

Maquiavel, Platão e o saber político

Helton Adverse¹

Submetido em: 10/07/2019

Aceito em: 29/07/2019

Publicado em: 08/10/2019

Resumo

O objetivo desse artigo é examinar o problema do saber político e de sua relação com a ação política no pensamento de Maquiavel. Para realizá-lo, nossa escolha metodológica consiste no cotejamento entre certas passagens do *Político* de Platão com o capítulo XXV de *O príncipe*. A aproximação entre os dois autores permite apreender alguns traços específicos da reflexão de Maquiavel, esclarecendo como ela se distancia da tradição da filosofia política clássica.

Abstract

The aim of this article is to examine the problem of political knowledge and its relation to political action in Machiavelli's thought. In order to achieve this purpose, our methodological choice consists in comparing certain passages of Plato's *Statesman* with Chapter XXV of *The Prince*. The comparison between the two authors allows us to grasp some specific features of Machiavelli's reflection, clarifying how it distances itself from the tradition of classical political philosophy.

¹ Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Em sua primeira versão, este texto foi apresentado como conferência na Universidade Federal de Alagoas, no I Congresso Nacional de Filosofia Antiga, Medieval e Renascentista, realizado em maio de 2019. Gostaria de agradecer aos organizadores do evento, em especial à minha colega Flávia Benevenuto, pela oportunidade de discutir essas considerações.

Cotejar a obra de um pensador com os clássicos é um sinal inequívoco de que ela atingiu esse mesmo status. Afinal de contas, não sentimos a necessidade de contrapor uma obra menor à grande tradição que a antecede, a não ser quando temos a intenção de ressaltar sua falta de mérito ou suas deficiências. E esta atitude destrutiva (pois que se trata de medir a insignificância com a régua da grandeza) contrasta profundamente com o resultado que obtemos quando colocamos lado a lado, ou frente a frente, dois autênticos pensadores: à maneira do que Platão dizia na Carta VII, vemos se produzir, pela fricção (*tribé*)², uma centelha capaz de iluminar um problema ou alguns de seus aspectos. É precisamente nesse espírito que podemos aproximar Maquiavel da filosofia política clássica e, no caso deste trabalho, de Platão. Nosso objetivo não é, em absoluto, identificar possíveis convergências ou insuperáveis diferenças, muito menos sair em busca de influências não confessas ou que passaram despercebidas. O que nos interessa é, de modo geral, refletir sobre algumas das questões fundamentais na história da filosofia política servindo-se do instrumental teórico fornecido pelos autores que fizeram sua tradição. Mas, de modo mais circunscrito, nosso objetivo é compreender a relação entre ação e conhecimento políticos no âmbito do pensamento de Maquiavel. Para tanto, faremos um breve exame de certas passagens do *Político*, de Platão – em especial sua parte final, que vai de 305d a 311c – e, em seguida, retomaremos o conhecido capítulo XXV de *O príncipe*. A partir de então, será possível fazer alguns apontamentos cuja finalidade é esclarecer – ou ao menos assinalar – qual é, em suas linhas gerais, a natureza do saber político em Maquiavel e como este saber informa a ação política.

Tecer a cidade

O objetivo a que se propõem os interlocutores do diálogo *O político* – isto é, o Estrangeiro de Eleia e o jovem Sócrates – é “buscar o homem político”

² PLATÃO, *Carta VII*, 344b-c.

(*ton politikon andra diazetein*) (258b 2), o que apenas poderá ser feito se for definido o tipo específico de saber que o identifica, aquilo que, no texto, é denominado de “arte política” (*politiké tekhné ou epistéme*) ou “arte real” (*basiliké tekhné*). O tortuoso caminho seguido pelos personagens do diálogo encontra sua primeira parada relevante com a definição da arte política como uma forma de “arte do pastorado” (267a-c), definição que se revela insuficiente ou inadequada, pois que a arte do pastor, quer dizer, a arte de exercer um cuidado (*epimeleia, therapeia*) sobre um rebanho é igualmente reivindicada, no espaço da cidade, por outras atividades, como aquela do médico, do comerciante ou do mestre de ginástica (267e). O Estrangeiro reconhece, então, que é preciso reiniciar o trabalho investigativo, “tomando outro ponto de partida e seguindo por outra estrada” (268d). Nesse novo ponto de partida, Platão irá recorrer, como habitualmente em seus diálogos, ao mito, introduzindo a estória sobre as épocas em que se dividem o tempo do mundo, a saber, a era de Kronos e a era de Zeus. No que concerne à primeira, vemos que Platão reintroduz a metáfora do pastoreio, atribuindo, contudo, a arte ao deus que se ocupa dos homens e do governo do mundo sem encontrar qualquer rival que pudesse estar à sua altura. Mas a época de Kronos não pertence ao período da história do mundo no qual vivemos atualmente e, por isso, a metáfora do pastor continua não sendo adequada para compreender a arte de governar no tempo presente, isto é, o nosso tempo, aquele presidido por Zeus, mas no qual o governo das cidades é afazer dos seres humanos³. Destituído pela segunda vez como paradigma, o pastorado deve ceder lugar a outra imagem que ajude a capturar no tempo de Zeus a essência da arte política. Esse outro paradigma Platão vai encontrar na arte da tecelagem (279b 3), sobre a qual iremos nos deter um pouco, sem reconstituir, contudo, os intrincados passos argumentativos que a dialética do Estrangeiro coloca em prática. Na verdade, o que nos interessa é

³ “De acordo com minha opinião, Sócrates, essa figura do pastor divino é grande demais para um rei” (275c 1-2). Vamos utilizar, neste texto, a mais recente tradução francesa do *Político*, realizada por Monique Dixsaut (PLATON, **Le politique**. Paris: Vrin, 2018). Esta edição, além da excelente tradução, traz também o texto grego. Ainda nos serviremos, ocasionalmente, da tradução anterior de Luc Brisson e Jean-Pierre Pradeau (PLATON, **Le politique**. Paris: Flammarion, 2003).

explicitar em que sentido o “homem real” pode ser considerado uma espécie de tecelão, deixando de lado a importante discussão acerca da relação entre sua arte e a lei no exercício do poder político, assim como o longo excurso sobre as formas de constituição política.

O que nos motiva a fazer essa escolha é a necessidade de colocar no centro de nossa reflexão o problema da ação política e do saber que a orienta. A esse respeito, o Estrangeiro faz a seguinte observação:

Aquilo de que devemos tomar consciência, depois de ter observado todas as ciências de que falamos⁴, é que nenhuma delas revela ser política. Pois aquela que é efetivamente real nada deve fazer por si mesma, mas comandar aquelas que têm a capacidade de fazer, porque ela conhece os momentos em que é oportuno ou não começar e lançar as atividades públicas mais importantes, enquanto as outras devem fazer o que lhes foi prescrito (305d 1-4).

Subordinando as demais artes – que consistem sempre em atividades particulares –, ocupando-se da lei e do cuidado com os cidadãos, a ciência política tece todas elas “do modo mais corretamente possível” (305e), isto é, tendo em vista o conjunto da cidade. Sob esse aspecto, a política acrescenta às finalidades particulares uma finalidade geral. O entrelaçamento promovido por essa arte real tem por finalidade primeira assegurar a unidade e a melhor disposição da cidade. Mais especificamente, essa ciência é, como observou Monique Dixsaut, “causa” dos bens da cidade⁵, mas não se aplica diretamente sobre a realidade, visto que não estamos diante de uma ciência prática, mas cognitiva. Antes, ela visa “melhorar a cidade” por meio do bom arranjo que produz entrelaçando as demais artes.

No entanto, Platão não parece satisfeito com essa definição, pois que

⁴ O Estrangeiro se refere aqui à arte militar (*strategía*), à arte de julgar (*dikastiké*) e à retórica (*rhetoriké*) (303e).

⁵ DIXSAUT, *Commentaires au Politique*, *op. cit.*, p. 477.

sente a necessidade de complementá-la ou mesmo colocar em xeque alguns de seus aspectos. O que vemos na sequência final do diálogo (a partir de 306a) é uma nova formulação da ciência real, segundo a qual ela parece adquirir uma natureza ligeiramente diferente. Ao invés de organizar o bom arranjo para as demais artes, ela lida diretamente com o material que compõe o tecido da cidade, a saber, a alma de deus habitantes. De forma um tanto quanto abrupta⁶, o Estrangeiro introduz o problema da seguinte maneira: “O fato de que uma parte da virtude seja de algum modo diferente da espécie da virtude oferece, sem dúvida, aos amadores de controvérsia uma ocasião para irem de encontro à opinião do grande número” (306a). Essa proposição do Estrangeiro não deixa de causar uma forte surpresa sobre os leitores habituais de Platão. Como lembram Luc Brisson e Jean-François Pradeau (mas também Stanley Rosen e Monique Dixsaut), Platão, em diversas ocasiões, defende a unidade da virtude⁷, enquanto nessa passagem uma parte da virtude parece entrar em conflito com as demais. Sem eliminar totalmente essa contradição, a sequência do diálogo permite compreender que essa oposição atende menos aos interesses de uma reflexão ética ou psicológica e mais a uma tentativa de conceitualização da arte política segundo o modelo da tecelagem. É verdade que Platão descreve essa oposição com um termo forte: *stasis* (ao qual voltarei). Mas trata-se, sobretudo, de uma estratégia que pretende chamar a atenção para as diferentes inclinações humanas que cabe ao “homem real” entrelaçar para a produção de uma cidade harmoniosa. Ora, essas duas inclinações – ou essas duas “partes” da virtude – são a coragem e a moderação (*andreia* e *sophrosyne*).

De acordo com o argumento desenvolvido pelo Estrangeiro de Eleia, essas duas espécies de virtudes são, como tais, louváveis em si mesmas. Porém, quando ultrapassam a medida, quando se manifestam de maneira

⁶ Castoriadis é, sem dúvida, dentre os comentadores desse diálogo platônico, o que mais insistiu sobre a natureza brusca dessa inflexão no texto. A respeito ver CASTORIADIS. **Sobre o Político de Platão**. Trad. de Luciana M. Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004.

⁷ Ver a boa nota explicativa de Brisson e Pradeau em sua tradução do *Político* (PLATON, **Le politique**, *op. cit.*, p. 266).

“inoportuna” (*akaira*) elas são devidamente censuradas, pois que se tornam inclinações – ou “modos de agir” (*étthe*) – hostis entre si no interior da cidade e que terminam por colocar em risco sua conservação ao perturbar a organização de sua vida (*ton zen paraskeuen*). O Estrangeiro afirma:

Aqueles que são temperados em seu mais alto grau, estão dispostos a viver uma vida tranquila, ocupando-se de seus afazeres inteiramente sozinhos e para si mesmos. Estabelecendo com todos em sua própria cidade esse tipo de relação, eles também a adotam para com as cidades estrangeiras, sempre prontos a buscar a paz em qualquer circunstância. E por causa dessa paixão pela paz, uma paixão bem mais inoportuna do que se deve, quando agem como querem eles terminam, sem se darem conta, por perder toda aptidão para fazer a guerra, e por retirar dos jovens a mesma disposição, colocando-se à mercê do primeiro que atacar. De modo que poucos anos bastam para que eles, seus filhos e toda a cidade, de livres que eram, tornem-se escravos antes que disso se apercebam (307e).

A moderação excessiva, então, resulta em uma ameaça à liberdade da cidade pois que causa a perda de sua capacidade bélica. Espécie de “irenismo”, ela é uma doença que deve ser combatida com o remédio da ciência real. Mas o outro excesso é igualmente perigoso. Aqueles que são por demais inclinados à coragem estão sempre dispostos a fazer a guerra e podem, irrefletidamente e em qualquer ocasião, colocar também sua cidade à mercê de seus inimigos (308a). Coloca-se, assim, o desafio para a ciência política: como ciência da síntese (*synthetiké epistémē*)⁸, ela deve ser capaz de combinar esses elementos que, isolados, prejudicam a cidade; ela deve ser capaz de misturá-los de modo a fazê-los entrar em uma “combinação única”, fabricando assim (como um “demiurgo”) uma

⁸ O termo, observam Brisson e Pradeau, é um hápax no corpus platônico. Platon, *Le politique*, *op. cit.*, p. 267.

“realidade cuja natureza (*idea*) e função (*dynamis*) sejam únicas” (308c).

Vale lembrar que a arte política não é, ela própria, de natureza prática ou fabricadora, necessitando, para o cumprimento de sua função, do auxílio das demais artes (especialmente as educativas, como a ginástica e a música) para *produzir* a realidade da cidade unificada⁹. Essa ciência é essencialmente prescritiva (*epistatiké*), ordenando às demais o que fazer de acordo com a lei e, de modo geral, de acordo com a natureza (*kata physin*). A semelhança entre o político e o demiurgo nada tem de acidental, portanto: em ambos os casos trata-se de aplicar um modelo normativo (forma) a uma realidade (matéria) que é capaz de recebê-lo, com a diferença de que o político não age ele próprio. Mas também há a notável diferença de que o demiurgo não realiza exatamente um trabalho de mistura, ao passo que esta é essencialmente a tarefa do “homem real”: misturar as diferentes inclinações, tanto no indivíduo, cuja alma deve abrigar na medida certa essas diversas qualidades (a exemplo do modelo da *República*) – por meio do conhecimento das opiniões verdadeiras (*alethai doxai*) acerca do belo, do bom e do justo (309c) – quanto na própria cidade, onde a regulação do casamento, combinando as duas naturezas, está também sob os cuidados da arte real (310c - d). Ademais, o político, além de preconizar uma comunidade de opiniões (*homodoxia*) e assegurar a boa mistura das naturezas por meio do casamento, deve também arranjar uma disposição política tal que as magistraturas sejam exercidas por ambas (311a). E aqui é imprescindível ressaltar que a mistura das inclinações no exercício do poder político pode se dar por duas vias: quando o poder é exercido por um só, então este deve ser alguém, diz o Estrangeiro, que “possua os dois caracteres” (*amphotera ekonta*) (311a); quando deve ser exercido por muitos, então é necessário fazer com que cada uma delas entre na mistura. A cidade sob estas condições é o tecido “liso” e bem costurado preparado pelo “homem real”.

⁹ Stanley Rosen insiste sobre a finalidade produtiva da ciência política: “A arte de comandar, da qual a ciência política é um exemplo, é definida pelo Estrangeiro como uma arte que tem em vista a geração de um corpo que não existia antes”. ROSEN, **Le politique de Platon. Tisser la cité**. Trad. E. Helmer. Paris: Vrin, 2004, p. 22.

Dois pontos, então, gostaríamos que fossem retidos na leitura dessa passagem de Platão: 1) a *tekhné* mistura as qualidades e 2) a ação política apenas é eficaz sob a condição dessa mistura.

Audácia e circunspeção

Quando retomamos o capítulo XXV de *O príncipe* depois da leitura do texto de Platão temos a impressão de que nos encontramos em um terreno familiar¹⁰. Afinal de contas, os dois textos perfazem o mesmo movimento, partindo de considerações mais gerais acerca da vida política em direção a um estreitamento do horizonte investigativo. No caso de Maquiavel, o capítulo se inicia com considerações de natureza “especulativa” acerca da relação entre *virtù* e *fortuna*¹¹ para desembocar em uma análise circunstanciada. Vale a pena reproduzir o trecho:

Mas, restringindo-me às particularidades, digo que se vê um príncipe ter sucesso hoje e arruinar-se amanhã, sem o ter visto mudar a natureza ou alguma qualidade; o que creio nascer, primeiro, dos motivos que atrás foram longamente expostos: isto é, que o príncipe que se apoia totalmente na fortuna, assim que ela varia, arruína-se. Creio que seja também sucedido aquele cujo modo de proceder condiz com a qualidade dos tempos e, de modo semelhante, que seja mal-sucedido aquele de cujo proceder os tempos discordam. Porque se vê os homens, nas coisas que os conduzem aos fins que todos têm diante, isto é, glória e riquezas, procederem diversamente: um com cautela (*rispetto*), outro com

¹⁰ Não estamos absolutamente sugerindo que Maquiavel tenha Platão em mente no capítulo. Tanto o tema central do capítulo (a oposição entre Fortuna e *virtù*) quanto a discussão sobre os modos de proceder são temas fartamente trabalhados no contexto medieval e renascentista.

¹¹ A *virtù* sendo apresentada como a capacidade de resistir aos assaltos da fortuna, da mesma maneira que um dique pode conter dentro de seus limites a turbulência das águas quando da cheia de um rio. Colocada nesses termos, sua relação recebe um tratamento formal, sendo incapaz de compreender o fato de que não há uma forma única de *virtù* (ou melhor, ela não é redutível a uma única qualidade), assim como as circunstâncias não são as mesmas ao longo do tempo.

impetuosidade (*impeto*); um pela violência, outro com arte; um com paciência, outro com seu contrário; e cada um, com esses distintos modos, pode lá chegar. E vê-se também, de dois cautelosos, um atingir o seu desígnio, o outro não; e, de modo semelhante, terem igualmente sucesso dois com pendores distintos, sendo um cauteloso e outro impetuoso: o que não nasce de outra coisa senão da qualidade dos tempos, que se conformam ou não com o proceder deles. Daqui nasce aquilo que eu disse, que dois, atuando distintamente, surtem o mesmo efeito: e dois, atuando igualmente um alcança seu fim e o outro não¹².

Duas formas de agir a que a “natureza” inclina os seres humanos são aqui claramente demarcadas. Frente à “qualidade dos tempos”, podem produzir resultados contrários e esta é a razão verdadeira de seu êxito e fracasso. Sem considerar essas qualidades humanas em si mesmas, isto é, sem recortá-las do universo político onde elas constituem princípios de ação, Maquiavel está unicamente preocupado em mostrar a necessidade de sua adequação ao tempo, assim como assinalar o fato de que a mutabilidade que lhe é inerente (ao tempo) decreta a ruína de todo príncipe em um futuro indefinível. A causa do fracasso, por isso, não devemos buscar na audácia ou na circunspecção, mas no fato de consistirem em *éthe*, em modos de agir consolidados, dos quais nenhum ser humano pode se liberar: “porque se um se governa com cautela e paciência e o tempo e as coisas giram de modo que seja bom o seu governo, ele vai tendo sucesso; mas, se os tempos e as coisas mudam, arruína-se, porque ele não muda o modo de proceder”. Ora, não escapa a Maquiavel que nenhum homem é prudente o bastante para se adaptar a essa mutabilidade, quer dizer, ninguém pode “desviar daquilo que a natureza o inclina, seja também porque, tendo alguém prosperado sempre a caminhar por uma via, não se pode persuadi-lo de que seja bom sair dela”. Assim, o homem circunspecto, quando chega a ocasião de agir com impetuosidade, “não o

¹² MAQUIAVEL, **O príncipe**. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 247.

sabe fazer: por isso, arruína-se; porque, se mudássemos de natureza com os tempos e com as coisas, não mudaríamos de fortuna”¹³.

Dois aspectos da limitação são aqui colocados em destaque por Maquiavel: em primeiro lugar, o modo de proceder tem sobre o espírito do ser humano um enraizamento tão profundo a ponto de se constituir, como vimos, em uma “natureza”. E não podemos mudar de natureza de acordo com nosso desejo. Em segundo lugar, mesmo que pudéssemos mudar de natureza, não o queremos, pois nossa razão nos leva a conservar nosso modo de proceder uma vez que ele resultou em êxito. Soma-se à fixidez do *ethos* a ilusão *decorrente da própria razão* e apoiada pela prudência na forma de uma regra de conduta que incita a repetir a fórmula do sucesso.

E Maquiavel não interrompe sua análise nesse ponto. Detectada a inerradicável possibilidade do fracasso na política, é preciso ainda enfrentar o problema das chances do êxito levando em conta a limitação de nossa capacidade de ação. Isso significa que deve-se examinar quais das duas naturezas é mais propícia para a obtenção do sucesso na política. O florentino não deixa qualquer margem para dúvidas: “julgo que seja melhor ser impetuoso do que cauteloso”¹⁴. E para justificar sua escolha, ele evoca a natureza caprichosa da deusa fortuna, tal qual representada pelos romanos, a qual concede seus favores somente àqueles que agem com audácia e coragem¹⁵. Assim, no campo da política, mais vale a audácia, visto que ela é mais afeita à sua própria natureza, isto é, à natureza da ação. A ação política requer energia e disposição frente aos inúmeros obstáculos que certamente se apresentarão no curso de sua

¹³ MAQUIAVEL, **O príncipe**, *op. cit.*, p. 247. Vale notar que Maquiavel, desde os tempos de Chancelaria, assumia esse mesmo pressuposto, como podemos ver nos assim chamados “Caprichos ao Soderini”, como veremos mais adiante.

¹⁴ MAQUIAVEL, **O príncipe**, *op. cit.*, p. 248.

¹⁵ Para os elementos de misoginia possivelmente contidos nessa passagem, remetemos aos trabalhos de Hanna Pitkin (PITKIN, **Fortune is a woman. Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984) e Frédérique Verrier Dubard de Gaillarbois (GAILLARBOIS, “Machiavel et les Femmes”. In: G. di Ligio, org., **Le Problème Machiavel**. Paris: Cahiers de l’Hôtel Gallifet, 2014, pp. 191-208).

realização, ao passo que a circunspeção guarda maior afinidade com a passividade e seu tempo é mais lento, exigindo um recuo ou um distanciamento frente àquilo que acontece.

Dois pontos a reter, então: 1) o saber político coloca às claras a impossibilidade da mistura e 2) a eficácia da ação política é relativa ao tempo.

O saber político

Colocando lado a lado essas duas passagens dos textos de Platão e Maquiavel podemos vislumbrar alguns traços distintivos de suas teorias políticas. Sobretudo, podemos nos dar conta da grande diferença que os separa no que diz respeito ao *status* da própria teoria política. Com o intuito de esclarecer este ponto, convém recordar que o diálogo de Platão constitui um notável esforço para, simultaneamente, delinear a figura do político em contraste com o sofista, assim como especificar em que consiste o saber que o qualifica. Platão está firmemente convencido de que a ciência política detém a capacidade de gerar a cidade unificada, de tecê-la a partir de seus diferentes elementos, como vimos. Nesse sentido, estamos aqui plenamente de acordo com Castoriadis quando afirma que o objetivo do diálogo é efetivamente chegar à definição dessa ciência e, em absoluto, apenas empreender um exercício de dialética na qual a investigação sobre a cidade seria meramente um pretexto¹⁶. Trata-se de definir uma ciência prescritiva e diretiva, capaz de assegurar a melhor vida para os cidadãos, assim como evitar os males que assombram a existência coletiva, dentre eles, como dissemos acima, a *stasis*, que ameaça romper o tecido social. Ora, valeria a pena nos determos um pouco sobre esse tema, pois ele nos oferece a pista para chegarmos ao

¹⁶ A respeito, ver CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 146. De acordo com Castoriadis, a passagem em que Platão afirma que o verdadeiro objetivo do diálogo é tão somente o exercício dialético (286a) deve ser entendida como uma “pilhéria”. Boa parte dos intérpretes de Platão, dentre eles Monique Dixsaut, prefere levar a proposição a sério.

centro da diferença entre Platão e Maquiavel.

O termo *stasis* aparece em diversas passagens do *corpus* platônico, incluindo os principais escritos políticos. Além do *Político* (conforme já citamos) vamos encontrá-lo nos livros I (351d-352a), IV (440b-442d e 444b) e VIII (547a) da *República* e no livro I das *Leis* (629d) – e também em outros lugares – sempre significando a discórdia interna, a guerra civil, mas que, especialmente no livro IV da *República*, migra para o interior da alma sob a forma da desarmonia entre os três elementos que a constituem. Para compreender o que o termo significa exatamente em Platão, é necessário explicitar seu sentido na cultura grega a que ele pertencia e, para essa tarefa, dificilmente encontramos auxílio melhor do que nos trabalhos de Nicole Loraux, certamente a historiadora da antiguidade grega que mais profundamente explorou o tema.

O grande livro de Loraux sobre o assunto é *A cidade dividida*, onde a autora informa que a palavra *stasis* deriva do verbo *histemi*, que designa “a ação de se levantar, designa sobretudo no idioma político grego a sedição, a facção, em resumo, a guerra civil”¹⁷. Na verdade, o termo guarda uma ambiguidade, pois que expressa ao mesmo tempo o fato de “tomar uma posição”, manter-se de pé e, portanto, imóvel, quanto o movimento de sedição – ambiguidade, aliás, explorada pelo próprio Platão no final do *Crátilo* (426c-d)¹⁸. O significado da palavra é também apreendido em sua oposição a *pólemos*, isto é, a guerra externa travada contra um inimigo estrangeiro. A tradição grega querera marcar com rigor a fronteira que separa uma da outra, o que nem sempre foi o caso, como podemos imaginar. De modo geral, o conflito que caracteriza *pólemos* opõe claramente dois adversários pertencentes a corpos políticos distintos. *Stasis*, por sua vez, é a oposição interna, que coloca frente a frente

¹⁷ LORAUX, *La cité divisée. L’oubli dans l’histoire d’Athènes*. Paris: Payot, 2005 (2ª edição). Vale ainda recorrer a outro livro de Loraux, já citado, *A tragédia de Atenas*, assim como ao trabalho mais recente de Ninon GRANGÉ, *Oublier la guerre civile? Stasis, chronique d’une disparition*. Paris: Vrin/EHESS, 2015.

¹⁸ Ver LORAUX, “Crátilo e a Provação da *Stasis*”. In: *A tragédia de Atenas*, *op. cit.*, pp. 121-36.

concidadãos, isto é, os membros de uma mesma pólis e, exatamente por isso, ela coloca em xeque a unidade da cidade, ao passo que *pólemos* produz o efeito exatamente contrário na designação de um inimigo comum. *Pólemos*, assim, assegura a ocasião para que a cidade e seus cidadãos alcancem a glória, individual e coletivamente, como vemos nas orações fúnebres que, simultaneamente, homenageiam aqueles que morreram no campo de batalha e a cidade a que eles se sacrificaram¹⁹. Pouco importa que essas fronteiras não sejam totalmente fixas – pois os próprios gregos entenderão a *stasis* como uma forma de *pólemos*, voltada contra a cidade²⁰: a dissensão que caracteriza a *stasis* está na origem de uma aversão ou um horror tão poderosos que o reconhecimento de sua presença na política não pode dispensar a tentativa de sua negação. A *stasis*, guerra ente irmãos, é de natureza *selvagem* (ou seja, violenta e estranha à *pólis*) e, por esse motivo, a estabilidade da *pólis* depende do esquecimento de sua presença.

A *stasis*, diz Loraux, é parte integrante do mundo político grego – e diria mesmo sua parte mais importante – mesmo se os próprios gregos tentam negar constantemente essa dimensão política, tratando a guerra civil como uma calamidade meteorológica ou epidêmica, mas sempre caída do céu, estranha, pois, ao funcionamento normal da cidade, que não poderia ser, nessa perspectiva, outra coisa senão pacífica²¹.

Não precisamos acompanhar Loraux em sua decisão de conceder lugar central à *stasis* na cultura política grega, mas é perfeitamente conforme a nossos interesses assinalar que o gesto platônico não pode ser compreendido sem a referência a esse quadro amplo no qual a política é

¹⁹ Ainda com N. Loraux, “a oração fúnebre é, na *pólis* democrática, uma *instituição* – instituição de palavra onde o simbólico constantemente predominava sobre o funcional, um louvor generalizado de Atenas extravasando, em cada discurso, o elogio codificado dos desaparecidos” (LORAUX, **Invenção de Atenas**. Trad. de Lillian Valle. São Paulo: Editora 34, 1994, p. 22).

²⁰ A respeito, ver “Sólón na Arena”. In: *A tragédia de Atenas, op. cit.*, p. 163.

²¹ LORAUX, “A Guerra Civil Grega e a Representação Antropológica do Mundo ao Inverso”. In: **A tragédia de Atenas, op. cit.**, p. 73.

pensada em termos de unidade e de pacificação. Como podemos ver nas passagens do *Político* que já citamos, está em questão, no exercício da arte do “homem real”, produzir o tecido liso e harmônico, vale dizer, a cidade unificada. Temos boas razões para crer, em plena concordância com Jean-François Pradeau²², que este é o objetivo último da ciência política, o qual justifica até mesmo a administração dos casamentos, como vimos. A tecelagem concerne também à gênese dos cidadãos levando em conta a boa mistura da natureza de seus pais.

Se Platão, no *Político*, pode se referir à oposição entre diferentes virtudes utilizando o termo *stasis*, então não há dúvida de que sua superação é a finalidade precípua da “ciência real”. Mas o ponto que nos interessa destacar diz respeito à relação entre o saber do político e a filosofia em Platão. Podemos entender que está resguardada a diferença entre uma coisa e outra lembrando que um dos desafios do diálogo é exatamente demonstrar a especificidade do homem político e de seu saber frente a seus rivais, em especial, o sofista. E, supostamente, o diálogo seria seguido de um terceiro (ou quarto, se contamos o *Teeteto*) no qual finalmente seria definido o filósofo. Deixaremos de lado a questão se este quarto diálogo seria realmente necessário ou se os anteriores já teriam desenhado, em filigrana, o rosto do filósofo. O que nos importa é explicitar que o saber do político está inteiramente subordinado à filosofia, pois que finalmente cabe a ela definir quais são os fins últimos da cidade e seus meios de realização. Afinal de contas, como afirma Jean-François Pradeau, “o objeto da política é a unidade da cidade; o saber que convém a esse objeto é a filosofia”²³. A ciência política não pode produzir o tecido harmonioso da cidade sem que antes a filosofia tenha problematizado sua natureza, sem que a filosofia tenha levado adiante uma reflexão sobre seus fundamentos e sobre qual é o melhor modo de vida para os seres humanos, isto é, o regime político no qual eles podem encontrar sua realização. A filosofia interpela a cidade em sua essência, ela faz sua

²² J.F. PRADEAU, *Platon et la cité*. Paris: PUF, 1997.

²³ J.F. PRADEAU, *Platon et la cité*, *op. cit.*, p. 8.

inquirição sempre tendo sem seu horizonte o problema da verdade e, por conseguinte, a atividade de governar está subordinada ao conhecimento da verdade. Mas a grande novidade do diálogo – e o motivo sobre o qual a ele concedemos tanta atenção – está no fato de que essa junção entre filosofia e política, entre governo e verdade, se realizar respeitando as diferenças entre uma coisa e outra, ao contrário de sua completa sobreposição na figura do filósofo-rei desenhada na *República*²⁴. Posteriormente, na *Leis*, será acentuada a diferença entre o princípio da ação política, consubstanciado nas leis, e sua implementação levada a cabo pelo governante.

Temos agora os elementos suficientes para justificar a tese de que, a propósito das distintas virtudes em oposição na cidade (moderação e coragem), Platão encontra a oportunidade de manifestar sua convicção de que a ação de governar deve estar amparada – para que a cidade realize seus objetivos – por um conhecimento que, ao mesmo tempo, enfatize sua natureza essencialmente una e restitua o sentido da totalidade. Resolução, portanto, das diferenças na cidade graças ao poder de uma “técnica real” cujo enquadramento teórico e normativo é dado pela filosofia, entendida como o conhecimento do ser e do homem. É preciso ter em mente a imbricação entre o nível ontológico e antropológico, ambos alicerçando a formulação do saber político.

Ora, estamos aqui muito distantes daquilo que pensa Maquiavel. Ao enfatizar a necessidade de escolha entre um curso de ação e outro, entre a audácia e a circunspeção, o florentino torna clara sua opção metodológica: não há saber político que restitua plenamente o sentido da cidade, que capacite o ator político a responder a todas as circunstâncias e a atingir sempre o sucesso. E para expressar este ponto de vista com a maior clareza possível, vale pena recorrer a um texto de Maquiavel no qual estão esboçados os principais argumentos do capítulo XXV de *O príncipe*.

²⁴ Sobre a natureza “evolutiva” do pensamento político de Platão, ver os comentários de Monique Dixsaut, a que já aludimos, mas também o livro de Michel-Pierre EDMOND, **Le philosophe-roi. Platon et la politique**. Paris: Payot, 1991.

Trata-se do assim chamado “Caprichos a Soderini”, de 1506, em que o florentino diz o seguinte:

Mas porque os tempos e as coisas universalmente e particularmente mudam frequentemente, e que os homens não mudam suas fantasias nem seus modos de proceder, ocorre que alguém tem, em um tempo, boa fortuna e, em outro, má. E verdadeiramente, quem fosse sábio o bastante para conhecer os tempos e as ordens das coisas, e que aí se adaptasse, teria sempre uma boa fortuna ou se protegeria sempre da má, e finalmente seria verdadeiro que o sábio comanda as estrelas e o destino. Mas porque não existem esses sábios, tendo os homens a visão curta e não podendo comandar sua natureza, segue-se que a fortuna varie e comande os homens, mantendo-os sob seu jugo²⁵.

Na impossibilidade da mistura, que em Maquiavel se expressa como incapacidade de “mudar de natureza”, a ação política sempre envolve um risco, que não lhe é residual, mas inerente. Certamente, Platão não desconhece o risco e a contingência, mas eles são absorvidos no interior de um quadro reflexivo que os integra à ordem das coisas, sem colocar sob ameaça a possibilidade de uma ciência do político. Em Maquiavel é precisamente o contrário: o risco de ser vítima da fortuna, de ser colocado sob seu jugo, o risco, em suma, de fracassar por ser incapaz de apreender a mudança dos tempos e com eles se modificar, destitui também o saber que poderia suprir essa deficiência originária. Por isso é possível dizer que a particularidade da natureza do agente e a limitação de seu saber explicitam, em primeiro lugar, que a ação jamais rompe com a contingência e, em segundo lugar, que o campo da política não comporta qualquer totalização. Por conseguinte, não é possível a produção de uma ciência política à maneira platônica, ou seja, capaz de recobrir toda sua complexidade e subsumir a cidade a um projeto racional. Em Maquiavel,

²⁵ Maquiavel, “Ghiribizzi al Soderini”. In: MACHIAVEL, **Le prince**. Paris: PUF, 2000, p. 514. Vale notar que Maquiavel retorna a essa discussão nos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, especialmente nos capítulos 21 e 22 do livro II e no capítulo 9 do livro III.

nos deparamos com um laço atando fortemente a impossibilidade de controlar, em sua totalidade, o curso das ações e a impossibilidade de dominar pelo conhecimento o campo da política.

No que se segue, tentaremos esmiuçar a relação entre as duas coisas, não sem antes observar que esse contraste entre Platão e Maquiavel poderia ser realizado também a propósito da *stasis*, pois bastaria lembrar o papel que o conflito desempenha no pensamento maquiaveliano. Como é bem sabido, sobretudo a partir da leitura do quarto capítulo do primeiro livro dos *Discorsi*, o conflito político não é eliminável; pelo contrário, ele é originário do campo da política e, ao invés de clamar por sua supressão, Maquiavel nota que as leis que asseguram a liberdade nele encontram sua gênese. Entretanto, não seguimos a via da *stasis* por dois motivos. O primeiro deles é o seguinte: se o tema da fratura social aponta para a impossibilidade de totalização do campo da política, o reconhecimento de que um modo de proceder exclui os demais, como vemos no capítulo XXV de *O príncipe*, dramatiza sua particularidade, apresentando-a sob uma perspectiva trágica. *Fatalmente*, o príncipe, incapaz de mudar seu curso de ação, encontrará a ruína com a mudança da “qualidade dos tempos”. Remetido à particularidade de sua natureza, ele se tornará a vítima da parcialidade na qual está aprisionado. E quando, na parte final do capítulo, Maquiavel sopesa qual das naturezas tem mais chance de êxito, não faz mais do que acentuar o caráter trágico de uma escolha impossível: é *preferível* agir com audácia. Mas isto é menos um aconselhamento do que uma constatação. Lembremos a passagem já citada: “Julgo que seja melhor ser impetuoso do que cauteloso”²⁶. E, cabe acrescentar, é uma

²⁶ MAQUIAVEL, *O príncipe*, *op. cit.*, p. 249. Podemos adiantar uma objeção a nosso ponto de vista. O capítulo 9 do livro III dos *Discorsi* não preconizaria a mistura entre as naturezas, exatamente de acordo com Platão, visto que a república, diz Maquiavel, “tem maior vida e por mais tempo a boa fortuna do que um principado, porque pode melhor acomodar-se à diversidade dos tempos pela diversidade dos cidadãos que nela se encontram” (p. 496)? Não nos depararíamos, nessa passagem, com a colocação em prática do mesmo princípio platônico? Examinemos mais de perto o que diz Maquiavel. Em linhas gerais, ele repete os argumentos avançados no capítulo XXV de *O príncipe*. Ele próprio o diz na primeira linha desse capítulo: “Considerarei muitas vezes que a razão da boa ou má fortuna dos homens é fazer encontrar seu modo de proceder com os tempos” (MAQUIAVEL, *Discorsi sopra la prima Deca de Tito Livio*, Milão: Rizzoli, 2000, p. 495). Ora, os exemplos que Maquiavel fornece no capítulo (Fábio Máximo, Cipião, Soderini) não permitem, em

constatação plena de honestidade, visto que atesta ao mesmo tempo a deposição daquele que a enuncia do lugar do saber político. Os “Caprichos (*Ghiribizzi*)” não deixam dúvida a esse respeito. Em uma nota marginal, esboço de pensamento a ser desenvolvido, Maquiavel afirma o seguinte: “No final das contas, não aconselhar ninguém nem tomar conselho de ninguém, exceto o conselho geral de que cada um faça aquilo que lhe dita o ânimo, e com audácia.”²⁷ Enfim, se aconselhamento há, ele não é proferido do lugar do filósofo, quer dizer, daquele que supostamente poderia contemplar a cidade em sobrevoo, mas do lugar daquele que assume o caráter perspectivo de seu enunciado (dos lugares baixos ou dos altos montes, como vemos na dedicatória de *O príncipe*), sendo o teor do conselho nada além de preceitos de prudência a serem testados no enfrentamento da realidade e que, por isso mesmo, assumem de antemão sua falibilidade.

O segundo motivo que nos levou a privilegiar a discussão sobre os diferentes modos de proceder está fortemente vinculado ao primeiro e concerne à ideia do *encontro* com a fortuna, isto é, à forte presença do aleatório na concepção política de Maquiavel, precisamente aquilo que Platão, em larga medida, quer contornar com a arte da tecelagem comandada pelo político. Convém lembrar que essa arte introduz, seja na alma dos cidadãos seja na cidade, a mistura entre os elementos diversos que deverá resultar na melhor disposição ética e política possível. E, para além de Platão, esta doutrina será aplicada em toda a tradição da teoria do melhor regime político, passando por Cícero e chegando à Idade Média²⁸.

absoluto, concluir que na república a contingência desse encontro e a parcialidade do curso de ação tenham sido eliminadas em benefício da produção de um tecido harmonioso. A república irá se deparar com o mesmo risco que ameaça o principado: “Nascem ainda a ruína das cidades por não variarem as ordens da república com os tempos (p. 496)”. É verdade que a mudança de sua condição é mais lenta e mais difícil, visto que a variedade de modos de proceder de seus cidadãos a protege mais do efeito destrutivo da mudança dos tempos. Mas quando tomamos o problema em uma escala temporal ampliada, a república também sucumbirá por ser incapaz de se modificar ou, na linguagem de Maquiavel, irá certamente se corromper.

²⁷ Maquiavel, “Ghiribizzi al Soderini”. In: MACHIAVEL, **Le prince**, *op. cit.*, p. 514.

²⁸ A respeito, ver o livro de BLYTHE, James. **Le gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen Âge**. Trad. de J. Ménard. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

Combinando os elementos, a arte da mistura não apenas imprime a boa forma, mas protege, na medida da capacidade humana, a cidade dos efeitos destrutivos do tempo. Ora, Maquiavel, ao apontar os limites individuais da ação e acentuar o fato de que sucesso e fracasso se definem no encontro com a qualidade do tempo, encaminha a reflexão política em uma via oposta àquela preconizada pela filosofia política clássica, inscrevendo no coração da experiência política o elemento fortuito – ou, ainda, a indeterminação e a contingência²⁹. Lembremos a passagem do capítulo XXV que viemos comentando (mas agora divergindo da tradução de Diogo Pires Aurélio para colocar em primeiro plano a noção de “encontro”): “Creio ainda que seja feliz aquele cujo modo de proceder encontra a qualidade dos tempos”³⁰. Se Maquiavel faz depender o êxito político desse fator fortuito, então está inviabilizada a relação direta entre causa e efeito. Por isso, dois efeitos diferentes podem resultar da mesma causa e duas causas distintas podem produzir o mesmo efeito, sendo sua modulação determinada pela ineliminável mediação do *encontro*. A consequência epistemológica da assunção desse pressuposto não se faz esperar: o conhecimento das causas não assegura o domínio dos resultados da ação.

Ao chegarmos a esse ponto, podemos antecipar a seguinte objeção: na oposição, por nós esboçada, entre Platão e Maquiavel – o primeiro defendendo a existência de uma ciência política capaz de imprimir a boa ordem e a harmonia na cidade, o segundo demonstrando um profundo ceticismo acerca da possibilidade dessa mesma ciência – não terminaríamos por desconsiderar o fato de que Maquiavel propõe um saber que toque a “verdade efetiva” das coisas, ou não esqueceríamos que *O príncipe* é também um livro de aconselhamento e que apenas pode sê-lo

²⁹ Nossa interpretação vai, então, no sentido contrário daquelas inspiradas por Spinoza, como é o caso da Vittorio Morfino, que na contingência enxerga não a ausência de necessidade, mas simplesmente um entrecruzamento de causas impossível de ser desemaranhado. Ver MORFINO, “Le Cinque Tesi della ‘Filosofia’ di Machiavelli”. In: R. Caporali; V. Morfino e S. Visentin (org). *Machiavelli: Tempo e conflitto*. Milão: Mimesis Edizioni, 2013, pp. 157-83.

³⁰ MAQUIAVEL, *O príncipe*, *op. cit.*, p. 246.

se pressupõe uma vantagem epistêmica de seu autor sobre aquele a quem é endereçado? Ou então: não seríamos obrigados a concordar com E. Cassirer, para quem Maquiavel teria renunciado a encontrar uma explicação racional para a política e para a história?³¹ Vamos esboçar algumas respostas a essas indagações na última parte deste trabalho, que servirá também de conclusão.

Prudência e história

Sem poder desenvolver plenamente aqui os temas de que vamos tratar, gostaríamos de indicar dois tópicos que permitem situar melhor o problema do saber político em Maquiavel. Antes de abordá-los, é preciso lembrar que Maquiavel insiste, em quase todos os seus escritos, sobre a natureza ativa da *virtù* e sua capacidade de fazer frente à fortuna. Essa potência da *virtù*, claro está, não anula o aleatório, mas se expressa como a capacidade de servir-se favoravelmente dos elementos que configuram o contexto da ação política. Este contexto, Maquiavel denomina de “ocasião” (*occasione*), apresentada no capítulo VI de *O príncipe* a propósito das ações dos grandes fundadores de Estado:

Mas considerando Ciro e os outros que adquiriram ou fundaram reinos, achá-los-eis todos admiráveis; e, se considerarmos as suas ações e ordens particulares, não parecem discrepantes das de Moisés, que teve tão grande preceptor. E examinando as ações e a vida deles, não se vê que tivessem da fortuna outra coisa além da ocasião, a qual lhes deu matéria para nela poderem introduzir a forma que lhes pareceu: sem essa ocasião a virtude de seu ânimo ter-se-ia apagado, e sem essa virtude a ocasião teria sido em vão³².

³¹ CASSIRER, **O mito do Estado**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

³² MAQUIAVEL, **O príncipe**, *op. cit.*, pp. 121-3. Para uma boa análise do conceito de “ocasião”, ver o texto citado de V. Morfino, assim como o recente artigo de AMES, José Luiz. “Maquiavel Pensador da Ação Política”. In: **Princípios: Revista de Filosofia**. Vol. 26, n. 49, 2019, pp. 18-9.

Ora, a ocasião parece combinar a racionalidade da virtude com o aleatório da fortuna, em uma conjuntura favorável à realização dos objetivos políticos. Esse ponto de convergência permite compreender as bases sobre as quais Maquiavel poderá alicerçar um conhecimento da ação política, ao mesmo tempo em que afirma suas limitações. Por essa via é possível assinalar a presença de importantes temas em seu pensamento, mas que, como acabamos de dizer, não poderemos aprofundar: o primeiro deles é a prudência e o segundo é a história³³. A respeito da prudência, apenas gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que em Maquiavel ela se prende a uma concepção da realidade política claramente assistemática. Maquiavel enfatiza, em mais de uma ocasião, a importância do “acaso” como força causal na determinação dos acontecimentos³⁴, o que torna necessário responder a eles por meio de uma capacidade de compreender a particularidade sem subsumi-la a um conjunto de regras pré-determinado. Mas é igualmente certo que a natureza assistemática da realidade não a torna ininteligível. A prudência consiste na capacidade de apreender, sob a aparente aleatoriedade dos acontecimentos, as relações causais que operam em sua configuração. A esse respeito, vale a pena evocar a conhecida passagem do capítulo III de *O príncipe*, onde Maquiavel compara o homem político habilidoso ao bom médico que reconhece com antecedência uma doença que ainda não se manifestou plenamente³⁵. A prudência, entendida aqui como essa capacidade de antecipação, pressupõe uma racionalidade intrínseca às

³³ Dos diversos estudos realizados sobre essa temática em Maquiavel, convém destacar dois trabalhos levados a cabo por pesquisadores brasileiros: ARANOVICH, Patrícia. **História e política em Maquiavel**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007) e CHARBEL TEIXEIRA, Felipe **Timoneiros. Retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini**. Campinas: Editora Unifesp, 2010.

³⁴ “... aquilo que um ordenador não havia feito, fez o acaso” (MACHIARELLI, **Discorsi**, *op. cit.*, p. 68).

³⁵ “E acontece com isto [o avanço de uma doença] o que os médicos dizem do tísico, cujo mal, a princípio, é fácil de curar e difícil de reconhecer; mas com o andar do tempo, não tendo princípio reconhecido nem medicado, torna-se fácil de reconhecer e difícil de curar. O mesmo acontece nas coisas de Estado: porque, reconhecendo-os à distância – o que não é dado senão a um prudente – os males que nele nascem depressa se curam; mas quando, por não os ter reconhecido, se deixam crescer de tal modo que todos os reconhecem, não há mais remédio” (MAQUIAVEL, **O príncipe**, *op. cit.*, p. 103, grifo nosso).

coisas, que não deve ser confundida, porém, com sua completa determinação por uma normatividade transcendente.

Se, por um lado, essa concepção de prudência coloca Maquiavel na tradição aristotélica, por outro, dela o afasta na medida em que o florentino desconsidera a existência de princípios gerais normativos que pudessem, em última instância, referenciar a ação. Estamos plenamente de acordo com F. Charbel Teixeira quando afirma que a prudência está “no cerne de um olhar para os fenômenos políticos orientado pela valorização do exame das minúcias da realidade, das condições dos tempos e das mudanças da *Fortuna*”. Trata-se, então, de “um olhar mais atento à dinâmica das ‘coisas do mundo’ que a possíveis adequações da conduta particular a padrões estáveis de normatização”³⁶. Ao evocarmos esta concepção de prudência podemos reatar o pensamento de Maquiavel com a tradição da *métis*, isto é, a inteligência, a astúcia³⁷ que constitui um saber inteiramente calcado na experiência, uma experiência que transcende, porém, a dimensão individual, pois cada um de nós pode se servir das experiências dos homens do passado para alargar seu conhecimento do presente. Por essa via, podemos passar ao segundo tópico, quer dizer, a história.

O conhecimento da história oferece uma base a partir da qual é possível a construção de um saber político, visto que ela é a narrativa que incorpora a contingência. Sob esse ângulo, a história retoma, no registro discursivo, a virtude da prudência que orienta as ações dos grandes homens. Ela insere essas ações nos contextos em que tiveram origem e pode assim inaugurar

³⁶ CHARBEL TEIXEIRA, **Timoneiros**, *op. cit.*, p. 19.

³⁷ O texto fundamental a esse respeito é, certamente, o livro de Detienne e Vernant, onde os autores afirmam que ela é “um tipo de inteligência engajada na prática, enfrentando obstáculos que é preciso dominar por meio da astúcia para obter o sucesso nos diversos domínios da ação”. Por isso, a *métis* não pode ser objeto de um tratado filosófico, como a prudência: “Não há tratados da *métis*, como há tratados lógicos, nem sistemas filosóficos construídos sobre os princípios da inteligência astuta. a presença da *métis* no seio do universo mental dos Gregos pode ser decifrada no jogo das práticas sociais e intelectuais onde sua empresa se manifesta às vezes de maneira obsessiva. Ela não é dada em um texto que revelaria de antemão seus fundamentos e motivações” (M. Detienne e J.P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974, pp. 8-9).

uma reflexão sobre a política a partir de seu interior. Nesse sentido, Newton Bignotto pôde, em um importante artigo, afirmar que “em Maquiavel, a interrogação racional sobre o comportamento dos atores na cena política não nasce independentemente de sua existência e da interrogação que suscita”³⁸. A história, portanto, ganha um duplo *status*: como *narrativa*, ela recolhe o sentido dos acontecimentos respeitando sua imprevisibilidade; como desenrolar da ação no tempo ela se transforma em uma *dimensão constitutiva da política* e enseja o esforço de reflexão que busca apreender o emaranhado de relações que determina (mas jamais completamente) o sentido daquilo que acontece. Claude Lefort, sob a forte influência da linguagem da fenomenologia, parece ter bem entendido esse ponto quando afirma o seguinte:

Não há nada na história além daquilo que *aparece*, quer dizer, as ações dos homens e os eventos em torno dos quais elas se atam (...) Mas isso que aparece traz consigo um sentido, é de antemão matéria de uma linguagem, pois que nós aí apreendemos sempre relações, de tal modo que o existente deixa de ser esse fato bruto e opaco que desafia o pensamento (...) A partir de então, não temos mais necessidade de transfigurar o príncipe para atribuir-lhe uma função no seio de um sistema racional do mundo; nós o apreendemos em sua realidade histórica³⁹.

Por meio da referência à história se descortina a possibilidade de encontrar um fundamento para o saber político que se coloca a serviço tanto do agente político quanto do escritor político. Se Maquiavel não tem dúvidas acerca de seu interesse teórico e prático é porque está firmemente convencido da afinidade da história com a própria ação política, temperando, por um lado, a tendência a generalizar (típica da teoria) com a lembrança da natureza contingente da realidade; por outro lado, o escritor

³⁸ BIGNOTTO, Newton. “A Antropologia Negativa de Maquiavel”. In: **Analytica**, vol. 12, n. 2, 2008, p. 88.

³⁹ LEFORT, Claude. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972, p. 358.

está ciente de que a mera descrição da realidade é insuficiente e que a própria contingência ameaça nos paralisar quando não somos capazes de demarcar com clareza alguns pontos de referência sobre os quais nos apoiar. Como esclarece o próêmio do primeiro livro dos *Discorsi*, por causa da constante variação das coisas não devemos perder de vista que entre os “elementos” que compõem o mundo há uma evidente continuidade⁴⁰; logo, como sugerimos acima, está assegurada a possibilidade da “imitação” das ações exitosas dos grandes homens do passado. Dois últimos pontos a reter: 1) o saber político está alicerçado sobre a história e 2) a ação política revela-se como imitação.

Vale ainda observar que, para o florentino, a imitação não se coloca sob a égide de uma concepção da história como *magistra vitae*, como era para os romanos. Ela deixa de ser um mero repositório das virtudes dos grandes homens⁴¹, pois que a imitação é sobretudo *ativa*, isto é, ela assume a distância que separa o passado e o presente, assim como aquela que aparta os atores políticos do presente dos grandes homens do passado. Ela aponta ainda o equívoco de tomá-los como um modelo capaz de normatizar a ação no presente. Imitar, portanto, não é reproduzir, mas agir tendo em vista a inerradicável indeterminação e a contingência, como faz o arqueiro ao mirar sua flecha em direção ao alto⁴²: a parábola descrita

⁴⁰ “... como se o céu, o sol, os elementos, os homens variassem de movimentos, de ordens e de potência com relação àquilo que eram antigamente” (MACHIAVELLI, *Discorsi*, *op. cit.*, p. 56).

⁴¹ A respeito, ver a ótima introdução de Sérgio Cardoso ao livro de P. Aranovich, *op. cit.*, pp. 13-4. S. Cardoso observa também que a história vai muito além do mero registro dos acontecimentos: ela explicita a lógica política, colocando em cena os atores e os acontecimentos (em especial, os conflitos) que estruturam as relações sociais e seus efeitos nocivos ou favoráveis à vida livre. Mas essa encenação, ao invés de nos restituir o sentido da totalidade, enraíza mais profundamente no coração da política a fratura que se encontra em sua origem. A história coloca a nu a pretensão de superar a ausência deste fundamento último. Mais ainda, ela desmascara o caráter ideológico dessa tentativa. Na perspectiva maquiaveliana, então, o saber platônico deveria ser inscrito do lado daqueles que negam a ausência de fundamento (e que, por fim, negam a própria divisão social) e sua filosofia também seria ideológica, mas estando a serviço de um projeto político com poucas chances de perdurar, visto que suplanta a divisão fundamental pela “imaginação das coisas”. Mantendo nossos olhos abertos para a indeterminação, para a contingência, a história abre caminho para uma compreensão ao mesmo tempo mais sóbria e mais modesta da realidade política, pois que ela não é onerada por um sistema teórico que deteria de antemão seu significado.

⁴² A respeito, ver o capítulo VI de MAQUIAVEL, *O príncipe*.

por sua trajetória é excelente alegoria da ação política, onde método é desvio e imitação é criação⁴³. Nesse ponto, parece evidente a grande distância que separa Maquiavel de Platão, pois este último, denunciando o poder ilusório da *mimesis*, interdita ao saber político qualquer recurso à imitação, mesmo aquela do deus Kronos que, no mito do *Político*, apascentava seu rebanho, isto é, os seres humanos, na mais completa felicidade.

⁴³ Maquiavel, sob este aspecto, parece mais uma vez próximo de Aristóteles, para quem a *mimesis* é, no campo poético, uma atividade criativa.