

## Maquiavel, o leão e a raposa

### Resumo

*Para considerar o significado filosófico das imagens do centauro, do leão e da raposa no Príncipe de Maquiavel, o artigo propõe examiná-las como expressão singular do topos retórico tradicional fortitudo-sapientia.*

**Palavras-chave:** Maquiavel; animal.

### Abstract

Aiming to study the philosophical meaning of the centaur, lion and fox images in Machiavelli's *Prince*, the article proposes to examine them as a singular expression of the traditional rhetoric *topos fortitudo-sapientia*.

**Keywords:** Machiavelli; animal.

1. Propõe-se aqui o exame de um dos mais famosos *topoi* retóricos do *Príncipe* – o leão e a raposa como imagem da necessária combinação de força e astúcia entre as mais importantes virtudes do príncipe. Segue a citação por extenso da passagem que em primeiro lugar consideraremos, de maneira a enquadrar, além da referida imagem, também a expressão aí de uma relação geral entre animalidade e humanidade compondo certa sabedoria política a ser adquirida:

*Deveis, pois, saber que são dois gêneros de combate: um com as leis, outro com a força; que o primeiro é próprio do homem, que o segundo o é dos animais; mas porque o primeiro muitas vezes não basta, convém recorrer ao*

---

\* Universidade Federal Fluminense (UFF).

*segundo. Portanto, a um príncipe é necessário saber bem usar o animal e o homem. Esta parte foi ensinada aos príncipes secretamente pelos antigos escritores; os quais escreveram como Aquiles e muitos outros príncipes antigos foram dados a nutrir ao centauro Quíron, para que sob sua disciplina os guardasse. O que não quer dizer outra coisa, o ter por preceptor alguém meio animal e meio homem, senão que é necessário a um príncipe saber usar uma e outra natureza: e uma sem a outra não dura. Sendo, então, um príncipe necessitado de saber usar bem o animal, deve destes tomar a raposa e o leão; porque o leão não se defende das armadilhas, a raposa não se defende dos lobos. É necessário, pois, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para espantar os lobos. Aqueles que ficam simplesmente no leão, não se entendem<sup>1</sup>.*

De saída, deve-se notar, tanto como neste breve texto o verbo “saber” é empregado quatro vezes, além dos verbos “conhecer” e “entender”, quanto uma clara intenção pedagógica definida por termos como “disciplina”, “ensinada” e “nutrir”: o bom emprego da animalidade deve necessariamente passar pelo saber, pela cultura, ou seja, pelo humano. Isto é decisivo e deve ficar claro de início: não se trata de tornar os homens animais – isto já somos. É justamente o reconhecimento de nossa condição e de suas possibilidades que está em causa: o animal é aqui uma metáfora para o desconhecido, apontando para o potencial oculto no homem. E se o trecho que lemos tem um caráter pedagógico, é porque pretende nos conduzir à prática de uma “virtude animal” de cunho eminentemente político – saber tradicionalmente cercado de segredo, pois além de deste depender para sua eficácia, constitui em si mesmo certo mistério, por realizar-se somente em circunstância.

---

<sup>1</sup> “Dovete, adunque, sapere come sono dua generazioni di combattere: l’uno con le leggi, l’altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perchè el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l’uomo. Questa parte è suta insegnata a’ principi copertamente da li antichi scrittori; li quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuole dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l’una e l’altra natura: e l’una sanza l’altra non è durabile. Sendo, dunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il liono; perchè il liono non si defende da’ lacci, la volpe non si defende da’ lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e’ lacci, e liono a sbigottire e’ lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul liono, non se ne intendono” (Martelli 1971, p. 283; foram realçados os termos que mais diretamente se referem ao saber que se quer alcançar e ao seu ensino).

2. Maquiavel – semelhante ao que fará também com a imagem seguinte do leão e da raposa – toma a imagem de Quíron no contrapé da tradição<sup>2</sup>. Desde os gregos, Quíron representa simbolicamente a humanização do caráter animalesco ou das disposições bestiais inerentes ao homem<sup>3</sup>, inclusive pela tarefa que o define: a lida constante com o problema da educação dos guerreiros, dos heróis – ou do caminho de formação daqueles, nestes. O texto maquiaveliano perfaz, porém, um desvio retórico da noção comum da educação como “humanização”, de transformação do homem de ser animal para ser espiritual, com a intenção aparente de marcar o necessário equilíbrio entre o animal e o humano<sup>4</sup>. Todavia, se lido com mais atenção, ao afirmar a necessidade de saber bem usar a besta em nós, o texto quer antes ressaltar a animalidade de Quíron, referindo a esta seu conhecimento e ensinamentos. Opõe-se deste modo ao referido modo tradicional de sua apresentação; o que acontece, veremos, em função de um reposicionamento teórico mais amplo diante dos sentidos ético-políticos geralmente atribuídos ao símbolo.

---

2 Como diz Ingman (1982, p. 217): “(…), almost a complete break with the traditional interpretation of the Chiron legend”. O mesmo autor lembra Virgílio e Homero entre as fontes clássicas (p. 222) e Diógenes Laércio como referência tardia (p. 222, nota 44), mas muitas outras fontes poderiam ser apontadas e há toda uma extensa lista de comentários do capítulo XVIII do *Príncipe* e de suas imagens animais que as rememora (e a literatura secundária citada neste artigo já o faz de forma bastante detalhada). Desde suas representações antigas até o Renascimento, Quíron constitui um caso especial entre os centauros (veja-se Dante como exemplo: *Inferno*, canto XII, 54 e seq.), animais que em geral representam à obediência ao animal no homem como o pior estado deste, como acontece na moral cristã (Brown 2010, p. 38); ora, a diferença deste indivíduo em especial com relação à sua espécie já significava, desde a mitografia mais antiga em torno de sua figura, o poder formador do conhecimento e da cultura nos elevando do animal ao homem. Assim, há na descrição maquiaveliana o propósito de inverter duplamente o sinal conferido ao emblema: não só o animal é bom, mas o caminho de formação do homem passa por um esforço de reconstituição de nossa verdadeira natureza por aquele simbolizada; trata-se de encontrar um meio de educar que encontre outra referência do humano para além daquelas então correntes, vistas como encobrimento e degradação de nossa real natureza, e do caráter efetivo e possibilidades de nossa interação social.

3 Por isso quase sempre representado com as pernas dianteiras humanas, além de outras características que denotam a centralidade nas suas representações do poder formador e purificador da cultura e da arte: cf. Kelsey 1908.

4 Hibridismo, simbiose, mutualismo etc. são termos que podem ser empregados para descrever as interações entre o humano e o animal na pré-modernidade, caminhando entre o reconhecimento das semelhanças e diferenças para ir além de suas definições fechadas (Mackenzie 2014). A despeito do que uma má compreensão do movimento humanista (em geral, baseada em rótulos posteriores) poderia fazer crer, a meditação sobre o animal em suas relações com o humano constitui um elemento central para largo espectro da filosofia moral renascentista (Arbel 2011).

3. É característica do pensamento renascentista o elogio e a defesa da animalidade – sua liberdade, razão, moralidade, capacidades etc. Bem diferente da espécie de subgênero literário das fábulas moralizantes com protagonistas animais – as quais ocorrendo em muitas épocas e lugares quase sempre projetam nos animais uma humanidade invertida precisamente para, por contraste, idealizar e/ou moralizar a conduta ou o ser humanos segundo os estereótipos de certo contexto cultural –, em pensadores como Montaigne, Maquiavel ou Giordano Bruno, por exemplo, o animal serve de emblema<sup>5</sup> de uma sabedoria mais universal, natural e, enfim, humana, que a sempre cotidiana desumanidade animalesca do animal racional-político.

Mais especificamente, o autor do *Príncipe* utiliza as muito famosas imagens animais do capítulo XVIII como base para experimentar – partindo de aguda inflexão no senso comum de interpretação da imagem de Quíron – atuar sobre tradições simbólicas que constituem linhas de força estruturantes do pensamento ético-político ocidental; e é de se notar de passagem, como chegará assim a ocasionar uma tal transformação nas representações de Quíron a ponto de fazer deste também a encarnação do mau professor (Ingman 1982, p. 221, 224 e seq., 225, nota 73). Por aqui vemos como não só o estilo maquiaveliano é essencial para entender seu pensamento – pensamento de poeta e dramaturgo –, mas constatamos sua força, a qual chega a ter influência, sobre suas representações literárias em geral, na própria estética de figuração de imagens mitológicas – no caso do centauro, ensombrecendo sua figura. Por isso, Bacon, no *The Advancement of Learning*, criticará a

---

5 O termo é usado aqui para apenas aludir ao modo pelo qual se faz presente na obra destes pensadores, ainda que de forma apenas geral e difusa, uma espécie de disposição ao símbolo, à alegoria, e ao emblema, que constitui algo de central para a cultura renascentista (cf. por exemplo: Daily e Manning 1999; Arranz 1999; Saunders 1988). As figuras animais renascentistas em geral rememoram situações, noções e personagens modelares impregnados no senso comum da época, frequentemente no enquadramento teórico básico de um neoplatonismo difuso, constituindo um exemplo de como, através deste e outros recursos retóricos semelhantes, aí se tenta materializar graficamente o pensamento, para facilitar sua compreensão, assimilação e memorização, e com isso aumentar seu impacto (Panofsky 1939; Cassirer 1927, cap. 3; Raybould 2005; Ingman 1982, p. 220-221). Claro que nisto como em muitas outras coisas, temos a permanência do Medievo; mas, sem querer diminuir a importância do bestiário medieval (Miranda e Chambel 2014), este é estereotipado em comparação com a disposição empírica do propriamente renascentista, contando com estudos de animais vivos, e baseado em histórias de viajantes e indígenas do novo mundo; além disto, este em grande parte reage contra a cristianização, enquanto que o XVII vai retomá-la (Cohen 2014, p. 174-175). No caso do *Príncipe*, o interessante é como se viram do avesso estes símbolos animais para positivar o que seria em geral visto como seu lado negativo; e a própria noção de um universo simbólico ou alegórico – que em Maquiavel já não tem espaço – é utilizada como fundo e manancial de recursos retóricos que vão, mesmo contrariando os padrões usuais, tentar convencer aproveitando sua força no imaginário da época.

maneira corrupta, embora engenhosa, pela qual Maquiavel explica o famoso centauro (Bacon 2002, p. 188); e muitos farão como ele (mesmo quando não identificam diretamente sua fonte como fez o filósofo inglês), a repercussão da imagem maquiaveliana levando a uma verdadeira inflexão na história do emblema – então Quíron, a par de sua imagem tradicional, passará também a ser depreciado como aquele tipo mesmo de centauro, escravo de seus instintos animais, do qual seu símbolo pretendia em primeiro lugar significar precisamente a superação.

*Interessante como o lorde filósofo não notou o quanto Maquiavel estava próximo dele ao reprovar seu Quíron: também em Maquiavel a sabedoria natural, apesar de seus combates com a fortuna, está mais em obedecer para comandar, como em Bacon<sup>6</sup>. Tal obediência justamente por isso não se dá como mero abandonar-se ao instinto, aos impulsos ou aos desejos, mas em bem saber usá-los para com isso realizar seu potencial espiritual latente em nós: não por acaso a passagem citada em primeiro lugar define o ensinamento de Quíron como uma “disciplina”.*

4. O leão substitui o urso no imaginário europeu como rei dos animais por volta do século XII (Pastoureau, 2007): foi seguida a um processo de des-sacralização e mesmo demonização do urso levado a efeito por diversos autores cristãos que aquele tomou o seu lugar. Desde daí a figura e os emblemas leoninos têm relações com o cristo e com a ideia de ressurreição. E o leão é um símbolo presente de muitas formas na cultura medieval e renascentista: em igrejas, brasões, feiras, iluminuras, e textos decisivos para a tradição literária. Por exemplo, *Le Roman du Renart*, que foi também provavelmente o texto que deu à raposa sua forma mais tradicional desde então. Esta, já vista como enganadora por Aristóteles (*História dos Animais* I, 488b20), e frequentemente de má fama, seja nas fábulas antigas ou no *Evangelho*, simboliza também então a habilidade e a astúcia – e mais frequentemente de forma negativa, como perfídia, hipocrisia etc. Um dos animais preferidos no gênero literário muito apreciado desde a Antiguidade dos contos moralizantes: a astuciosa raposa. Pode ser assim aí, como nos emblemas, assimilada ao comerciante

---

6 “Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece” (*Novum Organum*, trad. de J. A. R. de Andrade, in Bacon 1979). Cf. tb. Bacon 2002, p. 36 (*Of Tribute*), entre outras passagens. Esta noção P. Rossi (2006, p. 113) crê estar na base da simpatia baconiana para com Maquiavel: dominar aqui é obedecer, prolongando a obra da própria natureza (e que se note um sentido semelhante na relevância da amizade do povo para a conquista e manutenção do poder, tal como na relação entre virtude e fortuna, no *Príncipe*).

venal ou mesmo ao ladrão vulgar, mas preferencialmente ao falso clérigo, ao nobre ou ao juiz cruéis, seguindo a lógica simbólica ligada a seu caráter de animal senhorial<sup>7</sup>. É esta lógica mais profunda e antiga da imagem, ligada à arte de governar, que temos que seguir para entender como Maquiavel emprega o leão e a raposa em seu texto. Pois estes são avatares principescos, e como tais signos facilmente reconhecíveis mesmo na paisagem da intrincada gramática dos símbolos, alegorias e emblemas renascentistas; e uma vez que a representação do poder exige códigos e cerimoniais estritos, constituem símbolos de um ideário que se manteve relativamente constante na tradição política indo-europeia.

Deve ser notado, enfim, também em ambos estes animais, além ou antes da sua complementaridade – da contraposição e colaboração de suas figuras em um símbolo arquetípico bifronte que Maquiavel quer evocar – que certa dualidade geralmente faz parte da própria caracterização de cada um deles: do discurso e da ação no caso da raposa; no caso do leão, a ambivalência, entre a força e a justiça, por um lado, e por outro, principalmente a partir de certa época, entre deus e homem, que caracteriza o cristo, e o problema que isto significa (sendo a alternância e a interação entre bem e mal a marca da instável e vária natureza humana, da qual também o filho do deus participaria)<sup>8</sup>. Aliás, todo problema mesmo das relações e distinções entre o humano, o animal e o divino, é desde a Antiguidade o problema da fronteira, do marco, do limite.

5. Maquiavel utiliza-se de imagens animais no capítulo XVIII de seu *Príncipe*, não apenas para descrever atitudes ou personagens determinados, mas para nos guiar pelas novas vias da teoria e da ação políticas que aí se abrem. E este capítulo foi frequentemente visado e atacado – e não apenas pelos críticos do maquiavelismo –, a ponto de ser comumente apontado como aquele particularmente indefensável – representando, como alguém já disse, o centro da infâmia maquiavélica.

Como foi visto, não é algo de incomum no Renascimento o elogio do animal e do que há de animal no homem; o que faz com que as concepções dos

---

7 Como fonte de fácil e público acesso, consulte-se <http://emblematica.grainger.illinois.edu/>

8 Na verdade as ambivalências e contrastes são então uma característica geral dos símbolos animais (e em especial no caso do leão): Cohen 2008, p.205 e seq. E é claro que isto se relaciona com as “imbricações de sistemas de conhecimento em curso” no Renascimento (Mackenzie 2014, p. 591).

pensadores renascentistas sobre o sábio e a sabedoria sejam frequentemente expressas através de figuras animais (cf., por exemplo: Gontier 2005). Mas, no texto que examinamos, mais do que receber um emprego meramente simbólico, a noção da animalidade humana constitui uma ideia diretora, e sua função principal é servir de solução alegórica – emblemática – para o problema moral ou, tomando uma denominação antiga muito presente na Renascença, para o problema do útil e do honesto, tal como este se apresenta em circunstância, nos acontecimentos. Ora, toda possibilidade de bem e de mal para Maquiavel é circunstancial porque relacional, ou seja, não relativa apenas, mas constituída em relação. A dificuldade está em reconhecer a forma como se dão estas relações para interagir com estas, inclusive preventivamente, de forma eficaz. Na política a teoria é ação, e o texto adquire assim um aspecto performático consciente que também encontramos em outros grandes textos da filosofia renascentista. Significa dizer que este texto experimenta exprimir em si as possibilidades concretas da consecução de seus objetivos, criando uma linguagem não apenas descritiva, mas que assume seu aspecto sincrônico ao compreender que a realidade e sua representação estruturam-se em comum; e se colocando assim de saída em uma disposição pedagógica no qual tanto sua matéria quanto a maneira de tratá-la devem ser levadas em conta a partir de sua implicação constitutiva na teoria e na prática políticas.

Vamos resumir, de forma bastante esquemática, o argumento do capítulo XVIII do *Príncipe* relativo ao trecho citado: o problema aí posto é materializado particularmente como uma questão não apenas acerca do que pode significar o quebrar a fé na palavra dada, mas também da importância de fazer-se aceitar pela opinião dos homens quando isto se torna necessário. A seguir, no texto, a força – forma de combate definida como característica dos animais – põe-se como segunda opção diante das leis, que constituem a forma humana de combater: a primeira forma, contudo, muitas vezes não bastando, “convém recorrer” à segunda<sup>9</sup>. Quando e como se deve recorrer a um ou outro destes modos (que se identificam como sendo ambos, enfim, modos de combate)

---

9 Parece evidente a referência às primeiras linhas do prefácio das *Instituições* de Justiniano, texto fundamental para a cultura jurídico-política medieval e renascentista (Zancarini 2008: 113). Tal como no *Discurso sobre a preparação militar florentina* de 1506, no *Príncipe* ou nos *Discursos*, leis (e aqui, por exemplo sob a denominação geral de “ordenações”, bastante presente no *Príncipe*, podemos reunir retórica, justiça, instituições jurídico-políticas, religião como instrumentos de construção e condução do Estado) e armas são os meios de conquista e sustentação de governos e estados, e naturalmente as propriedades simbolizadas por este par conceitual possuem uma relação análogica em sua combinação com o par raposa-leão (ainda que, tanto leão, como raposa, façam parte na descrição maquiaveliana da forma animal de combater: com a força).

seria o problema – e o problema do animal e do humano, já se disse, é o problema do limite. Segue-se então o trecho, acima traduzido, com as célebres imagens animais: compõem estas um intervalo ilustrativo para que em seguida seja novamente retomada a questão da palavra dada que o intitula.

Assim quando primeiro encontramos, naquele texto citado inicialmente, Quíron, o tutor de heróis, devemos lê-lo em primeiro lugar como exemplo da harmonia do animal e do humano em nós: ora, sabemos desde o início da *Iliada* que a causa da tragédia em Tróia é a ira de Aquiles, herói que, ao contrário de seu inimigo Heitor, não conseguiu domar seu próprio caráter selvagem. Se o caminho para esta sabedoria é indicado por Maquiavel como passando principalmente por nossa animalidade, esta significa precisamente a necessária colaboração entre nossa natureza animal e humana na constituição de nossa natureza política e racional, natureza simbiótica cujo reconhecimento é imprescindível à realização de sua boa disposição. Mas, logo adiante no texto, as imagens da raposa e do leão referem-se precisamente à ação política, este o tema central aqui. Para abordá-lo, convidemo-nos primeiramente a um breve passeio historiográfico pelas possíveis fontes de Maquiavel e sua recepção no trecho citado.

6. Embora Cícero e Plutarco sejam as fontes mais prováveis de Maquiavel, Píndaro na quarta das suas *Odes Ístmicas* é a mais antiga referência para a imagem:

*N'alma é parelho  
À audácia do estrondoso, fero leão  
Em lide, mas é na astúcia raposa que detém o rasgo d'água, patas ao ar.  
Deve-se tudo obrando cercar de treva o inimigo<sup>10</sup>.*

A imagem é de uma luta (o pancrácio) ocorrida durante os Jogos Ístmicos, imortalizada por aquele que foi o grande poeta dos jogos esportivos da Grécia antiga. E nesta, figura-se o gesto de um lutador de alma leonina, mas

---

10 *τόλμα γὰρ εἰκὼς θυμὸν ἐριβρεμετᾶν θηρῶν λεόντων ἐν πόνῳ, μῆτιν δ' ἀλώπηξ, αἰετοῦ ἅ τ' ἀναπινναμένα ρόμβον ἴσχει. χρῆ δὲ πᾶν ἔρδοντα μαυρῶσαι τὸν ἐχθρόν* (*Odes Ístmicas*, IV 64-66). A tradução portuguesa, de Tadeu Andrade, encontrei-a na internet (<http://tadeuandrade.wordpress.com/2013/08/08/pindaro-quarta-ode-istmica/>) e louvo sua literalidade aliada a certo ritmo. É de se notar que em Píndaro encontramos também diversas referências a Quíron (por exemplo: *Píticas* III, 45; IV, 103; IX, 38; *Nemeianas* III, 48 e seq.), o que comprova segundo W. Jaeger (1995: 49-50, 264-265) a sua importância como símbolo pedagógico aristocrático, recordando o peso primordial da natureza do aluno no resultado de todo processo educativo.

que naquela oportunidade se deixa levar ao chão para vencer: este lutador é comparado à raposa que se defende do ataque da águia com as patas para cima. Note-se que quem parecia vítima, vai assim se revelar agressor; e que é porque a raposa possui a também a força, audácia e ferocidade do leão – para se colocar embaixo e inverter a situação – que sairá vencedora<sup>11</sup>.

Mas decisivo aqui é o último verso: deve-se tudo fazer para vencer, eclipsar o inimigo: ao que parece, foi o sentido deste verso sobretudo que restou frequentemente associado à imagem do leão e da raposa, como que torcendo posteriormente o seu sentido central. Pois estes representam as formas de agir que encarnam a máxima moral daquele verso: perceba-se que o poeta dos jogos esportivos gregos, como Píndaro ficou conhecido, vê aí razão de mérito. Ora, no cenário de que tratamos – uma arena de combate esportivo – as maneiras inovadoras de agir são percebidas como criadoras de novas possibilidades: o que as caracteriza não é exatamente que sejam formas de agir ilegítimas, mas em algum sentido, além e aquém da lei, ou constituindo-se de uma forma que foge à regulação, e nisto significando ao mesmo tempo aquilo que revoga as leis como o que as institui, fazendo parte das condições mesmas de sua produção e sustentação.

No capítulo que examinamos, Maquiavel opõe à força as leis. No entanto, seja por meio da elaboração cuidadosa do aparato institucional jurídico-político a tanto necessário, seja pela necessária compreensão da dinâmica conjuntural de alianças e conflitos que a própria noção de política indica, no *Príncipe*, como nos *Discursos*, é mais de uma combinação entre a força e as leis na construção e sustentação do Estado que se trata, de sua relação necessária em um saber sobre a criação e manutenção de instituições jurídico-políticas. É esta ideia principalmente que se encontra associada à imagem da colaboração entre o leão e a raposa, como entre a natureza do animal e a do homem, compondo o caráter singular de sua feição maquiaveliana.

---

11 E esta postura estará frequentemente associada à raposa em situações diversas, por exemplo, ao invés de proteção, como ardil para pegar pássaros: veja-se o *Physiologus*, referência fundamental para os bestiários medievais e renascentistas. Na Idade Média uma das ilustrações mais frequentes da raposa tem muito provavelmente a inspiração de Píndaro como fonte primeira (cf. <http://bestiary.ca/beasts/beat179.htm> e <http://bestiary.ca/beasts/beatgallery179.htm>).

## 7. Vejamos Cícero:

*Pois como sejam dois gêneros de combater, um pelo debate, outro pela força, como seja aquele próprio dos homens, este dos animais, deve-se recorrer ao posterior se não é possível utilizar o anterior. (...) Mas como que de dois modos – isto é pela força ou pela fraude – faz-se injúria – parece a fraude como se própria da raposa, a força, do leão; ambas estranhísimas ao homem, mas a fraude é digna de maior ódio. Pois de todas as injustiças nenhuma maior que a daqueles os quais, mesmo quando máxime falseiam, agem de modo a parecerem bons homens.*<sup>12</sup>

Juntas estão aqui as duas passagens que, embora separadas por certa distância no original ciceroniano, provavelmente foram retomadas por Maquiavel na passagem do *Príncipe* citada acima<sup>13</sup>. A ligação entre as duas passagens está na representação da dupla forma de combate – homem e animal, raposa e leão –, central na apropriação maquiaveliana.

Sendo claro que tal declaração deve ser contextualizada no desenvolvimento da argumentação do livro citado, assim como posta em relação com a estrutura conceitual do todo da obra ciceroniana, o que temos aqui, olhando apenas para as linhas citadas, é uma condenação pura e simples da atitude aí figurada pelos animais (e principalmente pela raposa): a par de todos os paralelismos e concordâncias entre o pensamento de Cícero e Maquiavel<sup>14</sup>, temos aqui um claro contraste. Se Cícero reconhece a necessidade de empregar-se a força quando o debate falha, é apenas nesta circunstância que tal necessidade é reconhecida; e em todo o trecho nota-se a reprovação de uma atitude que, mesmo quando necessária, permanece algo vergonhosa. Tal não

12 “*Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugieundum est ad posterius, si uti non licet superiore. (...) Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore. Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur*” (*De officiis* I, XI, 34 e XIII, 41).

13 Por exemplo, a expressão italiana central “dua generazione” replica exatamente a expressão latina “duo genera” (Zancarini 2007, p. 121).

14 Cf. Colish 1978: 84-85. Mas paralelismos e concordâncias que têm raízes muitas vezes apenas no fato de que uma mesma tradição envolve a ambos. É preciso bastante cuidado para no afã de demonstrar a originalidade maquiaveliana não se tomar por novo o que é antigo, como por exemplo a ideia central do capítulo XVIII do *Príncipe*: a noção de que as circunstâncias alteram os casos, suspendendo, algumas vezes, as regras morais que de outra forma seriam vinculadas a princípios universais.

é o caso em Maquiavel, mesmo se este também nota o recurso à força como algo extraordinário e a ser tomado em segundo caso, quando o propriamente humano não basta (o que, porém, “muitas vezes” acontece). Do ponto de vista ideológico estamos mais próximos de Píndaro; mas do ponto de vista formal, parece muito mais provável que Maquiavel cite Cícero, contudo, deste se distanciando. E para se entender o alcance da crítica aí implícita, é necessário ter em conta, em primeiro lugar, não só a voga do *De officiis* no Renascimento, mas da tradição que o porta até nós desde a Antiguidade, e cuja consistência e centralidade faz deste uma referência sempre natural e à mão para a consideração dos problemas aí tratados<sup>15</sup>. Ora, estas mesmas imagens animais foram utilizadas de várias formas por muitos outros autores com fins semelhantes ao desta passagem, e claramente na sua sequência<sup>16</sup>. E o próprio Maquiavel com frequência discute implicitamente com Cícero (tal como faz com Aristóteles ou Lucrécio entre outros), e sobre noções não menos que fundamentais para o pensamento de ambos – podendo inclusive ser visto em certo sentido como um desenvolvedor de certas teses ciceronianas. Mas, para entender a ambos, é preciso marcar neste caso as diferenças.

Por exemplo, é bem verdade que, para Cícero, o homem verdadeiramente virtuoso procura conciliar o honesto com o útil, chegando mesmo a colocar aquele sob a égide deste<sup>17</sup>. Para este, porém, a virtude a ser exibida deve efetivamente ser alcançada por nós, enquanto para Maquiavel o problema parece ser em primeiro lugar saber o que é a virtude, e o que é “alcançada”, e quais seriam seus efeitos, levado em conta o fato de que estamos sempre pensando, discursando e agindo em meio ao evoluir das estruturas políticas nas quais estamos empenhados e que nos arrastam.

De forma semelhante, se para Cícero a hipocrisia ao fim e ao cabo não funciona, o problema do capítulo XVIII do *Príncipe* é antes o de se saber o que é exatamente e como opera a hipocrisia – porque ela evidentemente funciona, como mormente testemunha o fim do capítulo –, e tanto por razões estratégicas defensivas, como ofensivas. Pois a separação ontológica

---

15 Colish 1978, p. 83-84. Por exemplo, St. Ambrósio reescreveu o livro chamando-o de *Os deveres dos sacerdotes* – e este vai se tornar uma referência constante na formação do clero ao longo de toda a Idade Média (Hullung 1983, p. 213-214).

16 E em alguns autores, como Dante (*Inferno*, XI), embora não se mencione exatamente o leão e a raposa, a imagem da força paralela à fraude, e a condenação mais dura desta última, permitem identificar sua fonte.

17 Pois estes são reconciliados a partir da utilidade como critério: cf. Colish 1978, p. 86.

meramente descritiva entre o real e o simulacro é inútil no campo político, quando menos fosse porque o simulacro pode adquirir um valor simbólico tal a ponto de definir nossa percepção do real. E é por isso que a utilização do leão e da raposa, a força ou a fraude, que no texto ciceroniano constitui apenas um constrangimento causado por necessidades extraordinárias, a pena de Maquiavel recomenda como uma sabedoria imprescindível calcada na compreensão de relações essenciais entre humanidade e animalidade – “porque uma sem a outra não dura”.

O fecho do texto de Cícero citado é particularmente notável em seu contraste com o pensamento de Maquiavel, uma vez que, para este último, o príncipe deve estar preparado – e dever é bem a palavra (cf. *Discursos* III, 41; Martelli, p. 249) – para agir justamente da forma que aí se repudia – e daí temos a ideia geral do capítulo XVIII. Pois no campo da teoria maquiaveliana a exigência moral ciceroniana se inverte, devendo primeiro encontrar seu caminho como prática política – a partir da qual somente aquela exigência moral poderia ter espaço e curso. E é por isso que com relação à desonestidade o florentino é absolutamente honesto, tal como verdadeiro com relação ao mentir – este o grande paradoxo (Althusser 2009, p. 71-74).

8. Na vida de Lisandro (VII, 4), Plutarco cita seu protagonista: “Quando a pele do leão não é suficientemente longa deve-se colar aquela da raposa”<sup>18</sup>. Aqui, tal como em Cícero, ou mais tarde em Montaigne<sup>19</sup>, a astúcia completa a falta de força. A política seria então enfim e simplesmente a guerra levada a efeito por outros meios, o que significa que a força por si só seria suficiente para triunfar naquela que foi por vezes chamada de arena política. Isto é: se tivéssemos força suficiente, não precisaríamos aí de astúcia. Todavia, não é

---

18 “τῶν δ’ ἄξιόντων μὴ πολεμεῖν μετὰ δόλου τοὺς ἀφ’ Ἡρακλέους γεγονότας καταγελάων ἐκέλευεν· “ὄπου γὰρ ἡ λεοντῆ μὴ ἐφικνεῖται, προσραπτέον ἐκεῖ τὴν ἀλωπεκίην.” (Plutarco, “Vida de Alexandre” VII, 4; cf. também a vida de Silla 28, 6). Burd faz um resumo da história deste lugar-comum desde Píndaro (Maquiavel 1891: 297 e seq.). Mas não se refere a Montaigne (embora se recorde de Charron: *ibid.* p. 303) que também retoma esta passagem mais ou menos com o sentido comum de complementar a força pela astúcia. E “il faut coudre la peau du renard à celle du lion” logo se tornará um dito proverbial na língua francesa (Maquiavel, 1891, p. 302-303). Note-se ainda Dante: *Inferno* XXVII 74-75.

19 «Quand à nous, moings superstitieux, qui tenons celuy avoir l’honneur de la guerre, qui en a le profit, et qui apres Lysander, disons que où la peau du lion ne peut suffire, il y faut coudre un lopin de celle du renard, les plus ordinaires occasions de surprinse se tirent de cette pratique: et n’est heure, disons nous, où un chef doive avoir plus l’oeil au guet, que celle des parlemens et traités d’accord» (*Essais* I, 5, 26A).

este o caso em Maquiavel. Ora, como está dito na última frase daquele trecho do capítulo XVIII que constitui o centro de nossa análise, “[isto] não entendem aqueles que se fiam apenas no leão” – o que por si só expressamente desautoriza a ideia de que só o leão, ou a força, bastaria.

Cabe perguntar: por quê? Se pensássemos o máximo de força possível, por que isto não seria suficiente? Basicamente porque os objetivos do *Príncipe* não são meramente guerreiros, mas políticos. Se o leão não é suficiente, é porque a força tem que ser usada também estrategicamente na construção do Estado, fazendo e desfazendo leis, pactos, instituições, ordenamentos etc. Não é da lógica da força, mas do poder que trata Maquiavel. Não está em questão no *Príncipe* apenas a tomada do poder, mas estabelecer e manter o Estado. Os objetivos políticos são constitutivamente coletivos e demandam para sua consecução certa sagacidade no lidar com as relações em uma disposição tanto defensiva como proativa: escapar as armadilhas significa impedir o esgarçamento da trama orgânica do tecido político tecendo-o, ou entretecendo com este, continuamente (cf. nota 34); a construção do Estado e do saber político caminhando a par. Não é da guerra e de dominar simplesmente que se trata: este não é o fim exclusivo da política; e mesmo que o fosse, seria ainda preciso saber como realizá-lo.<sup>20</sup>

O saber que caracteriza o governante é definido por Aristóteles como prudência, “(...) de todas as virtudes a única que é própria a um governante”<sup>21</sup>. Mas, em sua obra, como na tradição em geral, a força tem lugar assegurado ao lado da prudência, e especialmente no caso de Maquiavel (Lukes 2001; Rebhorn 1988, p. 147): seus termos no texto que tomamos como base – por exemplo, quando este nos diz que com as leis também (ainda que humanamente) se combate – poderiam mesmo fazer crer que toda política é guerra. Seria também verossímil que Maquiavel recomendasse com a astúcia apenas uma forma de combate, pois, naquele trecho citado em primeiro lugar, o leão

---

20 Como já mostrara Sócrates a Trasímaco no primeiro capítulo da *República*, embora obviamente com consequências teóricas bastante diversas. Notemos como Esparta servindo no início dos *Discursos* (I, 6; Martelli, p. 86) de exemplo de Estado cujo objetivo não é a expansão ou dominação de outros Estados, encarna uma possibilidade presente nas *Leis* de Platão (IV 784c; I, 625 e seq.) e na *Política* de Aristóteles (*Política* 1325a): encontramos uma certa combinação de força e prudência como marca dos bons governantes e governos em todos estes livros; e nestes, como no *Príncipe*, se o conflito é o meio da política, não é em si mesmo o seu fim.

21 “ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη” (*Política* 1277b25); cf. tb. 1277a15. Não se pode deixar de marcar, porém, a singularidade da prudência maquiavélica face à tradição. Kahn 1984, p. 21, n. 5: “Machiavelli’s use of prudente and prudenzia is almost as frequent as his use of virtù and has a similar effect of subverting the traditional humanist moral connotations of the term”.

e a raposa estão contidos no combate com a força definido como característico dos animais. E poderíamos mesmo dizer que, se o leão não é suficiente, é porque, ao cair em uma armadilha (que representa no texto o elemento ao qual a força não sabe reagir), por mais forte que seja estará perdido, explicando assim a habilidade da raposa como simplesmente um outro meio de combater. E resumiríamos assim, nesta leitura, toda política na guerra levada a efeito por outros meios, segundo a famosíssima máxima de Clausewitz (1832, p. 4). Contudo, a prudência não é apenas uma arma, mas também um compasso, uma balança, um quadrante, isto é, uma espécie de conhecimento. Além de servir a uma possível definição da política como guerra, a noção de animalidade, introduzida como parte fundamental de nossa humanidade, serve de explicação a respeito de como no embate em que se realiza cotidianamente a criação e a sustentação do Estado, força e prudência, armas e leis, ligam-se de forma conjuntural.

A *Arte da Guerra*, assim como a *Vida de Castruccio Castrani*, louvam a vitória alcançada por meio de estratégias e ardis, os quais são tão presentes, necessários e eficazes aí como na *História de Florença*, nos *Discursos*, ou na dramaturgia maquiaveliana. Mas, mais além, todos estes textos mostram paralelamente com que frequência a ingenuidade ou o despreparo para lidar com os homens e as coisas do mundo podem ser ruinosas, mesmo se guiadas por boas intenções. Os exemplos de Agátocles, como o de Castruccio, do imperador Severo ou de César Bórgia, principalmente nos preparam para as dificuldades de definição e realização da *virtù*, ou melhor, de reconhecimento e efetividade da ação virtuosa quando esta surge no palco sempre crepuscular da fortuna: a sua função mais básica talvez seja, antes de mostrar um caminho, ambientar sua meditação.

9. No *Príncipe* o emblema animal do leão e da raposa (com os termos exatos “lion” e “golpe”) só aparecerá mais duas vezes, ambas no capítulo seguinte (XIX), para auxiliar, não exatamente a definir, porém para qualificar de forma poderosa e eficaz a *virtù* do governante. Ao narrar as ações e destino dos imperadores romanos, Maquiavel experimenta abrir e facilitar o caminho em direção a algo que é difícil de explicar diretamente, primeiro, por significar a união de virtudes que poderiam ser consideradas, se não exatamente opostas, conflitantes, como as considerou amiúde a tradição; segundo, por representar esta união algo que só se vislumbra em circunstância, ou que depende de determinadas decisões cujos dilemas concretos só se mostram em situação: é

apenas no desenvolvimento ou nos resultados da ação política que a conexão de força e prudência se mostra e pode ser avaliada<sup>22</sup>.

Voltemos à vida de Lisandro de Plutarco: a resposta de Maquiavel à questão sobre quando se deve mentir cabe bem aí. O florentino diz exatamente como em Plutarco (VIII): “quando hajam desaparecido as razões que o provocaram” a fazer alguma espécie de promessa ou acordo – exemplo perfeito de algo que não pode ser previsto ou avaliado senão em circunstância. As páginas da obra maquiaveliana são pontuadas por um diálogo constante, embora em geral não manifesto, com a tradição do pensamento político notadamente antigo. Por exemplo, como para Aristóteles, a política para Maquiavel poderia ser descrita como o saber arquitetônico por excelência; entretanto este retira o centro ou pino em torno do qual tudo gira substituindo-o (talvez com a inspiração de Lucrécio) por um universo sempre em devir, com o qual mantemos relações principalmente fisiológicas, patológicas, e por isto mesmo um universo representativo, simbólico para o animal racional. E quando este nos fala da “verdade efetiva” deve-se aí sentir mais o peso, não da verdade, mas do *effettuale* como experiência concreta e cotidiana da dinâmica de constituição simultânea de consciência e realidade. Esta experiência já é desde sempre política, e precisamente por isso sua apresentação no caso do *Príncipe* comporta intenções necessariamente pedagógicas. Daí que a “verdade efetiva” possa ser um artifício de sedução em cuja construção o auxílio da retórica, principalmente a partir de ideias e exemplos antigos, nem sempre é manifesto<sup>23</sup>. O caso clássico na obra é *La vita de Castruccio Castracani da Lucca*: como se sabe, é bem provável que Maquiavel tenha querido insuflar no personagem principal de sua fantasia sobre este “príncipe” certo espírito que aquele gostaria de ver no seu, para isto construindo uma quase ficção com a ajuda de autores clássicos e modernos<sup>24</sup>. Quando observamos o exemplo da vida de Castruccio como obra artística, e como seu protagonista mente friamente, entendemos melhor, tanto o capítulo XVIII, como o todo do *Príncipe*, onde verdade ou

---

22 Tal como a ordem do mundo, ou as possibilidades de sua compreensão, são aqui mais produtos da ação humana do que objetos *a priori* de seu conhecimento: Kahn 1984, p. 18.

23 O mais interessante, entretanto, não é que se utilize a retórica com fins de convencimento dos leitores, mas que para tanto aí se diga a verdade, e com palavras fortes (Cox 2010, p.186). Por se tratar de um procedimento pedagógico, há um “caminho” argumentativo de progressivo esclarecimento no capítulo XVIII que demanda, tanto sedução, quanto franqueza.

24 Tendo como fontes principalmente Plutarco, Diógenes Laércio, e a biografia moderna de Castrucci Antelminelli de Niccolò Tegrini, além do paralelo com a biografia de Agatoclés por Diodorus Siculus.

mentira são meramente circunstanciais para o jogo político, pois neste jogo os objetivos vão além do exprimir a verdade. Pois também se pode mentir com a verdade (por exemplo, realçando certas informações e omitindo outras a partir das quais aquelas poderiam ser postas em uma perspectiva completamente diferente; ou fazendo acordos apenas quando não se tem outra saída, planejando a seguir rompê-los), uma vez que tudo depende dos diversos níveis de recombinação constante dos vários fatores físicos e espirituais, individuais e coletivos, em que a realidade nos aparece. E considerando como em um teatro o fenômeno psicológico da consciência moral, se observarmos Lisandro ou Castruccio veremos como estes não são apenas exemplos de como agir, mas também do que temos que enfrentar<sup>25</sup>. Não obstante, é a façanha “divina” de Lisandro que põe fim à guerra do Peloponeso, segundo Plutarco. Mas a grande lição que o autor do *Príncipe* parece principalmente reter desta dentre as *Vidas*, é sobre como a má propaganda, ou a falta desta, pode prejudicar politicamente: pois, ao fim do relato, torna-se evidente, contra a opinião geral, que Lisandro não era corrupto, dado o fato manifesto de sua pobreza, só descoberta com sua morte. E esta disparidade entre atos e discursos, opiniões e fatos – vistos, porém, sempre como interdependentes em seu caráter sintomático –, constitui um dos temas centrais do capítulo XVIII.

Como aconteceu com César Bórgia, é a fortuna que derrota Castruccio – e a carta dedicatória do *Príncipe* mostra o paralelo com o caso de seu autor ele mesmo. Ora, se os acontecimentos podem transformar mentira em verdade, e principalmente aos olhos tolos dos homens, que se deixam facilmente enganar (como nos adverte o mesmo capítulo XVIII), leremos na biografia de Castruccio um elogio mesmo da mentira: “ele nunca ganhava pela força o que podia ser ganho pelo logro; pois tinha o costume de dizer que a vitória trazia glória, não a maneira como tinha sido obtida”. Este dizer a verdade sobre a mentira possui um traço heroico que o aproxima do autor de sua biografia. Assim, contra todo juízo superficial, também é evidente aí o esforço de combinar nobreza à crua razão de estado nos atos de Castruccio: trata-se, não de mostrar como uma coisa justifica e completa a outra, mas que podem estas *virtù* equilibrar-se no ato, na atitude correta, de uma forma que escapa ao comum dos homens – talvez de forma semelhante a como a obra de Maquiavel continua a escapar à crítica.

---

25 Lisandro é antidemocrático, falso e cruel. E Maquiavel lembra no mesmo capítulo XVIII: “Nas ações de todos os homens, especialmente os príncipes contra os quais não há tribunal ao qual recorrer, os fins é que contam” – o que pode servir para acautelar os príncipes uns contra os outros, mas mormente a nós contra eles.

10. Se, como vimos, o Quíron, o leão e a raposa maquiavelianos significam uma inflexão na história de sua interpretação, por outro lado, servem estes símbolos para ilustrar, a par da originalidade de Maquiavel, a forma como este permanentemente dialoga com a tradição.

O *topos* retórico básico expresso pelo casal de animais refere-se a uma conjugação de virtudes – força e prudência – que desde a época mais recuada foi atribuída no ocidente aos governantes como algo que definiria seu ser e sua forma de atuação. A *fortitudo-sapientia* é uma figura pertencente àquelas noções consideradas genuinamente indo-europeias, recorrente em múltiplos mitologemas, constituindo elemento fundamental do que poderíamos chamar de sua gramática cultural<sup>26</sup>. E mesmo se acreditássemos que Maquiavel desta não tivesse nenhuma referência consciente, a própria história-mito dos primeiros reis de Roma – Rômulo e Numa – certamente desempenharia em sua imaginação o papel de veículo desta ideia: no primeiro livro dos *Discursos* (caps. 11, 19 e 49) encontramos estes “príncipes” representando exatamente estes papéis da força e da sabedoria para mostrar a importância de sua colaboração no sucesso do projeto político romano. Mas temos a impressão de que Maquiavel quer mostrar-nos também nestes textos como estas duas capacidades dependem uma da outra<sup>27</sup> quando se trata do bom governo, ou como devem se suceder oportunamente para conquistar, evitar a corrupção, criar novas ordenações, vencer as guerras, manter o estado. A história da transmissão deste ideal da união de força e sabedoria alonga-se até o gênero literário dos “espelhos dos príncipes” os quais constituem, sabe-se bem, uma referência central na escrita do *Príncipe*<sup>28</sup>.

Difícil ideal este o de conciliar força e conhecimento<sup>29</sup> – geralmente atribuídos cada um por sua vez a tipos bem definidos, por vezes até a caricatura

---

26 Curtius 1965, p. 179-189. Cf. Dumézil 1929 e 1948. Da obra de Virgílio a de Cervantes, da *Iliada* ao *Beowulf*, o tema da *fortitudo-sapientia* se faz central. No caso específico do príncipe maquiaveliano, este tem certamente o perfil de um herói épico, a estatura de uma figura mítica – para Rebhorn (2010 p. 84; 1988, cap. 4), baseada principalmente no Enéas de Virgílio –, contudo, se lhe é atribuída uma missão redentora, trata-se mais aí de um recurso retórico que tem uma aplicação determinada nas mãos de Maquiavel (Najemy 2014, p. 1145-1146).

27 Lembre-se o pertencimento da força e da prudência à antiga imagem das virtudes cardeais ou cardinais, ou seja, virtudes que giram umas em torno das outras (como a porta gira em torno dos gonzos: lat. *cardo*, *inis*), ou que se sustentam mutuamente e a todas as outras virtudes.

28 Cf. Curtius 1965, p. 185-186. Pode-se observar inclusive uma interferência entre estes manuais de educação principesca e a tradição dos emblemas, em livros que aspiram à educação política dos príncipes através da emblemática: Raybould 2005, p. 272-273.

29 Ou “armas e letras”, como o tema será também frequentemente recebido no Renascimento: Jiménez 2010, p. 481; Supple 1984, p. 72.

–, mas algo de absolutamente necessário na pessoa do governante<sup>30</sup>. Entre sabedorias que, como o cristianismo, simplesmente recusam o animal no homem, Maquiavel recupera mitos antigos que utiliza para apresentar emblemática e metaforicamente um saber sobre o que no homem parece escapar à sua natureza racional, mas na verdade faz parte de sua sustentação: animal, fundo obscuro, imprevisto, do humano (Cutinelli-Rendina, p. 101). Dito de outro modo, animal é uma das figuras da antropologia negativa maquiaveliana (Bignotto 2008), trazendo o vário e variável em nós e nas coisas a um confronto produtivo.

II. Se na política toda teoria é prática – uma das grandes lições do *Príncipe* –, esta assunção básica transborda para sua escrita. Não por acaso a força aqui do estilo, pois este experimenta mostrar uma qualidade estética pela qual também se pretende provar a verdade das proposições, apontando para a perspicácia e habilidade de seu autor – aquilo que este pretende ensinar, assim como aprimorar –, mas principalmente facilitando a aceitação de suas ideias: o discurso maquiaveliano encontra na sua expressão algo que não pode ser destacado do seu conteúdo<sup>31</sup>. Pensemos na invenção da perspectiva no Renascimento – e na maneira como esta se manifesta na famosa passagem da dedicatória do *Príncipe* sobre a diferença de pontos de vista dos príncipes e dos povos – como qualquer coisa de paralelo à recomendação da astúcia como manipulação dos pontos de vista<sup>32</sup>. Quando a terra começa a se mover todas as perspectivas se confundem e serão julgadas não mais por sua mera coerência interna ou por referência a

---

30 Os tipos que representam este ideal na epopeia são de difícil compreensão, ambíguos, em seus atos e caráter, embora curiosamente sólidos e eficazes: por exemplo, Ulisses na *Odisséia*, Artur nas *Crônicas* e Yudhistira na *Mahabharata*. Não só porque estão acima de nós (lembre-se imagem do arqueiro no capítulo VI do *Príncipe*), mas porque o ideal que encarnam só se mostra no ato. Entre outros, Derrida (2008, terceira sessão), em sua leitura do capítulo XVIII do *Príncipe*, vai insistir na importância aí deste hibridismo.

31 Kahn 1986: 64: “(...) Machiavelli makes the humanist claim for textual imitation even more forcefully by comparing skill in government to skill in reading, by making the ruler’s landscape into a text and the text into a realm of forces”. Ora, é qualquer coisa de fundamental para o movimento humanista renascentista desde Petrarca a relação entre o aperfeiçoamento da escrita, do pensamento e da conduta; mas tal adquire uma nova dimensão no caso da retórica política maquiaveliana, em que se rompe do interior o discurso clássico.

32 O próprio *Príncipe* constitui uma espécie de ilusão comparável à representação da realidade na arte renascentista: ser o mais verdadeiro possível, refletir da maneira mais exata o mundo em sua “verdade efetiva”, depende de um trabalho com a percepção dos seus receptores que busque criar tal impressão (Dietz 1986: 794-795). E a perspectiva, nas artes figurativas como em outros campos, é uma ferramenta que pode ser utilizada para múltiplos fins.

algun ideal exterior, mas por sua efetividade no acompanhar, aproveitar e influenciar tal movimento em sua imanência. E épocas de transição cultural não por acaso se inclinam a pensar transformações e metamorfoses que as relações entre humano e animal figuram (Veenstra 2002), o câmbio das formas pelas quais estas relações são compreendidas e representadas indicando mudanças culturais mais gerais (Gilhu 2006).

O instrumental teórico posto então à disposição na literatura filosófica para pensar em meio a modificações tão radicais como as que experimentou a Renascença é amplo e muito refinado, cruzando-se na recepção do pensamento antigo os aportes decisivos da lógica medieval com a renovação da tradição retórica, além dos resultados do empenho difuso no apuro do discurso pela imitação da Antiguidade. Mas é preciso atentar sobretudo a como, na obra dos grandes humanistas ou daqueles autores por estes mais influenciados, uma nova compreensão das relações entre teoria e prática vai demandar uma nova percepção das relações entre forma e conteúdo para encontrar expressão adequada: a busca da boa disposição estética na apresentação das ideias é inerente ao entendimento de sua comunicação convincente como constituindo sua própria possibilidade de “verdade” – sua consistência sendo medida também por sua força expressiva.

No caso de Maquiavel, a conjugação eficaz dos elementos metodológicos e retóricos convenientes, no enquadramento de uma visão assumidamente empírica e sensualista da construção do conhecimento – e sempre consciente de sua estruturação política, ou seja, compartilhada em ato –, confere à sua escrita uma textura única. Teoria e prática, texto e realidade, tecem-se em paralelo<sup>33</sup>, tal como percepção e intelecto. O capítulo XVIII é em suma uma lição de epistemologia política que trata da questão geral da representação e/ou da afecção como meios de conhecimento e expressão no bojo de uma teoria da ação.

*E os homens em geral julgam mais com os olhos que com as mãos; porque ver é dado a todos, sentir, a poucos. Todos veem aquilo que tu pareces, poucos sentem aquele que tu és; e aqueles poucos não ousarão opor-se à opinião dos muitos, que tem a majestade do Estado que os defende; e nas*

---

33 Outros já notaram como a metáfora do tecer no início do cap. 2 (... e *anderò ritessendo gli ordini sopradescritti*, ...) aponta para um paralelismo entre texto, pensamento, ação e realidade (metáfora dantesca – *Par.* XVII, 100-102 – que reaparece nos *Discursos* II, 29, 24: cf. Maquiavel 1995, p. 6), característico da literatura renascentista, algo que já se tentou interpretar e descrever de muitas formas, e importante para compreendermos todo o espectro de sentidos a que aludem os emblemas animais que ora estudamos.

*ações de todos os homens, e máxime dos príncipes, quando não há tribunal a que recorrer, se atenta ao fim.*<sup>34</sup>

O animal em nós é importante tanto para o ataque como para a defesa. E ainda que conseguíssemos evitar atacar, não evitaremos ser atacados: é de se notar que a atitude de ambos os animais na passagem citada de início é de defesa ou de reação: escapar das armadilhas, defender-se dos lobos. A ferocidade é sobretudo necessária contra a ferocidade. Mas o que então a diferencia da selvageria inumana? Em uma palavra: nossos projetos, ou seja, nossos fins – há qualquer coisa de aristotélico na forma como Maquiavel os encara: mesmo sem qualquer teleologia, é o realizar-se, o dever, que serve de critério de verdade sempre a ser atualizado. É a correta – ou seja, eficaz – realização dos fins corretos que faz convergir força e prudência, equilibrando em nós homem e animal, resolvendo-os um no outro – pois só a partir dos resultados esta convergência se torna compreensível em sua factibilidade mesma. O conhecimento da política é algo de sensível e prático: trata-se de sentir o curso dos eventos e os movimentos das almas dos homens, e nestes se possível influir. Novamente: pelo menos contra a ferocidade não escaparemos de ter que empregar a ferocidade; e este enfrentamento, para resultar vitorioso, deve alicerçar-se em projetos políticos realmente poderosos – e para tanto dependemos do leão e da raposa em nós. Todo ideal deve ser testado na prática, pois desta necessariamente haurido; círculo que aponta para o que ainda não sabemos ou que precisamos aprender sobre o mundo e/ou nós mesmos.

Exemplo final do funcionamento do texto maquiaveliano: note-se como a última passagem citada do capítulo XVIII poderia constituir uma advertência, tanto aos poucos homens extraordinários que conseguem sentir a verdade, e que serão destruídos se resistirem aos muitos apoiados pelo Estado, quanto àquele que pretende governar, sobre a importância da união com os “muitos” ou com o povo. Trata-se da melhor expressão possível, ou do mais próximo que se consegue chegar, de uma conclusão universal no campo do que seria

---

34 “E gli uomini, in universali, iudicano più agli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se’; e quelli pochi non ardiscono opporsi alla opinione di molti che abbino la maestà dello stato che li defenda; e nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de’ principi, dove non è iudizio a chi reclamare, si guarda al fine” (Martelli, p. 284). Daí a célebre “epistemologia do tato” maquiaveliana, cujos antecedentes mais óbvios encontram-se na obra dos antigos hedonistas – Lucrécio (*De rerum natura* 2.434-5), Aristipo de Cirene e os seguidores de sua escola (Diógenes de Laércio II, 66; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII, 191; Cícero, *Academica* I, II, 20) –, mas cuja feição mais própria ao *Príncipe* está na união de saber e sentir, na unidade de experiência intelectual e estética, que marca o conhecimento da política.

uma espécie de física e/ou fisiologia do poder. E, dada sua formulação, os posicionamentos morais particulares ou coletivos parecem estar excluídos de saída do centro de atividade deste saber político. Engano: Maquiavel está a nos mostrar precisamente como aqueles posicionamentos são estruturados em perspectivas apenas possíveis, que se atualizam de maneira vária nos acontecimentos – forças, entre outras, em conjunção dinâmica no pensamento, na escrita e na vida

12. Voltemos atrás no tempo, a uma das mais antigas imagens ocidentais do animal político contida nas palavras de Sólon, quando este, em um poema conservado por Aristóteles (1995, p. 32-33), diz ter conseguido garantir as suas ordenações com seu “poder harmônico de força e de justiça” (Almeida 2003, p. 88, 93 e seq.), descrevendo sua própria ação política como o girar defensivo e ameaçador de um lobo em meio a muitos cães:

*Por estas razões, coragem por todos os lados dispondo,  
girei como um lobo em meio a muitos cães<sup>35</sup>.*

A imagem maquiaveliana reitera em um novo quadro o que o legislador ateniense já havia entendido como uma necessidade, mesmo para aqueles que quisessem simplesmente realizar o melhor para todos. Por contraste com a agitação bruta e estúpida dos cães, a atitude do lobo representa a união de força e astúcia – girando, atacando e defendendo, nada deixando aberto, e assim forçando a abertura do espaço onde ele se movimenta e faz mover: controle da dinâmica política no qual permanece decisivo o conhecimento da verdade – e principalmente sobre a mentira.

---

35 “Τῶν οὐνεκ’ ἀλκίην πάντοθεν ποιούμενος ὡς ἐν κυσίν πολλῆσιν ἐστράφην λύκος” (*A Constituição de Atenas* XII, 4). Cf. Almeida 2003, p. 98 e seq.

## Bibliografia citada

- Almeida, J. A. *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*. Leiden: Brill, 2003.
- Althusser, L. *Machiavel et nous*. Paris: Tallandier, 2009.
- Arbel, B. "The Renaissance transformation of animal meaning: from Petrarch to Montaigne" In *Making animal meaning*. L. Kalof e G. M. Montgomery (Eds.). East Leansing: Michigan University Press, 2011, p. 59-80.
- Aristóteles. *A Constituição de Atenas*. Trad. e comentários de F. M. Pires. Hucitec: São Paulo, 1995.
- , *Ceuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, várias edições.
- Arranz, J. J. G. "Image and Moral Teaching through Emblematic Animals." In P. M. Daly e J. Manning (eds.) *Aspects of Renaissance and Baroque Symbol Theory, 1500–1700*. Nova Iorque: MAS Press, 1999, p. 93–108.
- Bacon, F. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza / Nova Atlântida*. Trad. e notas de J. A. R. de Andrade. São Paulo: Abril (col. "Os pensadores"), 1979.
- , *The Major Works*. Ed. de B. Vickers. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Bignotto, N. "A antropologia negativa de Maquiavel", *Analytica*, vol. 12, nº 2, 2008, p.77-100.
- Brown, A. *The return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Clausewitz, C. *Vom Kriege*. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1832.
- Caprioto, E. "Uomo e animale nell'emblematica Rinascimentale", *Esopo*, nº 49, 1991, p. 17–29.
- Cassirer, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig: Teubner, 1927.
- Cicero. M. T. *De natura deorum / Academica*. Trad. H. Rackham (Loeb). Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- , *De officiis*. Trad. W. Miller (Loeb). Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Ciccarese, M. P. *Animali Simbolici*. Florence: EDB, 2007.
- Colish, M. L. "Cicero's De Officiis and Machiavelli's Prince", *The Sixteenth Century Journal*, vol. 9, nº 4, 1978, p. 80-93.
- Cohen, S. "Review Essay: Animal Imagery in Renaissance Art", *Renaissance Quarterly*, vol. LXVII, nº 1, 2014, p. 164-180.
- , *Animals as disguised symbols in Renaissance art*. Leiden: Brill, 2008.

- Cox, V. "Rhetoric and ethics in Machiavelli" In J. M. Najemy (Ed.) *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 173-189.
- Curtius, E. R. *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Bern: Francke Verlag, 1965 (5ª ed.).
- Cutinelli-Rendina, E. "Le fond obscur et animal de l'homme". In C. Weill (Ed.), 2008, p. 97-101.
- Dante. *A Divina Comédia* (3vols. bilingue). Trad. De I. E. Mauro. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- Derrida, J. *Séminaire La bête et le souverain : Tome 1, 2001-2002*. Paris: Galilée, 2008.
- Dietz, M. G. "Trapping The Prince: Machiavelli and the Politics of Deception". *The American Political Science Review*, vol. 80, nº 3, 1986, p. 777-799.
- Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*. Trad. R.D. Hicks (Loeb). Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Dumézil, G. *Le problème des centaures*. Paris: P. Geuthner, 1929.
- , *Mitra-Varuna. Essais sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris: Gallimard, 1940.
- Gilhus, I. S. *Animals, gods and humans : Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Londres: Routledge, 2006.
- Gontier, T. (Org.) *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'Âge Classique*. Louvain/Paris: Peeters, 2005.
- Hulliang, M. *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Ingman, H. "Machiavelli and the interpretation of the Chiron Myth in France", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 45, 1982, p. 217-225.
- Jaeger, W. *Paideia – A formação do homem grego*. Trad. de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- Jiménez, A. S. "Del Quijote al Persiles: Rota Virgílii, fortitudo et sapientia y la trayectoria literaria de Cervantes". *Rilce*, vol. 27.2, 2011, p. 477-500.
- Kahn, V. "Virtù and the example of Agathocles in Machiavelli's Prince", *Representations*, nº 13, Winter, 1986, p. 63-83.
- , *Machiavellian Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Kelsey, W. "Codrus's Chiron and a Painting from Herculaneum", *American Journal of Archaeology*, vol. 12, nº 1, 1908, p. 30-38
- Lucretius. *De rerum natura*. C. Bailey (Ed.) Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Lukes, T. J. "Lionizing Machiavelli", *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3, 2001, p. 561-575.
- Mackenzie, L. "The fish and the whale: animal symbiosis and Early Modern Posthumanism". *Sixteenth Century Journal XLV/3*, 2014, p. 579-597.

- Maquiavel, N. *Tutte le opere*. Ed. de M. Martelli. Florença: Sansoni, 1971.
- , *Il Principe*. Ed. de L. A. Burd. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- Miranda, A. e Chambel, P. *Bestiário medieval: perspectivas de abordagens*. Lisboa: IEM, 2014
- Montaigne. *Les Essais*. Ed. de P. Villey. Paris : PUF, 2004.
- Panofsky, E. *Studies in Iconology: Humanistic themes in the art of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- Pastoureau, M. *L'Ours. Histoire d'un roi déchu*. Paris: Seuil, 2007.
- Physiologus*. Trad. de A. W. Rendell. Londres: J. & E. Bumpus, 1928.
- Pindare. *Œuvres Complètes* (ed. bilingue). Trad. e apresentação de J.-P. Savignac. Paris: La Différence, 1990.
- Plutarch. *Lives* (Vol. IV). Trad. de B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1916.
- Raybould, R. *An Introduction to the Symbolic Literature of the Renaissance*. Victoria: Trafford, 2005.
- Rebhorn, W. A. "Machiavelli's Prince in the epic tradition" In J. M. Najemy (Ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 80-95.
- , *Foxes and lions: Machiavelli's confidence men*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1988.
- Saunders, A. *The Sixteenth-Century French emblem book: a decorative and useful genre*. Genebra: Droz, 1988.
- Sextus Empiricus. *Adversus Mathematicos*. Trad. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Supple, J. J. *Arms versus letters*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1984
- Veenstra, J. R. "The Ever-Changing Nature of the Beast: Cultural Change, Lycanthropy and the Question of Substantial Transformation". In Jan N. Bremmer e J. R. Veenstra. *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Peeters: Leuven, 2002.
- Weill, C. *Machiavel: le pouvoir et la ruse*. Paris: CNRS Éditions, 2008.
- Zancarini, J.-C. "Le devoir de 'l'homme bon'" In C. Weill (Ed.), 2008, p. 117-123.
- , "Des bonnes armes aux bonnes lois" In C. Weill (Ed.), 2008, p. 111-114.