

Depois d’O Príncipe - As leituras de Isaiah Berlin, Raymond Aron e Maquiavel no seu tempo

After The Prince: Berlin and Aron’s Readings and Maquiavelli in His Own Time

José Colen - Universidade do Minho - Notre Dame University

Pedro Ferro - AESE Business School - Lisboa

António Baião - Universidade Nova de Lisboa

Resumo

Ao mesmo tempo em que Tomás More publicava a Utopia e Erasmo buscava o príncipe ideal, Maquiavel lançava o príncipe real na sua “verità effectuale”. Em vez da prudência, Maquiavel propõe a ‘astúcia’: a habilidade para conquistar ou defender o poder, usando a crueldade ou a perfídia nas doses estritamente necessárias manipulando as paixões dos homens. A sua leitura continuada nos últimos 500 anos não se deve exclusivamente à inovação da sua visão ou da sua metodologia face ao século XVI. Com efeito, a obra parece ter conseguido se tornar perene e atual em qualquer momento da vida política contemporânea. Examinamos as leituras que Raymond Aron e Isaiah Berlin fizeram do texto com o propósito de observar a contribuição que o pensador estudado pode dar para a solução de problemas da filosofia política relevantes no nosso próprio tempo.

Palavras-chave

Maquiavel, Isaiah Berlin, Raymond Aron, Príncipe, moralidade política, antinomias da ação

Abstract

While Thomas More wrote his Utopia and Erasmus was piously pursuing the Christian Prince, Machiavelli liberated the real Prince in its “verità effettuale”. Instead of prudence, Machiavelli proposed ‘cunning’: the ability to conquer or defend power, using cruelty and perfidy to manipulate human passions. Its continuous studies over the past 500 years cannot be due exclusively to the innovative vision or the new methodological approach in the sixteenth century. In fact, the work seems to be prevailing in any given moment of contemporary political life. We examine Raymond Aron’s and Isaiah Berlin’s readings of the Prince in order to evaluate the contribution of this political philosopher to the formulation of perennial political alternatives still relevant in our present time.

Key-words

Machiavelli, Isaiah Berlin, Raymond Aron, Prince; political morality, antinomies of action.

Introdução

O quinto centenário da composição d’O Príncipe de Maquiavel deu margem a incontáveis comunicações, congressos, artigos e mesmo números inteiros de revistas. O interesse pelo texto congregou historiadores, cientistas políticos e filósofos – não só filósofos políticos, mas estudiosos e pensadores da ética, da metafísica, da epistemologia – para não falar dos praticantes da “desconstrução literária”. No rescaldo destes eventos, parece-nos oportuno reflectir sobre a popularidade permanente desta obra, porque levanta uma questão eminentemente filosófica que perpassa, explícita ou implicitamente, muitas destas contribuições sobre uma obra acerca da qual poderíamos pensar que tudo – ou quase tudo – já teria sido dito. Essa questão é a da possibilidade de inquirir sobre os problemas da filosofia política, independentemente do tempo e lugar históricos da sua primeira formulação.

Não negamos que parte da importância da obra se deve à ruptura que consumou com a literatura política do seu tempo histórico, talvez com toda a filosofia política anterior. Parece todavia inverosímil afirmar que a sua leitura continuada nos últimos 500 anos se deve exclusivamente à inovação da sua visão ou da sua metodologia no início do século

XVI. A relevância do texto está necessariamente relacionada com a sua modernidade, mas tal não parece ser explicação bastante para justificar o interesse que ainda desperta. Com efeito, a obra parece ter tornado-se perene e actual em qualquer momento da vida política contemporânea em que nos situemos.

A técnica de escrita utilizada por Maquiavel, definida pelo recurso constante às analogias que tornam grande parte das suas reflexões acrónicas não pode ser ignorada. Sendo *O Príncipe* um tratado sobre a acção política e sobre os actores políticos, o conteúdo e a forma como a própria decisão política é tomada, essa técnica torna a sua actualidade possível senão evidente. Assim, apesar de ser uma obra que se debruça sobre as condições do seu tempo, do domínio pelo governante e na busca permanente do controle do acaso, não deixa de ser interessante que o próprio *O Príncipe* esteja, tal como o bom governante, para além do próprio tempo, numa esfera exterior que o impede de se encerrar na sua efemeridade.

Na primeira parte deste texto procuramos lembrar as razões do interesse pela obra de dois filósofos políticos contemporâneos – Isaiah Berlin e Raymond Aron – e sumariar brevemente as suas interpretações de *O Príncipe* e em geral o papel que a obra de Maquiavel desempenhou no próprio pensamento destes autores. Na segunda seção, lembramos a longa linhagem, talvez iniciada pela Educação de Ciro de Xenofonte, de escritos políticos vulgarmente chamados “espelhos e relógios”, em que a obra se insere, para observar como prolonga e ao mesmo tempo rompe com essa tradição. Mas o nosso propósito é, finalmente, examinar a contribuição que o pensador estudado pode dar para a solução de problemas da filosofia política relevantes no nosso próprio tempo.

I. Intérpretes modernos: Isaiah Berlin e Raymond Aron

Entre os intérpretes modernos do maquiavelismo que não podemos ignorar encontram-se Isaiah Berlin, que lhe dedicou apenas um dos seus brilhantes ensaios mas lhe atribuiu um papel histórico ímpar. E é igualmente difícil descartar Raymond Aron, que deixou incompleto um largo volume, iniciado antes da guerra mas não cessou de incorporar os seus ensinamentos na sua filosofia política. É a originalidade destas leituras modernas que procuramos enunciar.

Começemos por seguir de perto a interpretação de Isaiah Berlin. Existindo quando escreve (1972) mais de três mil referências identificadas e vinte teorias que considera importantes, Berlin escusa-se, ao apresentar a sua própria, afirmando que seria difícil não pensar que mais uma interpretação possa vir a lançar mais confusão. Na sua interpretação

d'O Príncipe em “A Originalidade de Maquiavel” (BERLIN, 1999, p. 43-99), ele tenta identificar a chave dos escritos do autor renascentista. A actualidade compreende-se apenas na visão berliniana, se tivermos em conta um elemento fundamental: a necessidade do agente político entender a realidade e ser capaz de a compreender e principalmente de a aceitar.

A rejeição dos grandes tratados utópicos ou idealistas a partir do humanismo renascentista é inevitavelmente um requerimento necessário à garantia de uma boa ordenação da sociedade e à eficiência do político. Através da observação empírica dos homens membros da sociedade, o governante compreende os seus desejos em vez de idealizar uma forma de organização social que não pode ser alcançada. A boa sociedade é definida como aquela que “goza de estabilidade, de harmonia interna, de segurança, de justiça, de sentimento de poder e de esplendor” (BERLIN, 1999, p. 61) e deve ser definida a partir do real. Não uma sociedade qualquer originada por um entendimento metafísico ou potencial¹ acerca do que o comportamento humano deveria ser. Segundo Berlin, as teses de Maquiavel sobre a organização da boa sociedade têm as suas raízes no seu afastamento do pensamento escolástico. Não tendo sido moldado academicamente, aproxima-se da leitura histórica de Políbio, renegado pela academia quatrocentista, e de Lucrécio e seu *De Rerum Natura*, a exposição “magna” do pensamento epicurista. Desta forma, o pensamento do italiano aliará a reflexão sobre a história ao materialismo epicurista, permitindo-lhe criar uma obra que rompe com a tradição do pensamento político clássico que visa a regeneração das sociedades corrompidas do seu tempo.

A compreensão dos factos pela história, permitiria a Maquiavel atribuir o declínio das sociedades à menoridade política dos seus governantes. Não se trata apenas de um problema de conduta ou do grau de vigor moral dos políticos, mas antes de uma “falta de sentido de *verità effettuale*” (BERLIN, 1999, p. 60). O que está em causa é a necessidade do político conhecer os factos históricos e aliar este conhecimento ao do próprio procedimento dos homens, organizando a estrutura social de acordo com os autênticos anseios dos seus cidadãos. O elemento temporal possui uma relevância extraordinária para a compreensão d'O Príncipe. Não só pela utilização da história como ferramenta que possibilita a compreensão dos factos, mas, principalmente, porque permite entender a amplitude e as possibilidades da acção política. Isto é, o domínio do tempo e a sua manipulação são os constituintes fundamentais da actuação do governante. A antecipação aos factos, o seu controle e a sua criação são elementos distintivos do bom político que, desta forma, garante o domínio do acaso e deixa de ser submetido à mutabilidade dos eventos, à roda

1 - Como a expressa na edição, três anos posterior, da *Utopia* de Thomas More, em 1516, um ensaio jocoso com óbvias referências à República de Platão (cf. MOREIRA, 2014, para um estado da questão).

da fortuna. Mais do que um pensador do Estado moderno, ainda por teorizar, Maquiavel pensa o acto e o actor político ao revelar a importância da decisão e do controle do tempo, como fundamentos fulcrais de uma boa estrutura social. Não se trata de uma modificação e modelação dos acontecimentos a posteriori, mas a previsão e criação de novos eventos subordinados à sua própria vontade. O bom governante é, assim, um leitor da história e, em simultâneo, o seu criador e senhor. Não é, contudo, o elemento temporal que mais ocupa as reflexões de Isaiah Berlin no seu ensaio sobre a obra de Maquiavel. O elemento que lhe interessa abordar aparece relacionado com a perspectiva de Benedetto Croce acerca da cisão entre ética e política, causada pela publicação d’O Príncipe (Cf. CROCE, 1925).

De facto, segundo Berlin, Maquiavel estabelece dois ideais de vida incompatíveis, mas, na sua visão, não renega o papel da moralidade na acção política dos bons governantes. A primeira disposição, ou quadro moral, a que se refere respeita à ética pagã, é caracterizada pelos valores da “coragem, vigor, firmeza na adversidade, realização pública, ordem, disciplina, felicidade por força, justiça e, sobretudo, afirmação das pretensões de cada um e conhecimentos e poder necessários para assegurar a sua satisfação” (BERLIN, 1999, p. 63), profundamente distinta do universo moral cristão, que se distingue pelos ideais da “caridade, compaixão, sacrifício, amor de Deus, clemência face aos inimigos, desprezo pelos bens terrenos, fé na outra vida, crença na salvação da alma que se reveste de um valor incomparável” (Ibidem). Maquiavel não seria amoral ou imoral, simplesmente a sua ética não é a da moral cristã com a qual deliberadamente rompe.

O pessimismo antropológico² de Maquiavel o leva a considerar que a organização de uma comunidade humana é totalmente antagónica e incompatível com os valores cristãos. Na verdade, a “indolência cristã” contrasta crassamente com a *verità effettuale*³, tendo Maquiavel demonstrado historicamente que a este tipo de valores conduziu ao fracasso político e à ineficiência na resolução de conflitos sociais. Como o italiano admite no cap. XV d’O Príncipe:

“[p]orque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer, mais depressa conhece a ruína do que a sua preservação: porque um homem que em todos os aspectos queira fazer profissão de bom arruína-se forçosamente entre tantos que não são

2 - Talvez seja mais correto identificar Maquiavel como um céptico e não como um pessimista antropológico, como seria Thomas Hobbes.

3 - A noção de *verità effettuale* está relacionada com a consequência das coisas, originada por um nexo de causa/efeito. A reflexão teórica do bom governante deveria assentar, assim, em factos concretos. Fica aqui demonstrada a preferência de Maquiavel pelos historiadores, relegando para segundo plano os filósofos. Se a verdade é apreendida através dos factos, significa que a verdade política nunca pode ser *essencial*, sendo evidente o afastamento de Hegel em relação a estas teses.

bons" (MAQUIAVEL, 2011, 185).

O distanciamento da moralidade cristã conduz Maquiavel a uma aproximação ao quadro ético pagão, salientando que este universo moral é necessário para a boa acção política. Assim, Isaiah Berlin afasta-se da interpretação de Croce e rejeita a tese de que O Príncipe revela um corte entre ética e política. Existe, para Berlin, um profundo afastamento à moralidade cristã e uma aproximação aos valores pagãos e à ética aristotélica. A moralidade exaltada por Maquiavel torna-se social, mas como Berlin salienta, "não deixa de ser uma moralidade" (BERLIN, 1999, 74). Os fundamentos de uma sociedade ordenada estariam relacionados intimamente com os valores do bom cidadão, que necessita de se integrar na vida pública, no dever de participação activa na polis, para reclamar a natureza ética do seu comportamento. É deste código de conduta do cidadão, deste quadro moral aristotélico, "deste tipo de moralidade pré-cristã que parte Maquiavel" (BERLIN, 1999, 72). Segundo Isaiah Berlin, Maquiavel não teria afastado a moral do comportamento do seu príncipe; teria apenas afastado os valores morais cristãos.

Ao reler o cap. XXVI d'O Príncipe (Maquiavel, 2011, 235-239), Berlin detecta uma segunda dificuldade na mesma interpretação. Esta afirma a neutralidade moral de Maquiavel, referindo que não existe uma preocupação com o conteúdo moral da acção do governante. Contudo, a regularidade com que este demonstra preocupação com a corrupção, com a pureza da acção, com o bem e o mal, são elementos tipicamente maquiavelianos. A inquietação e o desassossego com a perversão das repúblicas italianas e a constante valorização do bom governante como o regenerador das sociedades permitem a aceitação dessa asserção. Além disso, a própria aceitação da ética pagã aponta um *telos* bem definido que dirige a boa acção política: a elevação da glória da sociedade. A perseguição do bem comum tem como último propósito a constituição de uma organização social estável, anulando-se, em última instância, a ambição pessoal do político. Este deve "suprimir os seus escrúpulos pessoais, se os tiver, pois é certo que os que são demasiado susceptíveis durante a reconstrução de uma sociedade, ou até durante a procura e preservação do seu poder e glória, serão encostados à parede" (BERLIN, 1999, p. 77).

Em síntese, são três as características principais que podem ser enunciadas na interpretação berliana da originalidade de Maquiavel: em primeiro lugar, a desconfiança perante princípios absolutos e valores morais apreendidos através da metafísica e não da observação empírica. Só este método – profundamente ligado ao exame da história e controlo do acaso – possibilitam que o político seja um bom governante. Em segundo lugar, a refutação das teses (como a de Croce), segundo as quais Maquiavel pretendeu estabelecer um antagonismo entre ética e política. O Príncipe, mais do que uma obra amoralizante, torna os valores pagãos os elementos

fulcrais na dimensão da magnitude política. Por fim, um terceiro elemento propõe a abertura da amplitude de alternativas permissíveis, segundo Maquiavel.

A rejeição do absolutismo moral e a apresentação de outras soluções (como o quadro valorativo pagão, que o próprio aceita) permite um descerramento de diferentes formas de vida e de diversas possibilidades de organização social. Talvez fruto do seu cepticismo – que o impossibilitava de idealizar a polis perfeita – Maquiavel aceita que diferentes pessoas desejem seguir diferentes vidas. Segundo Berlin, O Príncipe anula a pretensa unidade existente e fornece instrumentos autônômicos ao Homem, estando “aberto o caminho para o empirismo, para o pluralismo, para a tolerância, para o compromisso” (BERLIN, 1999, p. 98). Esta interpretação aponta para uma aproximação ao liberalismo político que é caro a Isaiah Berlin e, finalmente, para uma relativização das hierarquias de valores morais, assentes na plena tolerância de credos e no voluntarismo e liberdade de associação dos próprios indivíduos⁴.

Raymond Aron, nas vésperas da Segunda Guerra Mundial, escreve abundantemente sobre os autores que designa como maquiavelianos, entre os quais Mosca e Pareto (Cf. ARON, 1993, pp. 57-162). O texto, só editado postumamente por Rémy Freymond, foi escrito entre 1938 e 1940, nos lazes da guerra, mas nunca terminado, pretendia tanto traçar as origens das tiranias modernas como compreender porque as democracias liberais eram ineficazes (ARON, 1993, p. 60). Mas se o livro foi abandonado, Aron manteve sempre a defesa de certa “sabedoria maquiaveliana”. Segundo Raymond Aron, O Príncipe é um dos textos “imortais” da filosofia política que ainda nos fascina, que nos parece “jovem” e lemos ininterruptamente sem dificuldade (Aron, 1993, p. 383).

Não somos, porém, forçados a reter a interpretação (que remonta a Rousseau) do bom cidadão ligado aos Medicis, forçado a disfarçar o seu amor à liberdade. Tão pouco o fascínio d’O Príncipe - que não se opõe aos Discorsi como a liberdade à tirania - é apenas ou principalmente literário. Justifica-se pela experiência da história e da acção (ARON, 1993, 384), sabe das coisas humanas e da inconstância das multidões. Tal como o estudo da doença atrai os médicos, sempre mais preocupados com as doenças que com a saúde, Maquiavel não merece censura pela atenção às patologias políticas. A sua análise não seria muito diferente daquela que Aristóteles nos apresenta na Política, dedicado ao estudo dos meios de preservar e subverter os regimes.

4 - Isaiah Berlin interpreta Maquiavel e a tolerância implícita n’O Príncipe da seguinte forma “A tolerância é, historicamente, o produto da consciência da irreconciliabilidade de credos igualmente dogmáticos e da improbabilidade da vitória total de um sobre o outro”, Cf. BERLIN, 1999, 98. Pode alertar-se, contudo, para o problema de se abandonarem os valores morais num vácuo de relativismo. Antes de um projecto político liberal, poderia supor-se uma aproximação de Maquiavel ao relativismo moral preconizado por Nietzsche três séculos mais tarde.

Sentimo-nos aparentemente seguros ou confortados, afirma Raymond Aron, nesta visão de Maquiavel segundo a qual o autor é a fonte ou mesmo o fundador da nova “ciência política”. O que podemos designar como a corrente de pensamento político realista revê-se nela (ARON, 1993, p. 385). Esta abordagem abrangente, personalizada em Morgenthau, tenta extrair lições que não se limitam à vida política nacional: nele bebem os estudiosos das relações internacionais (a Realpolitik) – mas como sabemos hoje também da estratégia ou do marketing.

Só o estado de corrupção das repúblicas italianas instala no pensamento maquiaveliano a urgência de uma purga e de uma regeneração que só podem ser garantidas através da crueldade e da violência para estabelecer e conservar “novos principados”. Mas Aron reconhece que é impossível evitar a dúvida: Maquiavel, que expõe com indisfarçado prazer o problema do poder e da vontade de lhe possuir, não seria mais um defensor do governo “à florentina” (ARON, 1993, p. 386), resolutamente anti-moral e não só contrário à moral cristã?

A actualidade do renascentista parecia evidente a Raymond Aron nos tempos turbulentos que precederam a Segunda Guerra Mundial: a acção política, discutida há 500 anos, continua a assentar no duplo problema da decisão e do uso do tempo. Esta dimensão parecia-lhe essencial no exame dos estados totalitários, com os seus desfiles, palavras de ordem e grandes bandeiras desfraldadas, mas também (e ainda hoje) nos regimes democráticos. Enquanto existirem actores políticos, O Príncipe continuará a ser o reflexo de um limite: a incapacidade do povo se auto-governar.

Nesse sentido, Raymond Aron julgou sempre ver em Maquiavel alguém que leva até ao fim “uma lógica da acção contra a qual o leitor busca refúgio em interrogações sem resposta” (ARON, 1993, p. 387). Ele próprio, num prefácio de circunstância, escrito nos anos 60, apresenta o cap. VII d’O Príncipe como uma manifestação disso mesmo. O homem cruel e expedito que é necessário para pôr ordem no país deve ser substituído por um tribunal civil. Um caso de “verdade prática” que é tão difícil de refutar como de subscrever (ARON, 1993, p. 385). Assim, segundo este intérprete, as teorias de Maquiavel impõem-se tanto pelas circunstâncias do tempo em que viveu, como pelo esboço de um projecto “científico” avant la lettre (ARON, 1993, pp. 386-7). Não de uma ciência formalizada como Morgenthau desejava, mas de uma sabedoria prática, ou praxiológica, cujas aplicações desenvolve amplamente em *Paix et Guerre* e em *Clausewitz*.

Aron nunca ignorou os perigos do que no início da sua reflexão chamou maquiavelismos, apesar da sua poderosa e crua luz e a sua atenção foi justamente despertada pela observação da genealogia do fascismo a partir destes maquiavélicos, Mosca em especial. E se parece

defender Maquiavel no seu debate com Maritain, tem sempre o cuidado de se referir a um “maquiavelismo moderado”, porque lhe parece tão falso afirmar que nunca efeitos positivos resultam do uso de meios política e moralmente reprováveis, como afirmar que só os meios mais execráveis permitem ao actor político obter resultados. A lógica da acção política oscila sempre entre termos contrários ou antinomias a que não é possível escapar. Nem todos os propósitos políticos são compatíveis.

A questão impõe-se: dois autores contemporâneos, muito diferentes entre si, reconhecem a inovação, senão a ruptura introduzida pelo projecto de Maquiavel, mas regressam ao autor para compreender problemas da filosofia política relevantes para o seu próprio tempo. O Príncipe fez o seu caminho, semeando ideias políticas poderosas e consequentes. Mas como afirma Isaiah Berlin “[h]á algo de surpreendente na quantidade de interpretações a que as teses políticas de Maquiavel deram origem” (BERLIN, 1999, p. 43).

II. A linhagem d’O príncipe: espelhos e relógios

Começemos pois por situar brevemente o texto no seu contexto histórico antes de regressar às questões que as leituras de Berlin e Aron suscitam ainda hoje. A ruptura introduzida na filosofia política por Maquiavel é mais evidente se observarmos a linhagem literária que é a sua. No I Livro dos Reis, conta-se que Deus ofereceu ao jovem rei Salomão – por ocasião da sua entronização, cerca do ano 1.000 AC – a possibilidade de lhe pedir o que quisesse. Ante tamanha oportunidade, o sucessor de David não pede glória, riqueza, longevidade ou desforra contra os seus adversários. Pede antes que Deus lhe conceda um coração dócil, para saber administrar a justiça e discernir o bem do mal. Com esta narrativa, a Bíblia sugere o que deve ser importante para um político, o seu critério último: o compromisso com a justiça e a paz. Naturalmente, um governante procurará o sucesso, sem o qual não poderia realizar uma acção política efectiva. Mas esse sucesso há-de estar subordinado àquele critério, à disposição de reconhecer o justo e aplicar o direito. No ocidente cristão, esta visão inspirou a procura do príncipe ideal durante a Idade Média e no Renascimento, alentando o género literário *specula principum* – sob títulos como *De Regimine Principum*, *De Instructione Principis*, *De Officio Regis*, *Relox de Principes* ou equivalente. Todos são livros que apresentavam aos príncipes contemporâneos uma imagem modelar, à luz de Deus, convidando-os a procurar nela o seu reflexo profundo⁵. Traduzindo naturalmente a evolução das condições sociais, políticas e religiosas ao longo daquele arco

5 - A metáfora do espelho é inspirada no Livro da Sabedoria: “[a Sabedoria] é um reflexo da luz eterna, espelho sem mancha da actividade de Deus e imagem da sua bondade” (Sb. 7, 26).

histórico, essas obras constam basicamente de uma articulação de conselhos, exortações e preceitos morais ad usum delphini (mas não só⁶).

Enfatizam princípios de decoro, honradez e exemplaridade; alentam o exercício das virtudes cristãs: nomeadamente as chamadas virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) e suas derivadas (diligência e previdência, fidelidade à palavra dada, entre muitas outras), bem como as virtudes típicas dos grandes (misericórdia, magnanimidade, liberalidade...), para além das virtudes teológicas. E encorajam o zelo pelo bem comum e a protecção dos mais débeis. Evocam e glosam os mestres da Antiguidade: Isócrates e Xenofonte (que forneceram a matriz), Platão ou Aristóteles, Plutarco, Séneca, Cícero... Apontam exemplos eminentes do passado, acolhendo o princípio de que a história é *magistra vitae* (Cf. CÍCERO, *De Oratore*, II, 36). E no Renascimento, em particular, encarecem a importância da formação clássica e humanista e das 'artes liberais': os *studia humanitatis*.

Entre os séculos IX e XVII, Ernst Cassirer contou cerca de mil livros desse género, escritos com o propósito de ilustrar o soberano no desempenho virtuoso do seu elevado cargo (CASSIRER, 1946, p. 151). Desse rol, a partir do século XII, são particularmente notáveis Polycratus de João de Salisbury, *De Regno* de Tomás de Aquino, *De Regimine Principum* de Egídio Romano – obra que exerceu uma enorme influência: copiada, adaptada, traduzida e editada ao longo de trezentos anos – e o *Speculum Regum*, de Álvaro Pais. O humanismo cívico italiano de quattrociento viria a insistir na centralidade da virtude – o ideal do *vir virtutis* –, a acentuar a relação entre a boa educação e o bom governo, a redescobrir os Clássicos e a fomentar a aspiração de granjear honra e glória como fruto merecido daquela virtude e nobreza, nos termos do proverbial optimismo renascentista sobre a natureza humana.⁷ Nesse contexto, nasceram *O Reino e a Educação do Rei*, de Francesco Patrizi, e *O Príncipe*, de Giovanni Pontano. Depois, em meados do século XVI, Erasmo escreveu a *Educação de um Príncipe Cristão*, um exemplar sofisticado e expandido da tradição dos 'espelhos de príncipes'. E na mesma centúria, surgiram *A Instrução do Príncipe* de Guillaume Budé, tido com o maior expoente do humanismo francês; *A Educação e Formação do Rei* de Jerónimo Osório; *Relógio de Príncipes* de Antonio de Guevara, que concitou também uma popularidade extraordinária; o *Tratado da Religião e Virtudes que deve ter o Príncipe Cristão para Conservar e Governar os seus Estados* de Pedro de Ribadeneyra; e *Sobre o Rei e a Educação do Rei*, de Juan de Mariana. No século seguinte, apareceu *O Político*, de Baltasar Gracián. E já fora de prazo, na viragem para setecentos, Fénelon viria a escrever

6 - Com efeito, a literatura deste género cobre também a prestação do pessoal político em sentido mais lato, cortesãos e magistrados. Cf. SKINNER, 1978, 117.

7 - É a abordagem de Quentin Skinner, tal como está recolhida em "The Age of Princes" e "The Reception of Humanist Political Thought", in SKINNER, 1978,

Les Aventures de Télémaque e sobretudo Directions Pour La Conscience D'Un Roi (ou Examen de Conscience Sur Les Devoirs de La Royaut) que – não obstante a mentalidade quase romântica e moderna do bom arcebispo de Cambrai – guarda bastantes semelhanças com os seus antecessores.

Do ponto de vista da ciência política ou da ciência da administração, essa corrente moralista e pedagógica não é, à primeira vista, muito ambiciosa: primeiro, leva muito a sério que “todo o poder vem de Deus” (Rm. 13,1) e considera o poder temporal como um serviço, um ‘ministério’;⁸ depois, sobretudo nos seus primeiros passos, parece quase confinada à precaução contra as tentações da riqueza e do poder, aliadas prováveis da injustiça e da imprudência.⁹

Essa “autolimitação” derivaria da convicção de que o mais importante para a cidade política seria o autocontrole e reforma do próprio príncipe, mais do que a reforma das instituições (Cf. KRISTOL, 2003, p. 162). Os príncipes deveriam conhecer-se melhor; e, antes de dirigir outras pessoas, deveriam reflectir sobre a sua capacidade de dirigir-se a si mesmos. Por outro lado, essa modéstia resultaria também da consciência de que a política é uma actividade prática que não pode ser abstraída das suas circunstâncias concretas e, conseqüentemente, só pode ser ‘aprendida’ através da experiência governativa, das decisões tomadas ante situações delicadas e graves, e através da reflexão sobre essas experiências. Apesar da forte influência platônica, os clérigos, professores, pensadores, filósofos e teólogos que escreveram sobre o Regimine Principum não presumiam possuir – mais dos que aqueles Príncipes a quem dedicavam ou endereçavam os seus escritos (e de quem eram, frequentemente, tutores os preceptores) – a sabedoria prática ou prudência que a política exige¹⁰. Entretanto, algumas das últimas obras referidas – nomeadamente as dos jesuítas espanhóis – insurgem-se já contra o Príncipe maquiaveliano e contra a ‘razão de estado’

8 - Duas ideias marcam então a natureza e finalidade do poder régio: a de ‘vicariato divino’ e a de ‘cargo’ (como carga) ou ‘ofício’. Daí que esse ministério apareça por vezes associado a uma ‘unção’ e sacralização desse poder, o que não contaminou o essencial do género. Só posteriormente essa ideia degeneraria no absolutismo de direito divino. Martim de Albuquerque cita Régine Pernoud – em *Lumière du Moyen Age* – para sintetizar a diferença de significados da expressão ‘Rei pela graça de Deus’ em S. Luís e em Luís XVI, respectivamente: «*Dans la bouche d'un Saint Louis, ce terme roi pour la grace de Dieu, est une formule d'humilité qui reconnaît la main du Créateur dans les tâches diverses assignées à ses créatures; dans la bouche d'un Louis XVI, la même formule devient la proclamation d'un privilège de prédestiné*». Cf. ALBUQUERQUE, 2012, 130-133.

De qualquer modo, o carácter piedoso dos “espelhos dos príncipes” não impediu a selvajaria e abuso do poder por parte dos soberanos, embora possa ter impedido talvez que o fizessem de boa consciência.

9 - Por essa razão, parece incorrecto classificar os *specula principum*, em geral, como uma espécie de manuais de auto-ajuda, como por vezes se diz, uma vez que não pretendem oferecer fórmulas ou receitas de sucesso, nem subestimam, pelo contrário, a importância do esforço moral e da luta ascética.

10 - Outra questão, muito diferente, é a da utilidade prática de todo o género. Será que os conselheiros não descaem com demasiada frequência para a adulação? Será que os príncipes se deixam aconselhar? Será que a História é mesmo *magistra vitae*? Cf. SKINNER, 1978, pp. 216-221.

que Giovanni Botero apregoa depois.¹¹ Com efeito, mais ou menos no mesmo período que Thomas More publicava a *Utopia* e Erasmo perseguia piedosamente o príncipe ideal, Maquiavel soltava o Príncipe real, na sua “*verità effectuale*”. Maquiavel não faz apenas uma descrição empírica do exercício do poder ou um ensaio de ciência positiva. Tem uma pretensão normativa: mostrar o que o príncipe devia fazer. E o que o príncipe devia fazer era procurar o poder (ou, na melhor das hipóteses, os bens políticos) por todos os meios necessários (Cf. MEINECKE, 1957, p. xxxii).

Independentemente das múltiplas e contraditórias leituras de Maquiavel (e mesmo do que ele realmente pensava e desejava) foi assim que os seus contemporâneos e primeiros leitores o entenderam e foi esse o traço principal do seu lastro histórico na cultura política ocidental.

Atendendo à sua semelhança formal com os antigos escritos *De Regimine Principum* (ver Gilbert, 1938), O Príncipe “foi como uma bomba num livro de orações” (KRISTOL, 2003) ou como uma “profanação da política” (Cf. HALE, 1983, p. 25). Até então, vigorava o princípio de que os acontecimentos posteriores não tornam más as boas acções, nem tornam boas as más (Suma Teológica, I-II, 20, 5 s. c.), como dizia Tomás de Aquino, também porque isso corresponderia a afirmar um poder sobre-humano capaz de perscrutar todas as consequências de quaisquer actos concretos (KRISTOL, 2003, 162). Ao contrário, Maquiavel preconiza uma ética consequencialista e utilitarista *avant la lettre*, em ordem ao bem do Estado, ignorando as tradicionais fontes de moralidade – o objecto da acção, a intenção do agente e as circunstâncias.

Em vez da virtude cristã, procurada pelo seu valor moral intrínseco, Maquiavel propõe a ‘virtù’: a capacidade de fazer o que tem de ser feito, independentemente da sua moralidade, vencendo os escrúpulos ou a má consciência¹². Tradicionalmente, a prudência política era entendida como a deliberação prática sobre os meios convenientes para promover o bem comum, atendendo ao contexto relevante (incluindo também as consequências previsíveis), no quadro de um ideal de perfeição humana e de uma conduta justa e honrada. Em vez da prudência, Maquiavel propõe a ‘astúcia’: a habilidade para conquistar ou defender o poder,

11 - A ideia da “razão de estado”, popularizada durante o século XVI e celebrizada pela obra *Della Ragion di Stato*, de Giovanni Botero, implica o seguimento da maquiaveliana autonomização da política em relação à ética, mas, também, um corte com a visão minimalista de Maquiavel em relação ao Estado, entendido como propriedade privada do príncipe. A razão de estado implica, necessariamente, a “transfigura[ção] [d]o interesse concreto do príncipe num abstracto interesse do estado”, Lorenzo Ornaghi (a cura di), *Il Concetto di “Interesse”, Introduzione*, p. 12, segundo AURÉLIO, *Maquiavel e Herdeiros*, 2012, 136.

12 - Como é evidente, essa palavra italiana é usada pelos autores compatriotas e coetâneos de Maquiavel na sua acepção tradicional cristã. Entretanto, como se sabe, o significado exacto da *virtù* maquiaveliana é discutido, até porque *O Príncipe* não está isento de ambiguidades. Para ARENDT, p. 137, a *virtù* não terá a conotação do carácter moral da *virtus* romana, ou da excelência amoral da *areté* grega. Será antes a resposta cabal do homem à constelação da *fortuna* (seja o que for o que isso significa...).

usando a crueldade e, ou a perfídia, nas doses estritamente necessárias, e manipulando as paixões dos homens, sem freios morais¹³. O fim superior – preservar o poder – é assimilado ao ‘bem comum’, uma vez que o seu negativo constituiria o mal absoluto – a falência ou ausência do Estado e seus derivados: guerra civil, insegurança, privações sem conta... – que convocaria o medo primordial do caos e da morte.

Dissemos que O Príncipe fez o seu caminho, semeando ideias políticas poderosas: a de que a moral tradicional não se aplica aos grandes, que estão acima do bem e do mal, mas é muito útil para os pequenos; a do desprezo do homem comum; o pessimismo antropológico¹⁴ e a ‘degradação de padrões’; a clivagem entre moral privada e ética política (ou entre consciência pessoal e responsabilidade cívica); a sugestão pedagógica de que o príncipe deve aprender a não ser bom no meio de homem mau; a suspeita de que o cristianismo amolece e castra o carácter dos homens; a afirmação de que a política e o político se definem em situações ‘fundacionais’ e extraordinárias, que são os ‘momentos de verdade’, etc.

Em particular, se Maquiavel é considerado um dos fundadores da teoria política moderna, e principalmente da ‘ciência política’ a partir de Espinosa,¹⁵ é porque Maquiavel presume ser possível garantir a ordem política ao enfrentar a ‘necessidade’ e domesticar a ‘fortuna’ através da técnica: conquistar a natureza, domar a liberdade humana, dominar a sorte. Com ele, a pessoa passou a ser considerada como matéria-prima susceptível de ser processada mecanicamente pela manipulação dos seus medos e esperanças. E o problema político transformou-se num problema técnico (Cf. STRAUSS, 1989, p. 87; OAKESHOTT, 1991, pp. 29-30; HIRSCHMAN, 1977, pp. 39 e ss.) de causas e efeitos governados por leis gerais quase físicas, resolúvel pela articulação de um adequado sistema de incentivos.

Em outras palavras, Maquiavel transfere a política do domínio da ‘prudência’ para o da ‘arte’, as duas manifestações clássicas da razão prática, nos termos de Aristóteles. A prudência regularia o “agível”: a acção cujos efeitos recaem no próprio sujeito e o tornam moralmente

13 - Para um entendimento da integração da crueldade na acção do príncipe, para a preservação e conservação do seu principado, confira-se o capítulo XVII d’*O Príncipe*, intitulado “A crueldade e a piedade; e se é melhor ser amado que temido ou o contrário”, Cf. MAQUIAVEL, 2008, pp. 191-194.

14 - A noção de pessimismo antropológico implica um desânimo do autor e um julgamento tendencioso acerca da natureza maligna do homem. Mais do que uma reflexão acerca dessa mesma natureza (os homens são o que são), identifica-se n’*O Príncipe* uma incredulidade, uma omissão da esperança e a total descrença na regeneração do principado pela boa acção dos cidadãos ou do governante. Talvez mais do que pessimista, Maquiavel apresenta-se como um céptico antropológico.

15 - Talvez seja porém mais correcto admitir que a ciência política moderna nasce com a reflexão de Thomas Hobbes, sobre o Estado. Apesar do objecto da ciência ser determinante (neste caso é a arquitectura estatal e o conceito de soberania), a questão que se coloca está relacionada com o método utilizada por Maquiavel: “Toda e qualquer ciência, mesmo a ciência pré-galilaica, requer uma série de procedimentos hipotético-dedutivos, os quais, se em Hobbes, por exemplo, irão ser determinantes, são contudo ainda alheios à reflexão de um Botero, tal como o tinham sido à reflexão do autor d’*O Príncipe*”, AURÉLIO, 2012, p. 123.

bom ou mau. A arte regeria o “factível”: a acção cujos efeitos são exteriores ao sujeito – aquilo que é objeto de produção ou manufatura – e cuja perfeição é ‘amoral’, em sentido estrito. Aqui residiria a essência do maquiavelismo (PALACIOS, 1957, Capítulo II).

A ambição do florentino anunciou o ethos político da modernidade e do seu projeto: conceber racionalmente um sistema tão perfeito que dispense os homens de o ser. De Thomas Hobbes a John Rawls, afirma-se que o equilíbrio social, a justiça ou a paz não se garantem ao nível moral. Seria antes necessário estabelecê-los institucional e mecanicamente. Na fábrica do mundo, o bem comum seria uma questão meramente organizativa e metodológica, exógena à liberdade humana (Cf. INNERARITY, pp. 196 e ss.). Aí está a hegeliana ‘astúcia da razão’, pela qual os homens presumindo prosseguir os seus propósitos individuais acabam por servir inadvertidamente a uma finalidade histórica universal. Aí está a kantiana ‘república de demônios’, resultado da crença de que uma constituição política justa não requer a actuação pessoal e moral dos homens¹⁶.

Parece ser verdadeiro que a comunidade política não se constrói apenas congregando boas vontades e piedosas intenções. Exige perícia jurídica, ciência económica e prudência política, em consonância com o processo de diferenciação e emancipação dessas disciplinas. E é também verdade que a educação do príncipe não pode resumir-se à proclamação das virtudes cardeais (como já sabiam os Clássicos e os autores de *specula principum*). Não basta ser um homem bom para ser um bom governante: isso será, quanto muito, condição necessária, embora não suficiente. Todavia, pode sustentar-se que a autonomia e objectividade da política não implicam a sua neutralidade ética e a sua depuração de quaisquer juízos de valor.

Conclusão: a ‘nova ciência da política’ e a necessidade da filosofia política

Muitos intérpretes julgaram encontrar nos Discorsi o verdadeiro pensamento de Maquiavel. Esta obra seria o contraponto republicano aos conselhos ao tirano que O Príncipe explana. Mas tanto Raymond Aron como Isaiah Berlin reconhecem que se mesmo Roma, o modelo das repúblicas realmente existentes — por oposição às cidades de palavras dos antigos filósofos — estão fundadas no crime, começando pelo fratricídio, será realmente

16 - Kant sugere que o problema político tem uma solução: “Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; o problema consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo dos seus interesses no seio de um povo e de modo tal que se obrigue mutuamente a submeter-se a leis coactivas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força”, em KANT, 1795, [na reed. 1917, pp. 153-155] Ao contrário, Amartya Sen, evocando uma distinção clássica na remota jurisprudência indiana – entre *niti* (termo que designa a justiça institucional, organizativa ou processual) e *nyaya* (uma aproximação à justiça real, concreta) – acaba por sublinhar a “relevância inescapável” do comportamento humano real na consecução da justiça. A abordagem consequentialista de Sen (bem como a sua crítica do que chama lógica de recursos ou meios, a favor de uma lógica de fins) tem os seus problemas, mas é lúcida a sua percepção da insuficiência dos arranjos institucionais como base para a justiça. Cf. SEN, 2009, pp. 67 ss.

possível dizer que os propósitos da organização política mudam radicalmente depois de estabelecida, como Maquiavel sugere?

A visão de Maquiavel é directamente dirigida contra o que se pode chamar carácter utópico (ou ineficaz) da filosofia política clássica. O preço que Maquiavel está disposto a pagar — na sua mente — pela organização política eficiente é o de rebaixar os padrões éticos do homem. O que tem lugar em dois cenários: ao fundar um novo estado e quando um estado incorrupto está em perigo. Gostaríamos de sugerir que se não tomarmos as nossas medidas pelo que exigem as circunstâncias extremas ou extraordinárias da guerra ou da luta política, mas pelas circunstâncias normais da vida política, a preocupação clássica pela educação dos cidadãos e estadistas continuaria a fazer sentido. Tal organização política não se satisfaria com a mera sobrevivência, a ‘grandeza’ ou glória, mas talvez não perdesse de vista o carácter dos seus príncipes ou a boa vida dos seus cidadãos, nas quais residem em última análise a força das instituições.

Em qualquer caso, a abordagem científica e positiva do governo e do príncipe, alargada depois à natureza humana e ao indivíduo, foi desenvolvida e sofisticada no pensamento moderno e, quase três séculos mais tarde, assumiu uma versão singularmente persuasiva em *O Federalista*. Os *Founding Fathers* americanos adotaram um realismo antropológico similar e uma atitude igualmente pragmática face à condição humana, considerada irremediavelmente vinculada ao interesse próprio. Sobre esse alicerce firme, poder-se-iam acomodar, de modo quase mecanicista – refletindo o cientismo do tempo – soluções políticas decentes. Tratar-se-ia de fundar a sociedade em termos tais que permitissem derivar o interesse geral do egoísmo, sendo que o melhor modo de operar a metamorfose das paixões individuais em virtudes públicas seria a sua sujeição à concorrência e interação com liberdades e egoísmo rivais.

Reconheçamos que o interesse próprio é realmente um motivo ‘forte’, susceptível de se converter em uma paixão desordenada, e que, se não for restringido, será socialmente destrutivo. Ora o condicionamento do egoísmo pela ética pessoal exige um considerável esforço moral, dada a inevitável tensão entre interesse privado e dever público, e entre a gratificação imediata e o bem melhor (e mais árduo). Deve portanto ser confortado por regras e limites institucionais, e coadjuvado pelo papel moderador de interesses concorrentes, que tornem administrável e tolerável aquela tensão. Contudo, mais uma vez, a conveniência (e mesmo necessidade) desses constrangimentos externos e ‘técnicos’ não significa a sua suficiência. Aliás, os autores de *O Federalista* conceberam um sistema de governo que acreditavam que ‘poderia’ funcionar. Não assumiam que iria necessariamente funcionar, que terminaria de uma vez por todas com a desgraça e o conflito, e que tudo

correria infalivelmente bem (MOYNIHAM, 1987, 26). As fundações da sua teoria política não incluíam apenas elementos modernos, mas também ingredientes clássicos e cristãos. Sabiam que a “new science of politics” poderia tornar suportáveis as exigências de virtude, mas não substituí-las. E deram espaço e proeminência às qualidades e prudência do Estadista (MANSFIELD, 1993).

Contudo, o racionalismo e positivismo políticos insinuados por Maquiavel acabaram, logicamente, por depreciar a figura do príncipe e desprezar o valor da experiência, do bom senso e da dimensão prudencial, prática e circunstanciada, da actividade política. O cientismo social e o tecnocratismo tenderam naturalmente a enfatizar o papel das ‘forças’ e ‘sistemas impessoais’ na explicação dos fenómenos políticos, em detrimento do que se poderia atribuir à atuação de pessoas individuais (LORD, pp. 24-26).

Se nós, como Berlin e Aron antes de nós, continuamos a sentir repulsa ou a refletir sobre a sabedoria política contida no texto d’O Príncipe, é em certo sentido, porque somos ainda modernos e depositamos mais confiança no desenho das instituições que na virtude dos governantes. Mas para justificar o interesse que ainda desperta uma obra perene e actual, qualquer que seja o momento da vida política contemporânea em que nos situemos, temos que reconhecer talvez como eles que a possibilidade de inquirir sobre os problemas da política, independentemente do tempo e lugar históricos da sua primeira formulação, que o homem não escapa a certas “antinomias” (para usar a linguagem do primeiro) ou certa pluralidade de fins incompatíveis (para usar a expressão do segundo) nas escolhas políticas fundamentais, que só a filosofia nos ajuda a elucidar mas nem sempre a resolver.

Referências Bibliográficas:

- ARON, Raymond. 1993. Machiavel et les tyrannies modernes. Paris: Fallois.
- AURÉLIO, Diogo Pires. 2012. Maquiavel e Herdeiros. Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores.
- ALBUQUERQUE, Martim. 2012. O Poder Político no Renascimento Português. Lisboa: Babel.
- BERLIN, Isaiah. 1999. A Apoteose da Vontade Romântica. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- CASSIRER, Ernst. 1946. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press.
- CROCE, Benedetto. 1925. Elementi di politica. Bari: Laterza & Figlio.

- GILBERT, Allan H. 1938. *Machiavelli's Prince and Its Forerunners: The Prince as a Typical Book De Regimine Principum*. Durham: Duke University Press.
- HIRSCHMAN, Albert. 1977. *As Paixões e os Interesses - Argumentos políticos para o capitalismo antes do seu triunfo*. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- INNERARITY, Daniel . 1990. *Dialéctica de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Rialp.
- KANT, I., 1917. *Perpetual Peace, A Philosophical Essay*. New York: The Mcmillan Company.
- KRISTOL, Irving. 2003. *Neoconservadorismo*. Lisboa: Quetzal Editores.
- MAQUIAVEL, Nicolau. 2008. *O Príncipe*. Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores.
- MEINECKE, Friedrich. 1957. *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History*. New Haven: Yale UP.
- MOYNIHAN, Daniel Patrick. 1987. "The 'new science of politics' and the old art of government", *Public Interest*, n. 86, Winter.
- MOREIRA, Pedro. 2014. *Thomas Mores's Utopia: interpretations and relevance*. In: NELSON, Scott. *The early moderns. The Wisdom of the Ancients*. Vienne, Epigramm.
- SKINNER, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought. Vol.1, The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALE, J. R. 1961. *Machiavelli and Renaissance Italy*. London: English Universities Press.
- HULLIUNG, M. 1983. *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press.
- LORD, Carnes. 2003. *The Modern Prince: What Leaders Need to Know Now*. New Haven: Yale University Press.
- MANSFIELD, Harvey C. 1993. "Constitutional Government: The Soul of Modern Democracy". In: *America's Constitutional Soul*. The Johns Hopkins University Press.
- OAKESHOTT, Michael. 1991. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund.
- PALACIOS, Leopoldo. 1957. *La Prudencia Política*. Madrid: Ediciones Rialp.
- SEN, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Harvard: Harvard University Press.
- STRAUSS, Leo. 1989. *An Introduction to Political Philosophy – Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit: Wayne State University Press.