

## O CONSELHO AO SOBERANO E A TEORIA POLÍTICA

Geraldo Alves Teixeira Júnior\*  
gatjr@uol.com.br

**Resumo:** O pensamento político sistematizado em teoria freqüentemente pretendeu servir de conselho ao soberano. O tipo de conselho que se oferece, no entanto, deveria em todos os casos adaptar-se à “soberania” à qual a própria política serve. Conforme se entenda que a política se subordina à justiça, ou por outro lado, que a política deve servir primordialmente ao governante, os conselhos dados serão claramente diferentes. Problematizando e contextualizando os conselhos nas obras *A República*, de Platão, e *O Príncipe*, de Maquiavel, o artigo pretende mostrar que, por mais que em ambas possamos encontrar “conselhos” ao soberano, os aconselhamentos são substantivamente distintos. Pretende-se ainda permitir a percepção de que tais diferenças ocorrem porque há diferentes compreensões que se fez da política nos distintos momentos históricos ou filosóficos. Grande parte da discussão, portanto, está centrada na diferença entre a teoria política antiga e a moderna.

**Palavras-chave:** Política, conselho, Platão, Maquiavel.

**Abstract:** The political thought systematized as theory has often intended to serve as recommendations to the sovereign. In all cases, nevertheless, the kind of advices being offered had to fit the “sovereignty” which politics itself was serving. If it is understood that politics is subordinated to justice, or oppositely, that politics must serve primarily to the ruler, the advices given will be clearly distinct. By examining and contextualizing the counsels in Plato’s *Republic* and Machiavelli’s *Prince*, this study seeks to expose that although “counsels” to the sovereign may be found on both texts, the advisements are substantially different. At last, the article also indicates that

\* Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas.

such difference occurs because there are divergent understandings of politics at distinct historical or philosophical moments. For that reason, an important part of the discussion is focused on the differences between the classical and the modern political theory.

**Keywords:** Politics, counsel, Plato, Machiavelli.

## I Introdução

Como bem se sabe, há uma série de dificuldades da utilização da razão para conhecer o mundo empírico. Convém lembrar, porém, o que já se tornou óbvio: qualquer interpretação é seletiva e, logo, em alguma medida ela é aleatória<sup>1</sup>. Não por outro motivo, é possível o surgimento de novas ciências. A geografia, por exemplo, enquanto campo de conhecimento específico, é uma ciência relativamente nova, não porque a modificação da paisagem pela sociedade – no caso da chamada “geografia humana” – ou os acidentes geográficos e as estruturas geológicas são recentes. O mesmo ocorre com diversas novas ciências. Obviamente, a novidade não está naquilo que podemos chamar de mundo empírico, de mundo sensível, de fenômeno ou por qualquer equivalente. O surgimento de novos campos do conhecimento ocorre devido às mudanças da percepção do mundo pelo homem: aquilo que era ignorado ou era percebido como algo que prescindia de sistematização, passa a ser considerado importante e, na medida em que não se pode tratar do tema com profundidade dentro de categorias já utilizadas para pensar outros assuntos, surge a necessidade de se criar uma nova ciência.

<sup>1</sup> O clássico texto de Thomas Khun (*A Estrutura das Revoluções Científicas*), apesar de lidar muito pouco com as “ciências humanas”, é uma discussão elucidativa e fornece exemplos históricos acerca de como a ciência passa a enxergar algo novo no mundo. Esse processo, claro, não ocorre nos moldes de uma revelação súbita; ele envolve diversos outros elementos, dentre os quais estão as relações no interior da comunidade científica.

A discussão não é diferente para a política. Podemos identificar momentos específicos a partir dos quais se passa a buscar uma organização social planejada. Assim, o tema primeiro da política é a organização social, e o desenvolvimento desta questão levou às considerações sobre o funcionamento das instituições, sobre as relações entre os povos e, por fim sobre uma paz universal ou uma ordem global – dependendo das tradições teóricas que temos em mente.

As considerações sobre a “natureza da alma” ou sobre o modo de agir do ser humano estão aí incluídas nesse primeiro momento, já que não se trata apenas de lidar com instituições que funcionam como um autômato, como um mecanismo de relógio que garante a convivência social de modo eficaz. Dificilmente se consegue estudar as concepções políticas de Platão sem considerar aspectos mais gerais de suas obras, referentes à virtude e ao conhecimento, por exemplo. De início, justamente pela dificuldade de se separar a política da ética, e esta da metafísica, a teoria política será, por longo tempo, desenvolvida pelos mesmos autores e interpretada pelas mesmas categorias da filosofia mais geral, que tratava da contemplação do universo. De fato, a referência à “filosofia política” para tratar de alguns textos de Platão e Aristóteles possui mero caráter analítico ou didático. Mesmo em um texto como *A Política* de Aristóteles, por exemplo, seria mais próprio eliminar o adjetivo e fazer referência apenas à “filosofia” de Aristóteles, uma vez que a política não se dissocia em momento algum da filosofia metafísica do autor.

## II A política entre a filosofia, a ciência e a teoria

Uma questão a ser tratada preliminarmente refere-se à distinção entre filosofia e ciência política. A questão aparece, sobretudo, quando consideramos o termo ciência sob seu significado tipicamente moderno, que envolve, dentre outras coisas, a prática experimental – a manipulação do objeto e o controle do meio no qual

o objeto será estudado –; e a validade universal de uma experiência – isto é, um experimento deve produzir os mesmos resultados em qualquer lugar e a qualquer momento que seja realizado. Sob esta ótica, o problema parece simples, já que a filosofia, ainda que frequentemente se pretenda universal, não pretende se fundamentar na manipulação de seus objetos de estudo ou em uma constatação empírica prévia para a elaboração de uma teoria. Ainda sob esta perspectiva simplificada, a investigação contemplativa – contemplativa no sentido de que não interfere no objeto e não controla as condições nas quais o objeto será estudado – e a lógica, na filosofia, tomariam o lugar da prática experimental.

Quando tratamos do estudo da política, porém, um dos aspectos elementares da ciência moderna, a observação experimental, não é possível, ou, ao menos, não é desejável<sup>2</sup>. Assim, a “ciência”, na política, perderia o principal fator capaz de diferenciá-la da filosofia, devendo recorrer, como a filosofia, à análise, à hipótese e à dedução, por exemplo. Como se percebe, então, os limites que separam a ciência e a filosofia política são muito mais tênues. Mesmo assim, tal distinção é frequentemente retomada.

O que deve ser notado ao classificar um texto como filosofia ou como ciência política é que toda classificação, ao pretender reunir elementos diferentes em um conjunto, desconsidera aspectos distintos dos componentes reunidos, valorizando as semelhanças a fim de estabelecer a unidade do conjunto, ou a diferença, a fim de estabelecer a diversidade classificativa. Um suposto critério de distinção entre os dois conjuntos que aqui analisamos, argumenta-se, é

<sup>2</sup> Desconsidero aqui, intencionalmente, práticas de experiências comportamentais com seres humanos. O principal motivo para tal exclusão é que, ainda que experimentos com seres humanos tenham sido levados a cabo por Estados – não apenas em Estados reconhecidamente autoritários, mas, como mostra Michel Foucault, também nas instituições prisionais e de saúde ainda em vigor nas modernas democracias – a realização de tais experimentos seria indesejável aos próprios “cientistas” da política.

que a dência política teria um conteúdo mais descritivo, enquanto que a filosofia política seria mais normativa. De modo simplificado seria como se segue. A ciência política apresentaria como um Estado agiu, e mostraria que tal resultado é consequência de tal ação. A filosofia apresentaria primeiramente um resultado desejado, embaçado por princípios da moral ou raciocínios lógicos, para em seguida indicar como um Estado deve agir.

É fácil perceber a fragilidade de tal pensamento. Se considerássemos Platão, sob esse critério, diríamos, sem grandes dificuldades que se trata de filosofia política. No entanto, como classificar, por exemplo, Maquiavel? O autor é, com frequência, encontrado em programas de curso e em bibliotecas sob o rótulo da “filosofia política”. Como entender, porém, que, como ele mesmo indica repetidamente, os ensinamentos que pretende passar adiante sejam derivados de uma observação da política de seu tempo. Seria o caso de desconsiderar o papel da história em Maquiavel para poder classificá-lo como autor de “filosofia política”? A distinção parece imprópria. E, por outro lado, porque considerar como cientistas políticos autores como Samuel Huntington? Por acaso, analisar a política internacional pelas categorias de “civilizações em choque” é uma proposição interpretativa ou uma constatação imediata? Isto é, o simples fato de que se tenha chegado a essa interpretação por meio de análise histórica não retira dela o caráter normativo – normativo sendo aqui não o ponto onde se quer chegar, mas o modo como se deve analisar.

De todo modo, parece mais apropriado abandonar a classificação do que insistir em uma distinção que serve no máximo para os extremos – isto é, para os textos claramente normativos ou meramente descritivos (o que é sempre mais controverso) –, mas que força a percepção da pluralidade a funcionar como percepção de dualidade, no máximo. Realizar ou argumentar por tal classificação exigiria uma discussão à parte, que não convém a esse estudo. A utilização do termo “teoria política” no presente artigo pretende

servir quase como sinônimo de pensamento político,<sup>3</sup> evitando a repetição desse último, dispensando a distinção seletiva entre ciência e filosofia política e, por fim, reconhecendo um aspecto geral de semelhança entre os textos sobre a política. Desse modo, a “teoria política” não se opõe aqui à “filosofia política”, mas, em último caso, a contém, uma vez que esta última é, também, um tipo de pensamento político sistematizado.<sup>4</sup>

### III Platão

O termo “política” vem do grego, e convém começar daí uma investigação acerca da formação e desenvolvimento de uma

<sup>3</sup> O termo “teoria” parece denotar uma carga maior de sistematização que o termo “pensamento”. Por esse motivo, utilizo a expressão “quase”, na tentativa de indicar que o termo “teoria política” comporta algum grau de sistematização, que um “simples pensamento” dispensaria.

<sup>4</sup> Não pretendo realizar a discussão que opõe os dois termos argumentando sobre a presença da metafísica na segunda – filosofia política – e na sua ausência na primeira – teoria política. Apesar de ser um tipo de distinção bem mais interessante do que o simples “normativo” versus “descritivo” citado aqui para opor a filosofia à ciência política, considero que há também problemas a serem desdobrados sobre essa distinção, os quais não poderiam ser tratados neste artigo. Se utilizássemos tal distinção, tendo em mente um campo autônomo da investigação política, em oposição a um estudo da política que recorresse à metafísica, sem dúvida consideraríamos Platão como filosofia política, mas teríamos que desconsiderar as discussões metafísicas subjacentes ao pensamento político de autores como Hobbes ou Kant, por exemplo. Ao que parece, a presença da metafísica – ainda que tal aproximação ocorra apenas quando analisamos a obra e, em todo caso, não é tratada pelo autor – poderia ser problematizada mesmo em Maquiavel, em cuja obra temos que visualizar a oposição constante entre a *virtù* e a fortuna. De fato, o embate do Príncipe contra a fortuna está, em maior ou menor grau, relacionado com a discussão recorrente da filosofia que pensa a oposição entre liberdade e necessidade.

teoria para a política. Certamente que o termo não dizia respeito a algum saber teórico sobre o tema. De modo muito mais imediato, a política era o agir na *polis* e, mesmo enquanto atividade prática possuía diferenças significativas em relação ao mesmo termo do modo como é usado atualmente.<sup>5</sup> Platão, no entanto, pretendeu que a política poderia ir além das simples relações sociais efetivas de conflito e cooperação, fossem elas espontâneas ou determinadas pelos governantes. O autor vislumbra a possibilidade de desenhar, por meio da razão, uma ordem para as relações já existentes, a fim de se chegar a um ponto específico que a racionalidade determinaria. Assim, a política já não seria modificada sem um modelo em mente, sem ter uma direção para onde seguir; surge a idéia. As mudanças tampouco seriam por simples vontade ou força dos governantes ou dos governados. Platão cria um fim; ele se dispõe, então, a tratar dos meios. Os conselhos do autor ao governante – e os poucos que se pode ler como sugestões aos governados – devem ser entendidos nesse contexto: são uma orientação rumo à idéia de um governo.

A *República* trata de apresentar o governo *ideal*, aquele onde a justiça governa sobre tudo e sobre todos. Se devemos procurar alguma teoria política em Platão, ela está relacionada à justiça e ao modo pelo qual é possível alcançá-la. Se há três classes de cidadão, há uma só justiça, a do interesse público:

(...) fundando a cidade não tivemos em mira tornar uma única classe mais feliz que as outras, mas, na medida do possível, a cidade inteira. Pensamos, com efeito, que em semelhante cidade acharíamos a justiça, e na cidade mal constituída a injustiça. (*Rep.*, 420b)<sup>6</sup>

É devido às considerações sobre a justiça que Platão chegará ao argumento dos filósofos que devem ser reis ou dos reis que de-

<sup>5</sup> Cf. Duso, G. Introdução a *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*.

<sup>6</sup> São diversas as passagens nas quais o autor identifica a fundação da cidade com a instauração da justiça. Para outra passagem emblemática, cf. *República* 433a-e.

vem ser filósofos, o qual deve ser compreendido tendo em vista as concepções mais amplas do autor sobre o governo. O governo dos filósofos-reis é uma necessidade que existe apenas para se evitar o “maior castigo”, isto é, “ser governado por alguém pior do que a gente quando a gente mesmo não quer governar; (...). Se uma cidade de homens de bem viesse à existência, lutar-se-ia nela, parece-me, para escapar ao poder” (347c-d). Só há governo, então, porque nem todos são “homens de bem”.

A justiça que deve surgir na *polis* não é apenas aquela que o governante pode impor pela lei ou pela força, mas, principalmente, aquela do indivíduo que sai da caverna e busca olhar o sol – ainda que poucos possam completar todo o processo. Na *República* a força precisa indispensavelmente, de justificativa racional. Ela é evocada em nome da justiça e serve apenas a essa. O próprio governante retém o cargo exclusivamente por poder ser justo, diferentemente dos demais, que, no máximo, podem apenas participar da justiça. Não há qualquer conselho que possa ser dado ao governante cujo fim não seja a justiça.

Assim sendo, a *República* não é um simples modelo para se fazer leis. Na verdade, as leis são úteis apenas quando resultam de um modelo justo já estabelecido. Se uma constituição apresenta, por assim dizer, um vício de origem, isto é, se ela não foi projetada para alcançar a justiça, as novas emendas e regulamentos fatalmente irão fracassar. A crítica de Platão é árdua quando se refere àqueles que passam “a vida a elaborar grande número de regulamentos (...) e apresentar emendas acerca de milhares de particularidades, supondo alcançar assim o melhor.” (425e) A impotência de tais ações é tamanha que se aproximam muito mais do ridículo do que do prejudicial:

(...) não te exaltes contra eles; pois são os mais engraçados do mundo, estes homens! Fazem leis (...) imaginando que conseguirão pôr cabo às fraudes que se cometem nos contratos e nos negócios a que nos referimos antes: não sabem que na realidade cortam a cabeça de uma hidra. (*Rep.*, 426e)

Muito mais do que criar leis ou encontrar uma solução estritamente política para o convívio social, a *República* é a tentativa do filósofo de criar uma nova ética para o ser humano, aquela do agir racionalmente. Daí a importância da educação no texto. Daí, também, o motivo pelo qual, o filósofo, que nega discutir as particularidades das leis, não vê problemas em despender grande parte do texto nas particularidades da educação<sup>7</sup>. Nessa concepção, na qual a política deve orientar o indivíduo, e não só a coletividade, a política se vê ligada a uma ontologia que aponta para a inseparabilidade do belo, do bom, do justo e do racional. Inseparabilidade que é dupla, já que ocorre tanto porque estes elementos não podem ser dissociados, como porque a justiça que se encontra na *polis* não é outra, senão aquela mesma que se encontra em cada indivíduo.

À primeira vista, ao identificarmos a relação entre a cidade e o indivíduo, poderia parecer estranho que a justiça na *polis* possa espelhar a justiça nos cidadãos comuns, já que, como foi dito, não há a crença de que todos possam alcançar o conhecimento das formas – privilégio dos filósofos. Não obstante, mesmo sem conseguir chegar aos modelos, ou às essências, os demais indivíduos podem ajudar a compor a justiça dentro de seus conhecimentos limitados; possibilidade que se dá quando estes sabem exercer apenas suas próprias funções, isto é, quando podem compreender que quem deve governar são aqueles capazes de atingir as formas, inalcançáveis a eles: “Quando a classe dos homens de negócios, a dos auxiliares e a dos guardiões exercem cada uma a sua própria função e se dedicam apenas a esta função, não se trata do oposto da injustiça e do que torna a cidade justa?” (*Rep.*, 434c)

A imagem da justiça como o exercício próprio de sua função, encontrada na cidade perfeita, é exatamente a mesma que se encontrará no indivíduo, no qual cada parte da alma – também dividida em três, como as classes da cidade – deve se limitar a agir dentro

<sup>7</sup> Aristóteles, na *Política*, irá criticar Platão por isso que ele considera um excesso do tratamento deste tema em um texto sobre a organização da cidade.

de seus limites, sob o comando da parte racional. A identidade entre a *polis* e o indivíduo, portanto, não é ocasional, mas necessária. Essa identidade se dá tanto nas cidades com boas formas de governo, quanto naquelas sob regime tirânico. Para tratar com maior precisão, não se trata de identidade, mas de unidade. De fato, a cidade espelha os indivíduos, e vice-versa, sem que haja precedência de um ou de outro. Se a investigação filosófica precisa por vezes considerá-los como elementos distintos, estes elementos devem ser vistos, concomitantemente, como objeto refletido e reflexo. Se Platão inicia sua busca pela justiça observando a cidade antes do indivíduo, isso é feito para facilitar a investigação, ou seja, porque é mais fácil observar os detalhes de algo que é maior. Mesmo assim, porque a justiça no todo é mesma que se encontra nas partes; ao encontrar a justiça na cidade, deve-se testá-la no indivíduo:

No momento, rematemos nossa inquirição que, pensamos nós, devia permitir que víssemos mais facilmente a justiça no homem, se tentássemos primeiro contemplá-la em algo maior em que ela se encontrasse. Ora pareceu-nos que essa tal coisa fosse a cidade: fundamos, portanto, uma cidade tão perfeita quanto possível, sabendo muito bem que a justiça se encontraria numa cidade assim constituída. O que nela descobrimos, transportemo-lo agora ao indivíduo e, se for reconhecido que é a justiça, tanto melhor. Mas se evidenciar que a justiça é outra coisa no indivíduo, retornaremos à cidade para reexaminar nossas conclusões. (*Rep.*, 434d-435a)

A justiça em Platão, portanto, não se refere apenas às relações dentro da organização política dada ou àquelas entre os indivíduos no trato particular. A justiça refere-se também à natureza do indivíduo (alma, sabedoria e virtude) e, em última instância, remonta à organização do universo em *cosmos*. É essa relação de semelhança entre o ínfimo e o supremo o que caracteriza a chamada relação entre “microcosmo” e “macrocosmo”, e que faz com que a justiça no universo seja a mesma que aquela encontrada na sociedade, e no homem. Assim, entende-se com menor dificuldade porque aquele o governante deve ser o que pode conhecer a justiça em

sua essência, que é única, que é a mesma independentemente do grau da lente que a analisa.

Enfim, é o indivíduo que deve ser orientado para que se possa mudar a cidade. Orientado ao conhecimento da verdade, do bom, e do justo; a fim de poder participar como elemento constitutivo dessa justiça que em muito o supera, e à qual ele pode se aproximar ou distanciar. Apenas a partir dessa mudança mais ampla pode haver justiça, porque é imprescindível uma identidade entre microcosmo e macrocosmo, entre o homem e a sociedade. Os conselhos de Platão na *República* são, sem dúvida, instruções dadas ao soberano, mas tais conselhos não dizem respeito exclusivamente a como ele deve orientar suas ações para o conhecimento. O principal, seja quando ele se dirige ao governante, afirmando a necessidade de se criar uma “nobre mentira”; seja quando ele se dirige aos governados, dizendo que o controle do racional deve prevalecer, é que qualquer um, governante ou governado, esteja buscando a justiça em suas ações.

Seria inútil aconselhar que o rei cuidasse de desenvolver o conhecimento apenas em si mesmo enquanto conduzisse os demais indivíduos sem que estes fossem modificados. Se os outros cidadãos não podem prescindir de se espelhar no guardião, neste que é o modelo de justiça; o guardião tampouco pode agir apenas corretivamente, sem orientar os indivíduos, sem educá-los rumo à verdade – e não segundo seus interesses individuais de poder ou riqueza – ensinando-os a agir corretamente antes mesmo de suas ações. Na *República* deve-se produzir cópias do rei. E se, diante de uma boa educação, é a natureza que faz com que poucos ou apenas um venha a ser rei, modelo; é a própria educação que faz com que os demais se satisfaçam em serem cópias. Conformação que terão não apenas por refletir o rei, mas por reproduzirem – ainda que com suas imperfeições – a própria justiça, uma vez que estarão agindo apenas dentro de suas funções.

#### IV Maquiavel

Vários autores indicam Maquiavel como fundador do pensamento político moderno. Há, no entanto, grandes diferenças entre

o pensamento de Maquiavel e o de seus sucessores modernos. Parece mais correto dizer que ele se encontra no limiar do pensamento moderno, como o faz Giuseppe Duso (ob.cit., 2005) e Michel Senellart (2006)<sup>8</sup>. De fato, a leitura do *Príncipe* nos indica elementos modernos, tal como a separação entre Estado e religião; no entanto, a ação conforme a racionalidade ainda não é predominante, já que a prudência prevalece como fator a ser considerado para a ação do príncipe. A racionalização das relações súdito/soberano é um dos componentes principais para que possamos considerar como “modernos” determinados textos, racionalização que é escassa no *Príncipe*, sendo substituída, em grande medida, por “lições” históricas.

No contexto do século XVI, um dos grandes debates da teoria política gira em torno da submissão ou da isenção do estado<sup>9</sup> frente à moralidade religiosa. É conhecido que Maquiavel argumenta pela isenção, e o faz escrevendo nos moldes de uma carta de aconselhamento. *O Príncipe* é emblemático deste tipo de escrita, já que desenvolve o conselho não apenas em seu conteúdo, mas tam-

<sup>8</sup> Este último autor ao apresentar três momentos distintos pelos quais passa a noção de governo, insere Maquiavel como representante do segundo momento, que está entre a Idade Média e o outro momento representado por Hobbes, já considerado moderno. Assim, Maquiavel novamente não é entendido apenas como “moderno”.

<sup>9</sup> Uma breve observação sobre a utilização do termo. O termo *stato* corresponde muito pouco ao termo Estado, em sua concepção atual. No momento (século XVI) e no local (Península Itálica) em questão, não há ainda nada que se possa identificar como Estado, não apenas porque as comunidades políticas não possuem estruturas centralizadas de governo – típica do Estado moderno –; como também porque não vigora o próprio conceito de soberania em seu significado legal/formal de autonomia absoluta de um corpo político – separado, em última instância, do próprio governante. Utilizo, então, para fazer referência a essa diferença, o termo “estado”, em inicial minúscula. Em grande medida, o termo estado, utilizado na discussão da obra de Maquiavel pretende indicar, menos o domínio territorial autônomo do que o poder retido pelo príncipe, isto é seu *status* em sua relação com os demais príncipes e com seus súditos.

bém na forma do texto. No caso dessa obra especificamente, como bem se sabe, ela foi feita com um destinatário já em mente, o “Magnífico Lourenço de Médici”, assim como consta em sua introdução.

Há um paradoxo aparente no fato de que Maquiavel seja visto como aquele que inicia a visão de que o soberano não deve ser julgado, isto é, que não se pode dizer se agiu de modo certo ou errado; e o fato de que o próprio autor escreve uma obra para indicar como agir apropriadamente. Trata-se aí de compreender as concepções de certo e errado que podemos encontrar no autor: o certo e o errado estão sujeitos à situação em que o príncipe se encontra, e não a algum critério imutável, como encontrávamos, por exemplo, em Platão. O aconselhamento, em Maquiavel, deve se flexibilizar diante dessas mudanças circunstanciais, e, portanto, será sempre limitado.

Em Maquiavel, contrariamente ao que muitas vezes se considera, não há uma oposição entre a moral do príncipe e a da Igreja; há apenas uma distinção. Essas duas morais caminham paralelamente. A ação do príncipe, dita *amoral* – isenta à moral –, não é necessariamente *imoral* – oposta à moral –, ela apenas pode vir a ser. Em outros momentos, pode ser que ambas coincidam, e que a “virtude do príncipe” oriente para a mesma ação que a virtude religiosa. Em tais casos, sem dúvida, o príncipe terá seguido sua própria moral, mas não convém dizer que a moral cristã tenha sido contrariada. Em outros momentos tal coincidência não ocorrerá, e a divergência entre estado e religião, que era potencial, se tornará real. A intenção é a de que a atitude contrária à moral religiosa não gere prejuízo algum ao príncipe, de modo que este não hesite em ir contra a moral cristã, caso considere necessário. Maquiavel considera que o príncipe deve se orientar pela moral própria da política, qual seja, aquela que ensina a não perder o poder. O príncipe deve compreender que o que é geralmente considerado virtude – pelos critérios da moral religiosa – pode fazer com que ele se arruíne, enquanto que os vícios podem gerar seu sucesso: “Tudo considerado, encon-

trará alguma coisa com aparência de virtude que, se seguida, o conduzirá à ruína, e alguma outra coisa com aparência de vício que, se seguida, o conduzirá à segurança e ao bem-estar.” (Maquiavel, 2002. p. 118)

A soberania começa a se tornar, então, absoluta, ainda que personificada. Ela passa a ser pensada não apenas em relação aos outros domínios – ou outros governantes –, mas também ao se referir à independência em relação à Igreja enquanto ator supra-estatal. As críticas que se desenvolveram sobre esse tema, da existência ou não de uma moral própria do Estado para orientar os governantes, darão origem ao pensamento sobre a razão de Estado<sup>10</sup>. Muitas delas não tinham a intenção de colaborar com os argumentos de Maquiavel, mas ao contrário, pretendiam colocar limites ao que se chamou de “maquiavelismo”, isto é, a ação indiscriminada dos governantes, seguindo apenas seus próprios interesses.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Discutir razão de Estado em Maquiavel não é tão simples quanto muitas vezes se propõe. Em primeiro lugar, porque, como foi dito, no momento da obra não há propriamente o que conhecemos como Estado em sua concepção moderna. A ausência do direito na discussão do autor é apenas um dos elementos que geram essa dificuldade. Segundo Yves-Charles Zarka (“Raison d’État” in *Dictionnaire de Philosophie Politique*. PUF: Paris, 1996), a razão de Estado apenas se constituiria definitivamente no plano teórico após as obras de Bodin, que puderam separar a soberania do governo, elementos que ainda se encontram unidos em Maquiavel. Já Friedrich Meinecke, em seu conhecido livro sobre o tema, sustenta que foi Maquiavel o criador de tal corrente de pensamento, mesmo que ele não tenha inventado o nome “razão de Estado” (*La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*. Tradução espanhola de Felipe Gonzales Vizen, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983).

<sup>11</sup> Perceba-se que o maquiavelismo, assim como outros “ismos” é um recorte da teoria de Maquiavel. A ação do governante não é exatamente aleatória, uma vez que deve corresponder à virtude do príncipe e se adaptar às exigências externas apresentadas pelas circunstâncias históricas. No entanto, foram essas considerações sobre a arbitrariedade da a-

A necessidade é o que orienta a virtude do príncipe, e, logo, é ela o critério principal para julgar como correta ou não sua ação. Assim, a ação conforme a *necessidade* é a mais capaz de tornar virtuoso o príncipe, e é observando as necessidades que as situações impõem que ele pode se contrapor à fortuna – ainda que o máximo que possa fazer é adiar seus efeitos, e não impedi-la. Fica claro, no entanto, que a necessidade aqui não é a mesma que se encontra no pensamento grego – presente, por exemplo, no Mito de Er da *República* de Platão –, aquela que determina o curso da humanidade sem qualquer possibilidade de contingência. No contexto da obra de Maquiavel o termo se flexibiliza, e assim será cada vez mais na teoria política, adaptando-se à interpretação do príncipe – ou do filósofo –; a necessidade política é uma “necessidade contingente” por mais e estranha que essa expressão possa ser para a filosofia.

A necessidade é, então, aquilo que impulsiona o que se *deve* fazer – entenda-se, para conservar o poder –, sobretudo no que se refere à ação violenta; em contraposição àquilo que se *deveria* – entenda-se, para agir moralmente. Assim, Maquiavel argumenta em favor de uma suposta realidade, em detrimento de idealizações, que de nada serviriam à política. Em crítica que remonta também à *República* de Platão, o autor expõe a supremacia do necessário sobre o ideal:

Muitos imaginam repúblicas e principados que nunca foram vistos no mundo real. Mas há uma distância tão grande entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende mais o caminho da própria ruína do que de sua preservação. (...) de maneira que é *necessário* a um príncipe (que pretenda se conservar no poder) aprender a capacidade de não ser bom e empregá-la ou não segundo a *necessidade*.<sup>12</sup>

ção do príncipe, muito mais que os próprios textos do autor, que levaram às mais ferozes críticas contra o autor florentino.

<sup>12</sup> Maquiavel, N. *O Príncipe*, p. 116-117, grifos nossos.

Retornando ao problema posto da diferenciação do que é julgamento do príncipe e o que é aconselhamento, podemos compreender, porque tachamos de “aparente” o paradoxo apresentado acima. Não há paradoxo de fato porque, ainda que a razão do príncipe não possa ser alcançada por qualquer um que não esteja no poder, o que se pretende com o aconselhamento do príncipe, não é julgar suas ações passadas. A intenção ao aconselhar o príncipe é a de permitir que ele próprio possa julgar suas ações futuras – o que poderá ocorrer apenas diante da circunstância já estabelecida. A diferença é que os julgamentos recuperam uma ação determinada do passado, enquanto que os conselhos, diferentemente, se projetam no futuro, e não examinam ações específicas – ou apenas o fazem de modo hipotético.

Note-se que, ainda que o autor defenda a ação conforme as situações específicas, e não segundo regras gerais – assim como as apresentadas pela moral –, ele apresenta certos métodos que deveriam funcionar de modo geral, tais como a mentira (simulação e dissimulação) e o segredo. Deve ser evidente com essa observação que nenhuma obra seria escrita defendendo a pura espontaneidade da ação; se assim fosse não haveria motivação para a própria obra, já que esta se resumiria à simples sugestão: “faça o que bem entender”.

A manutenção do domínio exige uma proporção entre a ação pelas regras gerais e aquela segundo a experiência. A dificuldade maior parece repousar sobre a instabilidade dessa proporção. Se o cálculo for preciso ao considerar a situação, o domínio não enfrentará oposições de ordem interna ou externa, mas apenas aquela oposição irreduzível, a da fortuna. Maquiavel apresenta a metáfora da enchente que destrói a barragem; diz ele que caso se construa estruturas apropriadas, a barragem não se romperá. Assim, conclui fazendo uma analogia para a ação do príncipe, a sorte demonstra seu poder onde a resistência a ela não é organizada, para evitar isso,

aconselha-se: “experimenta a felicidade do sucesso aquele que combina seu modo de proceder com a natureza dos tempos (...)”.<sup>13</sup>

Nota-se que, para Maquiavel, a política diz muito pouco sobre os indivíduos, e menos ainda sobre a alma, como ocorria em Platão. O ponto mais distante das relações de poder, na obra, é a consideração sobre a fortuna. Não há justiça que se imponha sobre todos e nem conhecimento que oriente a todos. Se o Príncipe deve saber lidar com o povo é porque este lhe pode ser benéfico ou prejudicial, mas não porque seu estado será a imagem do povo<sup>14</sup>. O estado se moldará, em última instância, pela ação do governante, por sua reação ao que se lhe apresenta as relações com os demais estados, com o povo e com a fortuna. No que se refere à qualidade moral, o estado identifica apenas a ação do príncipe – se ela é virtuosa ou não – e pouco importa a moral dos demais. Se em Platão a tirania que poderia vigorar na cidade é a mesma que dominava todos os indivíduos, em Maquiavel os únicos vícios ou virtudes que importam são os do príncipe. É compreensível, portanto, que no *Príncipe*, todo o conselho se dirija ao governante: aconselha-se apenas quem pode dar forma ao estado.

## V Considerações finais

Não foi apenas na antiguidade ou no Renascimento que os autores que escreveram sobre política tiveram a intenção de aconselhar o soberano. Na Idade Média, grande parte da literatura que podemos dizer “política” também se apresenta como aconselhamentos. Que fique claro, no entanto, que para diferentes períodos filosóficos, existiram diferentes tipos de conselhos. O conselho da literatura filosófica medieval ao príncipe era, sobretudo, uma tentativa de mostrar como ele poderia agir espelhando-se nas leis religiosas. Já na teoria política propriamente moderna, surge o problema da legitimação fora da ordem religiosa, de modo que, se podemos visualizar nas obras de Hobbes, por exemplo, algum aconselhamento, tais conselhos serviriam para indicar como o soberano poderia justificar racionalmente seu governo, de um modo autônomo em relação à legitimação religiosa – já que esta submeteria o Estado ao poder da Igreja.

À medida que a teoria política se modifica, sejam tais mudanças por acúmulo ou por ruptura – para recuperar as categorias utilizadas por Thomas Khun sobre o desenvolvimento científico –, os conselhos também se modificam. Assim, caberia a questão: O fato de que em uma época “democrática” o discurso da teoria política não apresente nominalmente um destinatário, significa que o conselho ao soberano foi abandonado? Antes de uma resposta precipitada, deve-se atentar para o fato de que, na democracia, seja ela “liberal” ou “direta”, o soberano é o povo – assim como propõem as teorias democráticas. Isto é, trata-se de soberania popular. Não seria, então, o caso de considerar que a teoria política atual aconselha no interior dessa estrutura democrática? Ou seja, alguns aconselham o representante, outros aconselham o povo, mas, ainda assim, o conselho se dirige ao soberano – entendido aqui como o povo “autor” (quando é representado), ou o povo “ator” (quando não há representação) da política. Certamente que não se trata de dizer que todo estudo sobre política tem função de conselho, mas tal finalidade deve ser percebida com mais frequência do que se supõe, colaborando para desfazer o equívoco de uma teoria política “desinteressada”.

<sup>13</sup> Idem, p. 171.

<sup>14</sup> Não que o povo possa ser negligenciado, no entanto, ele é facilmente manipulável se algumas condições mínimas forem atendidas para sua satisfação. Várias passagens se referem à importância do povo para a política. Vale notar, principalmente, o conselho de Maquiavel para que o príncipe não desrespeite os costumes locais e nem lide com a população apenas pela força. Partem daí os discursos sobre a persuasão que encontramos na obra, os quais argumentam, por exemplo, que a simples aparência da justiça é suficiente para convencer o povo.

Uma questão subjacente a toda teoria política, que pode aparecer mais ou menos explicitamente nos textos, é aquela que questiona o papel desta teoria na sociedade. Em grande medida é essa questão a responsável por caracterizar os distintos momentos do pensamento político. Ao responder a tal questão – ou ignorá-la aceitando a resposta típica de um período intelectual –, a teoria política passa a perseguir o significado etimológico do termo refletir, isto é, torna-se um pensamento que incide sobre si mesmo. Se considerarmos a filosofia como “pensamento reflexo” (cf. ROBINET, 2004), podemos dizer, então que a resposta a tal questão é essencialmente filosófica. A questão é fundamental para o pensamento político, já que ao perguntar “Qual o objeto da teoria política? Qual a sua finalidade?”, ela conduzirá à questão mais geral que diferencia um campo de estudo de um outro que o englobava previamente: “O que é a teoria política?”.

Todo conselho deve ter respondido – implícita ou explicitamente – a essa questão, já que é ela que definirá a direção para a qual o conselho aponta, ou seja, o fim ao qual se quer chegar. Como exemplo dos autores que analisamos: para Platão a teoria política é a busca da justiça; para Maquiavel é a conservação do poder. A sugestão, por fim, é a seguinte: é essencial que aquele que pretende desenvolver uma teoria política crítica se coloque tais questões, pois, caso contrário, pode estar aconselhando a manutenção de um sistema político que julga indesejável, e contra o qual pensa combater. Ou seja, apesar do esforço despendido, pode ser que esteja “cortando a cabeça de uma hidra”.

## Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- DUSO, Giuseppe (org.). *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Edson Bini. Curitiba: Hemus, 2002.
- MEINECKE, Friedrich. *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*. Tradução espanhola de Felipe Gonzales Vizen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- MORIN, Edgar. *Sociologia*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1984.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- ROBINET, Jean-François. *O tempo do pensamento*. Tradução Benoni Lemos, São Paulo: Ed. Paulus, 2004.
- SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SKINNER, Quentin. *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- ZARCA, Yves-Charles. Raison d'État. In : RAYNAUD, Philippe & RIALS, Stéphane (diréction). *Dictionnaire de Philosophie Politique*. Paris: PUF, 1996.