



André Magnelli (Ateliê de Humanidades-RJ)

## **A Retórica das Filosofias Políticas: Uma Aproximação à História Política da Retórica**

### **Resumo**

Neste ensaio é empreendida uma investigação das relações entre retórica e política presentes em algumas obras de referência da filosofia política. Ele constitui uma aproximação a uma história política da retórica. São analisadas as concepções de retórica e suas relações com a política presentes nas filosofias políticas antigas de Platão, Aristóteles e Cícero, por um lado, e, por outro lado, nas filosofias políticas modernas de Maquiavel e Hobbes. Foram identificados pelo menos dois níveis de relação entre a retórica e a política trabalhados em cada filósofo. No nível teórico, temos o problema do fundamento da ciência política, ou seja, da política como objeto de saber científico. Por outro lado, no nível prático, temos o problema da existência prática da retórica na vida política. Veremos como, em cada filósofo, a retórica adquire um papel positivo (Aristóteles, Cícero e Maquiavel) ou negativo (Platão e Hobbes) enquanto forma de saber ou arte específica, o que está estreitamente vinculado a uma valorização

Fonte: Blog do Sociofilo [blogdosociofilo.wordpress.com]

ou não da arte retórica nas formas ideais de regime político. As transformações do papel político da retórica foram essenciais para a mutação de política dos antigos, associada à ética e guiada pelo raciocínio prático, para a política dos modernos, associada à dominação e à riqueza e guiada pelas ciências exatas. Mutações que se encontram na origem da forma política encarnada pelo Estado absoluto na aurora da modernidade política. Conclui-se afirmando que devemos ser sensíveis à radicalidade da questão retórica ao longo da história, cuja sensibilidade é fundamental para colocar questões em relação à teoria social e à história política moderna. Como conciliar afinal ciência e prudência? De Platão, Cícero e Aristóteles até Maquiavel e Hobbes, não temos muito mais do que exemplares tentativas de formulação e de solução desta questão, cujo enraizamento em nossa natureza é inextirpável.

Palavras-chave: Retórica. Filosofia Política. História Política. História Política da Retórica. Democracia.

## Introdução

A arte política e a arte retórica estão estreitamente enlaçadas ao longo da história. Toda e qualquer reflexão filosófica sobre o fato político deve responder ao desafio do fato retórico – nem que seja para fulminá-lo enquanto existência ilegítima em um regime político ideal. O presente ensaio realiza uma aproximação a uma *história política da retórica*, investigando as relações entre retórica e política presentes em algumas obras de referência da filosofia política.<sup>[1]</sup> Tal aproximação tem no horizonte a constituição de uma agenda de história política da retórica, que investigue as relações entre regimes políticos com regimes de verdade e de legitimação correlatos a usos específicos da arte de persuasão e argumentação.

São apresentadas, aqui, as concepções de retórica e suas relações com a política presentes nas filosofias políticas antigas de Platão, Aristóteles e Cícero, por um lado, e, por outro lado, nas filosofias políticas modernas de Maquiavel e Hobbes. Veremos como, em cada filósofo, a retórica adquire um papel positivo (Aristóteles, Cícero e Maquiavel) ou negativo (Platão e Hobbes) enquanto forma de saber ou arte específica, o que está estreitamente vinculado a uma valorização ou não da arte retórica nas formas ideais ou mais nobres de regime político.

Identificamos pelo menos dois níveis de relação entre a retórica e a política, em relação aos quais identificaremos as posições dos filósofos a serem aqui analisados.

*No nível teórico*, temos o *problema do fundamento da ciência política*, ou seja, da política como objeto de saber científico, em relação ao qual se deve responder à seguinte indagação: qual o papel da retórica para a política enquanto saber ou arte? Terá esta ciência, arte ou prática retórica (a depender do filósofo em questão) algum papel na ciência ou arte política ou deverá ser excluída dela? Ver-se-á que este problema (a) é central na oposição entre retórica e filosofia na obra de Platão, onde o saber político é fundado na filosofia, e não na retórica, que é entendida pejorativamente como prática de persuasão; (b) está presente também, de forma central, na distinção entre racionalidade apodíctica e racionalidade prática, na obra de Aristóteles, onde a retórica, conciliada com a dialética, tem papel constitutivo na formação da ciência política e da ética, visto que a esfera da polis, permeada de contingência e sendo um domínio do possível, deve fundar-se num saber sobre o plausível e o verossímil, jamais sobre um saber científico baseado na lógica formal; (c) está presente, de forma subreptícia, em Maquiavel, que a utiliza na confecção de seus conselhos deliberativos sobre a ação do príncipe, invertendo grande parte dos princípios das virtudes clássicas em favor de uma concepção de política, prudência e retórica mais próxima da sofística; e, por fim, (d) a retórica tem presença epistemológica decisiva na obra Hobbes, que inicialmente busca eliminar o papel da retórica na ciência civil, vendo-a como possuindo papel perverso na elaboração da ciência moral, uma vez que transforma vícios em virtudes e virtudes em vícios, buscando fundamentá-la, ao contrário disso, inteiramente na racionalidade demonstrativa à moda dos geômetras, o que o aproxima, curiosamente, de uma posição mais platônica, mas que, posteriormente, no *Leviatã*, é nuançada com a aceitação de reconciliar *ratio* e *oratio*, reaproximando-se de uma posição humanista romana do tipo de Cícero.

Por outro lado, *no nível prático*, temos o problema da existência prática da retórica na vida política. Qual o papel da retórica na política humana? A que fins atende? Será ele entendido numa chave negativa ou positiva? Ver-se-á que este problema está presente (a) em Platão, na sua imputação de culpa à retórica, que, associada à sofística, é vista como uma das causas da dissolução da polis, visto que é instrumento utilizado por homens que atendem a fins próprios, e não ao interesse público; (b) em Aristóteles, que entende que a própria ordem política se funda no comércio das palavras e que a arte retórica é de suma importância na deliberação e no julgamento no Estado, sobretudo naquele mais próximo da República ideal, onde as multidões devem participar, nas Assembleias, na formação de juízo sobre as questões da polis na tentativa de investigar, conforme

o caso, o que é verdadeiro e justo; (c) em Maquiavel, a retórica aparece como um instrumento às mãos do príncipe para que cumpra com suas finalidades políticas de conquista e manutenção do Estado diante de seus conflitos com os outros atores políticos e da sua necessidade de manter o povo sobre seu domínio; e, enfim, (d) em Hobbes, vemos a retórica como possuindo função perversa na sociedade civil, sobretudo nas Assembleias populares, o que o faz concentrar a competência de decisão, deliberação e julgamento nas mãos do soberano, tentando retirar ao máximo o poder de deliberação da sociedade civil, que oscila conforme os ditames da imaginação, e não da razão.

### **Da Desvalorização Platônica da Retórica como Sofística ao Raciocínio Dialético-Retórico da Política Aristotélica**

É bem sabido que o destino da retórica no Ocidente foi traçado pela demarcação de seu escopo em contraste com a filosofia.<sup>[2]</sup> Sabe-se também que a demarcação que mais prevaleceu, na história da filosofia ocidental, foi aquela efetuada pela crítica de Platão à retórica e à sofística, pela qual se confundiu retórica com sofística, acusando-se os sofistas por terem contribuído para a decadência de Atenas. A respeito disso, é bastante consensual, igualmente, a opinião de que a filosofia platônica tem como ato inaugural a condenação de Sócrates à morte.

Na *Apologia de Sócrates*<sup>[3]</sup>, Sócrates faz um discurso com tom irônico manifestando sua fidelidade ao seu *daimon*, que o impulsionava à verdade e à justiça, decidindo por não recorrer, em sua defesa, aos procedimentos retóricos da oratória judicial, deixando-se, então, condenar e vitimar-se pela campanha difamatória feita por personagens políticos. Os responsáveis pela condenação de Sócrates representaram, por este próprio fato, um dos efeitos mais perversos para o qual a retórica pode conduzir: à condenação injusta, feita por uma *polis* guiada por grandes oradores, de um inocente virtuoso. A filosofia de Platão tem neste fato um feixe de sentido que ilumina sua obra e que é sintetizado na máxima moral demonstrada, ensinada e exortada por Sócrates em vários diálogos: “é pior cometer alguma injustiça do que ser vítima de injustiça”.<sup>[4]</sup>

Disputando contra os sofistas de sua época, que tinham como principais representantes Protágoras e Górgias, Platão pôs-se a refutar e deslegitimar o papel da sofística e da arte retórica na polis. No *Górgias*<sup>[5]</sup>, que é um diálogo de gênero refutatório sobre a retórica, Sócrates a define como uma prática da *adulação* (463 b), do mesmo gênero de outras três práticas – a culinária, a

“moda” (gosto pela indumentária) e a sofística; ou seja, a retórica não tem nada a ver com arte, uma vez que não tem um domínio e um saber próprios, sendo antes um empirismo e uma rotina que exige apenas um espírito sagaz, corajoso e com disposição a lidar com homens. Seria um simulacro de parte da política (463 d), tal como a culinária é um simulacro da medicina. Mais à frente no diálogo, ele é ainda mais direto: a retórica é *bajulação*, “só visa o prazer, sem preocupar-se com o bem” (465 a). E, ao contrário disso, diz Sócrates, o orador honesto e competente deve dirigir o discurso à alma dos homens, pensando sempre no “modo de fazer nascer a justiça na alma de seus concidadãos e de banir a injustiça, de implantar nela a temperança e de afastar a intemperança” (504 e). No final do diálogo, Sócrates conclui que apenas um argumento, dentre todos os formulados, se mantivera intacto:

cada um de nós deve esforçar-se, acima de tudo, não para parecer que é bom, mas para sê-lo realmente, tanto na vida particular quanto na pública (...) que toda adulação deve ser evitada (...) e que tanto a faculdade de bem falar como os demais recursos desse gênero só devem ser empregados a serviço da justiça” (527 c-d).

E, concluindo assim, faz uma exortação a seu interlocutor:

Aceita, portanto, meu conselho, (...) deixa-te que te desprezem como insensato, que te insulte quem quiser insultar, sim, por Zeus, recebe sem perturbar-te até mesmo aquele tapa ignomioso; não virás sofrer mal nenhum, se fores um homem verdadeiramente bom e se praticares a virtude. E depois de a termos praticado em comum, se julgarmos conveniente, dedicar-nos-emos à política (...) pois é vergonhoso blasonar como se valêssemos alguma coisa, quando nem sequer pensamos do mesmo modo sobre qualquer assunto, principalmente os de mais importância, tão grande é a nossa ignorância! Tomemos como guia a verdade que acaba de nos ser revelada e que nos indica a melhor maneira de viver a que consiste na prática de justiça e das demais virtudes, na vida como na morte. Aceitemos essa norma de vida e exortemos os outros a fazer o mesmo (527e).

Por sua vez, no *Fedro (ou da beleza)*<sup>[6]</sup>, vemos mais uma definição da retórica, feita por Fedro e com a qual Sócrates não vê razão de discordar: para um orador consumado, não interessa o que é realmente justo, bom ou belo, mas sim o que parece justo, bom ou belo aos olhos da maioria, que é quem decide em última instância, isso porque “a persuasão se consegue, não com a verdade, mas com o



*que aparenta ser a verdade*” (260). Por exemplo, diz Sócrates mais à frente, ninguém se preocupa nos tribunais com o conhecimento da *verdade*, cuidando-se apenas em saber o que é *verossímil* (272 e):

quem pretende fazer discursos com arte, deve dirigir a sua atenção para isso que se designa verossímil. Muitas vezes, nem convém revelar o que realmente aconteceu, se isso não for verossímil, apenas se devendo revelar o que parece ser verdadeiro. O orador deve atentar apenas no que é convincente, deixando de lado a verdade, tal a regra que cumpre observar nos discursos e na qual consiste a verdadeira arte (272 d – 273).

Ainda que tenha concedido mais à retórica neste diálogo do que no anterior, uma vez que passa a considerá-la uma arte, ainda assim Sócrates a considera incapaz de lidar com a verdade, devendo ater-se ao verossímil, que é o que convence ao auditório. Isso ocorre porque “a verossimilhança tende a dominar o espírito das multidões em virtude da sua semelhança com a verdade!” (273 d). Por causa disso, um homem sensato somente se tornaria um orador caso não se dirigisse às multidões, mas sim aos deuses: “o homem com poder de discernimento não procurará tornar-se agradável aos seus companheiros de escravidão, mas sim aos mestres de origem celeste” (273 e). A conclusão de Sócrates, no fim do diálogo, é, então, que a retórica somente terá alguma validade caso seja submetida à filosofia, ao método dialético, ao conhecimento do verdadeiro. Neste caso, não haverá mais retóricos, na verdade, mas apenas filósofos, tal como fica claro na exortação socrática a todos os oradores, poetas e homens políticos:

se possuíis o conhecimento da verdade e sois capazes de a defender, se podeis ir, de viva voz, além do que escrevestes nos vossos discursos, a designação de retóricos não vos fica bem, pois melhor vos ficará uma denominação consentânea com a arte superior a que voz dedicais [filósofo] (278c).

Estes dois diálogos expressam fielmente a natureza da filosofia de Platão no seu conflito com a *pólis*, conflito este que tem por expressão simbólica mais densa a famosa alegoria da caverna apresentada na *República*. Assumindo a certeza inaugural da filosofia socrática da ignorância principial e o seu mandamento correlato, inspirado no Oráculo de Delfos, do “conhece-te a si mesmo”, mas tendo como resultado o fato histórico da incompreensão da verdade e da virtude pelas multidões que se contentariam em contemplar simulacros tal como prisioneiros encadeados numa caverna a olhar para sombras, a filosofia platônica instaura

uma visão de filosofia que se divorcia da polis real, com seus oradores, poetas, homens políticos e multidão, atidos, no mais, aos verossímeis, aos simulacros; e, contra isso, a filosofia projeta a República ideal que seria governada por seu filósofo-rei, com seu conhecimento especulativo da verdade, do bem, do belo e da justiça. Contra a teoria do sofista Trasímaco, presente no livro I da *República*, que defende a tese de que “*é mais vantajosa a injustiça do que a justiça*” (I. 354b), todos os livros restantes serão uma elaboração de uma teoria da justiça que responda a este desafio sofístico à associação entre justiça, vida virtuosa e feliz.

Como bem diz Francis Wolff (p. 16-17), em Platão, portanto, não há propriamente “*filosofia política*”, pois a política para Platão deve ser filosófica; ou seja, não há, nele, uma autonomia da política em relação à filosofia, nem da sabedoria prática em relação à sabedoria filosófica. E, estando na dependência da filosofia, a política nem tem relação direta com a retórica, que se atém ao verossímil e à persuasão, mas sim com a dialética, que se atém à verdade. Se houver lugar para a retórica e para o orador na polis, será apenas enquanto defensor das verdades e ideias estabelecidas em outro lugar e de outra forma do que na arte da argumentação; será na vida contemplativa do filósofo, e não na vida ativa do político.

É bem sabido que o legado platônico ofuscou o projeto alternativo de Isócrates de uma Paideia política fundada na retórica[7], bem como produziu uma visão estereotipada dos sofistas e retóricos como agentes imorais e perversores da polis.[8] Contudo, da Academia ao Liceu, vemos uma reconsideração da importância da retórica e da política. Na obra de Aristóteles, que se constrói sobre uma metafísica que afirma a *pluralidade do ser* e, portanto, a *pluralidade das razões*, a autonomia da política é assumida em relação à filosofia.

Ainda que as contribuições de Aristóteles, presentes nos *Tópicos* e na *Retórica*, tenham sido em ampla parte esquecidas em favor dos seus estudos de lógica, presente nos *Analíticos*, de biologia e de metafísica, é um fato muito bem estabelecido hoje, que na sua obra há diversas formas de razão com certa autonomia relativa entre si, dentre as quais, aquela que cabe à esfera da política é a *racionalidade prática, dialético-retórica*.

De forma sintética, apresento o seguinte quadro, baseado na história da retórica de Meyer et al. (1999), que sintetiza os diferentes tipos de raciocínio considerados por Aristóteles:

TIPOS DE ARGUMENTAÇÃO					
TIPOS	Finalidade	Ponto de Partida	Apresentação formal	Estrutura formal	
<i>Sofística ou Erística</i>	Aparentar sabedoria ou Aparentar vencer	Aparente verdade ou verossimilhança	Aparente dedução de premissas	Silogismos aparentes (sofismas)	<i>Do</i> (
<i>Analítica</i>	Demonstração	Verdadeiro	Dedução de premissas	Silogismo apodíctico	<i>Da</i>
<i>Dialética</i>	Elucidação e Convencimento	Verossimil universal (Opiniões geralmente aceitas)	Pergunta e resposta	Silogismo dialético: <i>Épichérème</i> e Indução	
<i>Retórica</i>	Persuasão	Verossimil conforme o caso	Discurso Debate oratório	Silogismos retóricos: <i>Entimema</i> e Exemplo	

Os dois últimos tipos de raciocínio, o dialético, que visa elucidar e convencer partindo de verossímeis universais, e a retórica, que visa persuadir conforme o caso, inventando e buscando argumentos que, lançando mão dos tópicos, se apliquem à situação concreta construindo um argumento plausível, são os meios de fundamentação da racionalidade prática. Na *Retórica*, Aristóteles estabelece da seguinte forma a semelhança entre dialética e retórica e o papel de ambas para a política:

A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular (I 1, 1354a, p.5).



A retórica é como um rebento da dialética e daquele saber prático sobre os caracteres a que é justo chamar política. É por isso também que a retórica se cobre com a figura da política, e igualmente aqueles que têm a pretensão de conhecer, quer por falta de educação, quer por jactância, quer ainda por outras razões inerentes à natureza humana. A retórica é, de fato, uma parte da dialética e a ela se assemelha (...), pois nenhuma das duas é ciência de definição de um assunto específico, mas *mera faculdade de proporcionar razões para os argumentos* (I 2, 1356a, p. 14, grifo meu).

E define a retórica da seguinte forma:

Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que *é adequado a cada caso com o fim de persuadir* (I 2, 1355b, p. 12, grifo meu).

a retórica parece ter, por assim dizer, *a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada*. E por isso afirmamos que, como arte, as suas regras não se aplicam a nenhum gênero específico de coisas (I 2, 1355b, p.12-13).

a retórica tem por objetivo *formar um juízo* (II 1377 b, p.83).

Desta forma, estamos diante de uma relação entre retórica e política bem distante daquela estabelecida por Platão. A retórica, assim como a dialética, são artes que possibilitam descobrir razões e argumentos e formar um juízo. Mais ainda, elas são as condições de possibilidade da arte política, uma vez que a política não pode partir de universais, mas sim, ao tratar de particulares, deve ter condições de deliberar e julgar como que, conforme o caso particular, uma determinada premissa universal pode ser aplicada. Para isso, é necessário que os cidadãos exercitem no uso da arte retórica; e, além disso, tenham virtudes. O domínio da retórica está, portanto, estritamente vinculado à prática na polis.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue os bens externos e internos, e entre os internos os corporais e os da alma. Dentre os bens da alma, temos as virtudes, que são divididas entre as virtudes morais (coragem, temperança, magnanimidade, magnificência, moderação, liberalidade, justiça, etc) e as virtudes intelectuais (ciência, arte, sabedoria prática, sabedoria filosófica e razão intuitiva). Ele discorre também longamente sobre a amizade, como um dos fundamentos de uma vida feliz. Como é bem sabido, Aristóteles parte da máxima de que “todas as coisas tendem ao bem” (I 1094 a, 5, p. 249) e estabelece, logo no Livro I de sua

*Ética*, que, dentre todas as ações visando um bem, sempre haverá um bem maior que lhes tira do ciclo infinito dos bens: “tal fim será o bem, ou antes, o *sumo bem*” (I 1094 a, 20, p. 249), que é aquele bem que é considerado em si mesmo, e não em função de outro. E, enfim, ele dirá que este sumo bem é a *eudaimonia*, a felicidade, entendida como autossuficiência. Mas esta felicidade enquanto autossuficiência, que é o bem ao qual toda ação humana tende, não deve ser entendida como felicidade solitária. Ao contrário, a felicidade a que todo homem tende é uma felicidade vivida na sociedade, porque o homem é um animal social. Ora, diz Aristóteles, a ciência e a arte que estuda o sumo bem é também a ciência mais suprema, a mais digna de todas as outras. Visto que o sumo bem só existe na vida política, então a política é a arte soberana:

Ninguém duvidará de que o seu estudo [do sumo bem] pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar *a arte mestra*. Ora, *a política* mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a *estratégia*, a *economia* e a *retórica* estão sujeitas a ela [à política]. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as outras, de modo que *essa finalidade será o bem humano* (I 1094 b, 5, 249).

Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados (1094 b, 10).

Portanto, a arte política tem uma dignidade suprema na obra aristotélica, e a retórica, que é uma das ciências subordinadas à política, também possui sua dignidade. E mais ainda porque, na introdução à *Política*, Aristóteles apresenta sua definição clássica do homem como *zoon politikon* estabelecendo, ao mesmo tempo, uma relação significativa entre a socialidade do homem, a existência da linguagem e a vida moral e social.

O homem é um *zoon politikon*, ou seja, é um animal feito para a sociedade civil. Mas as abelhas também o são, ainda que o homem seja o mais social dos animais. Contudo, há uma diferença entre o homem e os demais animais sociais, que é o

fato de que ”a natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra” (*Política*, p.5). Os animais possuem, certamente, a capacidade de emitir sons (*phoné*) que exprimem sensações agradáveis e desagradáveis, mas seu órgão vocal está limitado a esta função. Os homens, ao contrário, têm o conhecimento (desenvolvido ou obscuro) do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto – todos objetos cuja manifestação a natureza nos deu o órgão da fala (*logos*). E por isso, “este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil” (*ibid.*, p. 5).

Francis Wolff esclarece as implicações desta concepção de natureza humana de tal forma que vale a pena citá-lo longamente:

a voz é o meio de expressão e de comunidade dos afetos (prazer/dor). Ora, certos animais experimentam naturalmente estes afetos e têm também a capacidade de expressá-los e de comunicá-los aos outros. Por oposição à voz, a linguagem permite não somente expressar o imediato (experimentado positivamente, prazer, ou negativamente, dor), e não somente exprimir aos outros o subjetivamente vivido, mas o objetivamente julgado; portanto de comunicar não somente os afetos (eu sofro), mas os valores (isto é útil, isto é nocivo) e por conseguinte valores independentes (isto é objetivamente justo, ou injusto), mas que dependem da vida em comum com aqueles a quem são comunicados justamente, do bem comum, a justiça, virtude da comunidade enquanto tal. Se a voz pode exprimir “estou sentindo dor”, somente o *logos* pode dizer “isto é mau”; falar o humano não é nem o exprimir nem o comunicar, é pôr em comum os valores do homem comum [...] Sem discussão, sem a colocação em comum dos julgamentos opostos de uns e de outros sobre aquilo que é bom, mau, justo ou injusto, também não haverá cidade. A prática da assembleia deliberativa, e até mesmo o princípio democrático da isegoria, segundo o qual todos os cidadãos têm igual direito de expressar publicamente sua opinião ou um ‘conselho útil à cidade’, também estão inscritos em filigrana neste texto (WOLFF, 1999, p. 88-9).

Isso que dizer que a socialidade do homem, que tem por fundamento e constituinte o *logos* e a capacidade de comunicar valores, tem na retórica um instrumento fundamental, pois é por esta arte que o homem pode falar e formar um juízo comum sobre o conveniente ou inconveniente, na deliberação, sobre o justo e o injusto, no julgamento, e sobre o belo e o feio, o honroso e o desonroso, no discurso epidíctico.

Para que melhor entendamos estas relações, é importante que definamos a natureza da polis. Dizer que o homem é um animal cívico não significa apenas, para Aristóteles, que os homens *necessitam* uns dos outros; significa, muito mais, que eles *desejam bem viver juntos*. Ainda que os homens não tivessem necessidade uns dos outros, ainda assim viveriam em sociedade. Esta concepção de natureza humana conduz Aristóteles a uma definição de Estado bem distante daquela formada pela filosofia política moderna, tal como em Maquiavel e Hobbes, como se verá adiante. De fato, diz Aristóteles, o interesse comum dos homens os une, tendo em vista fazer com que a união provenha a todos e a cada um de meios para viver melhor. Neste sentido, é evidente que a *segurança* ou a *troca de mercadorias* podem ser boas razões para a reunião dos homens em sociedade. Todavia, não é esta a razão de ser da sociedade, nem da vida humana. A sociedade civil não é formada apenas pela união visando segurança mútua, nem pelo contrato que estabelece princípios e deveres recíprocos na troca de mercadorias. Além disso, a sociedade civil não é estabelecida pela simples proximidade ou comunicação entre os homens, como uma espécie de comunidade de lugar. Ainda que todas estas coisas tenham existido antes da formação do Estado, elas não são condições suficientes para sua constituição. Isso porque “não é apenas para viver juntos, mas sim para bem viver juntos, que se fez o Estado” (*Política*, p. 53).

A *polis* é uma comunidade estabelecida para viver bem, tendo por finalidade levar os homens a viver juntos a melhor vida possível, que seria a *felicidade pública* de homens livres (o que exclui, é preciso lembrar, os escravos, os animais, as mulheres e as crianças), ou seja, levar uma vida perfeita e autossuficiente, uma *vida feliz e honesta* (ibid., p. 55-56). “A sociedade civil é, pois, menos uma sociedade de vida comum do que uma sociedade de honra e de virtude” (ibid., p. 56). Por causa disso, todo legislador deve dar ao Estado uma Constituição que dispense atenção aos vícios e virtudes da sociedade civil, tendo em vista que “a verdadeira cidade (a que não o é somente no nome) deve estimar acima de tudo a virtude” (ibid., p. 54). Para que isso possa acontecer, existe a proximidade de habitação, os casamentos, as corporações religiosas e profanas, etc., todos estes sendo meios para a constituição de “laços, afinidades ou maneiras de viver uns com os outros, obras de amizade, assim como a própria amizade é o efeito de uma escolha recíproca” (ibid., p. 55).

O Estado, assim como todas as coisas, também tende a um bem, que é o princípio da associação; este bem, sendo o principal que contém em si todos os outros bens, faz do Estado ou sociedade política a mais vantajosa das sociedades (*Política*, p. 1). Sendo o sumo bem a finalidade do Estado, ele deve ser também o objeto da arte mestra, a mais prestigiosa de todas as artes, que é a *arte política*. Em suma, o sumo bem é o fim do Estado e o objeto da arte política (*Política*, p. 162). A política legisla sobre o que devemos e não devemos fazer na polis, ela determina as ciências e as artes que devem ser estudadas num Estado e quais são aquelas que cada cidadão deve aprender. Neste sentido, a estratégia, a economia e a *retórica* estão sujeitas à política. A finalidade da política, portanto, deve abranger a finalidade das outras ciências e artes, de forma que “*essa finalidade será o bem humano*” (*Ética a Nicômaco*, I 2, 1094b, 5). Mas o que é a eudaimonia política? Antes de tudo, vale ressaltar que é “é impossível separar a felicidade da virtude” (*Política*, p. 98) e ela “consiste no exercício e no uso perfeito da virtude” (*ibid*, p. 96). Todos os bens humanos, tais como os estabelecidos pela *Ética*, devem ser encontrados entre as pessoas felizes e cada um tem a felicidade proporcional às virtudes e à prudência que tiver, e na medida em que age de modo conforme a elas (*Política*, p. 57). Mas “o bem político é a justiça, da qual é inseparável o interesse comum” (*ibid.*, p. 162). Por esta razão, muitas das causas da dissolução da polis, tratadas no último livro da política, estão estritamente ligadas à desigualdade.

Não temos infelizmente como prosseguir na apresentação da concepção aristotélica de política (para tanto, ver WOLFF, 1999). O importante aqui é que se estabeleça sumariamente quais são as contribuições da retórica para a política, segundo Aristóteles[9]:

1. Tanto a arte retórica quanto a arte política têm por fim a eudaimonia, que é uma atividade racional e justificável ética e politicamente. A partir da prática, é possível apreender e sistematizar o sumo bem, persuadindo, a partir da arte retórica, os concidadãos sobre a necessidade de concretizá-lo no domínio da polis;

2. A racionalidade retórica qualifica os atos porque apreende as razões da conduta e mostra como se deve agir bem, permitindo assim que o homem e a polis realizem sua própria natureza. A retórica é o instrumento de deliberação que permite agir bem pelo exercício da virtude da *prudência*, da *sabedoria prática* (*phronesis*);

3 . Ao definir o que é conveniente na vida política, a retórica aplica a análise das virtudes da alma ao nível da polis, o que a faz depender da arte política, que desenvolve um saber fundado sobre a análise dos caracteres do povo (*ethos*) e das distintas Constituições, que estão na base da variedade das formas de governo. Quando a retórica se concilia assim com a política e a ética, ele permite gerar uma adequação entre a singularidade da comunidade e da constituição em questão e o caráter universal dos bens da alma;

4 . A retórica permite apelar à equidade, que é essencial para o estabelecimento do justo para além da ordem legal. A lei não contempla todos os casos possíveis e, por isso, deve ser retificado pelo critério da intencionalidade humana, apelando aos motivos dos agentes. O conflito entre a lei e a intencionalidade é resolvido por um terceiro critério, que é a equidade, que supre os erros da norma na ordem de uma reta ponderação das condutas humanas, somente possível pela racionalidade retórica. A lei é interpretada a partir do sistema de opiniões comuns, que se expressa pela forma de elogios ou reprovações (próprios ao discurso epidíctico);

5 . O Estado consegue manter-se melhor quando as multidões participam da deliberação pública, o que garantirá melhor a justeza e conveniência das decisões. E a retórica é o instrumento pela qual a opinião pública se forma pelas defesas de pretensões de validade das diversas partes da multidão;[\[10\]](#)

6 . Por fim, todas estas utilidades da retórica se devem exatamente ao fato de esta arte ser amoral (e não imoral), pois, sendo uma arte de buscar argumentos persuasivos e que, no seu exercício, permite formular argumentos *in ultramque partem*, para falar como os retóricos latinos posteriores, ela permite que se faça um juízo sobre o verdadeiro e o justo pela pesagem dos seus argumentos contra aqueles que sejam falsos e injustos. A deliberação e a formação do juízo privado ou público passam, portanto, pelo exercício argumentativo de defender posições contrárias, mesmo que seja para se precaver contra possíveis argumentos que refutem sua própria tese. E esta utilidade se dá somente porque, para Aristóteles, a verdade e a justiça são mais fortes do que seu contrário. A respeito disso, vale a pena citá-lo longamente:

A retórica é útil em todos estes casos porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários. De sorte que, se os juízos não se fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus



contrários, e isso é digno de censura. Além disso, mesmo se tivéssemos a ciência mais exata não nos seria fácil persuadir com ela certos auditórios. Pois o discurso científico é próprio do ensino, e o ensino é aqui impossível, visto ser necessário que as provas por persuasão e os raciocínios se formem de argumentos comuns, como já tivemos ocasião de dizer, a propósito da comunicação com as multidões. Além disso, é preciso ser capaz de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias, como também acontece nos silogismos; não para fazer uma e outra coisa – pois não se deve persuadir sobre o que é imoral – mas para que não nos escape o real estado da questão e para que, sempre que alguém argumentar contra a justiça, nós próprios estejamos habilitados a refutar os seus argumentos. Ora, nenhuma das outras artes obtém conclusões sobre contrários por meio de silogismos a não ser a dialética e a retórica, pois *ambas se ocupam igualmente de contrários. Não porque os fatos de que se ocupam tenham igual valor, mas porque os verdadeiros e melhores são pela sua natureza sempre mais aptos para os silogismos e mais persuasivos* (ARISTÓTELES, *Retórica*, I 1355 a, p. 10).

\*\*\*

Todas estas concepções aristotélicas serão retomadas pela retórica humanista romana posterior, sobretudo Marco Túlio Cícero e Quintiliano. Por outro lado, as filosofias políticas de Maquiavel e Hobbes, na aurora da modernidade, vão reformular completamente a concepção de política que, em diálogo com esta tradição, irá romper decisivamente com ela. A concepção de política como tendo por fim a *eudaimonia* fará cada vez menos sentido, em favor da concepção de sociedade civil fundada na associação tendo em vista riqueza, troca de mercadorias ou proteção mútua (definições estas de política que Aristóteles refuta); além disso, a concepção de política como dominação, a qual Aristóteles se dedica longamente em refutar na *Política*, ganha a cena com Maquiavel. Por outro lado, a concepção aristotélica do papel da retórica para a ciência e a vida política, que foi amplamente desenvolvida por Cícero no contexto da República Romana, também foi cada vez mais desprezada em favor de uma filosofia política que se baseasse nos métodos das ciências modernas, com inspiração na racionalidade demonstrativa da matemática, que partisse de evidências, construísse premissas e deduzisse máximas estritamente racionais sobre a razão de ser e a legitimidade da ordem política. É o que se propôs Hobbes, como se verá a seguir.

Antes de entrarmos na análise das obras de Maquiavel e Hobbes, é necessário que se exponha rapidamente a tradição humanista que tem sua fonte em Cícero, tendo em vista que ambos os autores se caracterizam por terem uma formação no interior da tradição, mas que, por sua vez, romperam com ela ao formularem suas filosofias políticas.

### **Retórica e Política Clássicas: a República das Virtudes no Legado de Cícero**

A tradição humanista romana, representada principalmente por Marco Túlio Cícero[11] (106 a.C – 43 a.C) e Quintiliano[12] (35 d.C. – 95 d.C), não apenas continuou, mas inclusive contribuiu com significativos desenvolvimentos para a teorização da retórica e do seu papel para a política. Esta tradição humanista, porém, foi ofuscada pela ascensão do cristianismo, que, quando aceitou um papel à retórica, como em Santo Agostinho, subordinou-a às verdades reveladas da Igreja. Com o ressurgimento do humanismo no Renascimento, porém, a tradição romana foi retomada com força, resgatando-se o ideal ciceroniano do homem de Estado e orador público capaz de constituir a ordem política fundada em virtudes cívicas (*vir civilis*). A retórica humanista teve um papel fundamental diante do processo de humanização dos valores e de emergência das cidades-Estado italianas, incluindo no renascimento florentino.[13] Isso se refletiu inclusive nos critérios de seleção de ocupantes de cargos públicos em Florença.[14]

Antes da tratarmos especificamente das relações de Maquiavel e Hobbes com os *studia humanitatis*, façamos, previamente, uma breve apresentação de algumas ideias de Cícero, presentes no seu tratado sobre os deveres (*De officiis*) e no seu tratado de retórica *De inventione*, tentando assinalar alguns elementos centrais para o debate renascentista.

No *De officiis* (44 a.C.), Cícero apresenta sua teoria dos deveres discorrendo sobre as virtudes que compõem a honestidade. Ele discorre sobre a sabedoria e a prudência, sobre a justiça e a caridade, sobre a moderação, o comedimento e a amizade, sobre a clemência e o perdão, sobre a modéstia, o decoro e a grandeza de alma. Como síntese de todas as suas reflexões éticas, ele coloca como dever o que podemos chamar hoje, na esteira de I. Kant, de *princípio da publicidade*: “nunca façamos aquilo que não possamos explicar; isso, de qualquer modo, é a síntese de todos os nossos deveres” (I.XXIX).

A honestidade é composta por quatro “virtudes cardiais”, que Cícero designa de justiça (*juistitia*), fortaleza (*fortitudo*), prudência ou sabedoria (*sapientia*) e temperança (*temperantia*), virtudes essas que compõem, em conjunto, o ideal de *homem honesto*. Elas são apresentadas no livro I do tratado. O livro II discorre sobre o que é útil e conveniente. E o livro III discorre sobre a relação entre o honesto e o útil, buscando refutar aqueles que consideraram que a honestidade poderia ser deixada de lado em favor da utilidade.

Dentre todas as virtudes, para ele, a justiça é a segunda mais importante, depois da sabedoria, isso porque é a justiça que mantém a sociedade. Ela possui dois deveres: em primeiro lugar, o de não fazer mal a ninguém, a menos que se tenha de rebater a um insulto; em segundo lugar, o de empregar em comum os bens de comunhão e tratar como próprios apenas os que nos pertencem. E, mais importante ainda, num ponto em que Maquiavel atacará fortemente no capítulo XVIII do *Príncipe*, Cícero nos diz que “o alicerce da justiça é a boa-fé, ou seja, a sinceridade, a sinceridade nas palavras e a lealdade nas convenções (...) cremos que fé vem de fazer, porque se faz o que se diz” (I.VII). Por causa disso, ainda que, pressionado pelas circunstâncias, um cidadão tenha feito uma promessa ao inimigo, ele deve ainda assim manter sua palavra. Tem-se o dever de manter a fé (*fede*), no sentido de manutenção da palavra dada e da promessa feita. Principalmente porque “a palavra dada deve sempre refletir o que se pensa, e não o que se diz” (I.XIII).

Em seguida, ele faz a distinção entre animal e homem que será retomada de forma revolucionada por Maquiavel no mesmo capítulo XVIII, onde são inseridas as figuras da raposa e do leão. Cícero reconhece que há apenas dois modos de defender nossos direitos, um pela discussão, que é digno do homem, e outro pela força, próprio do animal. A segunda forma somente pode ser utilizada caso a primeira (que é o lugar próprio da arte retórica, diga-se de passagem) não seja possível. Já a injustiça, ela é cometida de duas formas:

A respeito da injustiça, é cometida de duas formas: pela violência e pela fraude. Uma diz respeito à raposa, outra ao leão. Todas as duas são indignas do homem, mas a fraude é mais desprezível. De todas as injustiças, a mais abominável é a desses homens que, quando enganam, procuram parecer homens de bem (CÍCERO, I, XIII).[\[15\]](#)

Para Cícero, a verdadeira glória do homem está em cumprir com os deveres da justiça (II, XIII). E a boa fé, que é o alicerce da justiça, “*é o apoio mais firme de um Estado*” (II, XXIV). Para ele, a honestidade não pode ser abandonada pela conveniência, muito menos caso se entenda útil como uso da astúcia. Isso seria abandonar não apenas a vida racional, mas a própria condição humana.<sup>[16]</sup> O leitor de Maquiavel já reconhece aqui como o Príncipe redescreve esta passagem; mas antes de apresentá-la, sigamos um pouco mais o humanista romano.

Mais adiante, Cícero diz expressamente que, para que se mantenha um domínio, “o melhor meio é nos fazer amados, e o pior é de nos fazer temidos. Porque (...) odeia-se aquele que se teme, e se deseja ver perecer quem é odiado” (II. VI). A respeito disso, Maquiavel irá igualmente argumentar criticamente no Cap. XVII do Príncipe.

Em seguida, ao tratar da virtude da prudência, Cícero a define como sendo o conhecimento do que é preciso evitar e do que é preciso procurar, sendo mais importante socialmente que a sabedoria filosófica, ainda que menos nobre. Esta virtude da prudência é aquela a qual Maquiavel se mantém mais próximo. Contudo, em Cícero, a prudência deve andar junto da ciência, entendida como conhecimento dos valores éticos que devem guiar a ação: “*uma ação sábia deve ser resultado de ciência e prudência, concluindo-se que será melhor fazê-la do que falar dela*” (I.XLV). Ao passo que, em Maquiavel, a sabedoria prática, que é própria à prudência, é desvinculada de seu referencial ético para se tornar conduta adaptativa diante das situações que ameaçam a sobrevivência.

Por fim, antes de entrar propriamente em Maquiavel, é importante que falemos rapidamente sobre a concepção ciceroniana de retórica. Para Cícero, a prudência e a sabedoria devem se somar à eloquência. Neste caso, que é próprio da vida ativa, tem-se um tipo de vida muito superior ao da vida contemplativa própria da sabedoria filosófica:

a eloquência, quando acompanhada de prudência, é preferível às especulações mais engenhosas dos que não têm o dom da palavra; pois todas essas especulações se encerram na mente, ao passo que se comunica aquilo que se quer unido pelos laços sociais (I.XLIV)

Em Cícero, portanto, a arte oratória está estritamente vinculada às virtudes da sabedoria e da prudência. Em *Da invenção* (84/83 a.C.), ao se indagar se a

eloquência tinha trazido mais bens ou mais males para os homens, ele considera que:

se a sabedoria é pouco útil aos Estados sem a eloquência, sem a sabedoria a eloquência lhe é quase sempre funesta e jamais é útil. O homem, portanto, que negligencia o puro e nobre estudo da moral e do dever, para se dedicar exclusivamente ao exercício da fala, é não somente um membro inútil por si mesmo, mas também, e sobretudo, um membro perigoso para a pátria, que o nutre no seu seio. Aquele, ao contrário, que se reveste da eloquência não para atacar, mas para defender os interesses de seu país, me parece destinado a ser também eminentemente útil para o próprio Estado, e o melhor dos cidadãos (CÍCERO. *De l'invention*. I.1, p. 208).

A retórica, neste caso, torna-se um dos conhecimentos importantes para a ciência do homem de Estado, a política.

a ciência do homem de Estado compreende um grande número de conhecimentos importantes. Um dos maiores e mais consideráveis é esta eloquência artificial à qual se deu o nome de retórica; porque, sem ser da opinião destes que pretendem que o homem de Estado possa deixar de lado a eloquência, eu penso, bem menos ainda, que a ciência do governo seja completamente compreendida no talento e na arte do autor. Eu definiria, portanto, o talento oratório dizendo que é uma parte da ciência do governo. Quanto ao dever do orador, consiste em falar de uma maneira própria para persuadir, e o fim que ele se propõe é de chegar à persuasão pela palavra (...) nós chamamos matéria da retórica tudo o que se relaciona à arte e ao talento do orador (ibid., I.V, p. 213-4).

### **Subversão Retórica das Virtudes Políticas: a Política da Prudência de Maquiavel**

No final do século XV, eram comuns os manuais de conselho aos príncipes inspirados em Cícero, e todos eles partiam do princípio de que a posse da *virtus* é a chave do sucesso do príncipe (SKINNER, 2010, p. 50-51). Neste contexto, Maquiavel (1469-1527) aparece como uma figura revolucionária. Certamente, ele é um herdeiro da tradição humanista, como bem o mostra Quentin Skinner<sup>[17]</sup>.

Neste sentido, *O Príncipe* pode ser visto como um belo exemplar de discurso deliberativo, que foi escrito em franco diálogo crítico com os ensinamentos de

Cícero e que se utilizou dos próprios recursos retóricos desta tradição. Maquiavel não apenas fez uso de retórica para persuadir a Lorenzo de Médicis da validade de seus conselhos e do valor de seus dotes para ocupar cargo em seu governo; além disso, ele também aplicou a teoria da retórica às práticas sociais e políticas, dando ensinamentos retóricos ao príncipe nas suas ações com seus amigos, parceiros, conselheiros, povo e inimigos. Virginia Cox[18], por exemplo, argumenta que a prática política maquiavélica é uma adaptação criativa da retórica ao contexto de Florença.

Contudo, Maquiavel rompe com a tradição humanista. Utilizando-se, sobretudo, de redescrições paradiastólicas e técnicas de amplificação, ele inverte os princípios éticos humanistas e as compreensões clássicas dos vícios e virtudes, instaurando um domínio da ação política como autônomo em relação à ética e, mais ainda, como um lugar em que grandes virtudes clássicas se tornariam terríveis vícios.

Para esclarecer este argumento, cabe-nos analisar detidamente *O príncipe*. Em poucas palavras, podemos dizer que este livro trata dos homens e das armas, das guerras, conquistas e manutenções dos Estados, tendo por fim a felicidade do povo e glória do príncipe.

O cap. VI e o cap. XV são centrais no livro, pois constituem transições no argumento em que são inseridos noções e distinções fundamentais.

No cap. VI (“*Dos principados novos que se conquistam pelas armas e nobremente*”), Maquiavel aborda seus célebres conceitos de *virtù* e de *fortuna*. Ele começa dissertando sobre as razões que levam alguém a ser príncipe. Só há duas: ou por *virtù*, ou por *fortuna* (ibid., p.23). Neste capítulo, ele trata daqueles que conquistaram por *virtude*, e, no seguinte (cap.XVII), ele trata daqueles que conquistaram por *fortuna*, em relação ao qual ele menciona o seu exemplo mais entusiasmado, César Bórgia.

Ao tratar daqueles que conquistaram principados novos por meio da *virtù*, Maquiavel argumenta, em primeiro lugar, que os virtuosos não recebem da *fortuna* nada mais do que a ocasião para amoldar as coisas com lhes aprouver; ora, se, de fato, sem a *fortuna* a *virtude* seria vã, por outro lado é a *virtude* que lhes permite conhecer a oportunidade (ibid., p.24). Quando o principado é conquistado pela *virtude*, o ato da conquista é mais difícil, certamente, visto que



o príncipe deve instaurar uma nova ordem legal [*nuovi ordini*] e costumes [*modi*] de forma a fundar o Estado e sua própria segurança. Ao tratar desta questão, Maquiavel apresenta sua concepção dos limites da linguagem e do comércio das palavras (para falar como Aristóteles e Cícero) na constituição da ordem civil. Ele lembra que os maiores exemplos de homens virtuosos (Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu) souberam o valor das armas para além do valor da persuasão:

Destarte todos os profetas armados venceram e os desarmados fracassaram. Porque, (...) a natureza dos povos é variada, sendo fácil persuadi-los de uma coisa, mas difícil firmá-las naquela persuasão [*persuasione*]. Convém, pois, providenciar para que, quando não acreditarem mais, se possa fazê-los crer à força [*credere per forza*] (ibid., p. 25).

Maquiavel afirma aqui, assim como Hobbes também o fará, a fraqueza das palavras e dos vínculos de contrato para constituir uma ordem civil segura e durável. Como apoio à lógica da persuasão, que funciona de uma forma que será descrita abaixo, o príncipe deve apoiar-se sobre as armas, de forma a fazer com que a ordem civil seja garantida, caso necessário, por uma crença ou obediência forçada; pelo medo à lei, caso não mais lhe haja amor.

No fluxo do argumento, o cap. XV é um momento de transição no livro. Neste ponto, Maquiavel já fizera sua tipologia dos Estados (cap. I-XI), com considerações específicas sobre as causas da boa ou má fortuna dos principados e os meios pelos quais eles são conquistados ou mantidos, e acabara de tratar da importância das *armas* como meios defensivos e ofensivos que são necessários aos principados (cap. XII-XIV). A partir de então (cap. XV-XXV), ele passa a tratar mais especificamente dos *homens* e responde às perguntas sobre como um príncipe deve se comportar com seus súditos, comparsas, amigos e inimigos. Ao abordar tal temática, ele nos coloca no centro da questão, que é a da relação entre política e moralidade, no que ataca fortemente as *vir civilis* clássicas.

No início do capítulo, Maquiavel apresenta, de forma mais clara do que em qualquer outro lugar, qual é a concepção de verdade que preside sua ciência política. A intenção é clara: é escrever “*coisa útil*” para aqueles que se interessarem; e, para tanto, por razões de conveniência, a verdade é entendida de maneira instrumental, ou seja, nas palavras do autor, “parece-me mais conveniente retornar à *verdade efetiva da coisa* do que ir até a imaginação desta” (ibid., p. 94). Esta afirmação marca uma oposição entre, por um lado, o método

filosófico normativo e especulativo, próprio da tradição platônica, da qual Cícero faz parte de certo modo, que, baseado na imaginação, estabelece uma concepção de ordem política que *deve ser*, ainda que jamais tenham sido vistas ou conhecidas como verdadeiras, ou seja, que *não são*; e, por outro lado, o seu próprio método, que podemos chamar de “empírico”, “pragmático” e de “neutralidade axiológica”, que estuda as coisas tais como são, em suas relações entre as causas e os efeitos, retirando, daí, diretrizes de ação, o *como fazer*. O método normativo é criticado por Maquiavel pelo simples fato de que há tanta diferença entre o como se vive e o modo pelo qual se deveria viver que, em decorrência disso, quem se ocupasse apenas com o que se deveria fazer estaria a tal ponto em conflito com o que existe que iria se arruinar. Ao contrário disso, o método que estuda as coisas tais como são, a fim de aprender *como se faz*, permite a preservação do príncipe e do Estado.

Baseado nestes princípios metodológicos, Maquiavel segue a dar conselhos persuasivos ou dissuasivos ao príncipe: dissuasivos, sobre o que o príncipe deve evitar, e persuasivos, sobre como ele deve proceder. Por meio deles, ele tentará convencê-lo que o que é racional *politicamente* não é necessariamente moral, e vice-versa, distinção pela qual ele desenvolve sua noção de *prudência*.

Ele reconhece os diferentes julgamentos e qualificações aos quais os príncipes são referidos, o que estrutura certas oposições entre bom e mau, virtude e vício – liberal/avaro, pródigo/rapace, piedoso/cruel, leal/perjúrio, efeminado-pusilânime/truculento e animoso, humanitário/soberbo, casto/lascivo, estúpido/astuto, enérgico/indeciso, grave/leviano, religioso/incrédulo, etc. – no que concede que é louvável que um príncipe tenha todas as qualidades que são tidas como boas. Contudo, afirma ele, a condição humana não consente nem que uma pessoa tenha a posse completa de todas elas, nem que, o que é pior, se as pratique consistentemente. Para que se esteja em concordância com a condição humana, é necessário, então, que o príncipe tenha a virtude da *prudência*:

um homem que quiser fazer, em toda parte, profissão de bondade, convém que se arruíne entre tantos que não são bons. Assim, é necessário a um príncipe, querendo manter-se, que aprenda a poder não ser bom e que o use ou não segundo a necessidade (...) pois que, se se considerar bem tudo, encontrar-se-ão coisas que parecem virtudes e que, se fossem praticadas, lhe acarretariam a ruína, e outras que poderão parecer vícios e que, sendo seguidas, trazem a segurança e o bem-estar do governante (ibid., p. 63-64).

Dada esta *condição de fato*, Maquiavel não se dirige às *condições de direito*; ao contrário, seus conselhos serão feitos no nível de uma *ação instrumental* que já parte de finalidades estabelecidas: o príncipe tem por finalidades da ação, por um lado, a conquista e a manutenção do Estado e, por outro, a sua própria fama e glória.

Estabelecido o conselho de prudência, seguem capítulos em que Maquiavel dialoga criticamente com as oposições entre vícios e virtudes, tais como aquelas legadas pelo humanismo de Cícero, redescrivendo-as para mostrar que as virtudes éticas podem se tornar vícios políticos conforme as circunstâncias, bem como as virtudes políticas são tidas como vícios éticos.

A única virtude clássica que se mantém relativamente intacta é a da prudência, que é utilizada totalmente desvinculada da sabedoria e como base para a crítica das demais virtudes. (ibid., p. 95). Em função da *ordem da coisa (ordine della cosa)*, toda decisão é *relativamente* eficaz, e toda prudência deve ser um cálculo que possibilite decidir conforme as circunstâncias, diante de possíveis e contingências. Os fatos estabelecidos como base da prudência são:

1º. É impossível tomar decisões absolutamente certas, ou seja, todas as decisões são tomadas em condições de relativa incerteza.

2º. É impossível tomar partido de forma segura; ou seja, toda decisão é tomar parte de algo em detrimento de outra parte, e isso é feito sempre com uma zona de incerteza sobre o resultado da ação parcial.

3º. Toda ação sofre a ação do tempo: “o tempo leva por diante todas as coisas, e pode mudar o bem em mal e transformar o mal em bem” (ibid., p. 13). Portanto, um efeito presente pode ter repercussões futuras imprevistas; e, também, o tempo pode mudar as condições de eficácias das ações, logo, toda ação presente deve antecipar mudanças futuras e se precaver a elas;

4º. Como corolário, isso quer dizer que “jamais se consegue escapar de um inconveniente sem que se incorra em um outro”.

Estes quatro determinantes da ordem da coisa fazem com que a virtude da prudência seja fundamental: “A prudência consiste em saber conhecer a qualidade dos inconvenientes e em tomar o menos prejudicial como sendo bom”.

Partindo desta concepção de ação prudente, Maquiavel examina nos capítulos seguintes, que concentram os conselhos positivos ao príncipe, as virtudes clássicas, invertendo-as em vícios. As questões são: é melhor ser liberal ou parcimonioso (Cap. XVI)? É melhor ser cruel ou piedoso, amado ou temido (cap. XVII e XX)? É melhor ser fiel ou ser dissimulado, incrédulo ou religioso (cap. XVIII)?

No cap. XVI (“*Da liberalidade e da parcimônia*”), ele argumenta que a virtude da liberalidade, defendida por Cícero no *De officiis*, quando praticada pelo príncipe, torna-se um vício. Não há, segundo Maquiavel, nenhuma outra virtude que tenha maior poder de autodestruir-se que a liberalidade, uma vez que o seu uso continuado torna o príncipe ou pobre e necessitado, ou, para fugir da pobreza, rapace e odioso; que são as duas coisas que o príncipe deve evitar acima de tudo: ser necessitado ou odioso. Portanto, é mais prudente ter fama de miserável, o que acarreta má fama sem ódio, do que, para conseguir a fama de liberal, ser obrigado a incorrer também na de rapace, o que constitui uma infâmia odiosa (p. 66-67).

No cap. XVII (“*Da crueldade e da piedade – se é melhor ser amado ou temido*”), ele disserta sobre a virtude da piedade e o seu oposto, a crueldade, no que busca responder se é melhor ao príncipe ser amado ou temido. Aqui deixa claros os pressupostos do que podemos chamar de uma *antropologia negativa*:

se pode dizer que os homens são, geralmente, ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ávidos de vantagens, e, enquanto lhes fizerem bem, são todos seus, oferecem-te o sangue, os bens, a vida e os filhos, como disse acima, desde que a necessidade esteja longe de ti. Mas, quando ela se te avizinha, eles se revoltam. E esse príncipe que estiver totalmente fundado sobre a palavra dele, não encontrando qualquer outro recurso, arruína-se. (...) E os homens hesitam menos em ofender aos que se fazem amar do que os que se fazem temer, porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, devido a serem os homens pérfidos, é rompido sempre que lhes aprouver, ao passo que o temor que se infunde é alimentado pelo receio de castigo, que é um sentimento que não se abandona nunca. (p. 104).

Este argumento está estritamente vinculado àquele que será formulado no capítulo seguinte. Isso porque, se o amor não garante o príncipe, visto que o vínculo constituído pelo amor depende da fidelidade à palavra e gratidão, e, sendo os homens pérfidos [*tristi*], o príncipe não pode apoiar-se nele, devendo, ao

contrário, garantir-se no temor e receio do castigo; por outro lado, quando se trata do dever de manter a própria palavra, o problema é o mesmo, mas a solução se estende um pouco mais, pois além de gerar um temor leonino, o príncipe deve também ter uma astúcia de raposa.

O cap. XVIII é um dos momentos mais importantes da argumentação de Maquiavel. Nele o autor trata do problema se os príncipes devem ou não manter a fé (*fede*). Já sabemos qual é o posicionamento de Cícero: a manutenção da palavra é o alicerce da justiça que é o apoio mais firme do Estado. Iniciando sua refutação a este dever (p. 73), ele concede, de início, que todo mundo compreende que é *louvável* a um príncipe manter a fé [*mantere la fede*] e viver com integridade e não com astúcia [*vivere con integrità e non con astuzia*]. Mas, imediatamente, ele contrapõe a esta crença a *experiência* que houve príncipes que fizeram grandes coisas, mas não deram grande importância à fé, tendo superado os príncipes leais por meio da astúcia.

A partir desta evidência da experiência, ele segue então para sua conclusão retomando a distinção ciceroniana supracitada, com certa variação: existem duas formas de se combater, ou pelas leis (*leggi*), que é própria do homem (Cícero fala em “discussão”), ou pela *força* (*forza*), que é própria do animal, e, como a primeira pode não ser suficiente, convém recorrer à segunda. Daí ele conclui algo que Cícero não aceitaria: “*ao príncipe torna-se necessário, porém, saber empregar convenientemente [bene usare] o animal e o homem*” (p. 73). Ou seja, por razão de conveniência, caberia ao príncipe, fazendo uso da virtude da *prudência*, abrir mão da honestidade. Ao invés de manter sua integridade humana pelo exercício das virtudes, Maquiavel diz que o príncipe deve manter-se metade homem e metade animal de forma a usá-las conforme a situação. E por meio disso é que se teria estabilidade: “*E uma sem a outra é não é durável*” (p. 73).

Estabelecido o argumento que embaralha as fronteiras entre o humano e o animal, dispensando-se assim do dever ciceroniano de manter *a humanidade como instaurada pela ordem da lei e da palavra, ambas sendo frutos da natureza racional do homem*, Maquiavel recupera, então, as figuras da raposa e do leão feitas por Cícero. Enquanto que Cícero as utilizou para falar de formas de injustiça, Maquiavel as redescreve como integrantes das virtudes principescas: “Sendo, portanto, um príncipe necessitado a saber bem utilizar a besta, deve dela tirar a *raposa* e o *leão*; porque o leão não se defende dos laços [*lacci*], e a raposa

não se defende contra dos lobos. Devemos, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos” (p. 73).

Um príncipe prudente deve não apenas saber se utilizar, convenientemente, de sua metade animal, mas também aplicar conforme o caso a força do leão e a astúcia da raposa. Se se utilizar apenas da força, mantendo a palavra dada, a fé, ele poderá ser apreendido pelo laço das raposas, que não são mais fortes, porém possuem a astúcia. Portanto, à pergunta se o príncipe deveria manter a palavra dada, Maquiavel responde, contra Cícero, que “não pode nem deve guardar a palavra dada [*osservare la fede*], quando tal observância se lhe torne contrária e quando cessarem as razões que o fizeram prometer” (p. 73-74).

A antropologia negativa do *Príncipe* é sintetizada na passagem seguinte, onde afirma que: “Se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom. Mas, dado que são pérfidos [*tristi*] e que não o observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-lo para com eles” (p. 73-74).

Neste ponto da argumentação, Maquiavel *rompe com a tradição humanista de retórica*. Mais profundamente ainda, este posicionamento o faz *utilizar os recursos retóricos em favor de uma sofística*, tal como aquela criticada em Platão e Aristóteles. Agora, ele legitima a *astúcia como estratégia do príncipe ao reduzir o conceito de prudência à estratégia instrumental-utilitária* diante das necessidades de ação se moldar pelo imperativo da autossobrevivência. Ele legitima a quebra de fé referindo-se a uma questão de fato, e não de direito: a infidelidade dos príncipes é uma constante verificada em vários fatos modernos, o que torna convenções e promessas írritas [*irrite*]. Portanto, quem for astuto será mais bem sucedido.

E, ao falar da astúcia, Maquiavel recorre à *arte retórica como recurso de dissimulação*:

jamais faltaram aos príncipes causas legítimas [*cagioni legittime*] para colorir [*colorare*] quebra de fé jurada [*inosservanzia*] (...) Mas é necessário bem colorir [*bene colorire*], e ser grande dissimulador e dissimulador. E tão simples são os homens, e obedecem a tantas necessidades presentes, que aquele que enganar sempre encontrará quem se deixe enganar (ibid., p. 74).



Segundo COX (COX, 2010, p. 183), a estratégia da aparência corresponde ao estabelecimento do *ethos* da retórica. O uso do verbo *colorare*, feito por Maquiavel, é uma terminologia da tradição retórica, baseada na metáfora da cor, enquanto embelezamento, entendida como um termo técnico padrão para as figuras de discurso retóricas. As estratégias do *colorir* e da *dissimulação* diante de um auditório atendem a dois fins: a necessidade de ser astuto com outros príncipes e a necessidade de manter uma aparência de virtude diante dos súditos. Um príncipe não precisa possuir as virtudes clássicas; ou melhor, diz ele, “possuindo-as e usando-as sempre [*avendole ed osservandole sempre*], essas qualidades seriam danosas” (p.74). Ao contrário, ele precisa aparentar possuí-las [*parer di averle*]: “aparentando possuí-las, são úteis” (ibid.). E, então, Maquiavel chega ao centro de seu argumento:

parecer ser piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e ser [*parere pietoso, fedele, umano, religioso, intiero, ed essere*] e, de outro, estar, de modo edificante, com o ânimo de, necessitando não ser, tu possas e saibas tornar-se o contrário [*stare in modo edificato cò l'animo, che bisognando non essere, tu possa e sappia mutare il contrario*] (p. 74).

Este conselho se aplica com mais pertinência ao príncipe novo que acabara de conquistar um principado, pois estes se veem obrigados a agir, de forma a manter o Estado, contra a fé, a caridade, a humanidade e a religião. Portanto, é necessário que o príncipe prudente tenha “disposição de ânimo para voltar-se para a direção a que os ventos e as variações da fortuna lhe comandam” (ibid.). E, com isso, ele tem o dever de “não se afastar do bem quando puder, mas saber entrar no mal caso necessário [*non partirsi dal bene potendo, ma sapere entrare nel male necessitato*]” (ibid.).

Contudo, ele deve manter a aparência de virtude diante de seu público, que deve vê-lo e ouvi-lo [*vederlo e udirlo*] totalmente piedoso, fiel, íntegro, humano e religioso (principalmente religioso, que é a qualidade mais importante diante do público). Este conselho se baseia numa constatação bastante realista das características da multidão:

os homens, universalmente, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, porque a qualquer um cabe ver, mas a poucos cabe sentir. Todos veem o que tu pareces, [mas] poucos sentem o que tu és; e estes poucos não têm a audácia de opor-se à opinião da maioria que tem a majestade do Estado que os defende (p. 75).

Tendo esta constatação, de fato, acerca da natureza da maioria, que se atém às aparências e não é capaz de sentir o que é, não é de se esperar que a história seja resultado de julgamentos justos sobre os valores das pessoas e dos atos. Diante da necessidade de deliberar sobre o que é conveniente fazer diante dos fins já estabelecidos (que são de conquistar e manter o Estado), a respeito do qual se recorre ao discurso deliberativo, o príncipe deve estar ciente de que não pode contar com o estabelecimento da justiça de seus atos por meio de um tribunal da história fundado num discurso judicial dirigido a princípios éticos. Ao contrário, diz ele, a justeza ou não dos atos será julgada conforme a adequação ou não deles ao fim do Estado, diante de fatos já consumados [*evento della cosa*]:

Nas ações de todos os homens, máxima dos príncipes, onde não há tribunal ao qual recorrer, atenha-se ao fim [*nelle azioni di tutti gli uomini, massime de'principi, dove non è giudizio a chi reclamare, si guarda al fine*]. Procure, pois, um príncipe, vencer e manter o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos, e louvados por todos [*i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli, e da ciascuno lodati*], porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos fatos consumados [*perchè il vulgo ne va sempre preso con quello che pare e con l'evento della cosa*], e o mundo é tão somente o vulgo [*nel mondo non è se non vulgo*], e não haverá lugar para a minoria se a maioria não tem onde se apoiar [*i pochi ci hanno luogo, quando gli assai non hanno dove appoggiarsi*] (p. 75).

Desta forma, na antropologia pessimista de Maquiavel, a ação política é desprovida de seu referencial normativo; assim como a arte retórica. Diante de um animal humano perverso, traíra e injusto, do qual jamais podemos esperar que mantenha a palavra, nem muito menos um amor em correspondência com a justeza e a bondade das ações; diante de um mundo dominado por uma maioria vulgar que vive em meio a simulacros e que assim somente crê no que vê e toca e não tem capacidade de julgar com um raciocínio sobre a própria coisa referido a princípios; diante, enfim, de uma história sem tribunal ao qual apelar de forma a revisar as injustiças históricas ou punir as ações injustas; diante de tudo isso, a retórica aparece, então, como um instrumento às mãos do príncipe, instrumento potente, pela sua capacidade de dissimular e colorir as ações em uma estratégia contra os inimigos (os demais potentes) e a favor de uma dominação da multidão. Da nobre virtude da prudência, portanto, não resta nada mais do que a ação instrumental visando a fins: a conquista e a manutenção do Estado diante de seus

conflitos com os outros atores políticos e da sua necessidade de manter o povo sobre seu domínio.

Hobbes seguirá um caminho semelhante ao Maquiavel em direção a uma política “neutra em relação a valores” e orientada pelos fins de dominação e administração de uma perigosa multidão. Dentro do escopo deste ensaio, eu faço agora breves considerações sobre o autor de *Leviatã*, de forma a trazer suas semelhanças e diferenças com a posição maquiavélica, mas sem qualquer pretensão de abordar, de forma densa, a presença da questão retórica na obra hobbesiana, o que ficará para um ulterior ensaio.

### **Da Ciência contra a Eloquência: a Fundação Hobbesiana da Ciência Política Moderna**

No contexto da Inglaterra, Thomas Hobbes (1588-1679) também foi um herdeiro da eloquência clássica e do humanismo ciceroniano, tendo, inclusive, traduzido, comentado criticamente e resumido a *Retórica* de Aristóteles para o inglês. Como mostrou brilhantemente Skinner no seu livro sobre *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes* [\[19\]](#), que sigo aqui de muito perto, na Era Tudor os ideais da *vir civilis* e da importância do poder dos oradores eram amplamente difundidos por uma espécie de *política da eloquência*. Neste contexto, eram usadas as técnicas retóricas dos *topoi*, do estabelecimento do *ethos*, da mobilização do *pathos*, de amplificação e diminuição dos argumentos, de redescrições paradiastólicas e, enfim, de uso dos *tropos*. Contudo, ainda que fosse herdeiro da escola humanista, Hobbes rompeu com a mesma ao identificar os males que a técnica retórica poderia causar às instituições políticas. Como diz Skinner:

como acontece com muitos de seus contemporâneos, o principal risco que ele antevê é o de se criar um mundo de completa arbitrariedade moral, um mundo em que não haja possibilidade de se chegar a nenhum acordo racional quanto à aplicação dos termos avaliativos e, por conseguinte, a nenhuma perspectiva de evitar um estado de confusão interminável e de hostilidade mútua (1999, p. 373).

Num contexto de urgente necessidade de estabelecimento de uma ordem civil pacificada, Hobbes se opõe à retórica em favor do método geométrico, e, tal como Baruch de Spinoza fizera em seguimento a Descartes, buscou fundar uma ciência moral ou civil à moda dos geômetras: uma ciência demonstrativa, baseada na lógica, que produzisse uma ciência objetiva e exata da virtude. Percebendo os

problemas inerentes aos métodos retóricos, principalmente os de redescrição paradiastólica e as técnicas de amplificação, que sempre podem redescriver vícios como virtudes e virtudes como vícios, ele quer estabilizar a linguagem da avaliação moral para eliminar a anarquia política que pode derivar da anarquia avaliativa (ibid, p. 422).

Isso o coloca na antípoda de Maquiavel, contra todas as evidências que tendem a aproximá-los em decorrência de serem fundados numa antropologia negativa. De fato, tal como Maquiavel, Hobbes percebe os limites da palavra como fundamento da ordem política. Ambos consideram que os vínculos da palavra são demasiado fracos para refrear as paixões ou estabelecer vínculos duráveis (baseados na *fede*, entendida como promessa da palavra dada). Para garantir os vínculos contratuais, para além das palavras, é necessário o medo e as armas, que estabelecem o medo de faltar à palavra. Mas, por outro lado, Hobbes é absolutamente contra as redescrções paradiastólicas do tipo que Maquiavel faz, que são amplamente retoricizadas, escorando-se no método humanista dos grandes exemplos políticos e morais a serem imitados. Vemos Hobbes construir, em contraposição a isso, uma ciência civil a partir de um método demonstrativo, que parte de uma base de evidência que, estabelecendo as primeira e segunda leis naturais – que são, respectivamente, (1ª) “procurar a paz e segui-la” e (2ª) “que um homem concorde, quando outro também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros permite em relação a si mesmo” (p. 78-79) –, chega, por um outro caminho, às leis naturais derivadas, que são bem próximas às virtudes clássicas e seus correlatos vícios, e bem distantes das perversões estabelecidas por Maquiavel.

De toda forma, o que importa é que, nos seus *Elementos de lei natural e política* (1640), que foi intitulado por referência aos *Elementos* de Euclides, e no *Do cidadão* (1642), Hobbes constrói as bases de seu edifício científico, que se propunha construir conclusões tendo por base axiomas e premissas evidentes e irrefutáveis, lógicas, que seriam próprios da verdadeira eloquência:

o que Hobbes procura substituir é a abordagem dialógica e anti-demonstrativa do raciocínio moral, incentivada pelo pressuposto humanista de que existem dois lados em qualquer questão e de que, por conseguinte, nas ciências morais, é sempre possível argumentar a favor de ambos os lados de uma questão [in

ultramque partem]. Em suma, ele reage, acima de tudo, contra aquilo que a versão inglesa e *Sobre o cidadão* denomina “retoricização” da filosofia moral. Um de seus objetivos fundamentais é transcender e suplantar toda a estrutura retórica – estrutura da inventio, da dispositio e da elocutio – com base na qual se erigira a concepção humanista de *scientia civilis* (ibid: 402).

Contudo, na sua obra posterior e maior, *Leviatã* (1651), Hobbes faz nuances nas suas críticas à retórica e se reconcilia, de certa forma, com a tradição humanista. Embora mantenha boa parte dos argumentos de seus livros anteriores, ele passa a considerar a possibilidade de conciliar o método científico com a força persuasiva da eloquência. Ele continua atacando o uso de lugares comuns, de argumentos de autoridade, do uso exagerado de tropos e figuras, do atijamento das paixões pelos oradores nas assembleias públicas, etc. Mas ele não mais considera a possibilidade de excluir totalmente a retórica da ciência civil, ou seja, considera a possibilidade de uma união entre *ratio* e *oratio*. Segundo Skinner (ibid, p.460), o *Leviatã* tem uma visão mais pessimista dos poderes da razão, caso não seja auxiliada pela elocução.

Ora, a maioria das pessoas não tem a menor compreensão do raciocínio correto. Mais ainda, mesmo que as pessoas acompanhem o raciocínio demonstrativo, é possível não reconhecer a sua força caso ela esteja em conflito com seus sentimentos e seus interesses. Em poucas palavras, é comum que as paixões dos homens sejam mais potentes do que a razão. Desta forma, segundo Skinner (p.464), a descoberta fundamental de Hobbes é que “os interesses contaminam a formação das crenças, dando origem a uma disposição de questionar até mesmo as verdades mais palpáveis da razão, quando os interesses e a razão entram em choque”. A solução para este problema está em retornar a Cícero, como assume no cap. X do *Leviatã* (p. 54): “a eloquência é poder, porque se assemelha à prudência”.

Na *Revisão e conclusão do Leviatã*, Hobbes responde às considerações daqueles que veem na contrariedade das opiniões e costumes dos homens em geral a impossibilidade de manter uma amizade civil constante com todos aqueles com os quais os negócios do mundo obrigam a conviver, o que levaria a uma perpétua luta por honras, riqueza e autoridade. A isso, Hobbes responde que

a razão e a eloquência (embora não talvez nas ciências naturais, mas pelo menos nas ciências morais) podem muito bem estar juntas. Pois na medida em que há

lugar para enfeitar e preferir o erro, muito mais lugar há para adornar e preferir a verdade, se a quiserem adornar. Como também não há incompatibilidade alguma entre temer as leis e não recear o inimigo público, nem entre abster-se de ofensas e perdoá-las aos outros. Não há portanto essa inconsistência entre a natureza humana e os deveres civis que alguns supõem. Tenho visto clareza de juízo e largueza de fantasia, força de razão e graciosa elocução, coragem para a guerra e temor das leis, e tudo de forma notável num só homem, que foi meu muito nobre e venerado amigo Sidney Godolphin, qual, não odiando ninguém, nem sendo odiado de ninguém, foi contudo morto no início da última guerra civil, na querela pública, por uma mão indiscernível e destituída de discernimento (p. 404-405).

Aqui, ironicamente, no desfecho do *Leviatã*, ressurge a *figura romana do grande orador*, que ter por grandiosidade conciliar ciência, prudência e eloquência. Mas este homem honesto foi, dramaticamente, vítima daquilo contra o qual o próprio Hobbes lutara e construíra seu edifício científico.

Nas últimas duas páginas, Hobbes pede desculpas, com uma humildade retórica, pela sua falta de eloquência. Este desfecho mostra que, ainda que tenha concedido à retórica, Hobbes sustenta a prevalência da demonstração, apresentando, em tons irônicos, críticas ao humanismo prevalecente em seu tempo: a falsa verdade que não se opõe aos interesses ou aos prazeres do homem é bem recebida pro todos, ao passo que a verdade em si, demonstrada rigorosamente, desagrada aos homens, pois fere seus prazeres, interesses e imaginações. Eis que, então, a ciência política deve se fundar na demonstração, apesar de, com isso, venha a desagradar a multidão (ibid., p. 409-410).

É assim que vemos que a operação hobbesiana, realizada após a subversão maquiavélica da política antiga, realizou uma segunda operação decisiva nas transformações do papel político da retórica, o que foi essencial para a mutação da política dos antigos para a política dos modernos.

## **Conclusão**

Foram analisadas, neste ensaio, as concepções de retórica e suas relações com a política presentes nas filosofias políticas antigas de Platão, Aristóteles e Cícero, por um lado, e, por outro lado, nas filosofias políticas modernas de Maquiavel e Hobbes. Enquanto forma de saber ou arte específica, vimos que, em cada filósofo,

a retórica adquiriu papéis diferentes: do lado de Aristóteles, Cícero e Maquiavel, um papel positivo, do lado de Platão e Hobbes, um negativo. Nas filosofias de Aristóteles e Cícero, encontramos uma concepção ampla de retórica – que jamais pode ser reduzida a mera arte da bajulação, nem mesmo à coloração e ao embelezamento do discurso –, isso porque tal arte está estreitamente vinculada a uma concepção de política referenciada a ideais éticos. Doutro lado, encontramos, em Maquiavel e Hobbes, na aurora de nossa modernidade política, uma *transformação do papel político da retórica*, em que saímos da concepção de política antiga, associada à ética e guiada pelo raciocínio prático, para passarmos à política dos modernos, associada à dominação e à riqueza e guiada pelas ciências exatas. Mutaçãõ essa que se encontra na origem da forma política, teoricamente concebida por Hobbes, do Estado absoluto.

Contudo, tendo em vista que a arte política e a arte retórica estão estreitamente enlaçadas, é impossível deixar de lidar com o desafio do fato retórico, mesmo quando se trata de um projeto hobbesiano de supressão da racionalidade dialético-retórica em favor de uma racionalidade demonstrativa. De forma normalmente desapercibida, portanto, descobrimos que o *Leviatã* e toda a obra de Hobbes é um permanente diálogo com questões retóricas bem clássicas: o ideal do bom orador, a relação entre *ratio* e *oratio*, o papel das paixões para a motivação da ação, etc.

Isso ocorre porque a retórica é um essencial *médium* entre teoria e práxis. Ao tratarmos, portanto, das relações entre a política e a retórica, nos defrontamos com o problema clássico da mediação entre teoria e práxis e das formas de racionalidade prática e das lógicas de ação. É a partir de tal articulador teórico que, a meu ver, devemos empreender uma *história política da retórica*, voltada à investigação das relações entre os regimes políticos com os regimes de verdade e de legitimação que são, por sua vez, correlatos a usos específicos da arte retórica.

Ao empreender tal história, devemos ser sensíveis à radicalidade da questão retórica ao longo da história. Esta sensibilidade histórica é fundamental para colocar questões em relação à teoria social e à história política moderna.

Como nos ensinou Habermas em seu excelente estudo da passagem das doutrinas clássicas da política à filosofia social moderna (HABERMAS, 1975), a política clássica tinha uma promessa de orientação prática normativa, onde política e ética eram indissociáveis, que permitiria dizer o que, em uma dada situação, é

justo e correto fazer. Mas a filosofia social moderna, analítico-empírica, atende às pretensões de coerência científica do conhecimento, que dissociando a modernidade política da política clássica, permitiu um acúmulo de saber inegável. Contudo, juntamente com a cientificação da política, perdeu-se a força hermenêutica na penetração teórica de situações práticas e que precisam ser dominadas praticamente pelos atores – penetração que era tão bem expressa e teorizada eticamente pelo conceito de prudência ou de sabedoria prática. Diante destes fatos, após as experiências históricas de nosso século, em que a política se degenerou em uma racionalidade formal-instrumental autoritária ou, mesmo, totalitária, uma das questões *políticas contemporâneas mais fundamentais* é: como é possível resgatar a promessa normativa da política clássica sem renunciar à promessa científica da filosofia social moderna? E, além disso, como a promessa da filosofia social em oferecer uma análise teórica do contexto da vida social pode ser mantida sem renunciar à atitude prática da política clássica? (ibid, p.86). Para colocar em poucos termos: *como conciliar ciência (episteme) e prudência (phronesis)?*

Ora, de Platão, Cícero e Aristóteles até Maquiavel e Hobbes, não temos muito mais do que exemplares tentativas de formulação e de solução desta questão da relação entre ciência e prudência, cujo enraizamento em nossa natureza é inextirpável. É tão impossível de ser extirpada que podemos ver as formas mais patológicas dos regimes políticos modernos – seja aquela das tecnocracias pretensamente depuradas de retórica, seja aquela dos totalitarismos submetidos à ciência da história ou das raças –, como sendo distintas tentativas de supressão da arte retórica em favor de uma racionalidade desretoricizada pela instrumentalidade em soberano e solitário reinado.

### Notas

[1] Este ensaio foi escrito no primeiro semestre de 2013, quando eu era doutorando do programa de pós-graduação do IESP-UERJ. Tendo em vista a sua publicação, ele sofreu apenas pequenas revisões, alguns cortes e, como principal modificação, a inserção de uma conclusão vinculada a meus projetos atuais.

[2] Ver PERELMAN, Chaïm. *L'empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1977; e também MEYER, Michel (dir.). *Histoire de la rhétorique: des Grecs à nos jours*. LGF, 1999.

[3] SÓCRATES. *Apologia de Sócrates. Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

[4] Por exemplo, PLATÃO. *Górgias*, 473 a. Belém: Editora UFPR.



[5] PLATÃO. Górgias (ou: sobre a retórica. Gênero refutatório). Ibid.

[6] PLATÃO. Fedro. Lisboa: Guimarães Editora: 2000.

[7] Ainda que Isócrates seja considerado como um grande pedagogo ateniense, normalmente não se considera suas ideias filosóficas, o que se deve, em parte, ao impacto das concepções platônicas: “com Isócrates, a retórica aparece não como dotada de características bastante particulares, como um conjunto de regras a respeitar com o objetivo de obter certos objetivos, mas sim como um processo *criativo*, de ‘suspense’ e expectativas geradas pela própria construção do discurso. Isso adquire uma importância vital na educação. A linguagem, que marca a especificidade do homem em relação ao animal, é utilizada em função de circunstâncias que vão guiar a adequação ao assunto, o que depende da originalidade do orador, de onde vêm o papel de modelo educativo cumprido pela eloquência” (CARRILHO, M. M. Platon (427-347) ou la ‘diabolisation’ de la parole, p.34. In: MEYER (org.) op. cit.

[8] Sobre isso: KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

[9] Sigo aqui de perto o livro de ROHDEN, Luiz. *O poder da Linguagem. A arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre. EDPUCRS, 1997.

[10] “Um homem, qualquer que seja ele, comparado à multidão, deve provavelmente valer menos. Ora, o Estado é formado pela multidão. Suas Assembleias se parecem com aqueles banquetes a que vários trazem suas contribuições, e sempre superam qualquer mesa particular. Da mesma forma, em muitas coisas, a multidão julga melhor do que um particular, qualquer que seja ele” (Política, p. 156-157).

[11] CÍCERO. *Traité des devoirs / par Cicéron ; traduction nouvelle précédée d'une introduction, d'une analyse et d'appréciations critiques*, par M. Henri Joly, 1878; CÍCERO, *De l'invention*. In: *Oeuvres 1*. Traduction de E. Greslou.

[12] QUINTILIANO. *De l'institutions oratoires*. 3 vol. Paris: Garnier (Bibliothèque Latine Française), 1865.

[13] SKINNER, Quentin. *The foundations of modern political thought: volume One. The Renaissance, part one. The origins of the Renaissance*. New York: Cambridge University Press, 1978, p. 3-66.

[14] Segundo SKINNER (2010, p. 11-15), na época em que Maquiavel entrou na chancelaria, existia o método de recrutar diplomatas usando como requisito um alto grau de competência nas disciplinas humanistas, nas chamadas *studia humanitatis*, que tinham seus ideais pedagógicos derivados principalmente de Cícero. O domínio destes conhecimentos, que incluía latim, retórica, imitação de estilistas clássicos e história e filosofia moral dos antigos, era visto como a melhor formação para a vida política. A prática de recrutar humanistas começou com a indicação de Coluccio Salutati (1375), passando por Bartolomeo Scala, sucedido por Marcello Adriani, ambos ocupantes de cátedra na Universidade. O próprio pai de Maquiavel, Bernardo, era um estudioso das humanidades e próximo de Scala, e ocupou-se em dar uma excelente formação humanista para seu filho,

Nicolau, que teve a melhor parte de sua formação sob os auspícios do supracitado professor Marcello Adriani.

[15] Na verdade, esta distinção parece remeter ao Livro III da Política de Aristóteles, que compõe o bloco realista da filosofia política aristotélica, no qual Maquiavel parece ter se inspirado bastante. Nele o autor trata das causas da subversão dos Estados, que decorrem sobretudo da injustiça. Tratando das estratégias dos disputantes pelo poder estatal, que lançam suas pretensões buscando legitimidade (principalmente os oligarcas e os demagogos), Aristóteles faz a mesma distinção: “Estas diversas mudanças acontecem *ou por força ou por astúcia*: *por força*, ao constranger, de repente ou após certo prazo, o povo a se submeter; *por astúcia*, quer conquistando-o com belas palavras e conservando-o com lisonjas no estado a que o conduziram, quer induzindo-o primeiro a uma mudança voluntária, para depois nela mantê-lo forçosamente e a contragosto, depois que reconhece o erro” (Política, p.210).

[16] Isso fica claro no início do segundo livro: "Vamos abordar agora o que é chamado útil. Sobre esse tema, a linguagem e o juízo dos homens insensivelmente se afastaram da verdade. Costuma-se diferenciar o útil do honesto, pretendendo-se crer que as coisas honestas não são úteis, e outras que são úteis, ainda que não sejam honestas. Nada mais prejudicial e capaz de perverter os costumes. Ilustres filósofos confundem, com certa razão, o justo, o honesto e o útil, e só os diferenciam na mente. Segundo eles, o que é útil é honesto, tudo o que é honesto é útil. O equívoco dessa concepção está em que alguns apreciam a habilidade e a esperteza de certas pessoas que adotam por sabedoria o que é astúcia. É aconselhável retificar esse erro, fazendo-as compreender que só por intenções direitas e honestas, nunca pela astúcia e pela deslealdade, conseguimos o que desejamos" (Cícero, Marcus Tullius. *Traité des devoirs*, II.3)

[17] SKINNER, Quentin. Maquiavel. São Paulo: L&Pm Pocket; ver também SKINNER, Q. *The foundations of modern political thought: volume One. The Renaissance, part two. The Italian Renaissance. The origins of the Renaissance.* New York: Cambridge University Press, 1978, p. 69-190.

[18] COX, Virginia. Rhetoric and ethics in Machiavelli. In: *Cambridge Companion to Machiavelli.* New York: Cambridge University, p.173-189. Ver também: COX, Virginia. Machiavelli and the *Rhetorica ad Herennium*: deliberative rhetoric in *The Prince*. *Sixteenth Century Journal.* XXVIII/4 (1997); KAHN, Victoria. Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton. Princeton, New Jersey, 1994. Princeton University Press; OLMSTED, Wendy. Exemplifying deliberation: Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince*, in: JOST, Walter; OLMSTED, Wendy. *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism,* Wiley/Blackwell, 2003.

[19] SKINNER, Quentin. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes. São Paulo: UNESP/Cambridge, 1999.

## Referências

### Fontes primárias

ARISTÓTELES. Política. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. Retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. Ética a Nicômaco. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. Tópicos. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. Dos argumentos sofisticos; In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CÍCERO. Traité des devoirs. traduction nouvelle précédée d'une introduction, d'une analyse et d'appréciations critiques, par M. Henri Joly, 1878.

\_\_\_\_\_. *De l'invention*. In: Oeuvres 1. Paris: Garnier Frères, 1867.

HOBBS, Thomas. Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MACHIAVELLI, Niccolò. Il Principe. Francoforte sul Meno: Giuseppe Baer Librajo, 1852.

PLATÃO. *Górgias*. Belém: Editora UFPR.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Lisboa: Guimarães editora: 2000.

QUINTILIANO. De l'institutions oratoires. 3 vol. Paris: Garnier Frères (Bibliothèque Latine Française), 1865.

SÓCRATES. *Apologia de Sócrates*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

### Bibliografia geral

COX, Virginia. *Rhetoric and ethics in Machiavelli*. In: John M. Najemy (ed.). Cambridge Companion to Machiavelli. New York: Cambridge University, 2010, p.173-189.

\_\_\_\_\_. Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium: deliberative rhetoric in The Prince. Sixteenth Century Journal. XXVIII/4, 1997.

HABERMAS, J. A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social; in: HABERMAS, J. *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011 [1978].

KAHN, Victoria. *Machiavellian rhetoric: from the couter-reformation to Milton*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1994.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

MEYER, Michel (dir.). *Histoire de la rhétorique: des Grecs à nos jours*. LGF, 1999.

OLMSTED, Wendy. Exemplifying deliberation: Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's Prince, in: JOST, Walter; OLMSTED, Wendy. *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Wiley/Blackwell, 2003.

PERELMAN, Chaïm. *L'empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

\_\_\_\_\_. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem. A arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP/Cambridge Express, 1999.

\_\_\_\_\_. *The foundations of modern political thought: volume One. The Renaissance, part one. The origins of the Renaissance*. New York: Cambridge University Press, 1978.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.