

O CONSELHEIRO DE PRÍNCIPES

O contexto florentino

No começo de 1513, a família Medici marcou sua vitória mais brilhante. Em 22 de fevereiro, o cardeal Giovanni de Medici foi para Roma após a notícia da morte de Júlio II e, em 11 de março, saiu do conclave de cardeais como papa Leão X. Em certo sentido, o fato representou mais um golpe nas esperanças de Maquiavel, pois trouxe uma popularidade sem precedentes ao novo regime em Florença. Giovanni era o primeiro florentino da história a se tornar papa, e segundo Luca Landucci, cronista da época, a cidade comemorou com fogueiras e salvas de artilharia durante uma semana. Mas, em outro sentido, foi um golpe inesperado de sorte, pois motivou o governo a decretar a anistia como parte dos festejos gerais, e Maquiavel foi libertado.

Tão logo saiu da prisão, Maquiavel começou a elaborar uma maneira de se recomendar às novas autoridades da cidade. Seu antigo colega Francesco Vettori fora nomeado embaixador em Roma, e Maquiavel lhe escreveu várias vezes pedindo para usar sua influência “para que eu possa começar a receber algum serviço de nosso senhor, o papa” (C 244). No entanto, logo ficou claro que Vettori não podia ou talvez não quisesse ajudar. Profundamente desanimado, Maquiavel se retirou para sua pequena herdade em Sant’Andrea, a fim de (como escreveu a Vettori) “ficar longe de qualquer rosto humano” (C 516). Lá, pela primeira vez ele começou a contemplar a cena política mais como analista do que como participante. No começo, enviava longas cartas a Vettori, argumentando vigorosa-

da Itália. Em 4 de outubro de 1511, ele assinou a Santa Aliança com Fernando de Espanha, com isso obtendo o apoio militar espanhol para a cruzada contra a França. Tão logo se iniciou a campanha da nova temporada em 1512, a tremenda infantaria espanhola marchou sobre a Itália. Primeiro os espanhóis repeliram o avanço dos franceses, obrigando-os a evacuar Ravena, Parma e Bolonha, e finalmente a recuar além de Milão. Então se voltaram contra Florença. A cidade não se atrevera a desafiar os franceses, e com isso tinham deixado de declarar apoio ao papa. Agora ela estava pagando um alto preço por seu erro. Em 29 de agosto, os espanhóis saquearam a cidade vizinha de Prato, e três dias depois os florentinos capitularam. O gonfaloneiro Soderini fugiu para o exílio, os Medici reentraram na cidade após dezoito anos de ausência e, poucas semanas depois, a república foi dissolvida.

O destino de Maquiavel acompanhou o do regime republicano. Em 7 de novembro, ele foi formalmente removido de seu cargo na chancelaria. Três dias depois, foi condenado ao confinamento dentro do território florentino durante um ano, com uma fiança no enorme valor de mil florins. Então, em fevereiro de 1513, veio o pior golpe de todos. Sob a errônea suspeita de ter participado de uma conspiração malograda contra o novo governo Medici, Maquiavel foi torturado, condenado à prisão e ao pagamento de uma pesada multa. Como mais tarde se lamentou aos Medici, na dedicatória de *O príncipe*, de súbito “a grande e constante malícia da Fortuna” se abateria cruelmente sobre ele (11).



2. A página de rosto de uma das inúmeras edições venezianas iniciais de *O príncipe*.

mente sobre as implicações das constantes intervenções francesas e espanholas na Itália. E então – como explicou numa carta de 10 de dezembro – começou a preencher suas horas de ócio forçado refletindo mais sistematicamente sobre sua experiência diplomática, sobre as lições da história e, portanto, sobre as regras da política.

Como lamenta na mesma carta, Maquiavel era obrigado a viver “numa casa humilde com um patrimônio minúsculo”. Mas ele torna a vida suportável recolhendo-se a seu gabinete todas as noites e lendo obras de história clássica, “entrando nas antigas cortes dos homens da antiguidade” para “conversar com eles e lhes indagar sobre as razões de suas ações”. Também reflete sobre as percepções que adquiriu “durante os quinze anos” em que esteve “envolvido no estudo da arte de governar”. O resultado, diz ele, foi escrever “um opúsculo sobre *Os principados*, onde examino o mais profundamente possível as discussões sobre este tema”. Esse “opúsculo” era a obra-prima de Maquiavel, *O príncipe*, que foi esboçado – como indica a carta – no segundo semestre de 1513 e concluído no Natal do mesmo ano (C 303-5).

Sua mais alta esperança, conforme comentou com Vettori, era que esse tratado pudesse conduzi-lo à atenção de “nossos senhores Medici” (C 305). Um dos motivos para querer atrair a atenção para a obra – como mostra sua dedicatória de *O príncipe* – era o desejo de oferecer aos Medici “um sinal de minha devoção” como súdito leal (3). Suas preocupações a tal respeito parecem ter até prejudicado seus critérios de argumentação normalmente objetivos, pois no capítulo 20 de *O príncipe* ele afirma com emoção que os novos governantes podem vir a descobrir “que homens que tinham visto com desconfiança nos estágios iniciais de seu governo provam ser mais confiáveis e úteis do que aqueles em quem confiaram a princípio” (74). Como essa posição é, mais tarde, total-

mente rejeitada nos *Discursos* (236), fica difícil deixar de sentir um elemento de patrocínio pessoal na análise de Maquiavel aqui neste ponto, sobretudo porque ele repete ansiosamente que não pode “deixar de lembrar a todo governante” que os homens que estavam “contentes sob o regime anterior” sempre se demonstrarão “mais úteis” do que qualquer outro (74-5).

Mas a principal preocupação de Maquiavel, evidentemente, era deixar claro aos Medici que ele era um homem que valeria a pena empregar, um especialista que seria tolice dispensar. Ele insiste em sua dedicatória que, “para entender adequadamente o caráter dos governantes”, é essencial ser “um homem do povo” (4). Com sua confiança habitual, ele acrescenta que suas reflexões podem ser de valor excepcional, por duas razões. Maquiavel destaca a “longa experiência nos assuntos modernos” que acumulou ao longo de “muitos anos” e com “muitas dificuldades e perigos”. E ressaltava com orgulho o domínio teórico da arte de governar que, ao mesmo tempo, adquiriu com seu “estudo contínuo da história antiga” – fonte indispensável de sabedoria sobre a qual refletiu “com grande cuidado” (3).

Então, o que Maquiavel pensa que pode ensinar aos príncipes em geral, e aos Medici em particular, como resultado de suas leituras e experiências? Para quem começa pelo começo, *O príncipe* não parece oferecer muito além de uma análise seca e extremamente esquemática dos tipos de principado e os meios “de adquiri-los e conservá-los” (42). No capítulo inicial, Maquiavel toma a ideia isolada de “domínio” e estabelece que todos os domínios são “ou repúblicas ou principados”. Imediatamente deixa de lado o primeiro termo, observando que por ora omitirá qualquer análise das repúblicas e se concentrará exclusivamente nos principados. A seguir observa sem grande destaque que

todos os principados são hereditários ou novos. Mais uma vez descartada o primeiro termo, afirmando que os governantes hereditários encontram menos dificuldades e, por isso, têm menos necessidade de seus conselhos. Concentrando-se nos principados novos, ele passa a distinguir entre os “totalmente novos” e os que “são como membros acrescentados ao estado hereditário do governante que os anexa” (5-6). Aqui ele está menos interessado na segunda categoria e, depois de três capítulos sobre os “principados mistos”, ele passa, no capítulo 6, para o tópico que visivelmente mais o fascina: o dos “principados totalmente novos” (19). Nessa altura, ele faz mais uma subdivisão em seu material, e ao mesmo tempo introduz a antítese talvez mais importante de toda a sua teoria política, a antítese em torno da qual gira a argumentação de *O príncipe*. Os principados novos, afirma ele, são adquiridos e conservados ou “pelas próprias armas e pela *virtus*” ou “pelo poder de outros e pela *fortuna*” (19, 22).

Tratando dessa última dicotomia, Maquiavel novamente mostra menos interesse pela primeira possibilidade. Concorde que os que subiram ao poder por meio de “sua própria *virtù* e não pela Fortuna” são os dirigentes “mais destacadados”, e dá como exemplos “Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e outros do mesmo molde”. Mas não consegue pensar em nenhum exemplo italiano moderno (a possível exceção de Francesco Sforza), e o implícito é que dificilmente pode-se contar com essa excepcional *virtù* entre a corrupção do mundo moderno (20). Em função disso, ele se concentra no caso dos principados adquiridos por Fortuna e com o auxílio de armas estrangeiras. Aqui, inversamente, os exemplos na Itália moderna lhe parecem abundantes, o mais instrutivo sendo o de César Bórgia, que “ganhou sua posição por meio da Fortuna de seu pai” e cuja carreira é “digna de ser elevada a modelo” para

todos os que “chegaram ao poder por meio da *fortuna* e das armas de outros” (28).

Esse ponto marca o final das divisões e subdivisões de Maquiavel, e leva-nos à classe dos principados que constituem seu principal interesse. Nessa fase também fica claro que, embora tenha tido o cuidado de apresentar seu argumento como uma sequência de tipologias neutras, ele organizou habilmente a discussão de maneira a realçar um tipo de caso particular, e assim procedeu por causa de seu significado local e pessoal. A necessidade dos conselhos de um especialista se faz especialmente urgente, diz ele, no caso em que o governante chegou ao poder pela Fortuna e pelas armas estrangeiras. Nenhum leitor contemporâneo de *O príncipe* poderia deixar de ponderar, no momento em que Maquiavel apresentava tal consideração, que os Medici tinham acabado de reconquistar sua antiga ascendência sobre Florença em decorrência de um assombroso golpe de boa Fortuna, somado à força invencível das armas estrangeiras fornecidas por Fernando de Espanha. Isso não significa, evidentemente, que se possa descartar o argumento de Maquiavel porque teria apenas aplicação local. Mas esse dado mostra que ele queria que seus leitores da época concentrassem a atenção num tempo e num lugar específicos. O lugar era Florença; o tempo era o momento em que se redigia *O príncipe*.

A herança clássica

Quando Maquiavel e seus contemporâneos se sentiam levados – como em 1512 – a refletir sobre o imenso poder da Fortuna nos assuntos humanos, geralmente recorriam aos historiadores e moralistas romanos para lhes fornecer uma análise abalizada do caráter da deusa. Esses autores prescreviam que, se um governante deve sua posição à intervenção da Fortuna, a primeira lição

que precisa aprender é temer a deusa, mesmo quando ela traz presentes. Lívio tinha apresentado uma formulação especialmente importante desse ponto no Livro XXX de sua *História*, ao descrever o momento dramático em que Aníbal finalmente se rende ao jovem Cipião. Aníbal inicia seu discurso de capitulação comentando com admiração que o conquistador tem sido até o momento “um homem a quem a Fortuna nunca iludiu”. Mas essa é apenas a deixa para ele fazer uma séria advertência sobre o lugar da Fortuna nos assuntos humanos. Não só é “imenso o poder da Fortuna”, mas “a maior boa Fortuna é sempre aquela em que menos se deve confiar”. Se dependemos da Fortuna para nos elevar, estamos sujeitos a ter uma queda “mais terrível” quando ela se virar contra nós, o que é quase certo que venha a fazer ao final (XXX.30.12-23).

No entanto, os moralistas romanos nunca tomaram a Fortuna como uma força inexoravelmente maligna. Pelo contrário, viam-na como uma boa deusa, *bona dea*, e potencial aliada que valia a pena tentar atrair. O motivo para buscar sua amizade é, evidentemente, que ela dispõe dos bens da Fortuna, os quais imagina-se que todos os homens desejam. Esses bens são variadamente descritos: Sêneca enfatiza as honras e as riquezas; Salústio prefere apontar a glória e o poder. Mas de modo geral concordava-se que, entre todas as dádivas da Fortuna, a maior é a honra, com a glória que a acompanha. Como Cícero frisa constantemente em *De Officiis*, o bem supremo do homem é “a obtenção da glória”, “o enaltecimento da honra e da glória pessoal”, a aquisição da “mais verdadeira glória” que se pode alcançar (II.9-31; II.12.42; II.12.48).

Como, então, podemos persuadir a Fortuna a olhar para nós, a verter os dons de sua cornucópia sobre nós, e não sobre os outros? A resposta é que, embora seja uma divindade, a Fortuna é uma mulher; e, como mulher,

o que mais a atrai é o *vir*, o homem verdadeiramente viril. Assim, uma qualidade que lhe agrada recompensar em especial é a coragem viril. Lívio, por exemplo, cita várias vezes o adágio “a Fortuna favorece os bravos”. Mas a qualidade que ela mais admira é a *virtus*; o atributo epônimo do homem verdadeiramente viril. A ideia por trás dessa crença é exposta com máxima clareza nos *Debates em Tusculum* de Cícero, onde ele afirma que o critério para ser um verdadeiro homem, um *vir*, é possuir *virtus* ao mais alto grau. As implicações do tema são amplamente exploradas na *História* de Lívio, em que os sucessos alcançados pelos romanos são quase sempre explicados com o fato de que a Fortuna gosta de acompanhar e mesmo servir a *virtus*, e geralmente sorri aos que a exibem.

Com o triunfo da Cristandade, essa análise clássica da Fortuna foi totalmente subvertida. A concepção cristã, exposta da forma mais sólida por Boécio em *A consolidação da filosofia*, nega fundamentalmente o postulado central de que a Fortuna pode ser influenciada. Agora a deusa é pintada como “uma potência cega”, e portanto totalmente indiscriminada e indiferente na distribuição de suas dádivas. Já não é vista como amiga em potencial, mas simplesmente como uma força impiedosa; seu símbolo deixa de ser a cornucópia e passa a ser a roda, que gira inexoravelmente “como as mudanças da maré” (177-9).

Essa nova concepção da natureza da Fortuna vinha acompanhada de uma nova percepção de sua importância. Por sua própria indiferença e descaço pelo mérito humano na distribuição de suas recompensas, ela deve nos lembrar que os bens da Fortuna são totalmente indignos como metas, que o desejo de honra e glória mundana é, como diz Boécio, “absolutamente nada” (221). Em vista disso, ela serve para afastar nossos passos dos caminhos da glória, incentivando-nos a olhar para além de nossa prisão

terrena, em busca de nosso lar celestial. Mas isso significa que, apesar de sua caprichosa tirania, a Fortuna é uma autêntica *ancilla dei*, uma agente da benevolenta providência de Deus. Pois faz parte do designio divino mostrar-nos que “a felicidade não pode consistir nas coisas fortuitas desta vida mortal” e, assim, levar-nos a “desprezar todos os assuntos terrenos, e na alegria dos céus rejubilar por estarmos libertos das coisas terrenas” (197, 221). É por essa razão, conclui Boécio, que Deus colocou o controle dos bens do mundo nas mãos fúteis da Fortuna. Seu objetivo é nos ensinar “que a suficiência não pode ser obtida com a riqueza, nem o poder com o reinado, nem o respeito com o cargo, nem a fama com a glória” (263).

A reconciliação entre a Fortuna e a providência, em Boécio, teve uma grande influência na literatura italiana: ela está por trás das considerações de Dante sobre a Fortuna no Canto VII de *O inferno* e fornece o tema a Petrarca em *Remédio das duas espécies de fortuna*. No entanto, com a recuperação dos valores clássicos no Renascimento, essa análise da Fortuna como *ancilla dei* foi contestada, por sua vez, com a retomada da sugestão anterior de se traçar uma distinção entre Fortuna e destino.

Esse desenvolvimento surgiu de uma mudança conceitual sobre a natureza “da excelência e da dignidade” próprias do homem. Tradicionalmente, considerava-se que elas consistiriam no fato de se possuir uma alma imortal, mas, nas obras dos sucessores de Petrarca, encontramos uma tendência crescente de deslocar a ênfase, que passa a ressaltar o livre-arbítrio. Mas a liberdade humana estaria ameaçada pelo conceito da Fortuna como uma força inexorável. Assim, encontramos a tendência correlata de rejeitar qualquer sugestão de que a Fortuna seja mera agente da providência. Um exemplo marcante é o ataque de Pico della Mirandola à pretensa ciência da astrologia, que ele critica por encarnar o falso postulado de que

nossas Fortunas nos são inelutavelmente atribuídas pelas estrelas no momento em que nascemos. Um pouco mais tarde, começamos a encontrar um apelo generalizado à visão muito mais otimista – como Shakespeare faz Cássio dizer a Bruto – de que, se falharmos em nossos esforços de alcançar a grandeza, a falha deve estar “não em nossas estrelas, mas em nós mesmos”.

Baseando-se nessa nova atitude em relação à liberdade, os humanistas da Itália quatrocentista puderam reconstruir a imagem clássica completa do papel da Fortuna nos assuntos humanos. Podemos vê-la em *Da família* de Leon Battista Alberti, no tratado *Sobre a Fortuna* de Giovanni Pontano e, mais notavelmente, no ensaio de Aeneas Sylvius Piccolomini chamado *Um sonho da Fortuna*, de 1444. O escritor sonha que está sendo guiado pelo reino da Fortuna, e encontra a própria deusa, que consente em responder a suas perguntas. Ela admite ser volúvel no exercício de seus poderes, pois, quando ele indaga: “Por quanto tempo você se mantém bondosa com os homens?”, ela responde: “Não muito, com nenhum”. Mas não é impermeável ao mérito humano e não nega a sugestão de que “existem artes pelas quais é possível ganhar seus favores”. Por fim, quando ele lhe pergunta quais são as qualidades que mais lhe agradam e desagrada, ela responde com uma alusão à ideia de que a Fortuna favorece os bravos, ao dizer que “os que carecem de coragem são mais detestáveis do que qualquer outro”.*

Quando Maquiavel passa a discutir “o poder da Fortuna nos assuntos humanos”, no penúltimo capítulo de *O príncipe*, ele se mostra um típico representante das posições humanistas em sua abordagem desse tema crucial. O capítulo começa invocando a crença costumeira

* PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius, “Somnium de Fortuna”, in *Opera Omnia*. Basileia, 1551, p. 616.

de que os homens são “governados pela Fortuna e por Deus” e notando a evidente implicação de que “não temos nenhum remédio” contra as variações do mundo, pois tudo está previamente ordenado pela providência (84). Contrariando esses postulados cristãos, Maquiavel imediatamente apresenta uma análise clássica da liberdade. Reconhece, naturalmente, que a liberdade humana está longe de ser completa, visto que a Fortuna possui imenso poder e “pode ser o árbitro de metade de nossas ações”. Mas, ressalva ele, supor que nosso destino está inteiramente nas mãos dela seria “anular a liberdade humana”. E, como Maquiavel é firme adepto da visão humanista de que “Deus não quer fazer tudo, para não nos privar de nossa liberdade e da glória que nos pertence”, ele conclui que cerca de metade de nossas ações certamente está sob nosso controle e não sob o domínio da Fortuna (84-5, 89).

A imagem mais vívida de Maquiavel para esse conceito do homem como senhor de seu destino também é de inspiração clássica. Ele acentua que “a Fortuna é uma mulher” e por isso pode ser prontamente atraída por qualidades viris (87). Assim, ele enxerga a efetiva possibilidade de que o homem se faça aliado da Fortuna, aprenda a agir em harmonia com seus poderes, neutralizando sua natureza volúvel e assim mantendo êxito em todos os seus assuntos.

Isso traz Maquiavel à questão central que os moralistas romanos haviam colocado originalmente: Como podemos pretender firmar uma aliança com a Fortuna, como podemos fazê-la sorrir para nós? Ele responde usando os mesmos termos que os antigos já tinham usado. Ressalta que ela é amiga dos bravos, daqueles que são “menos cautelosos e mais agressivos”. E desenvolve a ideia de que a Fortuna se excita principalmente com a *virtus* do verdadeiro *vir*, e a ela responde. Primeiro, Maquiavel faz a asserção negativa de que a Fortuna é, acima de tudo,

levada à fúria e ao ódio pela falta de *virtu*. Assim como a presença da *virtu* funciona como uma represa contra seu ímpeto, da mesma forma ela sempre dirige sua fúria para onde sabe “que não foi construído nenhum dique ou barragem”. Maquiavel chega a sugerir que ela apenas mostra seu poder quando os homens de *virtu* não conseguem enfrentá-la — o implícito sendo que ela admira tanto essa qualidade que nunca solta seu veneno mortal contra os que a manifestam (85, 87).

Além de reiterar esses argumentos clássicos, Maquiavel lhes dá uma conotação erótica incommum. Ele insinua que, na verdade, a Fortuna pode sentir um prazer perverso em ser tratada com violência. Não só afirma que a “fortuna é uma mulher e, se você quiser controlá-la, é necessário tratá-la com rudeza”, como acrescenta que ela se sente de fato “mais inclinada a se entregar a homens” que “a tratam com mais ousadia” (87).

A sugestão de que os homens podem se aproveitar da Fortuna dessa maneira tem sido apresentada, por vezes, como uma percepção especificamente maquiaveliana. Mas mesmo aqui Maquiavel se baseia num reservatório de imagens conhecidas. A ideia de que se deve enfrentar a Fortuna com violência foi destacada por Sêneca, enquanto Piccolomini, em seu *Sonho da Fortuna*, chegou a explorar as conotações eróticas dessa crença. Quando ele pergunta: “Quem é capaz de conservá-la mais do que os outros?”, a Fortuna confessa que se sente atraída sobretudo por homens “que refreiam meu poder com o maior vigor”. E quando finalmente ele se atreve a perguntar: “Quem é, entre os vivos, o mais aceitável para você?”, ela diz que vê com desprezo “os que fogem de mim” e fica extremamente excitada “pelos que me põem em fuga”.

Se os homens são capazes de dobrar a Fortuna e assim alcançar seus mais altos fins, a próxima pergunta a ser feita é: quais os fins que um novo príncipe deve colo-

car a si mesmo? Maquiavel começa por estabelecer uma condição mínima, utilizando uma expressão que se repete em todo *O príncipe*. O objetivo básico deve ser *mantere lo stato*, com o que ele quer dizer que um novo governante deve preservar o atual estado de coisas e, principalmente, manter o controle do sistema de governo vigente. Além da mera sobrevivência, porém, há fins muito maiores a ser perseguidos; ao especificá-los, mais uma vez Maquiavel se revela autêntico herdeiro dos historiadores e moralistas romanos. Ele supõe que todos os homens querem, acima de tudo, adquirir os bens da Fortuna. Assim ignora totalmente o ditame cristão ortodoxo (frisado, por exemplo, por São Tomás de Aquino em *O governo de príncipes*) de que um bom governante deve evitar as tentações da glória e da riqueza mundana, para garantir que alcançará suas recompensas celestes. Para Maquiavel, pelo contrário, parece óbvio que os prêmios mais altos que os homens necessariamente disputam são “glória e riqueza” — as duas melhores dádivas que a Fortuna tem o poder de distribuir (85). —

Mas, como os moralistas romanos, Maquiavel põe de lado a aquisição de riquezas como objetivo sórdido e argumenta que o fim mais nobre para um príncipe “previdente e virtuoso” deve ser instaurar uma forma de governo “que lhe dará honra” e o fará glorioso (87). Para os novos governantes, acrescenta ele, existe mesmo a possibilidade de ganhar uma “dupla glória”: têm não só a oportunidade de criar um novo principado, mas também de fortalecê-lo “com leis justas, armas fortes, aliados de confiança e conduta exemplar” (83). Assim, a obtenção de honra e glória mundana é o mais alto fim para Maquiavel, tal como para Lívio ou Cícero. No último capítulo de *O príncipe*, ao indagar se a condição da Itália permitiria sucesso a um novo governante, para ele a pergunta equívale a indagar se um homem de *virtu* pode esperar “moldá-la numa

forma que lhe traga honra” (87). E quando expressa sua admiração por Fernando de Espanha – o estadista contemporâneo que mais respeita –, a razão apresentada é que Fernando fez “grandes coisas” que o tornaram “o rei mais famoso e glorioso da Cristandade” (76).

Esses fins, pensa Maquiavel, não são especialmente difíceis de alcançar – pelo menos em sua forma mínima – quando se herda um domínio “acostumado ao governo de membros pertencentes à família do príncipe atual” (6). Mas, para um novo príncipe, é muito árduo alcançá-los, especialmente se ele deve sua posição a um golpe de boa Fortuna. Tais regimes “não conseguem desenvolver bem suas raízes” e estão sujeitos a ser arrancados pelo primeiro vento desfavorável que a Fortuna escolher lhes enviar (23). E não podem – ou melhor, peremptoriamente não devem – confiar de maneira alguma que a Fortuna continue a ser benévola, pois seria confiar na mais inconfiável força presente nos assuntos humanos. Para Maquiavel, a próxima pergunta – e a mais crucial – é, portanto, a seguinte: quais as máximas, quais os preceitos que podem ser oferecidos a um novo governante para que lhe permitam, se forem “habilmente postos em prática”, “parecer muito bem estabelecido” (83)? É sobretudo a resposta a essa pergunta que ocupa o restante da obra.

A revolução maquiaveliana

O conselho de Maquiavel aos novos príncipes é apresentado em duas partes principais. O primeiro ponto essencial é que “as principais fundações de todos os estados” são “boas leis e bons exércitos”. Aliás, os bons exércitos são ainda mais importantes do que as boas leis, pois “é impossível existir boas leis se faltarem boas armas”, ao passo que, “se existem boas armas, também devem existir boas leis” (42-3). A moral – apresentada com uma típica

piada de exagero – é que um príncipe sábio “não deve ter nenhum outro objetivo e nenhuma outra preocupação” a não ser “a guerra e seus métodos e práticas” (51-2).

Maquiavel passa a especificar que os exércitos são basicamente de dois tipos: mercenários contratados e milícias de cidadãos. Na Itália, o sistema mercenário era empregado quase sem exceções, mas no capítulo 12 Maquiavel lança um ataque radical contra ele: “Por muitos anos”, os italianos têm sido “controlados por exércitos mercenários”, e os resultados foram medonhos: a península inteira “foi assolada por Carlos, saqueada por Luís, devastada por Fernando e espezinhada pelos suíços” (47). E nem poderia se esperar nada melhor, pois todos os mercenários “são inúteis e perigosos”. São “desunidos, ambiciosos, indisciplinados e traiçoeiros”, e sua capacidade destrutiva “é adiada apenas até o momento em que são chamados a lutar” (43). Para Maquiavel, as implicações são evidentes, e ele as apresenta com grande ênfase no capítulo 13. Os príncipes sábios sempre “evitam usar essas tropas e formam exércitos com seus próprios homens”. Ele está tão convicto disso que chega a acrescentar a afirmação quase absurda de que eles “preferem perder usando as próprias tropas do que vencer usando tropas estrangeiras” (49).

Tamanha veemência requer alguma explicação, principalmente em vista do fato de que a maioria dos historiadores chegou à conclusão de que o sistema mercenário geralmente funcionava com grande eficiência. Uma hipótese é que Maquiavel, neste ponto, estaria apenas seguindo uma tradição literária. A posição de que a verdadeira cidadania supõe o porte de armas tinha sido expressamente defendida por Lívio e Políbio, além de Aristóteles, e fora adotada por diversas gerações de humanistas florentinos, desde que Leonardo Bruni e seus discípulos ressuscitaram o tema. Mas, para Maquiavel, seria

muito difícil seguir servilmente mesmo seus autores mais diletos. Parece mais provável que, embora lance um ataque geral contra o uso de soldados contratados, ele esteja pensando especificamente nos infortúnios de sua cidade natal, que sem dúvida sofreu uma série de humilhações nas mãos de seus comandantes mercenários durante a longa guerra contra Pisa. Não só a campanha de 1500 foi totalmente catastrófica, como também ocorreu um fiasco semelhante quando Florença lançou uma outra ofensiva em 1505: os capitães de dez companhias mercenárias se amotinaram logo no início do ataque, e em uma semana a operação teve de ser abortada.

Como vimos, Maquiavel ficara chocado ao descobrir, na época do desastre de 1500, que os franceses escarneciam dos florentinos por causa de sua incapacidade militar, e especialmente por causa de sua incompetência de impor obediência à Pisa. Depois do novo fracasso em 1505, ele tomou o problema nas mãos e elaborou um projeto detalhado de substituição das tropas contratadas por uma milícia de cidadãos de Florença. O conselho maior aceitou provisoriamente a ideia em dezembro de 1505, e Maquiavel foi autorizado a dar início ao recrutamento. Em fevereiro do ano seguinte, estava pronto para fazer o primeiro desfile na cidade, a que assistiu o cronista Luca Landucci com grande admiração e anotou em seu diário: “Foi considerada a coisa mais bonita já realizada para Florença”. * No verão de 1506, Maquiavel escreveu *Uma provisão para a infantaria*, insistindo em “quão pouca esperança se pode depositar em armas estrangeiras e contratadas” e sustentando que a cidade devia estar “armada com suas próprias armas e seus próprios homens” (3). No final do ano, o conselho maior enfim se convenceu.

* LANDUCCI, Luca, *A Florentine Diary from 1450 to 1516*. Trad. A. Jervis. Londres, 1927, p. 218.

Foi criada uma nova comissão do governo – os Nove da Milícia –, Maquiavel foi nomeado seu secretário, e um dos ideais mais acalentados do humanismo florentino se tornou realidade.

Poderia se supor que o entusiasmo de Maquiavel com seus milicianos teria se esfriado após a demonstração desastrosa de 1512, quando foram enviados para defender Prato e acabaram repelidos sem qualquer esforço pelo avanço da infantaria espanhola. Mas na verdade seu ardor continuou inalterado. Um ano depois, no final de *O príncipe*, ele assegurava aos Medici que a coisa mais importante a fazer, “acima de todas as outras”, era equipar Florença com seus próprios exércitos (90). Ao publicar sua *Arte da guerra* em 1521 – seu único tratado sobre a arte de governar publicado em vida –, Maquiavel reiterou os mesmos argumentos. O Livro I é inteiramente dedicado a defender “o método do exército de cidadãos” contra os que duvidam de sua utilidade (580). Naturalmente Maquiavel reconhece que tais tropas não são invencíveis, mas insiste em sua superioridade em relação a qualquer outro tipo de força (585). Conclui com a extravagante afirmativa de que é uma contradição em termos considerar sábio um homem que vê defeito na ideia de um exército de cidadãos.

Agora podemos entender por que Maquiavel ficou tão impressionado com César Bórgia como comandante militar e asseverou em *O príncipe* que o melhor preceito a se oferecer a um novo governante era o exemplo de conduta do duque (23). Pois Maquiavel, como vimos, estava presente quando o duque tomou a decisão implacável de eliminar seus capitães mercenários e de substituí-los com seus próprios soldados. Essa estratégia audaciosa parece ter exercido um impacto decisivo na formação das ideias de Maquiavel. Ele volta a ela ao levantar a questão da política militar no capítulo 13 de *O príncipe*, tratando-a como

ilustração exemplar das medidas que devem ser adotadas por todo novo governante. Bórgia é elogiado, em primeiro lugar, por ter reconhecido sem hesitar que os chefes mercenários são perigosamente desleais e merecem ser impiedosamente destruídos. E Maquiavel lhe tece elogios ainda mais calorosos por ter aprendido a lição básica que todo novo príncipe precisa aprender, caso queira manter seu estado: deve deixar de confiar na Fortuna e nas armas estrangeiras, passando a montar exércitos próprios e se fazer “pleno senhor de suas forças” (25-6, 49).

As armas e o homem: estes são os dois grandes temas de Maquiavel em *O príncipe*. A outra lição que ele quer ensinar aos governantes de sua época é que, além de ter um exército forte, um príncipe que pretende galgar as alturas da glória deve cultivar as qualidades corretas de comando. A natureza dessas qualidades já tinha sido analisada pelos moralistas romanos, que criaram uma importante tradição. Argumentavam, em primeiro lugar, que todos os grandes líderes precisam, em alguma medida, ser afortunados. Pois, se a Fortuna não vier a nos sorrir, nenhum esforço humano por si só pode nos levar a nossos mais altos fins. Como vimos, porém, eles também sustentavam que um determinado leque de características – as do *vir* – tende a atrair as atenções favoráveis da Fortuna, e dessa maneira praticamente garantem-nos a obtenção da honra, da glória e da fama. Cícero foi quem melhor sintetizou os postulados que fundam tal concepção em seus *Debates em Tuscúlo*. Ele afirma que, se agirmos por sede de *virtus* sem pretender com isso adquirir glória, teremos a melhor possibilidade de também adquirir glória, desde que a Fortuna sorria, pois a glória é a recompensa da *virtus* (1.38,91).

Essa análise foi adotada sem alterações pelos humanistas da Itália renascentista. No final do século XV, havia se desenvolvido um amplo leque de manuais de aconselhamento aos príncipes que, com a invenção da imprensa,

começara a alcançar um público leitor de dimensões inéditas. Escritores ilustres como Bartolomeo Sacchi, Giovanni Pontano e Francesco Patrizi escreveram guias de orientação aos novos governantes, todos baseados no mesmo princípio básico: que a posse da *virtus* é a chave do sucesso do príncipe. Como Pontano proclama com uma certa grandiloquência em seu tratado sobre *O príncipe*, todo governante que queira alcançar seus mais nobres fins “deve se dispor a seguir os ditames da *virtus*” em todos os seus atos públicos. A *virtus* é “a coisa mais esplêndida no mundo”, mais magnífica do que o próprio sol, pois “os cegos não enxergam o sol”, mas “mesmo eles enxergam a *virtus* com a maior clareza possível”.*

Maquiavel reitera exatamente as mesmas crenças sobre as relações entre *virtù*, Fortuna e consecução de objetivos políticos. Em primeiro lugar, ele expõe claramente essa posição humanista no capítulo 6 de *O príncipe*, declarando que “num principado totalmente novo, onde há um novo governante, a dificuldade que terá em mantê-lo” dependerá basicamente de ser ele “mais ou menos virtuoso” (19). Esse ponto é corroborado adiante, no capítulo 24, que se destina a explicar “por que os governantes da Itália perderam seus estados” (83). Maquiavel insiste que eles não devem culpar a Fortuna por suas desgraças, porque “ela apenas mostra seu poder” quando os homens de *virtù* não estão preparados para resistir a ela (84, 85). Suas perdas se devem tão somente à sua incapacidade de reconhecer que as únicas defesas “eficientes, certas e duradouras” são as que se fundam na própria *virtù* (84). O papel da *virtù* é destacado mais uma vez no capítulo 26, a ardorosa “Exortação” para libertar a Itália que encerra *O príncipe*. Aqui Maquiavel retorna aos líderes

* PONTANO, Giovanni, “De príncipe”, in *Prosaatori Latini del Quattrocento*, ed. E. Garin. Milão, s/d, p. 1042-4.

incomparáveis louvados no capítulo 6 por sua “destacada *virtutis*” – Moisés, Ciro e Tesau. Ele sugere que apenas uma soma de suas assombrosas capacidades e a mais alta boa Fortuna permitirá que a Itália seja salva. E acrescenta – num raro momento de lisonja – que a gloriosa família dos Medici felizmente possui todas as qualidades necessárias: possuem enorme *virtutis*, são imensamente favorecidos pela Fortuna e igualmente “favorecidos por Deus e pela Igreja” (88).

Muitas vezes deplora-se que Maquiavel não dê nenhuma definição de *virtutis* e que tampouco faça um uso sistemático do termo. Mas agora ficará evidente que ele emprega o termo com absoluta coerência. Seguindo seus autores clássicos e humanistas, ele trata a *virtutis* como aquela qualidade que permite a um príncipe enfrentar os golpes da Fortuna, atrair o favor da deusa e se elevar, em decorrência disso, aos pináculos da fama de príncipe, conquistando honra e glória para si e segurança para seu governo.

Mas resta ainda considerar quais são as características específicas que se esperam num homem de qualidades virtuosas. Os moralistas romanos legaram uma análise complexa do conceito de *virtus*, geralmente pintando o verdadeiro *vir* como possuidor de três grupos distintos, mas relacionados, de qualidades. Em primeiro lugar, consideravam que ele seria dotado das quatro virtudes “cardeais” da prudência, justiça, fortaleza e temperança – as virtudes que Cícero (segundo Platão) havia assinalado no primeiro livro de *De Officiis*. Mas também lhe creditavam uma série adicional de qualidades que, mais tarde, viriam a ser vistas como “princípescas”. A principal delas – a virtude central do *De Officiis* de Cícero – era o que este chamava de “honestidade”, entendendo pelo termo a disposição de honrar a palavra dada e tratar sempre a todos com respeito. Era suplementada por mais dois atributos,

ambos descritos em *De Officiis*, mas analisados mais longamente por Sêneca, que dedicou um tratado específico a cada um deles. Um era a magnanimidade do príncipe, tema de *Da clemência* de Sêneca; o outro era a liberalidade, um dos grandes tópicos abordados por Sêneca em *Dos benefícios*. Por fim, o verdadeiro *vir* se caracterizaria por sua firme convicção de que, para alcançar os fins da honra e da glória, é preciso se conduzir sempre da maneira mais virtuosa possível. Este ponto – é sempre racional ser moral – ocupa o cerne do *De Officiis* ciceroniano. No Livro II, ele observa que muitos homens acreditam “que uma coisa pode ser moralmente certa sem ser conveniente, e ser conveniente sem ser moralmente certa”. Mas isso é uma ilusão, pois somente por métodos morais podemos esperar alcançar o objeto de nossos desejos. Qualquer aparência ao contrário será totalmente enganadora, pois a conveniência nunca pode estar em conflito com a retidão moral (II.3.9-10).

Essa análise foi retomada em sua inteireza pelos escritores dos manuais de conselhos aos príncipes do Renascimento. Tomavam como pressuposto fundamental que o conceito geral de *virtus* devia se referir à lista completa das virtudes cardeais e das virtudes princípescas, a qual continuaram a ampliar e subdividir com tanta atenção às nuances que, num tratado como *A educação do rei*, de Patrizi, encontramos a ideia global de *virtus* dividida numa série de nada menos de quarenta virtudes morais que o governante deve adquirir. A seguir, eles adotaram sem hesitar a questão de que o curso racional de ação a ser seguido pelo príncipe será sempre o moral, defendendo com tanta firmeza este ponto que se tornou proverbial dizer que “a honestidade é a melhor política”. E, por fim, contribuíram com uma objeção especificamente cristã contra qualquer separação entre a conveniência e o campo moral. Insistiam que, mesmo que tenhamos sucesso em

promover nossos interesses cometendo injustiças nesta vida, só podemos esperar que essas aparentes vantagens desapareçam quando formos justamente punidos pelo castigo divino na vida do além.

Ao examinar os tratados morais dos contemporâneos de Maquiavel, vemos esses argumentos repetidos incansavelmente. Mas, passando para *O príncipe*, vemos a súbita e violenta subversão desse aspecto da moral humanista. Essa guinada começa no capítulo 15, quando Maquiavel se põe a discutir as virtudes e os vícios dos príncipes e nos avisa calmamente: “Sei que muitas pessoas escreveram sobre este assunto”, mas “o que tenho a dizer difere dos preceitos oferecidos por outros” (54). Ele começa mencionando os clichês humanistas correntes: que existe um grupo especial de virtudes principescas; que entre elas inclui-se a necessidade de ser liberal, clemente e honesto; e que todos os governantes têm o dever de cultivar essas qualidades. A seguir ele admite – ainda num veio humanista ortodoxo – que “seria extremamente louvável” que um príncipe pudesse sempre agir dessa maneira. Mas em seguida Maquiavel rejeita completamente o postulado humanista fundamental de que são essas as virtudes necessárias a um governante para atingir seus fins mais elevados. Ele considera essa crença – o próprio cerne e núcleo dos guias de orientação humanista aos príncipes – como um erro flagrante e catastrófico. Naturalmente Maquiavel concorda sobre a natureza dos fins a serem buscados: todo príncipe deve procurar manter seu estado e conquistar glória para si. Mas objetiva que, se quiser alcançar tais fins, nenhum governante pode ter ou praticar plenamente todas as qualidades usualmente “tidas como boas”. A situação em que se encontra qualquer príncipe é a de tentar proteger seus interesses num mundo sombrio povoado de homens inescrupulosos. Se, nessas circunstâncias, ele “não faz o que geralmente é feito, mas persiste em fazer

o que deveria ser feito”, simplesmente irá “arruinar seu poder em vez de mantê-lo” (54).

Assim, a crítica de Maquiavel ao humanismo clássico e contemporâneo é simples e devastadora. Ele sustenta que o governante, desejando alcançar seus fins mais altos, verá que nem sempre o racional é moral; pelo contrário, descobrirá que qualquer tentativa sistemática de cultivar as virtudes principescas se demonstrará uma política calamitosamente irracional (62). Mas como fica a objeção cristã de que essa seria uma posição tola, além de maligna, visto esquecer que, no dia do juízo final, todas as injustiças serão punidas? Sobre isso, Maquiavel não diz uma única palavra. Seu silêncio é eloquente, e de fato marcou época: ecoou por toda a Europa cristã, sendo de início recebido com um silêncio de assombro, e depois com um alarido de execração que nunca cessou por completo.

Se os príncipes não devem se conduzir de acordo com os preceitos da moral convencional, como então devem se conduzir? A resposta da Maquiavel – o cerne de seu conselho positivo aos novos governantes – é dada no começo do capítulo 15. Um príncipe sábio será guiado acima de tudo pelos ditames da necessidade: se “dejeja manter seu poder”, ele deve estar sempre “preparado para agir imoralmente quando for necessário” (55). Três capítulos adiante, repete-se essa doutrina básica. Um príncipe sábio faz o bem quando pode, mas, “se for necessário reprimir”, ele “deve estar preparado para agir do modo contrário e ser capaz de fazê-lo”. Além disso, deve se reconciliar com o fato de que, “para manter seu poder”, *frequentemente* será obrigado pela necessidade a “agir de modo traiçoeiro, impiedoso ou desumano” (62).

Como vimos, a importância crucial dessa percepção se evidenciou a Maquiavel logo no começo de sua carreira diplomática. Foi depois de conversar com o cardeal

de Volterra em 1503, e com Pandolfo Petrucci cerca de dois anos mais tarde, que ele se sentiu impellido a registrar originalmente aquilo que se tornaria depois sua principal convicção política: a chave do sucesso de um governo consiste em reconhecer a força das circunstâncias, aceitar o que dita a necessidade e adaptar sua conduta aos tempos. Um ano depois de Pandolfo lhe dar essa receita para o sucesso do príncipe, vemos Maquiavel apresentar pela primeira vez uma série de observações semelhantes, como posição própria. Instalado em Perugia em setembro de 1506, observando o avanço fêbril da campanha de Júlio II, pôs-se a cismar numa carta a seu amigo Giovan Soderini sobre as razões da vitória e da derrota nos assuntos civis e militares. E declara: "A natureza deu a cada homem um talento e uma inspiração particular", que "controlam cada um de nós". Mas "os tempos são variáveis" e "sujeitos a mudanças constantes", de forma que "aqueles que não conseguem alterar sua maneira de proceder" estão fadados a encontrar "ora a boa, ora a má Fortuna". A moral é óbvia: se um homem deseja "gozar sempre de boa Fortuna", deve "ser sábio o suficiente para se adequar aos tempos". De fato, se cada qual assim "comandasse sua natureza" e "emparelhasse seu procedimento com sua época", então "se tornaria realmente verdade que o sábio pode governar as estrelas e os destinos" (73).

Ao escrever *O príncipe* sete anos mais tarde, Maquiavel praticamente copiou esses "caprichos", como dizia em tom depreciativo, no capítulo sobre o papel da Fortuna nos assuntos humanos. Cada qual, escreve ele, gosta de seguir sua tendência particular: um procede com cautela, outro com ímpeto; um pela violência, outro pela astúcia. Mas enquanto isso "os tempos e as circunstâncias mudam", de forma que o governante que "não muda seus métodos" acabará "por se lamentar". Mas a Fortuna não mudaria se o homem aprendesse a "modificar seu caráter

para se adequar aos tempos e às circunstâncias". Assim, o príncipe bem-sucedido sempre será aquele que acompanha os tempos (85-6).

Agora fica evidente que a revolução empreendida por Maquiavel no gênero dos manuais de aconselhamento aos príncipes se baseava, em verdade, na redefinição do conceito central de *virtù*. Ele endossa o postulado convencional de que *virtù* é o nome que designa aquela série de qualidades que permite ao príncipe aliar-se à Fortuna e conquistar honra, glória e fama. Mas ele discoria o sentido do termo de qualquer ligação necessária com as virtudes cardeais e as virtudes principescas. Em lugar disso, Maquiavel sustenta que a característica definidora de um príncipe realmente virtuoso é a disposição de fazer o que dita a necessidade — seja a ação má ou virtuosa — a fim de alcançar seus fins mais altos. Assim, a *virtù* passa a designar exatamente a qualidade de flexibilidade moral indispensável a um príncipe: "Ele deve estar preparado para alterar sua conduta quando os ventos da fortuna e a variação das circunstâncias o forçam a isso" (62).

Maquiavel se empenha em apontar que essa conclusão abre um fosso intransponível entre ele e toda a tradição do pensamento político humanista, e o faz em seu estilo irônico mais desabrido. Para os moralistas clássicos e seus incontáveis seguidores, a virtude moral sempre foi a característica definidora do *vir*, o homem de verdadeira virilidade. Por isso, abandonar a virtude não era apenas agir irracionalmente; era também abandonar a própria condição de homem e descer ao nível dos animais. Como havia dito Cícero no Livro I de *De Officiis*, existem duas maneiras de fazer o mal: pela força ou pela fraude. Ambas, declara ele, "são bestiais" e "totalmente indignas do homem" — a força porque tipifica o leão, a fraude porque "parece pertencer à raposa astuciosa" (1.13.41).

Para Maquiavel, por outro lado, parecia evidente que a virilidade não basta. De fato, existem duas maneiras de agir, concorda ele no começo do capítulo 18, sendo “a primeira própria dos homens, a segunda dos animais”. Mas, “como aquela é muitas vezes ineficaz, é preciso recorrer a esta” (61). Portanto, um príncipe precisa saber quais animais deve imitar. O célebre conselho de Maquiavel é que ele se sairá melhor se aprender a imitar “tanto a raposa quanto o leão”, complementando os ideais de decência viril com as artes bestiais da força e da fraude (61). Essa concepção é reforçada no capítulo seguinte, em que Maquiavel trata de um de seus personagens históricos favoritos, o imperador romano Sétimo Severo. Primeiro, ele nos assegura que o imperador era um homem de enorme *virtù* (68). A seguir, explicando seu juízo, ele acrescenta que as grandes qualidades de Sétimo eram as de “um ferocíssimo leão e de uma astutíssima raposa”, e por isso era “temido e respeitado por todos” (69). —

Maquiavel termina sua análise indicando as linhas de conduta que se esperam de um príncipe realmente virtuoso. No capítulo 19, ele aborda o tema de maneira negativa, frisando que tal governante nunca fará nada desprezível e sempre terá o maior cuidado para evitar ser objeto de ódio (63). No capítulo 21, ele expõe as implicações positivas. Tal príncipe sempre avançará com ousadia, seja como “verdadeiro aliado ou inimigo declarado”. Ao mesmo tempo, fará questão, como Fernando de Espanha, de se apresentar aos súditos com a maior majestade possível, fazendo “grandes coisas” e mantendo seus súditos “num estado de expectativa e assombro enquanto aguardam o desfecho” (77).

À luz dessa explicação, é fácil entender por que Maquiavel sentia tanta admiração por César Bórgia e queria apresentá-lo — apesar de suas óbvias limitações — como modelo de *virtù* para outros novos príncipes. Pois Bórgia

havia demonstrado, numa terrível ocasião, que entendia claramente a importância suprema de evitar o ódio do povo e, ao mesmo tempo, de mantê-lo com medo. A ocasião foi quando ele percebeu que seu governo da Romagna, nas mãos competentes, mas tirânicas, de Rímirro de Orco, estava correndo o mais sério perigo de todos, o de ser odiado pelos que viviam sob ele. Como vimos, Maquiavel foi testemunha da solução cruel que Bórgia deu ao dilema: a execução sumária de Rímirro e a exposição de seu cadáver em praça pública em sacrifício à ira popular.

A convicção de Maquiavel de que era imperiosamente necessário evitar o ódio e o desprezo do povo deve datar desse momento. Mas, mesmo que a ação do duque servisse apenas para corroborar sua percepção das realidades políticas, não há dúvida de que o episódio o deixou profundamente impressionado. Quando passou a tratar das questões do ódio e do desprezo em *O príncipe*, foi exatamente esse o episódio que invocou para ilustrar seu argumento. Maquiavel deixa claro que a ação de Bórgia o levou a refletir e a considerá-la profundamente correta. Era uma ação decidida; exigiu coragem; trouxe o exato efeito desejado, pois “deixou o povo satisfeito e surpreso”, e ao mesmo tempo removeu a causa do ódio popular. Sintetizando o episódio em seu tom mais neutro, Maquiavel observa que a linha de ação merece não só ser “conhecida”, mas também “imitada por outros” (26).

A nova moral

Maquiavel sabe muito bem que sua nova análise da *virtù* própria dos príncipes traz algumas novas dificuldades. Ele expõe o dilema principal no capítulo 15: por um lado, “um governante que deseja manter o poder deve estar

preparado para agir imoralmente quando for necessário”; mas, por outro lado, deve cuidar para não adquirir a fama de ser um homem cruel, pois isso, em vez de assegurar, destruirá seu poder (55). O problema é como evitar parecer cruel quando não se pode deixar de agir cruelmente.

Além disso, o dilema é ainda mais agudo do que parece, pois o verdadeiro objetivo do príncipe não é meramente assegurar sua posição, mas também conquistar honra e glória. Como indica Maquiavel, ao relatar a história de Agátocles da Sicília no capítulo 8, isso aumenta muito as dificuldades da situação em que se encontra qualquer novo governante. Agátocles, diz-nos ele, “sempre levou uma vida muito dissoluta” e era conhecido por sua “conduta pavorosamente cruel e desumana”. Esses atributos lhe trouxeram um imenso sucesso, permitindo-lhe erguer-se das “origens mais baixas e abjetas” e tornar-se rei de Siracusa, mantendo seu principado “sem nenhuma guerra civil” (301). Todavia, como alerta Maquiavel numa passagem extremamente reveladora, tais fracas crueldades podem granjear poder, “mas não glória”. Embora Agátocles tenha conseguido manter seu estado por meio dessas qualidades, elas “não podem ser chamadas *virtù*” e “impedem que ele seja incluído entre os homens excelentes” (31).

Maquiavel não admite que se possa resolver o dilema colocando-se limites coercitivos à crueldade do príncipe nem, de modo geral, comportando-se honradamente para com os próprios súditos e aliados. É exatamente isso que não se pode pretender fazer, porque todos os homens em todos os tempos “são ingratos, inconstantes, dissimulados e hipócritas, pusilânimes, gananciosos”, de modo que qualquer governante “que confie plenamente em suas promessas e se descuide de preparar outras defesas estará arruinado” (59). A implicação é que um príncipe, e sobretudo um novo príncipe, freqüentemente — e não apenas

ocasionalmente — será obrigado pela necessidade a agir de forma contrária à humanidade, caso queira manter sua posição e evitar ser ludibriado (62).

São dificuldades sérias, mas podem ser transpostas. Basta ao príncipe lembrar que, embora não seja necessário ter todas as qualidades usualmente consideradas boas, é indispensável parecer tê-las (66). É desejável ser considerado generoso; é sensato parecer clemente e não cruel; é essencial geralmente parecer meritório (56, 58, 64). Assim, a solução é se tornar um grande simulador e dissimulador, aprendendo a habilidade de “confundir astuciosamente os homens” e fazê-los crer em seus fingimentos (61).

Cedo Maquiavel recebeu uma lição sobre o valor de confundir astuciosamente os homens. Como vimos, ele estivera presente à luta que se desenvolveu entre César Bórgia e Júlio II nos últimos meses de 1503, e é evidente que as impressões que lhe ficaram daquela ocasião ainda ocupavam lugar de destaque em seu espírito quando escreveu sobre a questão da dissimulação em *O príncipe*. Ele remete imediatamente ao episódio que havia presenciado, usando-o como o principal exemplo da necessidade de se manter em guarda constante contra a duplicidade dos príncipes. Júlio, lembra ele, conseguiu ocultar seu ódio a Bórgia com tanta astúcia que levou o duque a cair no clamoroso erro de crer “que novos benefícios fazem os homens importantes esquecerem antigas injúrias” (29). Então ele pôde dar um emprego decisivo a seus poderes de dissimulação. Ganhando a eleição papal com o pleno apoio de Bórgia, Júlio subitamente revelou seus verdadeiros sentimentos, virou-se contra o duque e causou sua derrocada final. Nesse aspecto, sem dúvida Bórgia cometeu um erro crasso, e Maquiavel crê que ele merece ser severamente repreendido pela falha. Bórgia deveria saber que o talento para semear confusão faz parte do arsenal de qualquer príncipe bem-sucedido (34).

Mas Maquiavel não devia ignorar que, ao recomendar as artes do lúdbrio como chave do sucesso, corria o risco de parecer demasiado insincero. Os moralistas mais ortodoxos nunca se negaram a avaliar a hipótese de que a hipocrisia poderia ser usada como atalho para a glória, mas sempre vieram a descartar tal possibilidade. Cícero, por exemplo, havia apresentado explicitamente a ideia no Livro II de *De Officiis*, apenas para afastá-la como flagrante absurdo. Diz ele: quem “pensa que pode conquistar glória duradoura pela simulação” está “muito enganado”. Isso porque “a verdadeira glória lança raízes profundas e estende ampla ramagem”, ao passo que “todas as simulações logo caem por terra como flores frágeis” (II.12.43).

Maquiavel responde, como antes, rejeitando esses fervorosos sentimentos em seu estilo mais irônico. No capítulo 18, ele insiste que a prática da hipocrisia não é apenas indispensável ao governo do príncipe, mas é capaz de ser sustentada sem muita dificuldade pelo tempo que possa se fazer necessário. Ele apresenta duas razões distintas para essa conclusão deliberadamente provocadora. A primeira é que os homens, em sua maioria, são tão simplórios e sobretudo tão propensos a se iludir que geralmente tomam as coisas tais como se apresentam, de maneira totalmente acrítica (62). A outra é que, quando se trata de avaliar a conduta dos príncipes, mesmo os observadores mais perspicazes estão fadados em larga medida a julgar pelas aparências. Isolado da plebe, sustentado pela majestade de seu papel, o príncipe ocupa uma posição em que “todos podem ver o que se aparenta ser”, mas “poucos veem diretamente o que realmente se é” (63). Assim, não há por que supor que seus pecados irão denunciá-lo; pelo contrário, “um dissimulador hábil sempre encontrará inúmeras pessoas que se deixarão iludir” (62).

Uma outra questão tratada por Maquiavel é a atitude que deveríamos adotar em relação às novas regras que se

pretende inculcar. À primeira vista, ele parece adotar uma posição moral relativamente convencional. No capítulo 15, concorda que “seria extremamente louvável” que os novos príncipes exibissem aquelas qualidades usualmente consideradas boas e equipara o abandono das virtudes principescas ao processo de aprender a “agir imoralmente” (55). A mesma escala de valores ressurgiu mesmo no célebre capítulo chamado “Como os governantes devem manter suas promessas”. Maquiavel começa por afirmar que todos entendem quão louvável é um governante que “vive com integridade e não por ardis” (61). Ele insiste que um príncipe não deve apenas parecer convencionalmente virtuoso, mas deve “realmente sê-lo” na medida em que as circunstâncias o permitam. Não deve “se desviar da conduta correta se possível, mas deve ser capaz de enveredar pelo caminho do mal quando necessário” (62).

Todavia, no capítulo 15 são introduzidos dois argumentos muito diferentes, ambos desenvolvidos mais adiante. Em primeiro lugar, Maquiavel é um pouco ardiloso na hora de dizer se aquelas qualidades tidas como boas, e que no entanto são ruinosas, realmente merecem o nome de virtudes. Como tendem a trazer a destruição, ele prefere dizer que “parecem virtuosas”, como seus opositos são mais aptos a fortalecer a posição do príncipe, ele prefere dizer que apenas parecem vícios (55).

Essa sugestão é explorada nos dois capítulos seguintes. O capítulo 16, chamado “Liberalidade e parcimônia”, aborda um tema tratado por todos os moralistas clássicos, mas invertendo os termos. Ao abordar a virtude da generosidade em *De Officiis* (II.17.58), Cícero a define como o desejo de “evitar qualquer suspeita de mesquinhéz”, junto com a noção de que nenhum vício é mais ofensivo num dirigente político do que a parcimônia e a avaréza. Maquiavel responde que, se é isso que chamamos de generosidade, trata-se não de uma virtude e sim de

NICHOLAS MACHIAVEL'S

PRINCE.

ALSO,

The life of *Castruccio Castracani*
of *Lucca*.

AND

The meanes Duke *Valentine* us'd
to put to death *Vittellozza* *Vitella*, *Oli-*
verotto of *Fermo*, *Paulsan* and the
Duke of *Gravina*.

Translated out of *Italian* into *English*;

By *E. D.*

With some Animadversions noting
and taxing his errors.

LONDON,

Printed by *R. Bishop*, for *W. H. Hills*, and
are to be sold by *Daniel Parkinson*

at the figure of the Rainbow
in the Inner-Temple

Price. 1 6 4 00

3. A página de rosto de *O príncipe* na tradução de Edward Dacres, a primeira edição publicada em inglês.

um vício. Ele sustenta que um governante que deseja evitar a fama de parcimônia descobrirá que “precisa gastar com prodigalidade e ostentação”. Em decorrência disso, ele terá “de impor tributos muito pesados ao povo” para custear sua liberalidade, política que logo o fará “odiado por seus súditos”. Inversamente, se ele vem a abandonar qualquer desejo de agir com tal munificência, no início realmente pode ser chamado de avaro, mas “ao final virá a ser considerado mais generoso”, e na verdade estará praticando a verdadeira virtude da generosidade.

Um paradoxo semelhante aparece no capítulo seguinte, intitulado “Crueldade e piedade”. Esse também era um tema caro aos moralistas romanos, e o texto mais famoso era *Da clemência* de Sêneca. Segundo ele, um príncipe que é clemente sempre mostrará “como é avesso a lançar mão” do castigo; recorrerá a ele somente “quando um grande e repetido malfeito esgotar sua paciência”, e irá infligi-lo apenas “após grande reticância” e “muito protelamento”, e também com a maior clemência possível (I.13.4, I.14.1, II.2.3). Diante dessa ortodoxia, Maquiavel insiste uma vez mais que ela representa uma total incompreensão da virtude em pauta. Se o príncipe começa tentando ser clemente, e “com excesso de indulgência permite que as desordens aumentem” e só recorre à punição iniciadas as “matanças e pilhagens”, sua conduta será muito menos clemente do que a de um dirigente que tem a coragem de começar fazendo dos cabeçilhas um exemplo. Maquiavel apresenta o caso de seus concidadãos florentinos, que não queriam parecer cruéis diante de uma revolta e agiram de tal maneira que resultou na destruição de uma cidade inteira – desfecho pavorosamente mais cruel do que qualquer crueldade que pudessem ter concebido. Ele compara o fato ao comportamento de César Bórgia, que “era considerado cruel”, mas cujas medidas duras “restauraram a ordem na Romanha,

unificando-a e tornando-a pacífica e leal” por meio de sua pretensa maldade (58).

Isso leva Maquiavel a uma questão intimamente relacionada, que apresenta adiante no mesmo capítulo, com o mesmo ar de paradoxo deliberado: “Se é melhor ser amado do que temido, ou vice-versa” (59). Aqui também a resposta clássica é a de Cícero, em *De Officiis*. “O medo é uma frágil proteção do poder duradouro”, ao passo que no amor “pode-se confiar para mantê-lo para sempre” (II.7.23). Maquiavel registra sua total discordância, retorcendo: “É muito mais seguro ser temido do que amado”. Isso porque muitas das qualidades que fazem um príncipe amado também tendem a fazê-lo desprezado. Se os súditos não têm “medo do castigo”, aproveitarão todas as oportunidades de enganá-lo em proveito próprio. Mas, se ele se faz temido, os súditos hesitarão em ofendê-lo ou prejudicá-lo, e assim será muito mais fácil ao príncipe manter seu estado (59).

A outra linha de argumentação nestes capítulos reflete uma rejeição ainda mais desdenhosa da moral humanista convencional. Maquiavel sugere que, mesmo que as qualidades geralmente consideradas boas sejam de fato virtudes – tais que o governante que desdenhá-las inevitavelmente incorrerá em vício –, ele não deve se preocupar com tais vícios, se julgá-los úteis ou inócuos para a condução de seu governo.

A principal preocupação de Maquiavel nesse ponto é lembrar aos novos governantes o dever mais básico de todos. Um príncipe sábio “não deve se incomodar em ficar notório pelos vícios sem os quais é difícil preservar seu poder”; ele verá que essas críticas não passam de um prego inevitável com o qual terá de arcar enquanto cumprir sua obrigação fundamental, que é, evidentemente, manter seu estado (55). As implicações são apresentadas, em primeiro lugar, no que se refere ao suposto vício da

parcimônia. Quando um príncipe sábio percebe que a avaréza é “um daqueles vícios que lhe permitem governar”, ele deixará de se preocupar em ser visto como mesquinho (57). O mesmo se aplica ao caso da crueldade. A disposição de agir ocasionalmente com rigor exemplar é fundamental para a manutenção da boa ordem nos assuntos civis e militares. Isso significa que um príncipe sábio “não deve se preocupar em incorrer na reputação de crueldade”, e que é essencial não se incomodar em ser chamado de cruel, sendo comandante de um exército, pois sem tal reputação é impossível esperar manter as tropas “unidas e preparadas para a ação militar” (60).

Por fim, Maquiavel avalia se é importante que o governante, se deseja manter seu estado, evite os vícios menores e os pecados da carne. Os autores dos manuais de conselhos aos príncipes geralmente tratavam essa questão num veio rigorosamente moralista, reproduzindo a insistência de Cícero, no Livro I de *De Officiis*, de que o decoro é “essencial para a retidão moral”, e assim todas as pessoas em posição de autoridade devem evitar qualquer lapso de conduta em suas vidas privadas (I.28.98). Em resposta, Maquiavel dá de ombros. Um príncipe sábio “procurará evitar esses vícios” se puder; mas, se descobrir que não pode, decerto não precisará se incomodar desnecessariamente com tais suscetibilidades morais triviais (55).