasma os homens a descobrir, a legar aos seus pósteros tantas produções na aparência excelentes, a não ser a sede de glória? Julgaram esses homens, em realidade, bastante estúpidos, que não deviam poupar nem velas nem suor, nem esforços de cansaço para conquistar não sei que espécie de imortalidade,

a qual não é outra coisa, em última análise, do que uma formosíssima quimera. Vós deveis, portanto, à Loucura todos os bens que se introduziram no mundo, todos esses bens que estais desfrutando e que tanto colaboram na ventura da vida».

Erasmo e Maquiavel foram dois humanistas que escreveram com base no presente, pensando no futuro, lançando alicerces que excediam em muito as limitações humanas e servindo-se da essência da retórica para validar a sua argumentação.

Referências Bibliográficas

Camões, L. (1961). "Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades". In: M.E.T. Ferreira & B.M. Paula (org.), *Textos Literários: Século XVI*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Aster.

Camões, L. (1972). *Os Lusíadas*. Guanabara: Ministério da Educação e Cultura Departamento de Assuntos Culturais.

Chevalier, J. & Gheerbrant. A. (1994). *Dicionário dos Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Lisboa: Editorial Teorema.

Dom Duarte (1973). *Leal Conselheiro* e *Livro da Ensinança de bem Cavalgar Toda Sela*. 2ª ed. Coimbra: Colecção Literária Atlântida.

Erasmo de Roterdão (2003). *Elogio da Loucura*. São Paulo: Editora Rideel.

Maquiavel (1976). *O Príncipe*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Miranda, S. (1961). "Carta a El-Rei D. João"; "Carta a António Pereira, Senhor de Basto". In: M.E.T. Ferreira & B.M. Paula (org.), *Textos Literários: Século XVI*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Aster.

Mounin, G. (1964). *Machiavel*. Paris: Presses Universitaires de France.

Pessoa, F. (1977). *Mensagem*. 11ª ed. Lisboa: Edições Ática.

Saramago, J. (1999). *Memorial do Convento*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, A. (1976). *Sermão de Santo António*. Lisboa: Livraria Popular de Francisco Franco.

Nicolau Maquiavel

José Ampagatubó*

Resumo

Depois de um longo período da Idade Média na Europa, particularmente no seu país, Maquiavel sentiu a necessidade de reconciliar, internamente, todos os atores sociais do seu tempo em nome da estabilidade política e/ou governação. Para esta finalidade, promoveu a primazia do político em detrimento dos dogmatismos medievais.
Nesta perspetiva, expressou o seu pensamento político através do *Príncipe*, onde aconselha a todos os políticos de então sobre a arte de governar.
Trata-se da manifestação da sua disponibilidade, para remediar e/ou resolver o mal fundamental que denunciava: a falta de unidade entre italianos (não submissos e egoístas), que se traduziu, basicamente, nos permanentes sucessos e insucessos da governação do país.
E é dentro desta lógica que as concepções políticas de Maquiavel devem ser analisadas e compreendidas, recorrendo, sistematicamente, não só à história do passado político europeu; passado político esse, que muito o influenciou como intelectual e político de então, como também e, fundamentalmente, ao que se passava no seu país.

Palavras-chave: unidade, estabilidade, patriotismo, governação e pragmatismo

* Professor Auxiliar da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Abstract

After the long period of the Middle Age in Europe, particularly in his home country, Machiavelli felt the need to reconcile internally all social actors of his time in the name of political stability and/or governance. For this purpose, he promoted the primacy of politics to the detriment of dogmatisms.
From this perspective, he expressed his political thought through the *Prince*, where he advises all political actors on the art of governing.
This is the manifestation of his willingness to remedy and/or resolve the fundamental evil he denounced: the lack of unity among Italians (no meek, and self-seekers), which translated basically permanent us successes and setbacks of the governance of the country.
And it is within this logic, that the political conceptions of Machiavelli, must be analyzed and understood, using not only systematically, the history of past European politician; political past that much influenced as so political and intellectual, but also and, above all, what was happening in his country.

Keywords: unity, stability, governance, patriotism and pragmatism

Num período em que o papel da Igreja Católica entrava numa decadência progressiva na Europa em transformação, Nicolau Maquiavel, tal como os outros pensadores europeus de então, particularmente os da Europa Ocidental, estava determinado em contribuir politicamente para o fortalecimento da nova era emergente sem dogmatismos.

Refere-se, essencialmente, ao período que abarca os séculos XV e XVI, isto é, o Renascimento, que influenciou culturalmente os povos europeus e, em consequência deste facto, a introdução de uma série de inovações, particularmente no domínio intelectual.

«A Renascença, no sentido estrito da palavra, é um movimento intelectual que se inicia no fim do século XV, desenvolvendo-se nos cinco primeiros lustros do século XVI, e que visava sacudir as disciplinas intelectuais da Idade Média para voltar à Antiguidade clássica, estudada directamente nas fontes pelos humanistas, e não mais através da transmissão cristã. Mas, no sentido amplo da palavra, a Renascença é muito mais. A saber, é o fato considerável de que a majestosa construção medieval, fundada sobre a dupla autoridade do Papa no espiritual e do Imperador no temporal, desaba definitivamente» (Chevallier, 1982: 17).

Associa-se a essa dinâmica o contributo do factor *ambição* contínua do homem europeu, na luta permanente para se apoderar e, deste modo, dominar a natureza para o seu proveito, sem ditames dos mil anos da Idade Média; factor *ambição* esse com o qual Maquiavel se identificava em termos políticos (Schwanitz, 2004; Hottois, 2003).

Nessa lógica, e na sequência do exposto acima, o homem europeu recorre sistematicamente à Ciência como arma poderosa nesse processo de conquista da natureza. De facto, a Ciência passa a constituir, particularmente a partir do Renascimento, o expoente máximo em termos de organização do pensamento europeu (ocidental), traduzindo-se naquilo que se chamou aqui de «racionalidade de tipo weberiano»[1] e/ou simplesmente *razão* (Schwanitz, 2004; Hottois, 2003).

Esta racionalidade de origem grega possibilitou e, simultaneamente, proporcionou condições favoráveis na Europa que fizeram com que Maquiavel e os pensadores europeus em geral acreditassem nas suas capacidades de poder e de saber fazer as coisas, como homens, cujas

1. Refere-se ao pensamento de Max Weber no que diz respeito ao factor racionalidade, tido por este como algo balizado, essencialmente no cálculo, na apropriação dos correspondentes meios e fins, tendo como único objectivo atingir a maximização do ganho e, em consequência, menos desperdícios.

implicações nas mentalidades dos naturais daquele continente se observa nas suas práticas do dia-a-dia até hoje.

«A crise da consciência europeia não será mais do que o desenvolvimento dos germes virulentos, então implantados nos espíritos e nos corações: paixão de procurar e de descobrir; exigência crítica e livre exame, ávidos de atacar todos os dogmas, de rasgar todas as escolásticas; o orgulho humano prestes a afrontar a Divindade, a opor, ao Deus criador do homem, o homem auto-suficiente, o homem tornando-se deus para o homem, exercendo o seu próprio poder criador sobre uma natureza doravante libertada de raízes religiosas, restituída ao paganismo» (Chevallier, 1982: 18).

Preocupado com a falta de unidade dos italianos e com a omnipresença da Igreja Católica na vida dos mesmos, Maquiavel recorre à referida arma (Ciência: Ciência Política) para análise dos factos políticos, utilizando o método de observação baseado na história como forma de impor o rigor analítico nas suas produções teóricas em vez de se contentar com exames virtuais.

O objectivo principal deste procedimento era excluir qualquer teorização metafísica na análise dos factos políticos e, por conseguinte, a defesa da ideia de que tudo o que não podia ser provado factualmente e/ou materialmente pertencia ao domínio teológico (Deutsch, 1983; Lara, 2009).

Foi a forma encontrada para defender e enfatizar a ideia de que o conhecimento da vida política em Itália devia resultar e fundamentar-se nas experiências concretas da realidade daquele país. Trata-se de uma perspectiva precursora do positivismo comtiano, que pretendia comparar e igualar metodologicamente as Ciências Sociais com as da Natureza e, em consequência, obter o conhecimento verdadeiro da realidade através da observação dos fenómenos e da experimentação (Schwanitz, 2004; Hottois, 2003; Lara, 2009).

«Pensador político, Maquiavel disse e repetiu, com absoluta franqueza, que era necessário ver a realidade como ela se apresentava, não como se desejava que fosse (...). A racionalidade da escolha dos meios deriva da observação sem preconceitos dos nexos causais, não garante a moralidade dos meios, como a dos fins. Sobretudo nos períodos de desordem, a experiência surge antes de mais nada a inevitável moralidade da acção, resultado do estudo amoral da realidade histórica e política» (Aron, 1972: 80).

De facto, da Antiguidade à Renascença, os problemas políticos na Europa complexificaram-se de tal forma que os pensadores políticos europeus de então, como Maquiavel, estavam decididos em resolvê-los politicamente em nome de uma eficiente estabilidade no continente. Refere-se aos permanentes sucessos e insucessos da governação de muitos reis naquela parcela do planeta, sobretudo na Itália.

Conhecedor profundo da história política da Europa, particularmente do seu país, Maquiavel, através da sua obra-prima *O Príncipe*, estabelece regras para fortalecer o Estado e o governo na Península Itálica, tornando-se um dos principais fundadores do pensamento moderno em termos da política e da própria Ciência Política (Chevallier, 1982; Aron, 1972). Sousa Lara (2009: 581-582) comunga desta perspectiva quando defende que «a obra de Maquiavel marca, sem dúvida, uma etapa nova e determinante na História do pensamento político moderno e contemporâneo, bem como na própria análise política, de um ponto de vista epistemológico. Trata-se de um dos autores do novo modelo de Estado».

Trata-se da *expressão* e/ou tradução do seu pensamento político em livro, cujo objectivo principal visava recomendar e simultaneamente aconselhar todos os políticos de então (Príncipes) sobre a arte de governar e, dessa forma, manter a estabilidade política numa determinada sociedade política, particularmente na Itália do seu tempo (Chevallier, 1982).

Esta arte basear-se-ia, essencialmente, na existência de políticos capazes (inteligentes e/ou hábeis: *virtù*) de assegurar a estabilidade do Estado e da governação daquele país e, como reflexo deste facto, a defesa da legitimidade dos mesmos perante os cidadãos italianos (Chevallier, 1982).

Como se isto não bastasse, Maquiavel associou o conceito de *virtù* ao de *fortuna* (sorte). Desta associação entre *virtù* e *fortuna* resultaria uma eficiente prática política dos agentes (Príncipes) em matéria da arte de governar.

Todavia, para que o efeito desejado se verificasse, Maquiavel advertiu para a necessidade da *sorte* resultar do pragmatismo em termos da actuação política e do ajustamento permanente aos sinais dos tempos de cada conjuntura política.

A justificação desta advertência baseia-se no facto de que, para ele, o objectivo maior em termos políticos não residia na sorte, nem

tão pouco na prática efectiva da moral defendida pela Igreja Católica, mas sim na luta pelo poder. Este, sim, constituía, na sua perspectiva, o principal impulso de toda a actividade política que simultaneamente faz funcionar e dinamizar a sociedade no seu todo, como também o seu fundamento em termos políticos (Chevallier, 1982).

Trata-se, portanto, de uma luta pelo poder associada à realização de um determinado objectivo por parte dos agentes e, por conseguinte, atingir os seus propósitos, utilizando todos os meios necessários para tal materialização, custe o que custar.

Só assim, e não o contrário, na perspectiva de Maquiavel, se consegue a estabilidade do Estado e da governação em termos políticos, porque a coragem e a inteligência (prudência) são postas em prática e, desta forma, operam a transformação da natureza da fragilidade humana (Chevallier, 1982).

Ao contrário dos politólogos do seu tempo, que davam uma imagem perfeita e harmoniosa do Estado, uma imagem construída politicamente onde esta instituição era tida como neutra e desejável, Maquiavel define-a objectivamente, referindo-se aos fundamentos da sua existência e da sua natureza, isto é, à propensão de submeter e/ou impor a obediência aos cidadãos (italianos) ao poder político (Fernandes, 2008).

Esta desmistificação da imagem do Estado e dos objectivos de qualquer governação levou Maquiavel a defender e a aplicar o normativismo instrumental que se traduz naquilo que se define aqui como arte política. Trata-se de uma prática política a que normalmente os atores recorrem para atingirem os seus propósitos políticos em prejuízo de juízos éticos.

António José Fernandes (1995: 23-24), numa perspectiva próxima desta, sustenta que «*O Príncipe* de Maquiavel é, sem dúvida, uma importante obra de ciência política. Influenciado pela *política* de Aristóteles, Maquiavel atribuiu à sua obra um objectivo e um método diferentes. Ao contrário de Aristóteles, que orienta as suas investigações para um bom governo que assegure o bem-estar a todos os cidadãos, Maquiavel propõe um objectivo mais directo e mais brutal, um governo eficaz para uma Itália unida e sem padres. Por conseguinte, para Maquiavel, a política é a arte em que o Estado procura obter não a realização, mas a obediência dos seus membros».

A partir deste posicionamento teórico, Maquiavel não só rompe com o passado medieval em termos de análise dos factos políticos em Itália

e na Europa (ocidental) em geral, como também e fundamentalmente contribui objectivamente para a enfatização e aceitação da ideia de que o poder é o objecto da política (Aron, 1972).

A sua importância, em termos do pensamento político moderno e contemporâneo, deve-se, para além do que foi exposto até aqui, à revalorização da perspectiva antropocêntrica na Europa do seu tempo, que colocou o Homem no centro de todas as coisas e/ou acontecimentos (Schwanitz, 2004; Hottois, 2003).

Como consequência desta revalorização, a aposta no humanismo passou a traduzir-se na defesa da liberdade dos cidadãos europeus, em prejuízo das políticas então balizadas pela Igreja Católica, particularmente aquando da vigência da Idade Média, e, desta forma, a promoção permanente do diálogo entre actores (Aron, 1972).

Esta atitude política por parte de Maquiavel fez com que, com o passar do tempo e de forma progressiva, tanto em Itália como na Europa em geral, houvesse maior aproximação de posições em termos políticos entre a monarquia e a burguesia emergente e, por conseguinte, a consolidação do processo da construção do Estado-nação no continente (Chevallier, 1982).

De facto, a partir da segunda fase do mercantilismo na Europa (finais do século XIV até ao término do século XVIII), o diálogo permanente entre a burguesia emergente e as monarquias impulsionou e dinamizou todo este processo da formação de Estado-nação, particularmente nos séculos XVI e XVII, resultando na promoção da liberdade individual muito defendida pela classe média de então: a burguesia (Deutsch, 1983; Chevallier, 1982).

Em jeito de conclusão, pode dizer-se que, numa centúria em que se derramou muito sangue na Europa, particularmente em Itália, Maquiavel, como um grande patriota italiano, conselheiro do príncipe e pensador político, procurou mudar o curso da história daquele país em nome do Estado e da governação estáveis e eficientes.

Nesta lógica, defendeu a inevitabilidade de uso de medidas extremas para se atingir os objectivos acima expressos e, em consequência, a defesa da República em vez da Monarquia, assim como a promoção da liberdade e da legalidade em nome do bem-estar dos italianos.

Como especialista da análise das conjunturas políticas extremas, Maquiavel deixou contributos decisivos em termos do pensamento político moderno, isto é, uma importante obra da Ciência Política, pela

forma como utilizou o método baseado na história para observar e descrever a realidade italiana de então; defendeu a estabilidade do Estado e da governação, defendeu a legitimidade no exercício da actividade política, defendeu a necessidade do diálogo entre atores políticos, defendeu a liberdade. Em suma, combateu a moral cristã a favor da política.

As suas concepções políticas só podem ser compreendidas e balizadas recorrendo sistematicamente à história do passado político europeu; passado político esse que muito o influenciou como intelectual e político de então. O mesmo se pode dizer em relação às convulsões e instabilidades da governação que presenciou no seu país, tornando-se num dos principais fundadores do pensamento político moderno.

Bibliografia

Amaral, D.F. (1998). *História das Ideias Políticas*. Coimbra: Almedina.

Aron, R. (1972). *Estudos Políticos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Caetano, M. (1983). *Manual de Ciência Política e Direito Constitucional*. 6ª ed. Coimbra: Livraria Almedina.

Chevallier, J.J. (1982). *As Grandes Obras Políticas: de Maquiavel a Nossos Dias*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Deutsch, K. (1983). *Política e Governo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Fernandes, A.J. (1995). *Introdução à Ciência Política: Teorias, Métodos e Temáticas*. Porto: Porto Editora.

Hottois, G. (2003). *História da Filosofia – da Renascença à Pós-Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget.

Lara, A.S. (2009). *Ciência Política: Estudo da Ordem e da Subversão*. 5ª ed. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

Maltez, J.A. (1996). *Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa.

Moreira, A. (2001). *Ciência Política*. 6ª reimp. Coimbra: Almedina.

Pasquino, G. (2002). *Curso de Ciência Política*. Cascais: Principia.

Schwanitz, D. (2004). *Cultura – Tudo o que é Preciso Saber*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Sousa, M.R. (1989). *Ciência Política: Conteúdos e Métodos*. Coimbra: Coimbra Editora.

RES PUBLICA

CRONOLOGIA

MAQUIAVEL REVISITADO A QUINHENTOS ANOS DE "O PRÍNCIPE"

Revista de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais

1469: Nasce a Firenze il 3 maggio da Bernardo Machiavelli, uomo di legge, e da Bartolomea de' Nelli, donna di qualche cultura. La famiglia Machiavelli, dove Niccolò costituisce il terzogenito accanto a due sorelle, Primavera e Margherita, e al fratello minore, Totto, non va oltre una modesta agiatezza: ne dà una precisa testimonianza il *Libro di ricordi*, che Bernardo tiene, da amministratore scrupoloso, un poco taccagno, fra il 1474 e il 1487.

1476. A sette anni comincia lo studio della grammatica latina, e a undici quello dell'aritmetica. È un'educazione comune, impiantata per gran parte sul latino, indispensabile per ogni futura carriera giuridica o civile.

1498. Scrive nel marzo la lettera intorno al Savonarola, dopo aver tentato inutilmente, nel febbraio, di entrare nella Cancelleria della repubblica, che resta ancora, ma per l'ultima volta, nelle mani della maggioranza *fratesca*. Il 19 di giugno, a poco meno d'un mese dalla fine del Savonarola, mutatasi radicalmente la situazione politica, è eletto segretario della seconda Cancelleria; nel luglio ottiene anche la segreteria dei Dieci.

1499. Svolge le prime missioni, presso Iacopo d'Appiano, signore di Piombino, e quindi, nel luglio, presso Caterina Sforza, contessa d'Imola e Forlì. Nel maggio stende il *Discorso fatto al magistrato di Dieci sopra le cose di Pisa*.

1500. È inviato insieme coi due commissari fiorentini al campo francese sotto Pisa, proprio mentre gli muore il padre (la madre era scomparsa da quattro anni). Nel luglio va in legazione con Francesco della Casa presso il re di Francia Luigi XII: è la sua prima legazione francese. Ne ritorna nel gennaio 1501.

1501: Mentre il Valentino marcia verso Piombino e Pistoia si agita, il Machiavelli à mandato in missione a Cascina, poi a Siena e a Pistoia. Intanto ha sposato Marietta di Luigi Corsini, da cui avrà quattro maschi, Bernardo, Ludovico, Piero, Guido, e una femmina, Bartolomea.

1502. Con la ribellione di Arezzo, è inviato nel giugno insieme al vescovo di Volterra, Francesco Soderini, presso il Valentino. Di ritorno a Firenze, si reca più volte ad Arezzo tra l'agosto e il settembre. Dopo l'elezione di Pier Soderini a gonfaloniere a vita nel settembre, mandato di nuovo presso il Valentino per sorvegliarne le mosse, lo segue a Cesena, a Fano e a Senigallia allorché il Borgia liquida i capitani ribelli della Magione. Fa ritorno a Firenze nel gennaio del 1503 e, rimeditando sulle esperienze politiche dell'anno prima, scrive la *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini*, le *Parole da dirle sopra la previsione del danaio* e il *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*. Ma è una meditazione, la sua, che non nasce di colpo: sin da quando si trovava presso il Valentino, il Machiavelli chiedeva a Firenze che gli trovassero le *Vite* di Plutarco.

1503: Nell'aprile va a Siena da Pandolfo Petrucci; poi nell'ottobre lo si manda a Roma «fino alla elezione del nuovo Pontefice». Eletto Giulio II, gli rende ossequio, querelandosi a nome del governo fiorentino per le usurpazioni veneziane sulle coste romagnole.

1504: Seconda legazione in Francia. Nell'aprile è di nuovo a Piombino: scrive, in questi tempi, il primo *Decennale*.

1505-06: Altre commissioni a Castiglion del Lago, a Mantova, a Siena. Ai primi del 1506 è nel Mugello per la leva degli uomini d'armi. Nell'agosto è inviato in legazione a Giulio II, che incontra a Nepi e accompagna poi nella spedizione contro Imola e il Bentivoglio. Nel dicembre, allorché si creano finalmente i nove Ufficiali dell'ordinanza e milizia fiorentina, ne diviene cancelliere ed elabora il *Discorso dell'ordinari lo stato di Firenze alle armi*.

1507-08: Raggiunge il Vettori inviato fiorentino presso l'imperatore Massimiliano in Alemagna: è a Ginevra, a Costanza e a Bolzano. Sofferente di mal di pietra, ritorna nel giugno del 1508 a Firenze, dove scrive subito il *Rapporto delle cose della Magna*, poi rielaborato nel 1512 come *Ritratto delle cose della Magna*, e, qualche tempo dopo, il *Discorso sopra le cose della Magna e sopra lo imperatore*.

1509: Coi fanti dei *battaglioni* che ha levati a San Miniato, a Pescia e a Pontedera, si trova ai primi dell'anno alle Mulina di Cuosa e poi a Fiumemorto per tagliare i soccorsi a Pisa, oramai alle strette. Dopo la resa della città nel giugno (ed è tra coloro che ne sottoscrivono i capitoli) si reca a Mantova, con parte del tributo per Massimiliano, e a Verona, di dove, tra un ozio e l'altro, butta giù il *ghiribizzo* sulla vecchia meretrice.

1510-11: Dopo alcune missioni minori a Monte San Savino e a San Miniato, si reca per la terza volta in Francia e a Blois, nel giugno, è ricevuto dal re. Di ritorno nell'ottobre, dopo aver seguito la corte a Tours, riprende le *cure militari* in Toscana; poi è ambasciatore a Monaco presso il Grimaldi, finché, nel settembre del 1511, riattraversa le Alpi per presentarsi al re a Blois e indurlo alla pace e alla soppressione del Concilio di Pisa. Fra l'ottobre e il novembre rientra a Firenze e nel maggio del nuovo anno si trova a Pisa per riordinare la guardia della cittadella giacché il Papa, nel frattempo, non desiste dalla sua ostilità contro il governo del Soderini.

1512: I Francesi, pur vittoriosi a Ravenna, incalzati dagli Svizzeri abbandonano la Lombardia; le terre di Romagna ritornano alla Chiesa, e Firenze resta sola di fronte a Giulio II, ormai deciso a mutare lo stato della città. Le truppe spagnole entrano in Toscana e a Prato, nell'agosto, i fanti dell'ordinanza vengono rotti senza speranza. Con la fuga del Soderini, i Medici possono far ritorno quali privati cittadini; ma già nel settembre hanno di nuovo in pugno la città con una balìa di parte, la quale abolisce tutte le libertà popolari. Il Machiavelli, che proprio in questi mesi scrive, fra l'altro, un franco discorso *Ai Palleschi*, non trova grazia presso i nuovi Signori: nel novembre è rimosso dall'ufficio di cancelliere e successivamente condannato a un anno di confino entro il territorio di Firenze, dietro mallevadoria di mille fiorini e con la proibi-

zione, inoltre, di mettere piede in palazzo. Intanto, fra il 1512 e il 1513 scrive il *Ritratto di cose di Francia*.

1513: Implicato nella congiura antimedicea del Boscoli e del Capponi, è incarcerato e messo alla tortura. Lo libera l'amnistia per l'elezione di papa Leone X (11 marzo), e forse in quest'occasione, come opina il Ridolfi, concepisce il *Canto degli spiriti beati*. Tra speranze e delusioni alterne, si ritira nel podere paterno di Sant'Andrea in Percussina, nei pressi di San Casciano: sono gli ozi forzosi da cui nascono lentamente i *Discorsi* (e il lavoro continuerà ancora per anni) e, quasi di getto, ma non senza qualche ritocco, il *Principe*.

1515-16: Dedica *Il Principe* a Lorenzo de' Medici, senza peraltro grande successo; prende anche a frequentare gli Orti Oricellari, dove leggi i *Discorsi*, dedicati, a opera conclusa, a Cosimo Rucelai e a Zanobi Buondelmonti. Fa alcuni viaggi d'affari per guadagnare qualcosa, ma soprattutto scrive: appartengono a questi anni il *Dialogo intorno alla nostra lingua*, l'*Asino d'oro*, la *Favola* di Belfagor, la *Mandragola*, che forse è del '18, e poi, fra il 1519 e il 1520, i sette libri dell'*Arte della guerra*. Questi ultimi saranno dedicati a Lorenzo Strozzi in segno di gratitudine per la sua opera di mediazione a favore del Machiavelli presso il cardinale Giulio de' Medici, ora al governo della città.

1520: È inviato nel luglio a Lucca per occuparsi del fallimento di Michele Guinigi: tra le beghe e le lungaggini del soggiorno lucchese stende la *Vita di Castruccio Castracani*, che nell'agosto spedisce al Buondelmonti e a Luigi Alamanni, e il *Sommario delle cose della città di Lucca*. Nel settembre, allorché ritorna a Firenze, è incaricato dagli Ufficiali dello Studio di attendere per due anni, fra le altre cose, «ad componendum annalia et cronacas florentinas»; ma intanto elabora, per commissione del cardinale de' Medici, un *Discorso delle cose fiorentine dopo la morte di Lorenzo*.

1521: Rifiuta l'offerta di Prospero Colonna di entrare al suo servizio come segretario e si reca invece, nel maggio, a Carpi in occasione del Capitolo generale dei Frati Minori, per trattare a nome degli Otto di Pratica la separazione dei conventi minoriti del dominio fiorentino da

quelli della Toscana. Passa per Modena, dove siede governatore Francesco Guicciardini, e intrattiene con lui una corrispondenza vivacissima. Aggiunge nuova materia di scherzo l'incarico, affidato al Machiavelli dai Consoli dell'Arte della Lana, di impegnare un predicatore di grido per la quaresima a Firenze.

1522: Viene scoperta una congiura contro i Medici, a capo della quale sono Zanobi Buondelmonti e Luigi Alamanni. I processi e le condanne che ne seguono (ma i due amici degli Orti riescono a fuggire) non coinvolgono questa volta il Machiavelli.

1524-25: Lavora assiduamente alle *Istorie* ora che gli Orti Oricellari si sono chiusi e non gli resta che l'orto di Iacopo Fornaciaio, e l'amore di una cantante, la Barbera. Tra queste cene e queste compagnie nasce anche, nel 1525, la *Clizia*. Intanto il Machiavelli ha rifinito gli otto libri delle *Istorie*, che vuole presentare al più presto a Giulio de' Medici, divenuto ora papa Clemente VII: e a Roma si porta nel maggio 1525. Ricevuto dal pontefice e ascoltato dai suoi consiglieri, viene inviato a Faenza presso il Guicciardini per esaminare la possibilità di arruolare truppe indigene secondo l'antico modello delle Ordinanze. Ma poi non se ne fa nulla, e nel luglio è di nuovo a Firenze, di dove riprende il carteggio col Guicciardini. Nell'agosto lo vediamo, anzi, a Venezia per un negozio di mercanti.

1526: La liberazione di Francesco I da parte di Carlo V alimenta nuovi timori di guerra, il papa deve pensare a tutelarsi. A Firenze si crea un magistrato dei Procuratori delle mura, e si chiama a coprirlo il Machiavelli, il quale ne ha discusso l'istituzione prima nella *Relazione di una visita fatta per fortificare Firenze* e poi nei colloqui dell'aprile col Papa e col Guicciardini, a Roma. La lega de Cognac del maggio affretta lo scoppio della guerra: ma fin dalle prime mosse il Machiavelli si trova al campo della Lega, a Marignano; di qui il Guicciardini lo manda nel settembre a Cremona per valutare la situazione. Allorché poi cade Cremona, giunge anche la notizia che Clemente VII, assalito dai Colonna, è stato costretto a rinserrarsi in Castel Sant'Angelo: nel periodo di tregua imposto dalle vicende romane, il Machiavelli, seguendo il Guicciardini, che si ritira, si trasferisce a Piacenza, poi a Modena, infine rientra a

Firenze. Non vi resta a lungo, tuttavia, perché nel novembre gli Otto di Pratica lo mandano di nuovo presso il Guicciardini, a Modena, e in un secondo tempo a Parma.

1527: Nel febbraio del nuovo anno passa a Bologna dietro l'esercito della Chiesa: l'inverno è duro, Giovanni de' Medici è caduto, i lanzichenecchi avanzano. Il Machiavelli ripiega allora a Imola, poi a Forlì e a Brisighella; nell'aprile è a Firenze, in mezzo a un'atmosfera di sospetto e di inquietudine, che di lì a qualche giorno diventa *tumulto*. Nel frattempo Roma ha ceduto alla violenza delle forze imperiali, che la mettono a sacco: il Machiavelli apprende la notizia a Orvieto, dove ha seguito il Guicciardini; e a Civitavecchia, andatovi per ordine del Luogotenente, apprende anche che a Firenze s'è proclamata la repubblica. Bisogna dunque ritornare al più presto. Vecchio e compromesso, il Machiavelli s'illude ancora di poter riprendere l'antico ufficio presso i Dieci di Balìa, mentre invece il nuovo governo repubblicano riconferma il 10 giugno il segretario eletto dai regime mediceo. L'amarezza è troppo grave perché quel corpo stanco possa resistere. Dieci giorni dopo, i «dolori di ventre cagionati da uno medicamento» non gli danno più tregua: peggiora rapidamente, ma continua a scherzare con i pochi amici che gli sono accanto; poi, rimasto solo, si lascia confessare. Muore al nuovo giorno: da povero, come scriverà poi, dando notizia del decesso, il figlio Bernardo. È il 21 giugno 1527.

Fonte: *Opere di Niccolò Machiavelli* (a cura de Ezio Raimondi). Milano: Ugo Mursia Editore, 1966, pp. XXV-XXX.