



A CONTINGÊNCIA DA POLÍTICA E A NECESSIDADE DA HIPOCRISIA EM O PRÍNCIPE DE MAQUIAVEL

THE CONTINGENCY OF POLITICS AND THE NECESSITY OF HYPOCRISY IN MACHIAVELLI'S *THE PRINCE*

Albano Pina*
afalcaopina@gmail.com

Abstract. *In his most famous work, Machiavelli showed how the prince is never assessed by what he is, but according to what he appears to be. Therefore, the politician needs to act as a hypocrite, as a 'great pretender and dissembler', to maintain the support of the people on which his power relies. However, hypocrisy does not simply mean deception of the ruled by the rulers. Given the social division which underlies the state, it actually plays a fundamental role in the imaginary constitution of a sovereign power capable of imposing unity and stability on collective life. Our aim is to question the use of hypocrisy in order to emphasize the distinction introduced by Machiavelli between moral virtue and political 'virtù'. Furthermore, we will try to demonstrate how it is presented as part of a broader strategy against the unpredictable effects of time, symbolized by the metaphor of 'Fortuna'.*

Keywords: *Machiavelli, prince, hypocrisy, virtue, fortune.*

Resumo. *Na sua obra mais conhecida, Maquiavel mostrou como o príncipe nunca é avaliado por aquilo que é, mas segundo o que parece ser. O político deve, portanto, agir como um hipócrita, como um 'grande simulador e dissimulador', para manter o apoio do povo sobre o qual o seu poder assenta. Contudo, a hipocrisia não equivale simplesmente ao engano dos governados pelos governantes. Face à divisão social subjacente ao estado, ela desempenha na verdade um papel fundamental na constituição imaginária de um poder soberano capaz de impor a unidade e a estabilidade sobre a vida colectiva. O nosso objectivo é indagar o uso da hipocrisia por forma a enfatizar a distinção introduzida por Maquiavel entre virtude moral e 'virtù' política. Além disso, tentaremos demonstrar de que maneira a hipocrisia é apresentada enquanto parte integrante de uma estratégia mais ampla contra os efeitos imprevisíveis do tempo, simbolizados através da metáfora da 'Fortuna'.*

Palavras-chave: *Maquiavel, príncipe, hipocrisia, virtude, fortuna.*

* Universidade da Beira Interior (UBI); PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura; Bolseiro de Doutoramento FCT.

o. Introdução

O *Príncipe* foi considerado durante muito tempo um manual de conselhos práticos para governantes, com vista à captura e manutenção do poder. De acordo com o antimachiavelismo tradicional — que assumiu diversas formas ao longo dos séculos, e continua, ainda hoje, a exercer uma poderosa influência —, um dos ensinamentos mais infames do secretário consistiria no apelo à “manipulação” da imagem pública do príncipe, sendo que o emprego do termo “manipulação” pressupõe desde logo que há um manipulador e um manipulado, alguém que engana e alguém que é enganado. Tentaremos mostrar, antes de mais, que a classificação desta obra como um simples “guia político”, composto por um conjunto de princípios universais, se baseia num mal-entendido. É o próprio Maquiavel quem assevera que “todas as ciências requerem prática, de modo a serem convenientemente dominadas” (Maquiavel, 2010, p. 350). Como veremos, isto não significa que as hipóteses teóricas devam ser verificadas através de um confronto empírico, mas que a teoria, pela sua abertura constitutiva à contingência, se articula necessariamente numa referência contínua à prática.

Já vários autores ressaltaram as dificuldades interpretativas criadas pelo nexo que a obra maquiaveliana institui entre teoria e prática. A este propósito, observa Merleau-Ponty o seguinte: “o que faz com que não compreendamos Maquiavel é o facto de ele unir o sentimento mais agudo da contingência ou do irracional no mundo com o apreço pela consciência ou pela liberdade no homem” (Merleau-Ponty, 1960, p. 215). Segue-se daqui a impossibilidade de reduzir a política a uma planificação ou a um cálculo que prevê todos os resultados possíveis, fixando de antemão os modos de proceder em cada situação. No *Príncipe*, o ponto de vista do teórico está inextricavelmente ligado com o ponto de vista do actor. Como elucida Althusser, “o texto implica-nos e envolve-nos praticamente, politicamente. Ele [Maquiavel] interpela-nos de um lugar que nos convoca a ocupar como ‘sujeitos’ (agentes) potenciais de uma prática política potencial” (Althusser, 1999, p. 32), pelo que o leitor não pode permanecer indiferente ao conteúdo das teses aí enunciadas.

Além disso, pretendemos questionar a ideia, formulada no seio da tradição Nietzsche-Foucault, segundo a qual a verdade corresponde àquilo que foi imposto unilateralmente pelos vencedores (cf. Frosini, 2001, p. 10). Através da análise do

Príncipe, e em particular dos capítulos XV, XVIII e XXV, colocaremos em evidência que o político deve ser de facto alguém que representa — um verdadeiro “hipócrita”, como se designam em grego os actores —, sem esquecer que nem a mais subtil hipocrisia é capaz de suprimir a “natureza intrinsecamente incerta e contingente do político” (Aurélio, 2012, p. 93). Longe de ser a expressão de uma pura relação de forças previamente dada, a “verdade” revelar-se-á o produto de uma relação dinâmica e de interdependência em que nenhum dos termos (príncipe e povo) se sobrepõe totalmente ao outro.

1.A verdade efectiva da política

Maquiavel é amiúde elevado a fundador da ciência política e equiparado a figuras precursoras do positivismo como Galileu e Descartes, arautos de uma nova forma de racionalidade depurada dos preconceitos antigos. Com efeito, é fácil identificar no *Príncipe* inúmeras afinidades com o método cartesiano, como sejam a listagem exaustiva dos diferentes tipos de principado (que antecipa, em certa medida, a regra das enumerações completas) ou a necessidade de abandonar a “imaginação” para “ir atrás da verdade efectiva da coisa” (Maquiavel, 2008, p. 185) [*andare drieto alla verità effettuale della cosa*] — exigência que parece partilhar da suspeita típica da ciência moderna em relação às “aparências” (cf. Althusser, 1999, p. 126). Apesar dos paralelismos que podemos encontrar, até que ponto é lícito ver a obra que notabilizou o secretário florentino como um tratado puramente teórico, organizado de acordo com as normas do positivismo nascente? Mais do que uma questão formal de estilo ou método, está aqui em causa algo que tem directamente a ver com a acção política.

Conquanto realizada no quadro de uma investigação original em torno da genealogia e uso do conceito de “governamentalidade”, a leitura foucauldiana do *Príncipe* repete muitos dos preconceitos da leitura convencional, chegando mesmo a acentuar o carácter positivista e técnico do tratado (daí o interesse em considerá-la aqui):

Para Maquiavel, o príncipe está numa relação de singularidade e de exterioridade, isto é, de transcendência em relação ao seu principado. O príncipe de Maquiavel recebe o seu principado por herança, aquisição ou conquista; seja como for, ele não faz parte do principado: é exterior a ele. O vínculo que o liga ao seu principado é um vínculo de violência, tradição ou ainda um vínculo que foi estabelecido pelo acomodamento de tratados e pela cumplicidade ou concordância de outros príncipes, pouco importa. Em todo o caso, é um vínculo puramente sintético: não há

associação fundamental, essencial, natural e jurídica entre o príncipe e o seu principado. (Foucault, 2004, p. 95)

Posto que a relação do príncipe com o seu principado (aqui entendido como o conjunto objectivo composto pelo território e os seus habitantes) é uma relação de “exterioridade” e “transcendência”, ela permanece sempre frágil e ameaçada. Assim, a “arte de governar”¹ descrita por Maquiavel visa sobretudo fortalecer esse vínculo pessoal ao principado contra os ataques constantes dos inimigos externos e internos. Ora, o saber político não passa somente por identificar os perigos, apurando a sua origem, natureza e intensidade relativa; mas também pela «arte de manipular as relações de força», no sentido de legitimar o *imperium* do príncipe e manter a obediência dos súbditos (cf. Foucault, 2005, p. 95). Em suma, na perspectiva de Foucault, o príncipe maquiaveliano “governa”, por assim dizer, à distância, relacionando-se com o estado (que inclui o povo por ele governado) de um modo estritamente material, como se de uma propriedade sua se tratasse.

Contra a tradição interpretativa dominante (em que Foucault se insere), para a qual o *Príncipe* não passa de um manual destinado a governantes, Gramsci declarou que a obra de Maquiavel constitui um “manifesto político” com um escopo histórico concreto: a unificação da Itália do *Cinquecento* sob a liderança de um indivíduo dotado de uma *virtù* excepcional.² Na esteira de Gramsci, Althusser inclui o *Príncipe* no “mundo da literatura ideológica” e assinala que o texto “toma uma posição nesse mundo”, utiliza “todos os recursos da retórica” com o intuito de “ganhar partidários para a sua causa” (Althusser, 1999, p. 23). O secretário não pode, por isso, ser equiparado ao cientista moderno que investiga a natureza desinteressadamente. Além de elaborar a “teoria dos meios ao dispor do Príncipe para salvar Itália, [Maquiavel] *trata o seu próprio texto (...)*,

¹ Foucault defende que os teóricos da chamada “razão de Estado” irão conceber uma “nova arte de governar” cujo fito já não é conservar o poder do Príncipe, mas consolidar o próprio Estado enquanto entidade política. Por oposição à singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel, o domínio do Estado que começa a surgir no séc. XVII vai assentar numa multiplicidade de formas e práticas de *governo*. Ver Foucault, 2004, pp. 95-96; M. Foucault, “Omnes et singulatim”, in *Dits et Écrits*, 1994, vol. IV, pp. 152-153; M. Foucault, “La technologie politique des individus”, in *Dits et Écrits*, 1994, vol. III, pp. 817-818.

² A. Gramsci (1999, p. 14) acredita que o capítulo final da obra (c. XXVI), intitulado “Exortação para encabeçar a Itália e libertá-la dos bárbaros”, é a chave para entender todo o raciocínio de Maquiavel, que “não é mais do que uma auto-reflexão do povo, um raciocínio interno, que se opera na consciência popular e que tem a sua conclusão num grito apaixonado, imediato” (C. 13, § 1). Entre o príncipe e o povo há, pois, uma relação de imanência, visto que nenhum deles pode existir separadamente. Gramsci parte de Maquiavel para fundamentar a ideia de que o papel do “príncipe” deve ser assumido, na modernidade, pelo “partido político”, único organismo capaz de agrupar as vontades dispersas numa “vontade colectiva” (C. 13, § 1, p. 15).

simultaneamente, como um desses meios”, transformando a escrita num verdadeiro “acto político” (Althusser, 1999, p. 23).

O problema abordado no tratado maquiaveliano excede, por conseguinte, o campo da teoria e emerge na facticidade da prática política (cf. Althusser, 1999, p. 17). Pese embora o carácter aparentemente universal das máximas que pontuam as obras de Maquiavel, já não podemos verdadeiramente falar de uma “objectividade pura mítica das leis da história ou da política” (Althusser, 1999, p. 19). As regras ou conselhos propostos apenas são válidos no quadro da “conjuntura” particular que ocasionou o problema prático-político sob exame (e cuja configuração pode ser instantaneamente modificada pela intervenção do sujeito, obrigando a uma adaptação, ou mesmo inversão, do modo de procedimento originalmente adequado). Eis, talvez, o motivo pelo qual o secretário é frequentemente acusado de incoerência, o que revela não tanto a falta de rigorismo do autor, mas a inépcia dos seus detractores.

Temos que avançar até ao capítulo XV do *Príncipe* para encontrar, finalmente, o esboço de um “método” (no sentido moderno do termo) ou critério de avaliação do político:

Resta agora ver quais devem ser os modos e governos de um príncipe, quer com os súbditos, quer com os amigos. E porque sei que muitos escreveram sobre isto, receio que, escrevendo também eu, seja tido por presunçoso, mormente por me afastar, ao debater esta matéria, das ordens dos outros. Mas, tendo a minha intenção sido escrever coisa que seja útil a quem a escute, pareceu-me mais conveniente *ir atrás da verdade efectiva da coisa* [*andare dietro alla verità effettuale della cosa*] do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que não foram jamais vistos nem se soube se existiram de verdade. Porque 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 sua ruína do que a sua preservação. (Maquiavel, 2008, p. 185, sublinhado nosso)

A que é que Maquiavel se refere quando fala da “verdade efectiva da coisa” [*verità effettuale della cosa*]? Rejeitar a “imaginação” e as concepções utópicas da política implica, simplesmente, substituir a ideia de *bem* pela de *utilidade*? Na realidade, o príncipe não se pode orientar segundo valores morais nem segundo as regras da técnica política (cf. Lefort, 1986, p. 403). O capítulo XV marca um ponto de viragem no opúsculo não só por consumir a ruptura do autor com os seus antecessores e com o género literário dos *specula principum* (caracterizado pelo confronto da acção do soberano com os preceitos universais da moral), mas sobretudo por encetar a análise da relação entre príncipe e súbditos que se vai

prolongar até ao fim da obra. Ora, a “verdade efectiva” dos governantes consiste precisamente na representação que deles fazem os súbditos (cf. Lefort, 1986, p. 404). Fora do espaço aberto da opinião *pública*, onde as suas acções são julgadas e adquirem um significado particular, as qualidades *privadas* do príncipe tornam-se politicamente irrelevantes. Ainda no capítulo XV podemos ler:

Deixando, pois, de lado as coisas imaginadas acerca de um príncipe, e discorrendo sobre aquelas que são verdadeiras, digo que todos os homens, quando se fala deles, mormente os príncipes, por estarem postos mais alto, são referidos por algumas destas qualidades que lhes acarretam censura ou louvor. E assim é que um é *tido* por liberal, outro por mesquinho (...); um é *tido* por dador, o outro por rapace (...) Eu sei que qualquer um admitirá que seria coisa muito louvável encontrar-se um príncipe com todas as supracitadas qualidades que *são tidas* por boas. Mas porque não se pode tê-las todas, (...) é necessário ele ser tão prudente que saiba fugir à *má fama* dos vícios que lhe tirariam o estado. (Maquiavel, 2008, p. 186, sublinhado nosso)

Enquanto os tratadistas escolásticos condenavam as acções que não decorressem da virtude pessoal e autêntica do príncipe, independentemente dos benefícios daí resultantes para os súbditos, agora a bondade do príncipe passa a ser indiferente, ou mesmo evitável, sempre que conduza à perda do Estado. Mas se o objectivo fosse excluir os valores da moral e introduzir, *sic et simpliciter*, uma arte de governar utilitarista, porque é que o autor dedicou quatro capítulos (XV-XVIII) ao exame crítico das compatibilidades e incompatibilidades entre as qualidades morais e políticas? Ao afirmar que o príncipe deve saber “fugir à *má fama* dos vícios que lhe tirariam o estado”, Maquiavel chama atenção para o facto de a prática política ser indissociável do *ethos* próprio de cada sociedade (cf. Lefort, 1986, pp. 403-404). Por outras palavras, o agente político tem que começar por respeitar as leis morais, costumes e opiniões que compõem, de acordo com Althusser, “o que pode ser anacronicamente chamado de ideologias” (Althusser, 1999, p. 97).

Consequentemente, o que define a “verdade efectiva” não é a sua factualidade, mas o seu carácter *ideológico* (cf. Frosini, 2006, p. 56). Ao contrário da “verdade das ciências naturais”, a “verdade efectiva” da política não remete para um dado primário que vale por si mesmo, mas apenas existe por intermédio da opinião de outrem. Não admira, pois, a importância dada pelo secretário à noção de “reputação” [*reputazione*], termo empregue sucessivamente nas suas obras. Todavia, essa “verdade” permanece *ambígua*, sendo impossível de fixar de um modo definitivo e unívoco, visto que a opinião comum resulta de um processo aberto onde se cruzam pontos de vista, discursos e práticas conflitantes que

estão, outrossim, em constante modificação. É em função deste contexto fluído — irreduzível a um sistema moral genérico — que o príncipe deve conduzir a sua acção e construir a sua imagem pública (cf. Frosini, 2006, p. 60; Visentin, 2006, pp. 235-236).

A principal novidade do conceito de “*verità effettuale*” reside na elisão da distância entre “ser” e “aparência”, uma vez que “a generalidade dos homens aceita do mesmo modo o que parece e o que é, ou melhor, muitas vezes se impressionam mais pelas coisas que parecem do que por aquelas que efectivamente o são” (Maquiavel, 2010, p. 94) — conforme se lê numa passagem de *Discorsi*, I, 25. Que os indivíduos sejam (para outrem), de facto, aquilo que parecem, constitui uma condição geral das relações humanas, condição essa que se torna particularmente evidente no âmbito da política, em que a actuação dos príncipes, “por estarem postos mais alto”, é continuamente observada e escrutinada. Ficar preso à “imaginação” da coisa, significa, então, esquecer que a verdade de cada um se encontra fora de si, no olhar do outro, e que a existência do príncipe coincide absolutamente com as acções que lhe dão visibilidade (cf. Visentin, 2006, p. 231).

Em resumo, a identificação entre “ser” e “aparecer” impede-nos de separar o príncipe, enquanto “objecto” da visão de outrem, do príncipe, “sujeito” de uma prática (cf. Frosini, 2006, p. 61). O político nunca determina inteiramente os efeitos da sua acção. São os súbditos que, vendo-a e sentindo-a, a qualificam positiva ou negativamente. Gera-se assim uma tensão entre a necessidade de responder às exigências da sociedade, de um lado, e os limites impostos pela contingência própria da política, do outro, que nos permite definir o saber da “verdade efectiva” já não como um conhecimento técnico ou arte de manipulação do povo, mas como a capacidade de distinguir aquilo que depende da iniciativa do príncipe daquilo que escapa por inteiro ao seu controlo. Dito de modo mais concreto, trata-se de discriminar entre as medidas tomadas e a forma como estas se repercutem no meio flutuante da opinião pública.

2.A variação da Fortuna e a versatilidade do Príncipe

Como se sabe, Maquiavel recorre à imagem da Fortuna para descrever os eventos imprevisíveis que se furtam a uma explicação racional, assemelhando-a àqueles “rios ruinosos que, quando se irritam, alagam as planícies, derrubam as

árvores e os edifícios, levam terreno de um lado, põem-no no outro” (Maquiavel, 2008, pp. 231-232), num esforço por nos levar a reconhecer os limites da acção. O secretário recusa, porém, qualquer forma de fatalismo, posto que a “fortuna” só é “árbitra de metade das nossas acções” e nos deixa “a nós governar a outra metade” (Maquiavel, 2008, p. 231). A *virtù* joga-se nesta margem indeterminada, aberta à intervenção humana, e exprime o êxito do príncipe face aos desafios colocados pela história. Cabe agora averiguar, em primeiro lugar, a validade da interpretação canónica segundo a qual Maquiavel desenvolve uma teoria da *virtù* enquanto simples capacidade de adaptação contínua à mudança; e, em segundo, como é que a *virtù* maquiaveliana está intrinsecamente ligada à noção de “verdade efectiva”.

No capítulo XV, o florentino afiança que um príncipe deve, para se manter, “aprender a poder ser não bom e usá-lo e não usá-lo consoante a necessidade”. Note-se que o autor emprega a expressão “não bom” [*non buono*] para frisar a diferença relativamente à pura maldade do tirano. Como vimos, o príncipe não se pode guiar por um código moral previamente estabelecido (nem mesmo aquele que ele escolheu livremente seguir); contudo, a sua actuação continua a estar condicionada por aquilo que Maquiavel chama “necessidade”. Para ser domada, esta força irracional — também apelidada de “acaso” ou “fortuna” noutros passos da obra — requiere, por vezes, acções extraordinárias, à revelia das leis e costumes populares. Atendendo ao facto de o príncipe ser um “indivíduo político” cuja existência, em contraste com o “indivíduo privado”, é completamente definida pela sua “função política”, Althusser clarifica:

O Príncipe pertence a um domínio diferente (...). Não é a satisfação das suas necessidades que o motiva, e tão pouco o apaziguamento das suas paixões. Ele está além das categorias morais de vício e virtude (...). *Virtù* não é o oposto de virtude moral: ela é de *uma ordem diferente*. Ela não exclui a virtude moral; a *virtù* está posicionada de tal forma em relação à virtude que ela a pode incluir, e, não obstante, *excedê-la* simultaneamente. Assim, a *virtù* pode tomar a forma da virtude moral. Mas tem que ser dito que o *Príncipe é moralmente virtuoso através da virtù política*, e Maquiavel gostaria que isso se verificasse tanto quanto possível. (Althusser, 1999, pp. 92-93)

O encontro entre a *virtù* e a virtude é meramente accidental. Se fosse aplicada rigorosamente no domínio político, a virtude moral teria consequências nefastas, “porque o tempo varre adiante de si todas as coisas e pode levar consigo bem como mal e mal como bem” (Maquiavel, 2008, p. 122). Na verdade, a *virtù* é mera “reflexão, tão consciente e responsável quanto possível, das condições objectivas

para o cumprimento da tarefa histórica da hora” (Althusser, 1999, p. 94). Seria, portanto, um absurdo pretender fixá-la de acordo com um conjunto de características universais e imutáveis, pois ela deve acompanhar a própria variação das coisas:

Creio também que seja bem-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. (...) Daqui nasce aquilo que eu disse, que dois, atuando distintamente, surtem o mesmo efeito; e dois, atuando igualmente, um leva por diante o seu fim e o outro não. Disto depende também a modificação do bem; porque, se um governa com cautela e paciência e os tempos e as coisas giram de modo que o seu governo seja bom, ele vai tendo sucesso; mas, se os tempos e as coisas se mudam, arruína-se, porque ele não muda o modo de proceder. (Maquiavel, 2008, pp. 232-233)

O político incapaz de decifrar a “necessidade” das circunstâncias históricas onde a sua acção se inscreve está condenado ao fracasso. Para durar, ele deve modificar-se com a evolução do contexto, espelhar-se na multiplicidade e variedade infinitas da natureza (cf. Lucchese, 2004, p. 365). Isto implica, sempre que se imponha, tomar decisões impopulares. Como ressalta Merleau-ponty,

pouco importa que o poder seja condenado num caso particular: ele estabelece-se no intervalo que separa a crítica do repúdio, a discussão do descrédito. As relações do súbdito ao poder, como aquelas do eu e de outrem, (...) sobrevivem à contestação, desde que não se trate da contestação radical do desprezo. (Merleau-Ponty, 1960, p. 211)

É nesta medida que o saber da “*verità effettuale*” se revela, mais uma vez, fundamental: aquele que não sabe “fugir ao ódio” (Maquiavel, 2008, p. 194), negligenciando os efeitos da sua actuação sobre a imaginação popular, arrisca-se a perder o estado. Com efeito, “não há poder absolutamente fundado, há apenas uma cristalização da opinião” (Merleau-Ponty, 1960, p. 210). Cumprir a tarefa histórica da qual foi incumbido sem romper o acordo tácito mantido com o povo — eis a principal dificuldade de quem governa.

A maioria das vezes, supõe-se que a *virtù* provém do encontro [*riscontro*] da acção com os tempos. Assim, o virtuoso seria qualificado enquanto tal porquanto teria um “ânimo disposto a virar-se consoante os ventos da fortuna e a variação das coisas” (Maquiavel, 2008, p. 197), adaptando-se continuamente. No entanto, esta ideia de *virtù* enquanto mudança e adaptação permanente cai por terra no fim do capítulo XV:

Eu julgo realmente isto, que seja melhor ser impetuoso que cauteloso, porque a fortuna é mulher e é necessário, querendo-a ter debaixo, vergá-la e acometê-la. E vê-

se que ela se deixa vencer mais por estes que por aqueles que procedem friamente, e, por isso, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos cautelosos, mais ferozes e mandam nela com mais audácia. (Maquiavel, 2008, p. 234)

A metáfora da fortuna enquanto “rio ruinoso”, ou seja, enquanto força arrebatadora à qual nos devemos inexoravelmente submeter, é então substituída pela metáfora da fortuna enquanto “mulher”. Com o emprego desta figura, põe-se em relevo que só triunfa do tempo quem se impõe a ele. Daí a preferência de Maquiavel pelo *modus operandi* do “impetuoso” — aquele que, antecipando-se à mudança, logra surpreendê-la, virando o desenrolar dos acontecimentos a favor de si mesmo (cf. Aurélio, 2012, p. 89). Não se trata de eliminar a contingência da política, mas de perceber que a fortuna apenas “demonstra a sua potência onde não está ordenada virtude para lhe resistir” (Maquiavel, 2008, p. 232). Neste contexto, o imperativo da versatilidade adquire um novo significado: mais do que concordar com a fortuna, o príncipe tem de aprender a agir como ela, imitando o seu comportamento imprevisível e as suas variações abruptas, por forma a ser ele a definir as regras do jogo.

Cumpre salientar, enfim, que apesar de os mecanismos ideológicos (costumes, leis, religião, etc.) cimentarem certos padrões comportamentais, “a natureza dos povos é inconstante” (Maquiavel, 2008, p. 136), pelo que a flutuação dos ânimos está incluída na variação geral das coisas. Se os hábitos e valores comuns mudam de geração para geração, as paixões e desejos dos homens mudam quase diariamente, o que torna impossível ao príncipe agradar sempre aos seus súbditos. Por esta razão, como nota D. P. Aurélio,

A virtude política (...) consiste não só em ostentar virtudes, verdadeiras ou falsas, mas acima de tudo em condicionar os modos de ser avaliado, em ser ator e ao mesmo tempo encenador. (...) Dominar a cena é também dominar o tempo, determinar aquilo em que os súbditos pensam, chamando a si próprio todo o poder de inovar, ou seja, submetendo a mudança à sua vontade, reduzindo o mais possível o fator surpresa e, em última instância, reconhecendo que o que se chama “determinismo da história” não é senão sintoma da sua impotência. (Aurélio, 2012, pp. 96-97)

3. A Teoria da Fraude

No capítulo XVIII do *Príncipe*, Maquiavel giza a chamada *teoria da fraude* (ou astúcia), segundo a qual o político precisa de “ser grande simulador e dissimulador” para conservar a sua posição. É com base nas ideias aí expostas que se denuncia habitualmente o secretário como fundador da técnica moderna de manipulação das massas (que visa mascarar a verdadeira natureza das

relações de poder). Todavia, em que medida podemos reduzir o *Príncipe* a um manual de ilusionismo político? Modificar as formas de agir e a imagem pública ao longo do tempo implica, necessariamente, ocultar uma verdade objectiva sob um manto opaco de aparências? Somente através da noção de *verità effettuale* é possível, no nosso entender, descortinar o alcance das recomendações feitas neste capítulo marcante e que tanta tinta fez correr.

Antes de indagar se é ou não aconselhável respeitar a palavra dada (o que equivale a escolher entre a *honestidade* e a *astúcia*), o autor já havia cotejado as qualidades da *liberalidade* e da *parcimónia* (cap. XVI), bem como da *bondade* e da *crudelidade* (cap. XVII), seguindo em ambos os casos um raciocínio semelhante, que se pode sintetizar do seguinte modo: a aparência de liberalidade dá lugar à verdade da rapacidade quando descobrirmos que, para dar, é preciso tirar; que, para continuar a ser generoso, é preciso — por exemplo — cobrar duros impostos. Por outro lado, a aparência de bondade redonda na verdade da crueldade quando descobrirmos que, em consequência de não aplicar um castigo necessário no momento adequado, consentimos que a desordem e o caos adquiram proporções in comportáveis. No fim do exame de cada uma das “virtudes”, Maquiavel inverte o juízo inicial, demonstrando como o príncipe que não cede à tentação imediata da generosidade, acaba por se poder mostrar liberal para com o seu povo; enquanto aquele que sabe “ser não bom” quando as circunstâncias o exigem, acaba por guardar os seus súbditos de males maiores no futuro (cf. Lefort, 1960, p. 406).

Se o secretário nos leva a aceitar esta argumentação, é apenas para a subverter logo em seguida (como acontece amiúde na sua obra). Ao desmontar o jogo retórico aqui subjacente, C. Lefort sublinha que “o preconceito nos engana; Maquiavel não pretende regressar do parecer ao ser; ele interroga o parecer na certeza de que o príncipe não existe senão para os outros, que o seu ser está *no exterior*. A sua crítica desenrola-se apenas na ordem das aparências” (Lefort, 1960, p. 408). Pese embora o título que lhe foi atribuído — “De que modo deve ser mantida pelos príncipes a palavra dada” —, o objectivo do capítulo XVIII não é, como nos capítulos precedentes, desvelar a natureza imoral da fidelidade à palavra dada, para restabelecer a verdadeira honestidade, mas ligar imediatamente o vício da astúcia — que, neste caso, se traduz no incumprimento

dos pactos estabelecidos — à imagem da virtude (cf. Lefort, 1960, pp. 412-413). Politicamente, a única qualidade que conta é a astúcia, ou melhor, a habilidade para exhibir qualquer qualidade conforme a necessidade:

A um príncipe não é, pois, necessário ter de facto todas as supracitadas qualidades, mas e realmente necessário parecer tê-las; atrever-me-ei, aliás, a dizer isto: tendo-as e observando-as sempre, elas são danosas, e, parecendo tê-las, são úteis, como parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e sê-lo, mas ter o ânimo edificado de modo a que, precisando de não ser, tu possas e saibas tornar-te o contrário. (...) E por isso é preciso que ele tenha um ânimo disposto a virar-se consoante os ventos da fortuna e a variação das coisas lhe mandam. (Maquiavel, 2008, p. 197)

Lembremos que a astúcia não dimana da perversidade do príncipe, e que, além disso, o modo de proceder astucioso não é incompatível com a bondade. Porém, o encontro entre ambos resulta de uma coincidência feliz entre o ser e o parecer que nunca apaga a sua diferença. Cabe também esclarecer que a *astúcia política* se distingue da *astúcia vulgar*, dado que não visa um fim específico (o interesse pessoal do príncipe) nem constitui um meio que podemos usar ou não de acordo com as circunstâncias: a astúcia, seguindo de novo a fórmula de Lefort, apresenta-se como a “a arte de ligar cada acção particular e cada imagem que ela suscita a uma boa imagem do príncipe” (Lefort, 1960, p. 413). Efectivamente, é o próprio Maquiavel quem declara: “Deve, pois, um príncipe ter grande cuidado não lhe saia jamais da boca uma coisa que não esteja repleta das supracitadas cinco qualidades; e que, ao ouvi-lo e vê-lo, ele pareça todo piedade, toda fidelidade, toda integridade, toda humanidade, toda religião” (Maquiavel, 2008, p. 197).

Logo no começo do capítulo XVIII, o secretário afasta-se do tema sugerido pelo título e entra imediatamente no tratamento da questão da duplicidade, afirmando que “há dois géneros de combate: um com as leis, outro com a força”, sendo que “o primeiro é próprio do homem, o segundo das bestas”. Diferentemente, portanto, do que acontecia na tratadística medieval, o texto procura definir não tanto as qualidades imutáveis do príncipe, mas os modos do seu combater, ou seja, os modos do seu agir, para concluir que precisa “um príncipe saber usar uma e outra natureza” (Maquiavel, 2008, p. 196). Contudo, Maquiavel introduz em seguida uma nova distinção na esfera do animal, servindo-se da imagem da raposa e do leão para ilustrar formas de actuação

diversas: enquanto o leão simboliza o uso da força pura; a raposa simboliza o uso da astúcia e da dissimulação (sem o qual a primeira permanece incompleta).

Ao glosar ironicamente Cícero, para quem a força e a astúcia do leão e da raposa constituem as duas fontes de injustiça³, o autor do *Príncipe* recusa audaciosamente a distinção clássica entre razão e paixão, homem e besta, argumentando que “uma sem a outra não dura” (Maquiavel, 2008, p. 196). O reconhecimento da fraude como um elemento fundamental da prática de governo deve ser visto, antes de mais, à luz da concepção maquiaveliana da política como uma arena de combate e disputa incessante. Neste primeiro sentido, a astúcia é sobretudo a arte de escapar às armadilhas dos adversários — duplicação que permite assumir o ponto de vista de outrem, conhecer as suas intenções, forças e planos secretos (cf. Lefort, 1960, p. 411). Mas a astúcia corresponde ainda àquela versatilidade sem a qual o príncipe não pode satisfazer os desejos e exigências variáveis dos súbditos. Althusser releva que

nele o *animal se desdobra*, faz-se à vez leão e raposa; e, no fim, é a raposa que governa tudo. Pois é a raposa que lhe imporá seja parecer mau, seja parecer bom, em suma, fabricar-se ou não uma imagem popular (ideológica) de si que responda aos seus interesses e aos interesses dos “pequenos”. (Althusser, 1994, pp. 545-546)

A referência ao centauro Quíron como mestre *par excellence* na fina arte da duplicidade prende-se justamente com a ambiguidade da sua constituição: este ser híbrido, misto de humano e cavalo, conjuga na sua composição anatómica o elemento humano e o elemento equino. No entanto, a figura mitológica do centauro representa também a articulação dupla (mais significativa) do “homem” e do “animal”, em que a natureza bestial, selvagem e bárbara se confunde com a do herói civilizador, pedagogo, iniciador nos campos mais variados como a caça, a música, a medicina, etc. (cf. Derrida, 2009, p. 117). De um modo geral, podemos dizer que o centauro Quíron personifica a multiplicidade individual, e é nele que o príncipe se deve inspirar para fazer face às contínuas alterações da fortuna, num esforço para superar as barreiras e limites que lhe são naturalmente impostos, multiplicando os pontos de vista e experiências que suportam a sua acção (cf. Lucchese, 2006, pp. 364-365).

³ Ver Cícero, 1913, pp. 45-47.

Chegados a este ponto, importa questionar: o apelo de Maquiavel ao uso da duplicidade faz do príncipe um impostor (como pretendem os seus críticos)? Há pelo menos dois momentos no cap. XVIII que atestam, *prima facie*, esta ideia: o primeiro, quando o secretário assegura: “são tão simples os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana encontrará sempre quem se deixe enganar” (Maquiavel, 2008, p. 196); o segundo, já numa fase mais adiantada do capítulo, onde se lê: “Os homens em geral julgam mais pelos olhos que pelas mãos, porque o ver toca a todos, sentir toca a poucos: todos vêem aquilo que tu pareces, poucos sentem aquilo que tu és” (Maquiavel, 2008, p. 197). O secretário parece estar então a incitar o príncipe a ludibriar os súbditos, antes de mais porque o pode fazer — uma vez que eles têm uma inclinação natural para se deixar enganar —, e, além disso, porque a política se desenrola exclusivamente ao nível das aparências, impedindo que o povo conheça a verdade objectiva — à qual apenas alguns têm acesso.

Ora, que os homens julguem mais pelos olhos que pelas mãos, “não quer dizer”, como elucida Merleau-Ponty, “que seja necessário ou mesmo preferível enganar, mas que, na distância e grau de generalidade em que se estabelecem as relações políticas, desenha-se uma personagem lendária, feita de certos gestos e palavras, e que os homens honram ou detestam cegamente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 214). Se “todos vêem aquilo que tu pareces” e “poucos sentem aquilo que tu és”, tal acontece porque as condições da comunicação entre príncipe e súbditos (aquilo que chamaríamos hoje comunicação política) se distinguem inteiramente das condições da comunicação privada. No espaço aberto, público, e dinâmico onde as suas acções se revestem de significado, “as qualidades do chefe [mesmo que verdadeiras] são sempre presas da lenda” (Merleau-Ponty, 1960, p. 215).

Ainda que haja, de facto, uma tendência natural no povo para se deixar mistificar, esta mistificação é sempre apenas parcial, pois “nas acções de todos os homens, e mormente dos príncipes, em que não há um tribunal para onde reclamar, olha-se é ao resultado” (Maquiavel, 2008, p. 198). No âmbito da política, como já foi observado, a única verdade que conta é a efectiva, e esta resume-se à forma como os efeitos das acções individuais do príncipe figuram na imaginação colectiva dos súbditos. Em conclusão, o verdadeiro engano é admitir que um sujeito pode manipular completamente a realidade política e o modo

como é percebida por via de meios coercivos ou instrumentos ideológicos. Contra este delírio, devemos lembrar que a verdade da política apenas se define no domínio da opinião pública — o qual, decerto, o príncipe deve influenciar tanto quanto possa a seu favor, sem esquecer, todavia, que persiste sempre uma margem irreduzível de contingência fora do seu controlo.

Bibliografia

Althusser, L. (1994). *Écrits philosophiques et politiques* (Vol. 1). Paris: Éditions STOCK/ IMEC.

Althusser, L. (1999). *Machiavelli and us* (G. Elliot, Trans.). London & New York: Verso.

Aurélio, D. P. (2012). *Maquiavel & Herdeiros*. Lisboa: Temas e Debates.

Cicero (1913). *On Duties* (W. Miller, Trans.). London: Loeb Classical Library.

Del Lucchese, F. (2004). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Edizioni Ghibli.

Del Lucchese, F. (2006). La città divisa: esperienza del conflitto e novità politica in Machiavelli. In F. Del Lucchese, L. Sartorello, & S. Visentin (Eds.), *Machiavelli: Immaginazione e contingenza* (pp. 17-30). Pisa: Edizioni ETS.

Derrida, J. (2009). *La Bestia e il Sovrano* (Vol. 1) (G. Carbonelli, Trad.). Milano: Editoriale Jaca.

Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits* (Vols. 3-4). Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard / Seuil.

Frosini, F. (2001). *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli*. Roma: Edizioni Kappa.

Frosini, F. (2006). L'ambiguità del vero e il rischio della virtù. Una lettura del 'Principe'. In F. Del Lucchese, L. Sartorello, & S. Visentin (Eds.), *Machiavelli: Immaginazione e contingenza* (pp. 31-66). Pisa: Edizioni ETS.

Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel* (A. Palos, Trad.). Puebla: Ediciones Era.

Lefort, C. (1986). *Le travail de l'oeuvre machiavel*. Paris: Gallimard.

Maquiavel, N. (2010). *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (David Martelo, Trad.). Lisboa: Edições Sílabo.

Maquiavel, N. (2008). *O Príncipe* (D. P. Aurélio, Trad.). Lisboa: Temas e Debates.

Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.

Visentin, S. (2006). La virtù dei molti. Machiavelli e il republicanesimo olandese della seconda metà del Seicento. In F. Del Lucchese, L. Sartorello, & S. Visentin (Eds.), *Machiavelli: Immaginazione e contingenza* (pp. 217-252). Pisa: Edizioni ETS.