

Da *Mêtis*, dos Leões e dos Lobos

Regina Queiroz*

Resumo

No debate sobre a pertença do pensamento político de Maquiavel à linhagem moral ou amoral do pensamento político do Ocidente e também sobre a natureza autointeresseira ou público interesseira da motivação do príncipe na conquista e preservação do poder político, subscrevemos, alicerçados no conceito de *mêtis*, as segundas perspectivas. O nosso artigo tem, por isso, como objetivos mostrar que a teoria política de Maquiavel: a) retoma a descrição mitológica e pré-platônica da conquista e preservação do poder, sobretudo a conceção astuciosa e ardilosa da razão, a *mêtis*; b) oferece, à luz da *mêtis*, um critério político razoável de distinção entre o bom e o mau, a saber a importância do interesse público como motivação da ação política do príncipe; c) implica usos diferenciados da conquista e preservação do poder. Neste sentido, o artigo contribui para desmistificar a descrição da prática política alicerçada apenas no autointeresse e para oferecer uma exposição substantiva da racionalidade política de acordo com a inteligência astuciosa. Recorremos à diferença entre leões e lobos para ilustrar os diferentes usos do poder político.

Palavras-chave: interesse público, leões, lobos, *mêtis* ou inteligência ardilosa, normatividade política

* Professora Associada da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

In the debate about the belonging of Machiavelli to the lineage of political thought to morality or amorality in Western political thought and about self-interested or public-interested motivation of the prince in the conquest and preservation of political power, based on the concept of *mêtis* we sustain the second perspectives. Our article therefore aims to show that the political theory of Machiavelli: a) returns the pre-Platonic mythological description of conquest and preservation of power, especially the concept of cunning rationality or reason *mêtis*; b) offers, in the light of *mêtis*, a reasonable political criterion of the distinction between good and evil, namely the importance of the public interest as a motivation for the political action of the prince; c) imply different uses of the conquest and preservation of power. In this sense, the paper contributes to demystify the description of practical politics rooted only in self-interest and offers a description of substantive political rationality according to cunning intelligence. We use the difference between lions and wolves to illustrate the different uses of political power .

Keywords: public interest, lions, wolves, *mêtis*, intelligence or cunning, political normativity

*Se não esperamos o inesperado, não o encontraremos,
porquanto ele é inescrutável e difícil de abranger*

Heraclito

No capítulo XV de *O Príncipe* (2008), Maquiavel esclarece que o seu pensamento político se atém aos factos – ao modo como os homens vivem – e não ao ideal – como deveriam viver. Sobre o ideal muitos escreveram, referindo-se a repúblicas fictícias e imaginárias. Nesses muitos inclui-se de um modo privilegiado Platão que em *A República* (1972) institui o Estado perfeito, um Estado imaginário, como o critério de avaliação dos regimes realmente existentes, entendidos como formas patológicas: o timocrático, oligárquico, democrático e tirânico. Estado perfeito e formas degeneradas de Estado decorrem da distinção platónica entre mundo real, verdadeiro, inteligível, eterno e o mundo aparente, sensível e imaginário, pois está para os Estados atualmente existentes como o mundo verdadeiro está para o mundo real ou aparente. Se o primeiro mundo tem como principal característica a identidade das coisas consigo mesmas (Platão, 1972: 479a, 479d-e), o segundo tem como principal característica a mudança perpétua, não capturável pelo critério lógico e ontológico do mundo ideal (Platão, 1972: 479 a-d).

Quando Maquiavel diz que o seu pensamento político se aterá ao modo como os homens vivem, é este mundo que toma como referente nos seus conselhos ao Príncipe. Se este é para Platão o mundo imaginário, para Maquiavel imaginário é o mundo idealizado por Platão. Diferença não despidiêda, porque a eleição do Estado perfeito como o Estado real culmina na expulsão dos mestres da ilusão e amadores dos espetáculos – os poetas, pintores e sofistas – (Platão, 1972: 607b). Estes tomam como real o que não passa de uma ilusão e de um simulacro (Platão, 1972: 597e, 598b-d), i.e. o mundo da aparência, da temporalidade, incerteza, dissimulação e do aleatório.

Apesar de esta expulsão mostrar que, tal como para Maquiavel, a ordem política virtuosa depende também para Platão de uma violência

inicial (Rosen, 1988; Strauss, 1959), a expulsão da circunstância, temporalidade, incerteza, dissimulação e do aleatório da cidade perfeita acarretam a exclusão da *mêtis*, forma mito-poética de inteligência astuciosa ou ardilosa. Associada na mitologia e poesia gregas (Homero, 1994; Hésiode, 1979) ao conceito político de poder (Detienne & Vernant, 1974), a *mêtis* é um tipo de saber prático que permite ao político ser bem sucedido quando tem de confrontar a incerteza, a dissimulação e o aleatório. Maquiavel está a recorrer a essa forma de inteligência astuciosa quando desafia o príncipe a aliar-se ao tempo (Maquiavel, 2008: XXV) e a dominar a fortuna (Maquiavel, 2008: XXV) para conquistar e preservar o poder.

Como o recurso a essa forma de inteligência propõe uma descrição da ação racional política em que o engano e a dissimulação são elementos imprescindíveis, o pensamento político de Maquiavel é geralmente considerado amoral. De facto, embora alguns autores sustentem que a ênfase no seu pensamento do poder político seja uma resposta moral numa época de corrupção ou uma moral alternativa (Bignotto, 1992; Berlin, 1982; Derla, 1980; Wolin, 1960, entre outros), a sua descrição do poder político é incluída na linhagem amoral do pensamento ocidental (Nelsen, 1996, Nietzsche, 1980, Ryan, 2012). Nesta linhagem incluem-se privilegiadamente os sofistas, cujo pensamento político é veementemente criticado por Platão em toda a sua obra, em geral, e em *A República* (1972), em particular. Entre essas duas aproximações do pensamento de Maquiavel subscrevemos a segunda perspetiva. Acrescentamos, todavia, que essa linhagem é anterior aos sofistas, estando alicerçada no pensamento mito-poético dos gregos em que a *mêtis*, forma de inteligência privilegiada dos deuses e dos homens, assegura a conquista e preservação do poder político. Acrescentamos, também, que apesar da amoralidade ínsita nessa forma da racionalidade, a teoria política de Maquiavel não está isenta de critérios de distinção entre o bom e o mau, nem exclui a importância do interesse público na conquista e preservação do poder político. Como inteligência amoral, a *mêtis* não reduz, por isso, a motivação política do príncipe ao autointeresse egoístico e à sede egoísta de glória, tal como sustenta Strauss (1959).

O artigo tem, por isso, como objetivos mostrar que a teoria política de Maquiavel: a) retoma a descrição mitológica e pré-platónica da conquista e preservação do poder, sobretudo a conceção astuciosa e ardilosa da razão, a *mêtis*; b) a descrição maquiavélica da conquista e

preservação do poder à luz da *mêtis* oferece um critério político razoável de distinção entre o bom e o mau, a saber a importância do interesse público como motivação da ação política do príncipe.

Através desses objetivos o artigo contribui para desmistificar a perspectiva straussiana de que a teoria política de Maquiavel teria inaugurado uma descrição da prática política alicerçada apenas no autointeresse (Strauss, 1959). Oferece também não apenas uma associação explícita da racionalidade astuciosa à *mêtis* mito-poética, só aflorada por alguns teóricos (Aurélio, 2012; Nikodimov, 2006), mas também uma descrição substantiva da racionalidade política em conformidade com a inteligência astuciosa.

De acordo com os nossos objetivos, e referindo-nos apenas à obra *O Príncipe* (2008), organizamos o artigo em duas partes. Na primeira, descrevemos o conceito de *mêtis*. Na segunda, mostramos o modo como o comportamento do príncipe se refere explicitamente a essa forma de inteligência. Mostramos, ainda, que o critério do interesse público oferece um critério de distinção entre as boas e as más decisões do príncipe. Utilizamos a imagética animal, sobretudo a distinção entre leões e lobos, para ilustrar a importância desse critério.

1. *Mêtis* e Poder Soberano na Mitologia e Poética Grega

Embora o conceito de *mêtis* não seja objeto de uma formulação teórica explícita no pensamento grego (Detienne & Vernant, 1974), a sua relevância como categoria mental reguladora de setores variados da vida social e espiritual dos gregos tem sido objeto de investigação por parte de alguns autores (de Certeau, 1984; Detienne & Vernant, 1974). Segundo Detienne & Vernant (1974: 10), a *mêtis* «est bien une forme d'intelligence et de pensée, un mode de connaître; elle implique un ensemble complexe, mais très cohérent, d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habilités diverses, une expérience longuement acquise; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux».

De um modo geral, como inteligência astuciosa ou ardilosa, a *mêtis* surge em situações de confronto e competição em que se pode ganhar

através da força – o mais forte vence o mais fraco – ou através da astúcia, em que o mais fraco, contra todas as expectativas, consegue vencer o mais forte (Detienne & Vernant, 1974). O duelo entre Ulisses e o Ciclope é um exemplo claro de inteligência astuciosa, em que a força do Ciclope é vencida pela astúcia de Ulisses. Sagaz e providente, Ulisses denominou-se Ninguém, surpreendendo e derrotando o possante Ciclope. Este brama aos Ciclopes a quem pede ajuda: «*Ninguém* mata-me, por astúcia, não por violência» (Homero, 1994, IX: 395-433).

A *mêtis* também intervém em situações incertas e ambíguas, em que o desfecho entre forças antagônicas é imprevisível. Porém, nessas situações o homem astucioso está ao mesmo tempo completamente concentrado nos acontecimentos presentes e num futuro em que antecipadamente estabeleceu algumas disposições (Detienne & Vernant, 1974). Ulisses soube pacientemente esperar pela ocasião de cegar o Ciclope e quando esta se propiciou, completamente concentrado na execução do seu plano, atingiu o seu desiderato.

Tendo como campo de aplicação o mundo múltiplo, mutável e ambíguo, a *mêtis* é também múltipla, diversa e ondulante (Detienne & Vernant, 1974). Ulisses é, por excelência, o herói «*polúmetis* (...) il est expert en ruses variées (*pantoíous dólous*), *polumechanos* en ce sens que jamais il ne manque d'expédients, de póroi, pour se tirer d'affaire en tout genre d'embarras, *aporia*» (Detienne & Vernant, 1974: 25).

Finalmente, a *mêtis* é uma potência de astúcia, engano, disfarce e dissimulação: «Pour duper sa victime elle emprunte une forme qui masque, au lieu de le révéler, son être véritable» (Detienne & Vernant, 1974: 25). O engano, o disfarce e a dissimulação são essenciais para dominar no mundo múltiplo, mutável e ambíguo.

Todas essas características garantem a conquista e a preservação do poder soberano. Detienne & Vernant (1974) esclarecem que na mitologia grega a origem da autoridade de Zeus sobre todos os outros deuses advém não da força, mas da astúcia resultante do casamento e subsequente ingestão da deusa *Mêtis*. Em *O Mito e a Religião na Grécia Antiga*, Vernant (1990) sublinha que Zeus se identifica com a inteligência ardilosa «de que necessita para *preservar e conquistar o poder* (...) e pôr o seu trono ao abrigo das ciladas, das surpresas, das armadilhas que o futuro ameaçaria reservar-lhe *se ele não estivesse sempre a adivinhar o imprevisto* e a desviar antecipadamente os seus perigos» (Vernant, 1990: 36-37. *Itálico nosso*).

Para preservar o poder político, Zeus deve ter consciência de que na previsão ou no cálculo do que pode acontecer estão ciladas e armadilhas, cuja desmontagem exige não apenas a sua pré-visão, mas também atos concretos que impeçam o seu sucesso. A desmontagem não se faz, porém, de um modo previsível na perspectiva dos seus adversários. Zeus terá de ser capaz de astutamente se antecipar à execução dos ardis dos inimigos, abortá-los e, assim, preservar o seu domínio sobre os deuses do Olimpo.

2. *Virtù*, *Mêtis* e Dissimulação

Conquanto o pensamento político de Maquiavel estabeleça uma ruptura com a conceptualização da política na Antiguidade clássica e na Idade Média em relação à finalidade da política – doravante é a conquista e a preservação do poder e não mais a felicidade (Platão, 1972; Aristóteles, 2004) ou a beatitude (Santo Agostinho, 1995) –, mantém, através do conceito de *virtù*, um dos mais importantes conceitos políticos da Antiguidade clássica. Sabemos que embora diferentemente da *aretê* aristotélica a *virtù* não tenha um caráter moral e religioso (Ryan, 2012), mantém, todavia, alguns traços distintivos dessa *aretê*, tais como a importância atribuída ao *kairós* ou ao momento oportuno (Aurélio, 2012). A sua natureza dinâmica (Fallon, 1992) e não substantiva (Kahn, 1986) depende da sua relação com a *mêtis*. Com efeito, quer na descrição da conquista do poder pela perfídia (Maquiavel, 2008: VIII), quer no elogio da utilidade da aparência da virtude (Maquiavel, 2008: XVIII), quer ainda na imersão da ação política no tempo (Maquiavel, 2008: XXV), quer finalmente na eleição da raposa como o traço indispensável da natureza animal do príncipe (Maquiavel, 2008: XVIII), a natureza do príncipe inclui o conjunto complexo de atitudes mentais e comportamentos intelectuais requeridos pela *mêtis*.

Nesses traços mentais sublinhamos o seu caráter múltiplo, diverso, ondulante e o seu poder transfigurador e dissimulador. Tal como Zeus domina com eficácia os deuses e os humanos depois de se ter casado e devorado a Deusa *Mêtis* – a potência da inteligência astuciosa –, também o príncipe será tanto mais bem sucedido quanto mais inescrutável e difícil de abranger se apresentar perante os seus inimigos e afrontar, com isso, a fortuna. De facto, a fortuna, conceito fluido (Fallon, 1992) – tanto significa risco e incerteza, como boa sorte ou condição –, ao incluir os

acidentes naturais (Maquiavel, 2008: XXV), os competidores do príncipe ao poder político (Maquiavel, 2008: XXV), o tempo inexorável (Maquiavel, 2008: XXV) e a imprevisibilidade (Maquiavel, 2008: XXV), é um constante desafio ao poder do príncipe. Perante esses desafios a natureza do príncipe deve ser, pois, mesclada, anfíbológica, polissêmica e plural.

O exemplo mais inusitado dessa mescla, dissimulação e aparência são os principados eclesiásticos (Maquiavel, 2008: XI) em que os príncipes não defendem o Estado, não governam os súbditos e estes não se revoltam contra essa incúria. Essa situação, que poderia relevar do milagre da intervenção divina, é antes uma consequência de dois factos interligados.

O primeiro é o temor dos súbditos à desobediência aos mandamentos divinos que justifica a sua sujeição a Estados indefesos e não governados. Razão pela qual Maquiavel defende que entre ser amado e ser temido o príncipe deve ter temido (Maquiavel, 2008: XVII). O desleixo político a que estão sujeitos os principados eclesiásticos e a sujeição dos súbditos expõe não apenas a utilidade do medo, mas também a função política da invocação de um Deus castigador pelos ministros da Igreja. O príncipe temido é uma máscara do Deus cristão castigador.

O segundo facto é a dissimulação pelos príncipes da sua crueldade na aparência de piedade, integridade e religião (Maquiavel, 2008: XVIII). Neste último caso, embora Maquiavel não vá tão longe quanto Nietzsche (1980) na origem humana de Deus, a descrição do modo como Alexandre VI conquistou e manteve o poder da Santa Sé não exclui a crueldade e a impiedade. No entanto, como prelado, Alexandre VI dissimulou essa crueldade e impiedade na aparência de bondade religiosa. Por conseguinte, a necessidade do engano, disfarce e dissimulação resulta não apenas da dificuldade de os homens distinguirem a verdade da aparência (Maquiavel, 2008: XVIII), mas da necessidade do «mal se dissimular na aparência de virtude» para a conquista e preservação do poder político.

2.1. Motivação Política da Conquista do Poder

Defender a amoralidade da ação política não implica que a qualidade do uso do poder seja indiferente. O critério de avaliação desta qualidade é a motivação política do príncipe, isto é, o interesse público na conquista e preservação do poder político. Com efeito, para além

do critério pragmático do êxito, aquela motivação não é de somenos importância. Assim, embora alguns pensadores (Strauss, 1959; Nelson, 1996) sublinhem a importância do autointeresse na justificação da descrição maquiavélica do poder, defendemos que a justificação não é o seu autointeresse, mas sim o interesse público. Dito de outro modo, o autointeresse do político é a preservação da coesão política, de tal maneira que a referência do auto (ego) não é o homem particular, cujas consequências dos seus atos afetam apenas a ele, mas sim o homem público, cujos sucessos ou fracassos são também sucessos ou fracassos da comunidade.

Neste sentido, os seus conselhos dirigem-se não ao homem privado – o idiota ou o inútil dos gregos, sem qualquer valia para a comunidade (Tucídides, 2010: II, XL) –, mas ao homem público, cuja ignorância e mistificação acerca da sua própria natureza conduzirá à ruína de todos aqueles que estejam sob o jugo do seu poder. Com efeito, num mundo de «ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, arredios ao perigo, ávidos de lucro» (Maquiavel, 2008: XVII, 2), «um homem que em todos os aspetos queira fazer profissão de bom arruína-se forçosamente entre tantos que não são bons» (Maquiavel, 2008, XV, 1). Contrariamente a Platão, que supõe que o homem que faça a profissão de bom possa alguma vez expulsar os aparentemente justos e realmente injustos da república¹, Maquiavel duvida não da existência dos realmente justos (Maquiavel, 2008: XV), mas, sim, da possibilidade de estes expulsarem «tantos que não são bons» (Maquiavel, 2008: XV, 1) do Estado.

Como a hipótese de Maquiavel é a de que a destruição do príncipe pelos seus inimigos não corresponde à destruição de um particular, mas sim à de um corpo político, o príncipe tem de escolher entre viver como um particular num mundo de feras à solta, arruinando a comunidade que dele depende, ou viver como um homem público e

1. Em *A República*, Platão (1972: 361c-362 a) descreve o calvário do homem «realmente justo». Esse calvário só não acaba na cruz porque o «realmente justo» compreende que mais vale ser aparentemente justo e realmente injusto, do que ser realmente justo, mas aparentemente injusto (Platão, 1972: 362 a). Quando defende o poder dos realmente justos, excluindo os aparentemente justos e realmente injustos da cidade (Platão, 1972: 361c-362 a), a solução de Platão aponta numa direção diferente da crucificação cristã e da resignação à injustiça. No entanto, não só a solução cristã, mas também a platônica, partem de uma premissa excluída por Maquiavel. Esta consiste em fazer prevalecer o modo como se deveria viver sobre o modo como realmente se vive (Maquiavel, 2008, XV).

manter coeso o corpo da sua comunidade. Por isso, embora Maquiavel não pareça ter uma noção clara das condições para criar e manter o Estado moderno (Nelson, 1996), é cristalino quando reconhece que as más deliberações do político acarretam a destruição do Estado e a de todos os súbditos que nele vivem como particulares. De facto, contrariamente aos clássicos, sobretudo os gregos que a todos atribuíam uma personalidade pública – excetuando, controversamente, os escravos, as mulheres e os estrangeiros – (Aristóteles, 2004; Platão, 1972; Tucídides, 2010, II), Maquiavel admite a existência de idiotas e inúteis no seio do Estado. Daí que, conquanto se possa discordar dos fins e dos meios para o exercício da supremacia política na teoria de Maquiavel, não se deva, todavia, ignorar a diferença entre o domínio público e o da vida privada.

Ignorar essa diferença é tanto mais problemático quanto é na esfera da vida pública que os homens traiçoeiros e desleais «competem pelo poder» em função de duas perspectivas do seu uso: a dos que usam o poder com o desiderato de salvaguardar a integridade do Estado e a dos que o usam para usufruírem, como particulares, do poder auferido no Estado (a distinção entre os leões e os lobos ajudar-nos-á a esclarecer essa diferença).

Discordamos, por isso, de Strauss (1959) quando sobrevaloriza a importância da glória como corolário do egoísmo do político e concordamos com Leonard (1984) quando refere que a glória visa mitigar os excessos da vida pública. De facto, quando Maquiavel invoca a glória em *O Príncipe* (Maquiavel, 2008: VIII), fá-lo no contexto da diferença entre a conquista do poder pelo mérito ou valor, por Moisés, e da conquista através da perfídia, por Agatocles (Maquiavel, 2008: VIII). Por ter conquistado o poder através da perfídia, Agatocles não pode aspirar à glória, contrariamente a Moisés. Agatocles não deixa, no entanto, de merecer o império, i.e. o epíteto de um bom político, porque após as suas perfídias garantiu a integridade do Estado (Maquiavel, 2008: VIII).

Pelo contrário, os príncipes eclesiásticos que não defendem o Estado são tão pérfidos quanto Agatocles, sem todavia serem capazes de governar o Estado. Por isso, se a conquista e preservação do poder fosse um fim em si mesmo, sem se considerar a diferença entre os que usam o poder com o desiderato de salvaguardar a integridade do Estado e a dos que o usam para usufruírem, como particulares, do poder auferido no Estado, os principados eclesiásticos ofereceriam o melhor exemplo

de intimidação política, travestida de bondade e piedade. Neste caso, bastaria o príncipe vestir a máscara do prelado e o sucesso do seu empreendimento ficaria garantido. Porém, a ironia e desmistificação do caráter apolítico da religião servem não apenas para mostrar o vínculo entre religião e política, mas também para demonstrar que essa associação não assegura a defesa do Estado, a qual inclui governar os súbditos. Maquiavel retém, por conseguinte, a aprendizagem da dissimulação com os prelados religiosos (o príncipe deve governar com as atitudes mentais e os comportamentos intelectuais associados à *mêtis*, como, por exemplo, a perspicácia, sagacidade, clarividência e dissimulação), mas adiciona a preocupação com a efetiva governação do Estado.

2.2. *Leões e Lobos: Animalidade Política vs Animalidade Bárbara*

Embora Maquiavel reitere a importância das leis na política, reconhece que a força da lei é uma condição necessária, mas não suficiente, para manter a coesão da comunidade humana. A coesão política também exige o uso da força animal, à qual Maquiavel associa o leão e a raposa (Maquiavel, 2008: XVIII).

Nessa imagética animal, a distinção entre leões e raposas tem sido objeto de uma vasta exegese (Blanchard, 1984: Pitkin, 1984: Reborn, 1988, entre outros), menosprezando-se a diferença entre lobos e leões. No entanto, essa diferença não é despreciada porque os lobos são vistos como inimigos quer dos leões, quer das raposas. Com efeito, se as raposas têm dificuldade em defender-se dos lobos, os leões são particularmente eficazes na luta contra os lobos.

Quem são os lobos na teoria política de Maquiavel? Contrariamente aos leões que querem o poder para o bem do Estado, os lobos querem-no para os da sua alcateia. Com efeito, Lukes (2001) refere não apenas que o leão é um animal social – «Lions (...) are communal animal that demands the respect of their enemies and the loyalty of their friends» (Lukes, 2001: 572) –, mas também que a sua importância no pensamento de Maquiavel advém do serviço ao bem comum, reforçado pelo sentido do valor pessoal e da grandeza na sua ação política (Lukes, 2001). Não é, assim, por acaso que Maquiavel afirma que «[o] que faz o príncipe desprezível é ser tido por inconstante [e que deve] pôr engenho em que nas suas ações se reconheça *grandeza*, ânimo, ponderação, fortaleza» (Maquiavel, 2008: XIX, 1. *Itálico nosso*).

Na medida em que a força política dos leões é completamente distinta da força corrosiva e disruptiva dos lobos, devemos distinguir a *natureza política* da *natureza bárbara da força* em função do critério da barbárie para os gregos. Para estes a barbárie consistia em viver numa comunidade sem leis. O leão é o *analogon* da *força animal política* e o lobo da força bárbara, pois, o leão usa o poder para a salvaguarda dos súbditos e amigos – implicitamente referidos no início do capítulo XV de *O Príncipe* – e o lobo usa-o para defender os interesses da sua alcateia. O critério para distinguir um bom ministro de um mau ministro (Maquiavel, 2008: XXII), assim como a apresentação das razões para o príncipe evitar os adutores (Maquiavel, 2008: XXIII), ajuda-nos a esclarecer a diferença entre esses usos.

O mau ministro é aquele que pensa mais em si mesmo do que no príncipe (Maquiavel, 2008: XXII), i.e. que coadjuva o príncipe como um particular e não como um homem público. Note-se que o príncipe e os seus ministros são homens públicos e que, no limite, o príncipe é a incarnação do Estado. Por conseguinte, o ministro que pensa mais em si ocupa um cargo público para usufruir, como particular, do poder do Estado. Por sua vez, a crítica aos adutores é feita na suposição de que os adutores querem, sobretudo, explorar o interesse puramente egoístico do príncipe – o príncipe é humano –, afastando-o da sua preocupação com a integridade do Estado (Maquiavel, 2008: XXIII). E fazem-no não no interesse do príncipe, mas para que o príncipe passe a servir os seus (dos adutores) interesses privados, capturando, assim, o Estado pelos interesses privados.

Leões e lobos afrontam-se, deste modo, na luta pelo poder com intuítos diametralmente opostos. Razão pela qual, apesar de alguns autores (Aurélio, 2012; Nelson 1996; Ryan, 2012, entre outros) sustentarem que Maquiavel rompe com a conceção teleológica do poder, a diferença entre leões e lobos revela que o poder tem vários usos – para a salvaguarda dos interesses do tirano, da alcateia ou da comunidade e/ou Estado. Portanto, se, juntamente com a conceção amoral da política e a ênfase na *realpolitik*, o foco no poder político como fim da *práxis* política é uma das maiores originalidades do pensamento político de Maquiavel (Nelson, 1996; Ryan, 2012), será equívoco sustentar uma conceção indiferenciada do poder. Definido como habilidade para controlar os outros, compelindo-os à obediência (Nelson, 1996), não é indiferente serem os lobos ou leões a compeli-rem à obediência.

Quando Maquiavel compara a fortuna a uma mulher domável pelos jovens impulsivos, a sua asserção parece apontar para o exclusivo uso da força para a dominar². O autor de *O Príncipe* (2008) tem, todavia, consciência de que por muito viris e comunitários (Lukes, 2001) que sejam os leões – exigem o respeito dos seus inimigos e a lealdade dos seus amigos (Lukes, 2001) – eles não sabem identificar os falsos amigos, i.e. os «lobos com pele de carneiro». Também não sabem antecipar as armadilhas e ardis usados pelos lobos para lhes usurparem o poder (Maquiavel, 2008: XVIII). De facto, ao valorizar a lealdade dos seus amigos, os leões não distinguem entre a lealdade amiga e a *encenação* da lealdade dos lobos, ardil e disfarce para se apropriarem do poder público com o intuito de satisfazer os seus interesses privados. A força leonina é impotente e cega perante a delicadeza ardilosa dos lobos.

Portanto, se a luta pelo poder se reduzir à força viril, leal e previsível dos leões, estes não serão capazes de antecipar e prever as armadilhas, ardis e traições dos seus inimigos lobos, comprometendo o sucesso do seu empreendimento, isto é, preservar a integridade do poder político. Por isso, à imagética animal do leão se associa a da raposa, que confere ao príncipe leão a *mêtis* ou inteligência ardilosa que o torna capaz de antecipar e prever as manhas dos seus inimigos.

2.3. Animalidade Política Astuciosa

Com a inclusão da raposa na animalidade do príncipe, a teoria política de Maquiavel atesta os limites da força violenta e enaltece as virtudes da força da inteligência astuciosa na conquista e manutenção do poder político. Neste caso, tal como Zeus que devorou *Mêtis*, o príncipe leão usa inúmeros ardis e armadilhas e dissimula a sua própria natureza. Mostra-se mais feroz, benigno ou delicado do que realmente é – escondendo a sua ferocidade e bravura – para mais facilmente surpreender os inimigos que atentam contra si, i.e. contra o Estado. O inverso também é verdadeiro. Quando o príncipe deve ser temido em vez de amado, tem de aparentar uma força dissuasora de qualquer pretensão de ofensa política, i.e. de tentativa de usurpação do seu poder.

2. Mais avisado nos parece Zeus que a devorar *Mêtis* utiliza a força para conquistar a sua inteligência astuta. Com efeito, a suposição de que a fortuna, como mulher, é subjulgável pela força retira ao príncipe a inteligência astuciosa que se antecipa aos ardis e armadilhas da fortuna, deixando-o, por isso, completamente à mercê de um poder que o destruirá. Kahn (1986) e Rebhorn (1988) defendem que o modo como termina o capítulo XXV aponta para uma fraqueza argumentativa.

Poderá parecer contraditório exigir que o príncipe seja simultaneamente temido – exibindo a máscara da impiedade e da crueldade – e deva parecer «todo piedade, todo fidelidade, todo integridade, todo humanidade, todo religião» (Maquiavel, 2008: XVIII, 6). Essa contradição, também presente na panóplia de máximas para evitar o ódio (Breiner, 2008), emerge quando em vez de subsumirmos a prática do príncipe pela *mêtis*, a subsumimos pela racionalidade lógico-matemática. De acordo com esta, por um lado, o príncipe ou é temido, e exhibe a sua crueldade, ou é aparentemente íntegro e piedoso. Por outro lado, o príncipe ou é parcimonioso nos gastos com o erário público ou premeia os homens públicos com benefícios. Ora, o recurso de Maquiavel à *mêtis* implica reconhecer que as máscaras do príncipe, assim como as regras da sua ação política, dependem não apenas das circunstâncias, do acaso, do aleatório, i.e. do *kairós*, mas também, como fundador do Estado (Aurélio, 2012; Breiner, 2008), de fazer a circunstância (Aurélio, 2012). Neste sentido, a escolha das normas ou regras políticas, contraditórias à luz da exigência de uma razão calculadora segundo o modelo platónico, depende da maior ou menor *virtù* do príncipe em reconhecer a linha de ação mais adequada ao caso concreto. Dito de outra maneira, esta *virtù* será tanto maior quanto mais alicerçada na *mêtis*, pois «elle s'applique à dés réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prètent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux» (Detienne & Vernant, 1974: 10).

Note-se que as realidades fugazes e mutáveis, «volúveis e instáveis» (Maquiavel, 2008: VII) que o príncipe tem de afrontar (a fortuna nas suas múltiplas formas e, por conseguinte, o poder político) são dificilmente compatíveis com a racionalidade tecno-científica. Com efeito, se as leis científicas são necessárias e universais e a fortuna e o poder relevam de uma natureza *ondulante* e ambígua, há uma incompatibilidade onto-epistemológica entre ambos. Por isso, conquanto para assegurar o poder político o príncipe deva dominar a fortuna, nem esse domínio pode ser entendido na perspetiva de uma racionalidade científica e/ou técnica instrumental (Cassirer, 1946; Koyré, 1930; Santos, 2012), nem os conselhos ao príncipe devem ser compreendidos como normas *a priori* que constringam as decisões do príncipe (Santos, 2012). O apriorismo das normas eliminaria a ação política *tout court*. Com efeito, uma coisa é a *virtù* principesca controlar metade dos acontecimentos (Maquiavel, 2008: XXV), outra completamente diferente é

aprisionar de uma vez por todas a imprevisibilidade das circunstâncias. Se é mister o príncipe reconhecer a necessidade de antecipar os golpes do acaso (Maquiavel, 2008: XXV), o seu poder está sistematicamente ameaçado pelos acidentes naturais, pelo tempo inexorável e, sobretudo, pelos competidores do príncipe ao poder político.

Não é por acaso que à conquista do poder Maquiavel acrescenta a necessidade da sua preservação. Com efeito, seja qual for o processo pelo qual tenha adquirido o principado, por exemplo, por *virtù* ou perfídia, a conquista é uma condição necessária para aceder ao poder, mas não suficiente. Não apenas os seus inimigos tentarão mais ou menos dissimuladamente apropriar-se do poder do príncipe, mas também o tempo, juntamente com as mudanças sociais, económicas, tecnológicas que acarreta, e os acidentes naturais, constituem um desafio constante ao seu domínio. Razão pela qual, por um lado, concordamos com Aurélio (2012) quando este defende a impossibilidade de «suprimir a natureza intrinsecamente incerta e contingente do político» (Aurélio, 2012: 90), salientando a insuficiência da dissimulação para garantir de uma vez por todas o êxito do príncipe (Aurélio, 2012). Por outro lado, defendemos que perante a realidade ondulante do político, a conceção mito-poética da racionalidade oferece uma melhor garantia do sucesso do príncipe do que a racionalidade tecno-científica. É, aliás, por esses factos que, conquanto reconheçamos os seus limites, defendemos que a dissimulação constitui um dos principais aspetos da *mêtis*.

Não é, por isso, casual que Nietzsche enalteça o pensamento político de Maquiavel como um dos momentos mais significativos de uma conceção amoral da *práxis* humana (Nietzsche, 1980: 6) e reconheça na filosofia grega o antagonismo profundo entre os filósofos e os amigos do engano, i.e. os poetas (Nietzsche, 1980: XI) – também admitido por Platão (1972: 607 b-c). Com efeito, a crítica nietzschiana à moral remete em última instância para o platonismo do pensamento ocidental, em geral, e político, em particular, caracterizado pela crença na existência de regras e princípios incondicionados e imperativos. Inaugurada por Platão, a crença foi não apenas glosada por pensadores tão díspares quanto Descartes (1982), Kant (1968) e Schopenhauer (1960), para não falar, claro, na dogmática cristã, mas também pela teoria e prática científicas, nomeadamente pela exigência de exatidão matemática.

Porém, e não é demais salientá-lo, o recurso à astúcia é justificado por imperativos de natureza política, i.e. por imperativos de salvaguarda do interesse da comunidade, não sendo accidental o apoio de Maquiavel aos ideais republicanos, tal como foram vividos na Roma republicana. Por isso, para além da controvérsia acerca da consistência teórica entre *O Príncipe* e os *Discourses On Livy* (1996) e entre a descrição política para os principados e a república (Dietz, 1986; Fallon, 1992; Ingersoll, 1968; Nelson, 1996; Wolin, 1960, entre outros) – essa controvérsia ultrapassa o âmbito do nosso artigo –, apenas a identificação da inteligência do príncipe com o conceito mito-poético de *mêtis* salvaguarda a integridade do Estado.

3. Adenda – *Mêtis* e *phronesis*

Ao aplicar-se a realidades fugazes e mutáveis, a inteligência ardilosa partilha com a *phronesis* ou prudência não apenas a capacidade de agir de acordo com o *kairós*, mas também a subsunção da ação política por regras *a priori* (Cottingham, 1991; Queiroz, 2012). Apesar dessas semelhanças, *mêtis* e *phronesis* distinguem-se não por esta excluir respostas rápidas e imediatas, inerentes à impulsividade do príncipe – o *kairós* pode exigir ao homem prudente uma resposta impetuosa a uma situação imprevisível (Aristóteles, 2004: 1110 a, 8-10), contrariamente ao defendido por Aurélio (2012) –, mas por a *phronesis* não incluir a dimensão ardilosa da *mêtis*.

De facto, contrariamente a Platão, Aristóteles reconhece que a *polis* é constituída por homens virtuosos e viciosos, devendo ser os primeiros a governar a cidade. No entanto, ao identificar a felicidade dos cidadãos como fim da política e ao não circunscrever o âmbito da sua ação ao poder, Aristóteles supôs, erradamente na perspectiva de Maquiavel, que a prática racional dos virtuosos seria capaz de conter os excessos dos viciosos. Essa vitória, que adviria da natureza coletiva da *phronesis* (Queiroz, 2012), supõe a deliberação política conjunta entre cidadãos para quem o interesse coletivo é sempre conciliável com o particular. Negar, todavia, as ciladas dos lobos pode implicar o fracasso dos empreendimentos dos cidadãos *phronimos*. Neste sentido, e considerando o âmbito político da atividade do príncipe, se todo o príncipe ardiloso é simultaneamente prudente (incluindo-se aqui a impetuosidade), nem todo o *phronimos* é ardiloso.

Para além de a *mêtis* pressupor capacidade de agir de acordo com o *kairós* e de não ser subsumida por regras *a priori*, a sua amoralidade não é isenta de moderação. Por exemplo, apesar de o príncipe ser cruel, deve fazer um uso racional da sua crueldade. A *hybris* da crueldade não permite o principal desiderato do príncipe, a saber a conservação do poder político. Por isso, conquanto a racionalidade ardilosa careça de uma justificação moral da moderação da crueldade, a ação política também exige a moderação da ferocidade cruel do príncipe. Por exemplo, o conselho de que o príncipe deve praticar o mal de uma só vez, para não ter sempre a faca na mão (Maquiavel, 2008: VIII), esclarecendo as consequências da crueldade desmedida, indicia que um príncipe ir-restritamente cruel não merece o epíteto de príncipe. Nesse sentido, a vitória política da aparência e a amoralidade da ação política não são, pois, equivalentes à ausência de normatividade. Dito de outra maneira, a dispensa política da ética não acarreta a ausência de normas estritamente políticas, reguladoras da ação política do príncipe, de tal maneira que o facto de não haver um *governo bom* não significa que não haja um *bom governo* (Santos, 2012: 148). Este bom governo exige, todavia, que o príncipe renuncie a ter as mãos limpas, pois o combate com os lobos, sobretudo os travestidos de carneiros, exige a sua aniquilação. Razão pela qual, na época contemporânea, e mercê do impacto do pensamento político de Maquiavel, Nagel (1979) defende uma ética pública diferente da privada – admite, em nome da salvaguarda do bem-estar geral, a dimensão impiedosa e cruel da ética pública – e Walzer (1973) aponta a inevitabilidade do político *sujar as mãos*.

Conclusão

Salientámos a importância da forma de inteligência astuciosa ou ardilosa, *mêtis*, para, por um lado, evidenciar a amoralidade da razão política na teoria de Maquiavel, seguindo assim uma linhagem exegética do pensamento político (Nelsen, 1996; Nietzsche, 1980; Ryan, 2012, entre outros) e, por outro lado, sublinhar não apenas a diferença de usos na conquista e preservação do poder político, mas também a importância da normatividade política. Ressaltámos que a motivação na conquista e preservação do poder, erradamente atribuída ao autointeresse (Strauss, 1959), inviabiliza a compreensão da diferença entre o uso do poder político leonino e o do lupino.

Com a descrição da *mêtis*, originária da racionalidade mito-poética (De Certeau, 1984; Detienne & Vernant, 1974; Vernant, 1990), reconduzimos o pensamento político de Maquiavel a um período pré-platônico e distinguimos a *virtù* maquiavélica da *phronesis* aristotélica (Aristóteles, 2004). As semelhanças entre *virtù* e *phronesis* têm, na teoria política, menor impacto do que as suas diferenças.

Sublinhámos, também, a importância da normatividade política na descrição da ação política segundo a *mêtis*, com o objetivo de esclarecer que a amoralidade da ação política não é destituída de critérios para distinguir os usos do poder.

Da análise da natureza mito-poética da racionalidade do príncipe, fica, todavia, por determinar se propugnar por uma inteligência política que esteja atenta às circunstâncias, à ocasião e à aparência, a teoria política de Maquiavel não terá como corolário os regimes e organizações totalitários, magistralmente descritos por Hannah Arendt (2006). A resposta a essa questão exige, todavia, uma investigação autónoma.

Referências

- Arendt, H. (2006). *As Origens do Totalitarismo*. 2ª ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Aurélio, D.P. (2012). "A Fortuna ou o Imprevisível em Política". In: A. Bento (coord.). *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 63-93.
- Berlin, I. (1982). "The Originality of Machiavelli". In: H. Hardy (ed.), *Against the Current*. New York: Penguin Books, pp. 25-79.
- Bignotto, N. (1992). "As Fronteiras da Ética: Maquiavel". In: A. Novaes (org.) *Ética*. São Paulo: Editora Schwarcz, pp. 113-125.
- Blanchard, M.E. (1984). "The Lion and the Fox. Politics and Autobiography in the Renaissance". In: N.F. Cantor & N. King (eds.), *Notebooks in Cultural Analysis: an Annual Review*, vol. 1. Durham: Duke University Press, pp. 53-85.
- Breiner, P. (2008). "Machiavelli's «New Prince» and the Primordial Moment of Acquisition". *Political Theory*, vol. 36, nº 1, pp. 66-92.
- Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Cottingham, J. (1991). "The Ethics of Self-concern". *Ethics*, vol. 101, nº4, pp. 798-817.
- De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

- Derla, L. (1980). "Machiavelli Moralista" (II). *Italianistica*, nº 10, pp. 21-35.
- Descartes, R. (1982). "Discours de la Méthode". In: C. Adam & P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. VI. Paris: Vrin.
- Detienne, M. & Vernant, J.P. (1974). *Les Ruses de l'Intelligence. La Mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion.
- Dietz, M.G. (1986). "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception". *The American Political Science Review*, vol. 80, nº 3, pp. 777-799.
- Fallon, S.M. (1992). "Hunting the Fox: Equivocation and Authorial Duplicity in the Prince". *PMLA*, vol. 107, nº5, pp. 1181-1195.
- Hésiode (1979). *Les Travaux et les Jours*. Lausanne: Editions de L'Aire.
- Homero (1994). *Odisseia*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Ingersoll, D.E. (1968). "The Constant Prince: Private Interests and Public Goals in Machiavelli". *The Western Political Quarterly*, vol. 21, nº 4, pp. 588-596.
- Kahn, V. (1986). "Virtù and the Example of Agathocles in Machiavelli's *Prince*". *Representations*, nº 13, pp. 63-83.
- Kant, I. (1968). "Kritik der reinen Vernunft". In: I. Kant, *Werke in Zwölf Bänden*. Band III-IV. Wiesbaden: Suhrkamp Verlag.
- Koyré, A. (1973). "La Pensée Moderne". In: *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*. Paris: Gallimard, pp. 16-23.
- Lukes, T.J. (2001). "Lionizing Machiavelli". In: *The American Political Science Review*, vol. 95, nº 3, pp. 561-575.
- Maquiavel, N. (1996). *Discourses on Livy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Maquiavel, N. (2008). *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores
- Nagel, T. (1979). "Ruthlessness in Public Life". In: T. Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75-90.
- Nelson, B.R. (1996). *Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology*. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- Nietzsche, F. (1980). "Götzen-Dämmerung". In: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 6. Berlin/ München: Walter de Gruyter/ Deutscher Taschenbuch Verlag, pp. 55-161.
- Nikodimov, M.G. (2006). "Machiavel, Penseur de l'Action Politique". In: M.G. Nikodimov & T. Ménissier (dir.), *Lectures de Machiavel*. Paris: Éditions Ellipses, pp. 259-292.
- Pitkin, H. (1984). *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley: University of California Press.
- Platão (1972). *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Queiroz, R. (2012). "The Importance of *Phronesis* as Communal Business Ethics Reasoning Principle". *Philosophy of Management*, vol. 11, nº 2, pp. 49-61.
- Rebhorn, W.A. (1988). *Foxes and Lions. Machiavelli's Confidence Men*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rosen, S. (1988). *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*. New York, London: Routledge.
- Ryan, A. (2012). *On Politics. A History of Political Thought from Herodotus to the Present*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Santo Agostinho (1995). *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Santos, J.A. (2012). "Viagem Pelas Releituras de Maquiavel". In: A. Bento (coord.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 137-157.
- Schopenhauer, A. (1960). "Die Welt als Wille und Vorstellung". In: A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Band I. Textkritisch Bearbeit und Herausgegeben vom Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt-am-Main: Cotta-Verlag/Insel-Verlag.
- Strauss, L. (1959). *What is Political Philosophy. And other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tucídides (2010). *História da Guerra do Peloponeso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Vernant, J.P. (1990). *O Mito e a Religião na Grécia Antiga*. Lisboa: Teorema.
- Walzer, M. (1973). "Political Action: The Problem of Dirty Hands". *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, nº 2, pp. 160-180.
- Wolin, S.S. (1960). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown & Co.