

# Cadernos Espinosanos

número especial sobre Maquiavel e Espinosa



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM escultura de Maquiavel em mármore, 1845, autoria Lorenzo  
Bartolini, presente na *Galleria degli Uffizi* em Florença.

## A POLÍTICA E O CAMPO DAS APARÊNCIAS EM MAQUIAVEL E VICO

Antônio José Pereira Filho

Professor, Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, Brasil

proantonio\_pereira@yahoo.com.br

**RESUMO** A relação entre política e aparência desenvolvida por Maquiavel no *Príncipe* tem sido vista como uma chave de leitura fundamental da obra do pensador florentino. Maquiavel teria mostrado que é condição da política desdobrar-se na aparência, ou seja, na dimensão simbólica do imaginário coletivo. Esta mesma relação também é colocada de modo emblemático pelo filósofo napolitano Giambattista Vico, autor raramente citado quanto à recepção de Maquiavel, mas que explora ou retoma temas afins. A questão é saber até que ponto Vico segue pela via aberta por Maquiavel ou dela se afasta. Portanto, é o percurso e a direção desta retomada que gostaria de indicar neste trabalho, tendo em vista que, tanto Vico quanto Maquiavel, dialogam com a antiga tradição filosófica que, de Platão a Plutarco, já discutia o assunto.

**PALAVRAS-CHAVE** Vico, Maquiavel, aparência, política, Platão, Plutarco.

## INTRODUÇÃO

Dentre as contribuições que Merleau-Ponty legou para os estudos maquiavelianos e que estão contidas no seu famoso ensaio sobre o pensador florentino, sem dúvida merece destaque a relação intrínseca que, na perspectiva de Maquiavel, haveria entre a política e o campo das aparências. Para Merleau-Ponty, na imagem de si oferecida aos outros pelo príncipe, os atos de poder são refletidos na constelação das consciências, que, por sua vez, cria outros reflexos que configuram, através da potência da imaginação, uma rede de percepções comuns constituídas pelo vulgo em seu conjunto. O que permite ao pensador concluir que “é uma condição fundamental da política desenrolar-se na aparência” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 243). No terreno movediço da política, recoberto por imagens que se desfazem ou se cristalizam, o príncipe pode ganhar ou se perder quando assume os riscos do ator político diante de uma plateia que às vezes é difícil de manobrar e que não raro está disposta a também atuar, sobretudo quando tem sua liberdade ameaçada. Evitar o fracasso e a infâmia, ser amado, temido e alcançar a glória do grande líder dependem muito da postura do príncipe na vida pública, pois “os homens de modo geral julgam mais pelos olhos do que com as mãos (...). Todos veem a tua aparência, poucos sentem o que tu és” (MAQUIAVEL, 2007, p. 174). Por isso, na vida política não basta a lógica da força – o leão que expulsa os lobos –, é preciso a astúcia da raposa que sabe mover-se no campo das aparências e desfazer as armadilhas; com efeito, “aqueles que são somente leão não entendem nada de Estado” (MAQUIAVEL, 2007, p. 170).

Esse aspecto tem sido muito debatido pelos comentadores de Maquiavel, sobretudo depois que Claude Lefort deu relevo à interpre-

tação merleau-pontyana<sup>1</sup>. Lefort é enfático ao dizer que “o príncipe não existe senão para os outros, seu ser está do lado de fora” (LEFORT, 1972, p.408). Dizer que os homens “julgam mais pelos olhos” significa que, na política, não há separação entre ser e parecer, isto por que, como comenta Helton Adverse, “o espaço social e político é o domínio do aparecer. Dizendo de outro modo, o espaço público é o mundo da aparência” (ADVERSE, 2009, p.45).

É preciso esclarecer, porém, que a relação entre a política e o campo das aparências não é inaugurada por Maquiavel. Já em Platão essa relação é colocada explicitamente<sup>2</sup>. O importante é perceber, contudo, que em Maquiavel o sentido dessa relação é que constitui a novidade, ou seja, Maquiavel produz um novo olhar sobre um assunto já antigo. Desde Platão, verdade e aparência, ser e parecer, seja do ponto de vista gnosiológico e ontológico, seja do ponto de vista da fundamentação da vida política, surgem em franca oposição. A perspectiva de Maquiavel, evidentemente, não é feita com base numa discussão ontológica ou metafísica, mas sim numa visão da política constituída a partir da experiência direta; com isso, ele subverte justamente a visada idealista inaugurada por Platão, mostrando que o campo das aparências é o critério que está na base da ação política, ou seja, é intrinsecamente ligado a *verità effettuale della cosa* ou “verdade da ação histórica”, nas palavras de Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 243).

1 Além do ensaio de Merleau-Ponty e do clássico livro de LEFORT, 1972, dentre outros textos, pode-se consultar sobre o tema os seguintes trabalhos: ARENDT, 2002, ADVERSE, 2009, ZARKA, 2001, SOUZA, 2013. Para um confronto mais amplo com a interpretação de Merleau-Ponty, vale a pena consultar os textos dos seguintes autores: CARDIM, 2008; CARRON, 2012 E AUDIER, 2005.

2 Todo o livro II da *República* gira em torno desse problema.

Na recepção da obra de Maquiavel, desde o seu primeiro momento, o tema da dissimulação e do mascaramento como algo intrínseco à vida social e política foi um dos aspectos mais explorados, notadamente num sentido popular e pejorativo que, como todos sabem, se nota no adjetivo “maquiavélico”<sup>3</sup>. É somente no âmbito da filosofia política contemporânea que se revelou o verdadeiro alcance da perspectiva de Maquiavel<sup>4</sup>. Mas, bem antes do quadro de referência atual se completar, a relação entre política e aparência proposta por Maquiavel foi também colocada de modo emblemático pelo filósofo napolitano Giambattista Vico, autor raramente citado quanto à recepção de Maquiavel, mas que explora ou retoma o sentido da relação entre a política e o campo das aparências. É o percurso e a direção desta retomada que gostaria de indicar neste trabalho, tendo em vista que, tanto Vico quanto Maquiavel, dialogam com a antiga tradição filosófica que, de Platão a Plutarco, discute o assunto.

#### POLÍTICA E APARÊNCIA EM PLATÃO E PLUTARCO

Sabe-se que a vida na *polis* grega era inseparável do campo das aparências, pois uma característica da *polis* era “o cunho de plena publicidade das manifestações mais importantes da vida social. Pode-se mesmo dizer que a *polis* existe apenas na medida em que distinguiu um domínio público, nos dois sentidos diferentes, mas solidários do termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados; práti-

3 Acerca da recepção da obra e da reputação popular da obra de Maquiavel ver a conhecidíssima leitura de Lefort (LEFORT, 1978, p. 73 ss)

4 Para uma visão geral sobre as leituras contemporâneas de Maquiavel ver o trabalho de AUDIER, 2005, em especial o cap. III, *La dimension Imaginaire de la politique*.

cas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos” (VERNANT, 2010, p.55). O jogo político a partir daí será inseparável da manifestação na ágora, espaço público por excelência, que é atravessado pela discussão, pela polêmica, pelo embate retórico. O político não simplesmente é (no espaço privado), mas ele aparece (no espaço público), como ensinaram os sofistas. Na *República*, em polêmica contra estes, Platão critica o papel reservado à retórica, ao mostrar que, com isso, estamos a um passo da hipocrisia, do engano, do engodo e da injustiça que contamina a vida privada e pública. Entre a interioridade da alma bem ordenada pela atitude filosófica e a exterioridade fútil da opinião comum cultivada pela sofística de Trasímaco há um abismo, e isto é perfeitamente ilustrado com a famosa fábula do anel mágico de Gyges, que Platão, para problematizar o assunto, põe na boca de Glauco, um dos interlocutores de Sócrates na *República*.

Na fábula, o anel encontrado por Gyges permite ao seu possuidor tornar-se imediatamente invisível (PLATÃO, 1972, 359 d). Afinal, pergunta-se Glauco, quem dentre nós, na posse de tal anel, teria na alma a firmeza necessária para resistir ao poder da tentação? Tendo o anel em mãos, quem não procuraria satisfazer os desejos mais perversos e secretos, que nossa sociedade e suas prescrições morais julgam e condenam a partir do olhar? Conforme argumenta Glauco, pode-se depreender da fábula a tese segundo a qual ninguém é justo por sua própria escolha ou porque oriente suas ações segundo uma virtude com valor intrínseco, mas sim por “necessidade”, ou seja, por respeito às convenções e instituições, contra os hábitos que a ordem moral da sociedade condena, mas que, hipocritamente, conserva, pois sempre que uma pessoa acredita que é importante levar vantagem com a garantia de cometer uma injustiça sem ser punido, fatalmente irá se inclinar nesta direção.

Isto acontece porque, segundo a opinião representada na *República* pelo sofista Trasímaco, acredita-se ser a injustiça muito mais proveitosa para o indivíduo que a justiça. Assim, segundo esta perspectiva, quem estivesse de posse de um anel mágico que o torne invisível e se negasse a cometer jamais um ato de injustiça, como apoderar-se do bem alheio, matar e roubar, com o intuito de obter poder, tal como fez Gyges ao se tornar o soberano da Lídia, seria considerado, pelos que pudessem apreciar a sua conduta, como muito desgraçado e insensato (PLATÃO, 1972, 360 d). Além disso, complementa Adimanto, numa outra provocação aguda: o importante, segundo a opinião comum, “não é ser virtuoso, justo e verdadeiro, mas parecer sê-lo”. Assim, na *República*, Sócrates, acuado frente à perspectiva dos seus interlocutores, vê-se forçado a dar uma resposta contundente a todas essas provocações que culminam nas seguintes palavras de Adimanto:

Se eu for justo, mas não aparecer, não tiro proveito algum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, ‘uma vez que a aparência’, como demonstram os sábios, ‘subjuga a verdade’, e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho que traçar um círculo em volta de mim, com uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquíloco (PLATÃO, 1972, 365c).

Essa semelhança entre o político e a figura da raposa astuciosa, difundida por autores de comédia, como Arquíloco, e explorada na passagem acima por Platão, irá constituir um *topos* que será retomado por Cícero no *De Officiis* e por Maquiavel no *Príncipe*. No caso de Platão, a metáfora da raposa traduz uma noção cara ao pragmatismo político, ou seja, de que para obter sucesso não basta ser bom ou justo, mas é pre-



ciso aparentar sê-lo. Maquiavel, como sabemos, retomará este mesmo aspecto, mas vai tirar desta lição uma finalidade completamente distinta.

Embora não nos proponhamos aqui a mostrar no detalhe como Platão desenvolve a sua crítica ao ponto de vista que faz o elogio da aparência o fundamento da vida política, vale ao menos indicar que o objetivo de Platão é provar que a justiça, antes de ser uma convenção jurídica nascida da opinião dos homens, é uma virtude e, como todas as virtudes, um bem em si. A justiça é uma virtude e um bem porque ela se identifica com a saúde ou harmonia das partes da alma que compõem o homem no seu todo. Assim, o homem justo é o homem saudável, prudente, que vive uma vida boa, pois a parte racional da sua alma não se deixa arrastar pela ira ou pela cegueira dos apetites e, por comandar as demais partes da alma, produz um perfeito equilíbrio. Ora, para Platão, o que vale para o indivíduo considerado isoladamente vale também para a *polis* no seu todo. Assim, para que uma *politeia* seja justa, saudável, harmoniosa, não suscetível à corrupção e à cegueira dos interesses e apetites particulares, seria preciso adotar uma série de medidas de cunho educativo que culminam na formação do “filósofo rei”; deste modo, guiado pela ideia do Bem, o filósofo segue um regime pedagógico pautado por um ideal de sabedoria que pressupõe o domínio da parte irracional da sua alma. Só quem governa a si mesmo merece governar a cidade. Governada pelo filósofo, a cidade se torna imune à corrupção. Com isso, Platão indica que ética e política devem andar juntas, que a felicidade e o governo de si estão atrelados à felicidade e governo da *polis*, o que o leva a negar tudo que remete ao campo das aparências: território da sofística, dos mestres da retórica, das arengas, dos foros, da ilusão que permeia uma sociedade doente, cuja cura passaria por uma nova *paideia*.

Quando passamos a Plutarco, ocorre algo interessante. Embora possa ser visto como um platônico por enfatizar a interdependência entre a ética das virtudes e a política, o autor das *Vidas paralelas* vive no período da expansão romana e sua obra é considerada um dos pilares da tradição retórica. Assim, se em Platão vemos a ruptura entre a política e o campo das aparências, entre retórica e filosofia, em Plutarco essa dissociação é superada. Mas aqui, diferentemente do que veremos em Maquiavel, insiste-se na formação do caráter moral do soberano, que tem na opinião comum da multidão ou vulgo o juiz supremo. Porém, o vulgo, neste caso, já não expressa a opinião que Platão critica em seu tempo, ou seja, a opinião segundo a qual o importante não é ser virtuoso, mas aparentar sê-lo. O vulgo é agora tido como o espelho da retidão moral no qual o governante vê a si mesmo<sup>5</sup>. Para Plutarco, “o político vive num palco exposto a todos”, por isso, deve “ordenar e tratar cuidadosamente as suas maneiras” (PLUTARCO, 2009, p. 15). Este cuidado consigo mostra que o político tem um duplo ser: de um lado, o que se vê por fora, na fachada que se mostra ao público, e que merece todo zelo e cuidado, e, de outro lado, o que se vê por dentro, na opacidade da vida privada, pois esta não se mostra diretamente ao espectador. A relação entre a política e o campo das aparências é assim permeada por um duplo

5 Nesse sentido, pode-se encontrar na obra de Plutarco, *Conselhos aos políticos para bem governar*, características que permitem situá-la no gênero que será denominado de *Espelho dos príncipes* que, especialmente no medievo, sofrerá a inflexão do cristianismo, consolidando-se numa gama de obras que são concebidas com o intuito pedagógico que associa moral e política. Como afirma Rovira Reich (ROVIRA REICH, 2012, p. 15), apesar do seu paganismo, “a religiosidade [de Plutarco], sua valorização da virtude, sua concepção da autoridade como serviço, seu didatismo moral o tornam atraente, e implicitamente próximo a abordagens como as de Tomás de Aquino no livro I e II do *Regimine Príncipum* (...), ou a autores posteriores que se voltam para seu empenho em formar bons governos através da composição de *Espelhos de Príncipes*, nos quais é frequentemente citado”. (ROVIRA REICH, 2012, p. xv)

olhar: o olhar do vulgo sobre o governante e um olhar que o governante dirige a si mesmo com o propósito de erradicar o mal de sua alma, pois sabe que o vulgo exige dele transparência e retidão moral. Mas, admite Plutarco, não é tarefa simples afastar-se dos vícios e erradicar completamente o mal; e, caso isso não seja possível, deve-se ao menos suprimir os defeitos mais visíveis, os que mais se destacam, os que mais contribuem para a imagem negativa que o vulgo pode fazer do governante, que deve incorporar o máximo possível o comportamento moralmente correto, conforme a perspectiva do vulgo.

Vejamos uma passagem em que Plutarco mostra claramente como ele entende a relação entre a política e o campo das aparências:

Sabes que também Temístocles, quando considerou dedicar-se à política, renunciou às patuscadas e às festas (...). Péricles chegou mesmo a mudar sua aparência física e o estilo de vida, caminhando lentamente, expressando-se com calma, mostrando sempre um rosto composto, com mão sobre o vestuário e fazendo sempre o mesmo caminho, o da tribuna e o do conselho. Pois a multidão não é fácil de manobrar, não dá facilmente uma pega salutar ao primeiro que aparece (...). Mas então se não podemos zelar por estas coisas, o que acontecerá se não zelarmos para que nossa vida e caráter sejam puros de qualquer crítica e acusação? Os homens políticos não prestam contas sobre o que dizem e o que fazem em público: também estamos atentos às suas refeições, às suas noites, ao seu lar, a tudo que fazem de neutro ou de sério. O grande Pompeu foi insultado pelos inimigos que o surpreenderam a roer as unhas: com efeito, se uma mancha ou verruga no rosto é mais repugnante do que todas as marcas do corpo, também os pequenos desvios parecem grandes quando os vemos na vida dos soberanos e políticos, devido à opinião que a grande maioria tem do poder e da política como de um importante assunto que deve ser imaculado de qualquer extravagância e de todas as dissonâncias (PLUTARCO, 2009, pp. 15-16).

Ao romper com a tradição da filosofia política que se inicia com Platão, Maquiavel afirma que seu propósito em *O Príncipe* “é escrever algo útil”, por isso busca delinear a verdade efetiva das coisas, afastando-se assim da visão abstrata dos que se esquecem da distância entre “como se vive e como se deveria viver” (MAQUIAVEL, 2007, p. 152)<sup>6</sup>. Assim, afastando-se da perspectiva absoluta da ética das virtudes que, segundo o cânone dos Espelhos dos príncipes, estaria ligada incondicionalmente à boa governança, Maquiavel propõe uma norma que se apoia na lógica dos efeitos ou lógica da ação política, sendo que esta preserva um lugar à contingência. Assim, quem se prende a uma conduta inflexível, conforme a ética das virtudes, “aprende muito mais a sua ruína do que a sua preservação: porque um homem que deseja ser bom em todas as situações, é inevitável que se destrua entre tantos que não são bons” (MAQUIAVEL, 2007, p. 158). Maquiavel se distancia claramente da tese platônica da identidade entre ética das virtudes e a política, de modo que a figura do príncipe, bem como os critérios que orientam sua formação, são completamente distintos da rigidez da ideia do bem que guia o filósofo rei na sua conduta, que é conforme à estabilidade requerida por um

6 Não seria demais lembrar que o livro IX da *República* termina com o diálogo entre Glauco e Sócrates, indicando a distância que há, segundo Platão, entre a *polis* efetiva e a norma da “cidade interior” do filósofo-rei, entre ser e dever ser, entre a *práxis* no âmbito das comunidades reais e o bem e o justo em si, entre a diversidade da realidade histórica e a unidade da ideia: “Glauco: – [o filósofo só atuará] na cidade que edificamos em nossa exposição. Aquela que está fundada só em palavras, pois não creio que possa ser encontrada em algum lugar da Terra./.../ Sócrates: – Mas talvez exista no céu um modelo para quem queira contemplá-la e contemplando-a, fundar de acordo com ela, uma para si mesmo. De resto, não importa nada que a cidade exista ou venha existir em algum lugar; pois é por suas normas, e não pelas de nenhuma outra, que ele pautará sua conduta” (PLATÃO, 1972, 592 b).

reino feito nas nuvens do céu, um reino sem dissensões e conflitos; ao passo que, na perspectiva de Maquiavel, a política, de fato, é feita sempre sobre a base do conflito entre os grandes e o povo, no aqui e agora, na urgência do tempo, na visada dirigida ao futuro, na oportunidade que o momento oferece para agir e que exige do príncipe a tarefa “de aprender a poder não ser bom e valer-se ou não disto segundo a necessidade” (MAQUIAVEL, 2007, p. 154). Este aprendizado, portanto, coincide com o reconhecimento da verdade efetiva das coisas; verdade que se faz na contingência da história e que, por esse motivo, é inseparável do campo das aparências.

Mas e quanto a Plutarco? Sabe-se que Maquiavel foi um leitor de Plutarco. Como informa Maurizio Viroli, na época em que costurava um acordo entre Florença e César Bórgia, Maquiavel pediu ao amigo Biagio que lhe enviasse *As vidas paralelas* de Plutarco.

O motivo de Maquiavel querer ter em mãos essa obra era bastante claro (...). Nicolau pretende descobrir, naquelas histórias antigas, exemplos ou episódios que lhe permitam compreender o enigmático príncipe que observa todos os dias, do qual estuda atentamente e apaixonadamente cada gesto e palavra. Em resumo, esperava encontrar entre os grandes da Antiguidade algo que o ajudasse a decifrar aquela face imperscrutável (VIROLI, 2002, pp. 83-84).

Contudo, há grande diferença entre Plutarco e Maquiavel. É verdade que, por um lado, no capítulo xv do *Príncipe*, Maquiavel reconhece, seguindo a Plutarco, “que todos os homens, especialmente os príncipes, por estarem em posição mais elevada, se fazem notar por certas qualidades que lhes trazem reprovação ou louvor” (MAQUIAVEL, 2007, p. 154); mas, por outro lado, diferentemente de Plutarco, Maquiavel não vê as

qualidades do príncipe a partir de critérios fixos concebidos segundo a ordem moral da opinião comum. Invertendo a perspectiva de Plutarco, Maquiavel mostra que a relação entre a política e o campo das aparências é também permeada por um duplo olhar: o olhar do vulgo sobre o príncipe e o olhar do príncipe sobre o vulgo. O governante se desdobra no palco da política e como só existe para o outro, duplica-se entre aquele que vê e que é visto. Diferente de Plutarco, não está mais em causa o juízo que o político faz sobre si mesmo tendo como norma a constituição de uma alma imaculada. Como diz Hannah Arendt, “em política devemos aparecer, ver e ser vistos, ouvir e ser ouvidos, o que mostramos é o que somos e não o inverso. O que somos não é importante, é privado” (ARENDR, 2002, p. 301). O ser do político é assim inseparável do seu aparecer, portanto, diferentemente de Plutarco, a ênfase para Maquiavel está no reconhecimento que o príncipe obtém do temperamento do povo em relação às suas posturas conforme uma dada situação ou, na linguagem de Maquiavel, “conforme a necessidade”. Assim, as qualidades morais do príncipe na perspectiva tradicional (ser piedoso, veraz, íntegro, liberal, etc) são abstratas e vazias, o que fica evidente quando confrontadas com a verdade efetiva das coisas. Isso não significa que, como escreve Merleau-Ponty, “seja necessário ou mesmo preferível enganar, e sim que, na distância e no grau de generalidade em que se estabelecem as relações políticas, desenha-se uma personagem lendária, composta de alguns gestos e de algumas palavras, a qual os homens honram ou detestam cegamente” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 243). Portanto, Maquiavel não postula que se governe pelos vícios, pelo terror, pela mentira, pela astúcia no sentido vulgar. Não há no *Príncipe* nenhum axioma desse gênero. Ao contrário, ele “tenta definir uma virtude política que consiste, para o príncipe, em falar aos espectadores mudos à sua volta e apanhados na vertigem da vida comum” (MERLEAU

-PONTY, 1991, p. 244). Como mostra Lefort, “a astúcia do poder vai além da astúcia vulgar, uma vez que aquela deve ser ela mesma dissimulada (...); ela é a arte de relacionar cada ação particular a cada imagem que contribui para a boa imagem do Príncipe” (LEFORT, 1972, p. 403). Maquiavel não prescreve simplesmente uma série de técnicas ou meios eficazes que podem ser usados para iludir o povo. Certamente o príncipe engana, mas nem sempre o povo se deixa enganar. Nesse sentido, o que Maquiavel propõe no *Príncipe* é a questão da *legitimidade do poder político*. Seguindo essa trilha, Lefort procura mostrar que as astúcias do príncipe resultam da necessidade de preservar sua “boa imagem”, pois estamos aqui no regime simbólico e nas tramas do imaginário que alimentam a vida política. Assim, como esclarece Audier, “o problema para o príncipe é evitar o declínio de sua ‘boa imagem’ e, portanto, de manter sua legitimidade. Em outros termos, ele não pode aparecer como homem reduzido unicamente à sua pessoa prosaica, preocupada exclusivamente com seu próprio interesse, pois esta queda significaria o colapso de sua legitimidade, e assim o seu fracasso” (AUDIER, 2005, p. 227).

Deste modo, uma vez que o critério não são as qualidades ou virtudes morais em si, mas a ação política, então, conforme as demandas do tempo, é preciso que o príncipe saiba se despedir da personagem que compõe uma de suas faces, ou seja, o príncipe deve saber “mudar de natureza”, como diz Maquiavel. Só assim será capaz de governar e preservar o seu estado.

A um príncipe, contudo, não é necessário ter de fato todas as qualidades acima mencionadas, mas é muito necessário parecer tê-las; assim, ousarei dizer isto: que tendo-as e observando-as sempre, tais qualidades são prejudiciais, enquanto que aparentando tê-las, são-lhe benéficas; por exemplo: de um lado pareceria efetivamente ser piedoso, fiel, humanitário, íntegro, religioso e sê-lo, mas

estar com o ânimo predisposto, para que necessitando não sê-lo tu possas e saibas ser o contrário. E deve-se entender o seguinte: que um príncipe e, sobretudo, um príncipe novo, não pode seguir todas as coisas a que são obrigados os homens tidos como bons, sendo muitas vezes necessário, para preservar seu estado, a agir contra a caridade, a fé, a humanidade, a religião. É preciso, por isso, que tenha ânimo disposto a voltar-se para os rumos a que os ventos e as mudanças da sorte o impelirem e, como antes deixei dito, não separar-se do bem, mas podendo, saber entrar para o mal, caso seja necessário (MAQUIAVEL, 2007, p. 174).

Quando Maquiavel afirma que ao príncipe não é necessário que seja virtuoso, mas que aparente sê-lo, evidentemente ele se afasta das rígidas normas morais de conduta perfiladas por Plutarco, uma vez que para este as virtudes tradicionais formam uma espécie de segunda pele, um hábito do qual o governante não pode jamais se despir, seja na vida pública ou privada. Ao contrário, em Maquiavel, é patente que a ação virtuosa não pode ser tomada a partir de regras fixas que definem a conduta de um agente isolado para obtenção do fim desejado, isto é, segundo um critério abstrato ou que envolva apenas o próprio príncipe enquanto sujeito da ação política, pois o príncipe, como já foi dito, não existe para si: sua existência está toda do lado de fora, no juízo dos outros; além disso, a vida política é permeada por tudo aquilo que não está no completo domínio humano, ou seja, o que não depende exclusivamente das escolhas e cálculos dos homens. Assim, a *verità effettuale della cosa* recobre o que é provisório, pressupondo que se leve em conta as circunstâncias e os limites que perfazem o mundo instável da política, o que implica ver sob outra ótica as virtudes tradicionais.

No *Príncipe*, Maquiavel passa em revista algumas destas virtudes; no caso da virtude da liberalidade, a título de exemplo, a tradição



aristotélica a situou a meio caminho entre os opostos da avareza e do esbanjamento; já Maquiavel, tendo em vista a contingência intrínseca à vida política, coloca as coisas nos seguintes termos:

Um príncipe, portanto, não podendo usar esta *virtù* de liberal, sem dano para si, tão logo ela lhe seja reconhecida, deve, se é prudente, não se importar com a fama de mesquinho; porque, com o tempo será considerado cada vez mais liberal, ao verem que, graças à sua parcimônia, suas receitas lhe bastam, podendo defender-se daqueles que lhe fazem guerra, podendo fazer obras sem tributar o povo (MAQUIAVEL, 2007, pp. 158-159).

Notemos que, neste trecho, Maquiavel enfatiza a ideia de que a prudência é inseparável do pano de fundo político social que envolve a percepção do vulgo. Neste caso, uma postura avara com o tempo pode se converter em prodigalidade. Deve-se observar, portanto, que as variações do tempo e o conhecimento do modo como são julgadas a conduta do príncipe por parte do vulgo são fundamentais para uma ação eficaz. Como as circunstâncias variam, seria imprudente o príncipe basear sua conduta na reta razão, pois isto pode surtir efeitos contrários com o passar do tempo, quando os ventos da fortuna se tornarem desfavoráveis.

Disto dependem ainda as variações do que se considera bem, porque se para alguém, que governa com respeito e paciência, os tempos e as coisas correm de modo que seu governo seja bom, ele prospera, mas, se os tempos e as coisas mudam, ele se arruína, porque não muda seu modo de proceder. Nem se encontra assim homem tão prudente que se saiba acomodar a isto: seja porque não pode desviar-se de sua inclinação natural, seja ainda porque tendo alguém prosperado, caminhado por uma estrada, não se pode persuadi-lo a deixá-la. Por isso, quando chega o tempo de se tornar impetuoso, o homem ponderado, quando é tempo de agir com ímpeto, não sabe fazê-lo: por isso se arruína; mas se mudasse sua natureza de acordo com os tempos e as coisas, não mudaria sua fortuna. (MAQUIAVEL, 2007, p. 239)

Na perspectiva de Maquiavel, o príncipe deve ter a capacidade de ser flexível. Daí que, no palco instável da política, não se pode cair no erro dos que consideram as qualidades ou virtudes tradicionais como essências atemporais, colando-as no príncipe como se fossem uma segunda natureza. Por isso, o príncipe deve simular uma postura, ou seja, faz ver aos olhos do público qualidades que de fato ele não tem. Mas o príncipe também deve dissimular esta sua astúcia, evitando deste modo o seu fracasso. O príncipe simula e dissimula. Com isso, ele contenta o desejo do povo de ser governado por um homem justo, sábio, honesto, verdadeiro e forte. Mas, note-se que isto não é mero engodo, pois o príncipe não deve ter em vista o desejo de ludibriar o povo com o intuito de satisfazer seus apetites ou interesses pessoais ou, então, com o objetivo de pôr de lado completamente os interesses do povo para satisfazer a sanha dos grandes por poder – se proceder assim o príncipe não será amado; assim como, por outro lado, o príncipe deve também ser temido, pois “quando um príncipe tem sob seu comando uma multidão de soldados, é totalmente necessário não se importar com a fama de cruel, pois sem esta nunca houve exército unido nem disposição à ação alguma” (MAQUIAVEL, 2007, p. 166). Além disso, uma vez que o tempo da ação política é fugidivo, a expectativa do vulgo também irá variar, assim, o que pode ser visto como “vício” numa dada situação, pode não o ser numa outra. Em vista disso, o príncipe deve ser capaz de trocar de pele para que a boa fortuna esteja sempre do seu lado, mantendo sua imagem de grande líder intacta. Portanto, em Maquiavel, a recusa de toda normatividade moral, não procede de uma obscura malignidade, mas deriva, no dizer de Michel Senellart, “de uma visão pragmática, lúcida e consequente” (SENELLART, 2006, p. 243). A relação entre política e aparência, tal como vista por Maquiavel, longe de fazer do príncipe a encarnação do mal, na verdade responde à necessidade de haver um có-

digo comum entre o príncipe e o vulgo e, sem esse código (que permeia gestos, palavras, posturas, ações), “nenhuma coesão política seria possível. Assim, o príncipe deve zelar por sua reputação, ‘evitar a fama dos vícios que lhe tirariam o poder’, esforçar-se para que percebam em suas ações grandeza, coragem, gravidade, firmeza’, ‘participar às vezes das reuniões das corporações da cidade e dar exemplos pessoais de humanidade e magnificência’, mantendo sempre, porém, a majestade de sua posição” (MAQUIAVEL, *Apud*: SENELLART, 2006, p. 243). Em suma, o parecer não tem aqui o propósito de enganar para tirar vantagens pessoais, mas sim se pautar pelo que está sedimentando na opinião, fundada ou forjada, mas que funciona como garantia da circulação dos signos entre o príncipe e o povo, ou seja, como garantia da legitimidade da governança que, por sua vez, é inseparável da dimensão simbólica.

Por fim, resta dizer que a lição de Maquiavel consiste em indicar uma sabedoria prática, isto é, a percepção aguda de saber quando é o melhor momento para ser cauteloso ou destemido, liberal ou avaro, piedoso ou cruel, sendo capaz de assumir no palco da política posturas diversas e, conforme a demanda dos tempos, abandonar um modo de ser excessivamente prudente ou, se for o caso, saber encarnar esta mesma postura numa situação que a exija. A premissa aqui é a seguinte: é feliz aquele que conforma o seu modo de proceder com os atributos do tempo; do mesmo modo é infeliz aquele cujo proceder diverge do tempo (MAQUIAVEL, 2007, p. 236). Basta, quanto a isso, mencionar o capítulo 26 do *Príncipe*, no qual são descritos os lances políticos do papa Júlio II, o qual “procedeu em todas as suas coisas impetuosamente e encontrou tanto o tempo como as coisas de acordo com aquele seu modo de proceder (...)”; porém, Maquiavel suspeita que em Júlio II encontrava-se a tendência a ser inflexível, que é um mal difícil de ser evitado quando

o caminho adotado se mostra próspero ao governante, de modo que ele assim conclui: “se sobreviessem tempos nos quais fosse necessário proceder com prudência, daí seria a sua ruína: porque nunca se teria desviado daqueles costumes, aos quais a natureza o inclinava. Concluo, portanto, que mudando a fortuna, e permanecendo os homens obstinados nos seus costumes, são infelizes enquanto a fortuna e os costumes concordam, e quando discordam, são infelizes.” (MAQUIAVEL, 2007, p. 240). Maquiavel deixa claro que não se deve submeter a ação política a uma regra imutável, pois o objetivo não é atingido por esse meio, a não ser que o príncipe conte com a sorte. Como escreve Senellart, “como todo preceito de sabedoria peca por sua generalidade, cumpre inverter a tese tradicional: não é permanecendo o mesmo que se pode resistir à mobilidade da fortuna, mas sendo móvel é que se pode fazer que ela não mude” (SENELLART, 2006, p.243). Portanto, o trabalho de Maquiavel em relação à tradição – construída através de Platão, Plutarco e toda a sequência dos Espelhos dos príncipes na idade média – consiste em romper com o modelo utópico de um príncipe perfeito que reflete um mundo ordenado segundo normas atemporais.

#### POLÍTICA, RETÓRICA E APARÊNCIA EM VICO<sup>7</sup>

Podemos dizer que o autor da *Ciência Nova* manifesta uma relação tensa com a obra de Maquiavel. É comum nos textos de comentaristas que contemplam os dois filósofos a ênfase em alguns aspectos que ora os aproximam, ora os distanciam de modo radical. De um lado, um

7 Alguns pequenos trechos desta parte do presente artigo foram publicados no nosso ensaio *Crítica e Prudência: Vico e os limites do cartesianismo para a vida prática* (op. cit., pp. 103-119). Todavia, no contexto daquele ensaio, não caberia discutir a relação que fazemos aqui entre a política, o campo das aparências e o papel que Vico atribui à retórica. De qualquer modo, segue a referência: PEREIRA FILHO, 2013.

ponto de aproximação, sem dúvida, são as descrições que ambos fazem da lógica histórica dos conflitos políticos, o desejo de liberdade que marca o temperamento do povo em face dos grandes e a instauração de leis justas que derivam da luta entre estas duas forças inconciliáveis da política<sup>8</sup>. De outro lado, o antimachiavelismo de Vico fica explicitado na redução do direito ao útil promovida, segundo Vico, dentre outros, por Maquiavel. Assim, em alguns textos, como é o caso do *De uno*, obra que compõe parte do grande tratado de Vico sobre o *Direito Universal*, o pensador associa Maquiavel a um grupo de autores que, no âmbito do pensamento político moderno, ele chama de utilitaristas:

Ouvimos todos os dias réplicas dos argumentos de Carnéades, o qual, ponderando os prós e os contras, coloca em dúvida que se possa encontrar a justiça nas atividades humanas, como, aliás, ouvimos repetir as razões acrescentadas por Epicuro, e também as do *Príncipe* de Maquiavel, do *De cive* de Thomas Hobbes, e do *Tratado teológico político* de Baruch Spinoza. Recentemente, vimos Pierre Bayle propor em seu grande *Dicionário* (...) que a justiça variadamente adaptada em tempos e lugares distintos se deve valorar em razão de sua utilidade. Somente para os débeis se invoca a equidade, porém, para quem está no poder, como diz Tácito, ‘o mais eficaz é o mais justo’. E recolhidos todos os argumentos se conclui, sem mais, que a sociedade humana se freia com o temor, e que as leis não são outra coisa que um meio encontrado pelo poder para ludibriar a multidão ignorante (VICO, 1974, p. 30)

Esta passagem sugere que Vico parece retornar a Platão ou ainda que a filosofia política e as considerações de Vico acerca do estatuto do direito se associam aqui à visão jusnaturalista. Na verdade, a perspectiva

8 Sobre o tema ver: REMAUD, 1999; VANZULLI, 2004. Contudo, infelizmente, esses trabalhos não tocam no assunto aqui proposto. De modo que a bibliografia sobre o tema da aparência em Vico é praticamente inexistente.

de Vico é mais complexa. No *Direito Universal*, de onde a citação acima foi extraída, a questão relativa ao conjunto de normas que regulam a convivência do ser humano pode ser vista a partir da discussão de duas tendências antagônicas que tradicionalmente movimentam as reflexões sobre o estatuto do direito. A primeira tendência liga-se ao tema da sacralidade da lei, isto é, o caráter inalterado da norma fixada como critério do justo e que se orienta pela ideia de que o direito seria a expressão de uma norma imutável, eterna, a *lex naturalis* que provém de Deus. A segunda tendência diz respeito à relação do direito com a variabilidade da condição humana, que se nota na vida política e na força da lei, e que varia conforme as circunstâncias e a história. Aqui o direito é visto como uma realidade condicionada pela temporalidade da existência e contrasta com a norma absoluta que se funda na imutabilidade da verdade divina, cuja pretensão é servir de apoio inabalável para a sempre instável condição humana (ISOLDI-JACOBELLI, 1960, p. 250 e ss)<sup>9</sup>.

9 Em relação às posições teóricas de Vico é preciso estar atento à sutileza dos conceitos empregados em cada obra do filósofo. O argumento do *De Uno* é que, caso não se busque um fundamento metafísico para o direito, estaremos diante de uma postura como aquela defendida por Trasímaco no Livro I da *República* de Platão, ou seja, de que a justiça coincide com o poder do mais forte e que varia segundo a opinião dos homens. Essa redução do direito ao útil (*utilitas*) coincidirá com a recusa de todo suporte transcendente para a esfera da vida prática que, assim, fica reduzida ao que é conveniente a uma dada situação ou ao jogo de interesses no interior da vida política, avaliada com os critérios da eficácia ou da força e não da “equidade natural”. Todavia, é fundamental estar atento à mudança de direção que vai de uma investigação metafísica acerca do estatuto do direito natural, que vemos no *De Uno*, à definição de um novo campo de saber que formam os *Princípios de Ciência Nova acerca da natureza comum das nações*. Nesta última, Vico não se ocupa mais de investigação filosófica da “ordem eterna do direito”, mas, ao contrário, busca estabelecer “princípios comuns” ou “costumes comuns” presentes nas diferentes nações que compõem o que ele chama de “grande cidade do gênero humano” (*Ciência Nova*, §342). Assim, ao mesmo tempo em que amplia o seu campo de análise, a *Ciência Nova* (1744) irá trabalhar com a ideia

Pode-se dizer que, apesar da crítica aos que reduzem o direito à esfera do útil, Vico não se apoia simplesmente na perspectiva de Platão, que propõe uma filosofia política mais próxima do céu do que da terra e seus conflitos. Daí que o nome de Tácito simbolize para Vico o outro lado da moeda:

Tácito (...) contempla o homem como é, Platão como deve ser. Assim como Platão, com aquela ciência universal difunde-se em todas as obras de honestidade realizadas pelo homem sábio de ideias; também Tácito distribui a todos conselhos de utilidade, para que entre os infinitos e irregulares acontecimentos da malícia e da fortuna, o homem sábio oriente-se bem na prática (VICO, 1990, p. 29-30)<sup>10</sup>.

A posição de Vico em relação a Maquiavel traduz assim uma ambiguidade, pois, de um lado, o nome de Maquiavel é frequentemente associado ao de Epicuro, que, por sua vez, Vico coloca entre aqueles que ele chama de “filósofos monásticos e solitários” (VICO, 2005, §129); por outro lado, esse último aspecto não pode ser aplicado ao autor do *Príncipe*, pois embora Vico identifique que a vida política na concepção de Maquiavel é margeada pela tenebrosa figura do acaso ou da fortuna – que seria o traço “epicurista” do florentino – ao mesmo tempo ele

de *fundação* da vida civil, não mais com a noção de *fundamentação* metafísica do direito eterno que, tal como vemos no *Direito universal*, tem como meta combater o ceticismo jurídico dos discípulos modernos de Trasímaco (Hobbes, Maquiavel, etc.), que, como Vico diz naquela obra, afirmam que “as leis não são outra coisa que o meio encontrado pelo poder para subjugar a multidão ignorante” (VICO, 2009, p.30). Ora, na *Ciência Nova* Vico aponta para outra direção, situando de modo claro o direito na história, daí o papel fundamental dos conflitos políticos no sentido da construção de uma forma mais equilibradas de justiça (Cf. PEREIRA FILHO, 2014).

<sup>10</sup> Sobre a relação de Vico com Tácito e o tacitismo (que incluiria a Maquiavel), ver o estudo de NUZZO, 2004-2005, pp. 117-214.

mostra que Maquiavel está vinculado à tradição retórica, ou seja, a uma tradição que toma a política como inseparável do plano da contingência e, sendo assim, por esta via, Vico também pode ser aproximado de Maquiavel. Em outros termos, Vico não encara a política a partir de uma visão que projeta uma sociedade estática, utópica, avessa às dissenções e aos conflitos que modificam o estatuto do direito ao longo do tempo.

Ora, nada disso é platônico; pois Platão, como sabemos, reagindo a Trasímaco, introduz a oposição entre a filosofia e a retórica sofística e, com isso, aponta a rota segura pela qual o pensamento político deveria se guiar, combatendo o descompromisso dos que sempre cedem às circunstâncias, como é o caso do cético Carnéades, que seria preciso refutar em nome da *verdade*. Para Vico, ao contrário, é preciso unir o *verum* ao *certum*, quer dizer, unir a verdade à situação concreta, histórica, efetiva, determinada. Ou seja: apesar do enorme apreço que tem por Platão, nem por isso Vico se associa à visão abstrata, encabeçada pelo próprio Platão, vale dizer: à perspectiva de uma filosofia política que é incapaz de baixar do céu à terra<sup>11</sup>. Com efeito, Vico explicita o seu próprio ponto de vista quando afirma que “a filosofia considera o homem tal como deve ser; por isso só poderá servir aos pouquíssimos que pretendem viver na república de Platão, evitando o refocar-se nas fezes de Rômulo” (VICO, 2005, §131). As “fezes de Rômulo” simbolizam aqui as circunstâncias históricas, a luta política e seus despojos, a situação concreta que varia com o tempo e que nenhuma utopia filosófica jamais vai querer tocar. Não é à toa que na *Ciência Nova*, por exemplo, após apresentar sua longa descrição do curso que fazem as nações, Vico refere-se à visão

11 Apesar de ser distinta da leitura aqui proposta sobre as relações de Vico e Platão, vale a pena consultar o estudo de Tucker (TUCKER, 1994, p. 97-115).



desfocada de nobres príncipes-sábios, tais como Dião, amigo de Platão, que, após o desgaste do governo tirânico e o furor dos ânimos que antecederam a república popular em Siracusa, insistiu em querer reorganizar o Estado aristocrático e tirânico, ou seja, pretendeu dar forma de cima para baixo a uma realidade histórica que já não a comportava, o que resultou em seu bárbaro assassinato pela multidão (VICO, 2005, §1087)<sup>12</sup>. Nesse sentido é que Vico recupera a noção de sabedoria prática que se encontra em Tácito (e Maquiavel), ou seja, uma sabedoria que permite abarcar a correta compreensão do processo histórico e, com isso, fomentar a decisão política correta, que deve ser conforme a natureza dos tempos. Assim, diz Vico, “os antigos chamaram ‘*sapere*’ o provar e ‘saber’ é, propriamente, das coisas que dão sabor, porque provavam nas coisas o sabor próprio delas, pelo que depois, como bela metáfora, foi chamada ‘sabedoria’: que consiste em fazer uso das coisas conforme a sua natureza” (VICO, 2005, §707). Em outros termos, é preciso adequar-se à “natureza das coisas”. Quem age com este preceito, age com prudência, o que não foi o caso de Dião de Siracusa. Nesse sentido, apesar das diferenças entre Vico e Maquiavel, que não são poucas – como, por exemplo, o fato de Vico substituir a noção de uma fortuna imponderável pela ideia de uma providência laicizada que explica o processo histórico – podemos dizer que há muitos pontos de contato entre os dois filósofos, como se vê pela ideia de sabedoria prática, temperada pela variedade da natureza ou gênese dos tempos.

12 Vale a pena citar as palavras com que Platão descreve o evento que levou à morte do seu amigo filósofo: “A sua sorte nada tem de surpreendente. Um homem justo, prudente e refletido nunca pode subestimar completamente o caráter dos homens injustos, mas não espanta nada que ele sofra o destino do hábil piloto que não ignora a ameaça da tempestade, mas não pode prever a sua violência extraordinária e inesperada e tem de afundar-se” (PLATÃO, 1998, p. 75).

Isto posto, uma vez pontuada a distância frente ao platonismo, cabe agora fazer a pergunta: no que diz respeito à relação entre a política e o campo das aparências, a qual tradição a obra de Vico deveria ser filiada? Àquela que remonta a Plutarco ou àquela que Maquiavel inaugura? Neste caso, Vico pode de fato ser considerado um herdeiro de Maquiavel? Ou, neste caso, também seria seu crítico?

Para investigar a questão talvez seja interessante partir de um dos primeiros textos importantes do filósofo, o opúsculo *De nostri temporis studiorum ratione* (*De ratione*), publicado no ano de 1709. Aqui, aparentemente, o débito de Vico com Maquiavel parece ser inegável no que diz respeito à reflexão acerca da lógica da ação política. Vico não aborda o problema a partir de uma discussão acerca das qualidades morais do príncipe, tal como vimos em Plutarco e, nesse sentido, embora seu foco não seja diretamente uma reflexão sobre o lugar do agente político ocupado pelo príncipe, como faz Maquiavel, ainda assim parece-nos que Vico segue pela mesma via aberta pelo florentino, quando este, ao considerar a política como indissociável do campo das aparências, mostra que não deve haver aqui qualquer critério rígido.

Assim, no *De Ratione*, Vico irá mostrar que, na vida prática, é um equívoco adotar a via dos que lançam mão de um método dirigido exclusivamente para a contemplação do “verdadeiro e eterno” e afirmam que devemos seguir sempre uma *recta mentis regula* (uma rígida regra mental), pois estes (lembramos que Vico tem Descartes em mira) acabam por confundir dois registros distintos: o plano da necessidade e o da contingência. Ao colocar as coisas nestes termos, o filósofo se afasta da máxima contida na moral provisória cartesiana que prega justamente a retidão e não o desvio para se sair bem na floresta obscura da vida

prática<sup>13</sup>. Próximo a Maquiavel, que denuncia os que “não mudam seu modo de proceder”, ou seja, os que não admitem nenhum desvio da rota ou mudança de sua “inclinação natural” (MAQUIAVEL, 2007, p. 239), Vico mostra que uma postura inflexível só contribui para ampliar o desinteresse ou abandono da vida ativa, o que pode levar à consequência fatal da despolitização da vida ou, para lembrar um mote desenvolvido na *Ciência Nova*, pode resultar no total desinteresse pela política promovida por “filósofos monásticos e solitários” (VICO, 2005, §129). Em outros termos, Vico critica os que propõem a imersão na interioridade do eu e renunciam a uma pedagogia útil ao homem civil, encontrando na autossuficiência intelectual ou no claustro um refúgio seguro contra os escolhos e as tortuosidades da vida humana na sua dimensão social e política. Frente a essa postura solipsista, Vico faz uma importante observação inspirada em Maquiavel:

No que diz respeito à prudência na vida civil, uma vez que os assuntos humanos são incertíssimos, dominados pela ocasião e pela escolha, sendo essas, na maioria das vezes, conduzidas pela simulação e pela dissimulação, muito enganosas, aqueles que cultivam a pura verdade dificilmente saberão servir-se dos meios e com maior dificuldade obter os fins e, assim, desiludidos em seus propósitos e iludidos por sugestões dos outros, frequentemente abandonam [a vida política] (VICO, 1990, p.130).

13 Vale a pena lembrar a passagem de Descartes no *Discurso do Método*: “[...] busquei ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu tivesse me decidido a tanto. Imitando a isso os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando, ora para um lado ora para outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões” (DESCARTES, 1987, p. 42). Para um confronto entre a posição de Vico e a tipicamente cartesiana, ver o nosso estudo: PEIREIRA FILHO, 2013.

Vico evita, aqui, qualquer comentário moralista, e, seguindo a lição de que a esfera do poder é inseparável do “simulacro”, ou seja, do imaginário coletivo da opinião comum, ele mostra que o jogo de simulação e dissimulação é intrínseco à vida política. As modalidades de conduta que nela (ou à margem dela) se encontram, permitem ao filósofo napolitano apresentar um repertório de “tipos sociais”, entre os quais ele irá destacar as seguintes modalidades ou figuras: “o estulto” (*stultos*), “o iletrado astuto” (*illitteratus astutus*) e “o douto imprudente” (*doctus imprudens*). O primeiro não alcança nem as verdades universais nem as particulares e, assim, conduzido pelos outros, “sofre a pena de sua própria estupidez”; o segundo “capta as verdades particulares, mas não possui a universal, de modo que estas mesmas astúcias que lhes são proveitosas hoje, serão nocivas amanhã”; o douto imprudente, por sua vez, “da verdade universal vai em linha reta até as particulares” e, assim, “tropeça na tortuosidade da vida”. A esta tipologia, Vico opõe a figura do “homem sábio” (*vir sapiens*) ou “sábio prudente” que corresponde àqueles que, “através dos caminhos oblíquos e incertos da vida prática, contornam o obstáculo e tomam decisões que lhes serão úteis ao longo do tempo, na medida em que a natureza o permitir” (VICO, 1990, p. 131-132)<sup>14</sup>.

Não se trata aqui de ceder simplesmente às circunstâncias numa espécie de relativismo reducionista que expulsa a verdade do plano da ação política. Ao contrário, aqui estamos no âmbito em que opera a *verità effettuale*. O que Vico admite, portanto, é que, na ação política, não se pode aplicar um método que marcha sempre em linha reta; pois a

14 Para uma análise desses tipos sociais, ver os comentários de Alain Pons em seu livro (PONS, 2004).

política é atravessada pela opacidade, pelo imponderável, pelo que supera todo cálculo, não sendo regida pela transparência de mente a mente, de indivíduo para indivíduo, pois os homens são dotados de paixões, afetos e da capacidade de imaginar, ou seja, não se vive “num mundo de homens que seriam compostos por linhas, números e sinais algébricos” (VICO, 1990, p. 335). Vico condena explicitamente, portanto, aqueles que, ao lidar com os homens de carne e osso, “enchem a cabeça de magníficos vocábulos como ‘demonstração’, ‘evidência’, ‘verdade demonstrada’, e condenam o verossímil que, na maioria das vezes, é verdadeiro, pois nos fornece o critério de juízo (*regola di giudicare*) daquilo que *parece verdadeiro* para todos ou para a grande maioria dos homens” (VICO, 1990, p. 335). A política é inseparável de um campo movido por imagens. A verdade da política não se enquadra ou se reduz à longa cadeia do discurso demonstrativo dos geômetras, que, por sua aridez, é incapaz de converter teoria em prática, de produzir efeitos ou mover os ânimos. Para Vico, a verdade da política é inseparável da retórica das paixões, portanto, esta *verdade* deve ser vista a partir do desdobramento imanente do campo das aparências. O método geométrico pode ser importante para a boa ordenação da mente, mas não funciona na orientação racional dos afetos. Mas o que Vico quer dizer com isso?

Para responder a questão, é importante atentar para uma distinção fundamental feita por Vico, a saber: a distinção entre mente (*mens*) e ânimo (*animus*), que é justamente o plano intersubjetivo dos afetos. Segundo Vico, “a mente deixa-se prender pelas tênues redes da verdade das sentenças demonstrativas, já o animo exige os recursos mais corpulentos da oratória para ser levado a agir com correção” (VICO, 1990, p. 137). Para Vico, é um erro grave a mente se impor ao ânimo de forma tirânica, platonicamente, de cima para baixo, visando à boa condução

da vida política. Isso seria compreender o homem pela metade, não se levando em conta que a vida política pressupõe o solo de experiências intercambiáveis do vulgo, ou seja, uma constelação de percepções comuns. Para Vico, os homens não se movem na vida social e política com a mente pura, mas são afetados e se deixam afetar por imagens, inclinações e paixões, multiplicando os desejos, instaurando conflitos.

Daí a importância que Vico atribui à necessidade de se recuperar o cultivo da eloquência que havia sido posta de lado pelo ideal da pedagogia cartesiana. A propósito da eloquência, diz Vico, “estes mesmos [os cartesianos] procuram afirmar que seu método de estudos, além de não acarretar qualquer dano, ainda possui a máxima utilidade. Pois, dizem eles, é preferível produzir na mente, por meio de verdadeiros argumentos das coisas [*veris rerum argumentis*], aquela força que cresce junto com a razão de modo que jamais possa se desligar dela, do que dobrar o ânimo com as seduções do discurso e o ardor da eloquência, os quais, quando se extinguem, o ânimo retoma novamente o modo de sentir que estava na sua origem”. (VICO, 1990, p. 137). Assim, os defensores do método de estudos cartesiano – Vico tem em mente os preceitos da *Lógica de Port-Royal* – irão apontar para o caráter efêmero da terapêutica produzida pela arte retórica que visa curar a *perturbatio* do ânimo através das “seduções do discurso”. Frente a esta alternativa opõe-se a constância que nasce do cultivo da arte de bem conduzir a razão através de argumentos que representem as coisas como elas são, indo sempre do verdadeiro para o verdadeiro, segundo uma sequência lógica. Assim, depois de habituada e treinada na arte de raciocinar com correção, a mente amadurece e já não se deixa seduzir pelas imagens corporais, mantendo-se firme e forte diante da volubilidade, da transitoriedade e da dispersão que recobre tudo aquilo que é visado pelo ânimo.

Vico irá inverter este raciocínio, mostrando a fragilidade desta *medicina mentis*, válida talvez para o sujeito isolado, mas não para o homem social. O filósofo observa que essa postura não tem nenhuma legitimidade no campo da *práxis*, justamente porque “toda a questão da eloquência não tem a ver com a mente, mas com o ânimo” (VICO, 1990, p.137). Vico concorda que a arte de pensar é um instrumento poderoso para assegurar a correção da mente que “de fato se deixa prender por estas finas redes de verdade” (Idem, *ibidem*), mas o caso do ânimo é de outra ordem: sua flexibilidade, variabilidade e inconstância mostram que não se pode adotar aqui o mesmo tipo de procedimento, devendo-se reabilitar, portanto, a potência discursiva que nasce dos “mecanismos mais corpulentos” da oratória (VICO, 1990, p. 139). Segundo Vico,

A eloquência de fato é a capacidade de persuadir ao dever, obtém tal escopo persuasivo aquele que induz nos ouvintes o estado de ânimo desejado. Os sábios induzem em si mesmos este ânimo com a vontade, dócil seguidora da mente; basta que se ensine o dever para fazê-lo. Mas a multidão e o vulgo deixam-se arrastar e arrebatado pelo apetite (*appetitu*), que é tumultuoso e turbulento (...). A degeneração do ânimo é contraída através do corpo e, seguindo a natureza deste, não se move a não ser por coisas corpóreas. Sendo assim, [a multidão] deve ser atraída mediante imagens corpóreas para que ame; pois, uma vez que ama, facilmente pode se levar a acreditar e, quando ama e acredita, se deve inflamá-la para que, com toda sua ordinária debilidade, deseje. Somente quem tenha feito estas três coisas, poderá levar a cabo a obra da persuasão (VICO, 1990, p. 137).

Está claro o papel que a retórica tem enquanto “arte da cura”, ou seja, como terapêutica destinada a afastar a *perturbatio*, o movimento violento, tumultuoso, do ânimo social, levando os homens a desejar, acreditar e amar o dever para agir com correção. Isto não tem como ser feito através da frieza do conceito, do argumento lógico ou pela imposição

de uma norma abstrata, mas sim pelo ardor das imagens compartilhadas no interior de uma comunidade atravessada por um mesmo sentimento (*sensus communis*). O bom orador sabe que o ânimo não se deixa aprisionar pelas finas redes de verdade das sentenças demonstrativas, por isso, pela mediação das palavras dispostas e arranjadas num discurso, ele deixa que os próprios ouvintes façam os julgamentos convenientes a cada situação, segundo a força das próprias coisas. Deste modo, a persuasão produz um efeito que não se esgota no momento do arrebatamento, mas perdura na memória do espectador que não é simplesmente passivo, ou seja, não recebe simplesmente uma série de informações para serem guardadas na memória, e logo depois esquecidas. A sabedoria do orador não está em se deter nas imagens visadas com um repertório de figuras cristalizadas e tomadas como um fim em si mesmo, pois neste caso seu discurso não produz um efeito duradouro. O uso das imagens convenientes a cada momento é apenas um meio da obra da persuasão, que pressupõe também todo um trabalho de decifração do mecanismo de funcionamento do imaginário da vida coletiva, ou seja, um estudo das posturas que mais agradam ou daquilo que não convém para se atingir a meta final da eloquência, que, se for o caso, pode coincidir com a persuasão ao dever ou obediência civil. O que significa, por outro lado, que a retórica pode também ser transformadora e deve, quando necessário, provocar torções nas imagens cristalizadas nas aparências sedimentadas no senso comum, não para depreciá-lo, mas para levar o vulgo a ver as coisas de outro ângulo, a fim de que se façam sempre os melhores juízos acerca de mudanças políticas necessárias.

Já sabemos que ver e ser visto é fundamental, pois no âmbito da política o que vale não são as verdades abstratas, mas as circunstâncias que envolvem o olhar ou opinião do vulgo. Com efeito, diz Vico,



“aqueles que não cultivam o senso comum nem seguem jamais o verossímil, satisfeitos unicamente com a verdade, não levam em consideração as opiniões que os homens têm dela e se para estes as coisas também *parecem verdadeiras*” (VICO, 1990, p.133-134). É fundamental, portanto, levar em conta o que se passa no plano do *sensus communis*, ou seja, “aquilo que *parece verdadeiro* para todos ou para a grande maioria dos homens”. o que equivale a dizer que é preciso sempre levar em conta o modo como são julgadas as coisas pelos olhos do vulgo. Aqui, Vico marca o lugar preciso que será ocupado, sobretudo a partir do século XVIII, pela “opinião pública” ou voz da maioria que, segundo o filósofo, é um critério vital para quem deseja atuar politicamente e levar sua ação a bom termo<sup>15</sup>.

Vico extrai daí uma importante consequência, tendo em vista que não se deve conduzir os ânimos de forma tirânica, pois os ânimos dos homens reunidos enquanto *multitudo* podem ficar exaltados, já que “os homens são em grande parte estúpidos” e “não se orientam segundo decisões racionais” (VICO, 1990, p. 133); por isso, a negligência daquilo que se passa no nível da opinião comum pode levar a resultados catastróficos, devido a essa torpeza inerente à *multitudo*. Vale a pena lembrar quanto a isso o exemplo citado por Vico, a saber: a imprudência cometida por Henrique III, rei da França (1551-1589), quando entregou à morte o príncipe Henrique de Guisa, que era muito popular por combater os protestantes. Henrique III não percebeu que, “embora o fato tivesse

15 Assim, segundo Vico, “os políticos não têm regra mais segura para tomar suas decisões, nem os capitães para conduzir suas empresas, nem os oradores na condução das causas, nem os juizes para julgar, nem os médicos para curar os males dos corpo, nem os teólogos morais para curar aqueles da consciência; e, finalmente, a regra sobre a qual todos se aquietam e repousam de todas as querelas e controvérsias, em todas as deliberações e decisões, em todas as escolhas, é que todas se determinem com todos ou com a maior parte dos votos” (VICO, 1990, p. 335).

causas justas, assim não *parecia*” (VICO, 1990, p. 134), o que gerou, à época, em Roma, o seguinte comentário do cardeal Ludovico Mandruzzo, que aqui recoloca um preceito de Maquiavel: “os príncipes não devem somente saber que as coisas sejam verdadeiras e justas, mas que assim pareçam”, ao que Vico complementa: “os males surgidos no reino da França a partir de então comprovaram quão *verdadeiras* eram estas sábias palavras” (VICO, 1990, p. 134-135).

Para completar nossa análise acerca da relação entre política e aparência em Vico, é preciso que retomemos a caracterização daquele tipo social que ele chama de “sábio prudente”. É junto a este perfil social que Vico irá situar a famosa figura do cortesão, popularizada entre outros, por Baldassare Castiglione<sup>16</sup>. Aqui aparecem algumas diferenças sutis em relação a Maquiavel que vale a pena destacar.

O cortesão que Vico tem em mente encarna a figura do conselheiro e do diplomata, peritos na “arte da prudência”, habilidade que

16 Para uma abordagem dessa figura em Castiglione ver o estudo de Valéria Paiva: PAIVA, 2009. Segundo a autora, que aqui se apoia em Nobert Elias, “no contexto do século XVI (...) a dissimulação relaciona-se a um estilo, isto é, a uma forma ao mesmo tempo estética e moral através da qual os saberes e as virtudes eram atualizados em comportamentos socialmente valorizados. Diferente do que estamos acostumados a pensar hoje, o valor do conhecimento e das virtudes dependia então de sua representação para um público, e de seu reconhecimento e apreciação por um público. Estamos diante de um tipo de sociedade em que a visão se impunha como o órgão regulador do comportamento por excelência e em que a admiração do outro era a recompensa do comportamento bem-sucedido. Essa era a sociedade de corte. E fosse porque eram predominantes a linguagem falada e a linguagem corporal sobre a linguagem escrita, isto é, porque as relações sociais assumiam uma forma retórica; ou porque nesse tipo de sociedade não havia uma esfera privada contraposta à esfera pública, tal como viemos a conhecer, e todas as pessoas estavam constantemente em presença de um outro, o tipo de virtudes e o modo de sua realização eram exclusivos ao espaço público, dando-se através de ações dirigidas para um público, para serem observadas e admiradas por um público” (PAIVA, 2009, p. 92).

tem o sentido de uma “arte diagnóstica”, isto é, da capacidade de ler os sintomas e interpretar os sinais, para agir conforme a ocasião, com a finalidade de extirpar os males civis e evitar os erros. Trata-se da prudência que se deve possuir no interior dos gabinetes, quando se trata da saúde ou conservação de uma “justa razão de Estado” (VICO, 1990, p. 186), conhecida apenas pelos versados em política e que “sustenta não a utilidade privada, mas o bem comum” (Idem, *Ibidem*). Vico reconhece que há questões internas ao Estado que não estão ao alcance do vulgo, que permanecem ocultas, pois o vulgo “não vê senão o que está diante dos pés e entende somente dos [assuntos] particulares” (VICO, 1990, p. 188), mas os versados em política – os cortesãos – ocupam-se dessas questões, não simplesmente porque está em jogo a conservação do poder soberano, mas de um poder que deve ser conservado e pautado por critérios legítimos e comuns a todos, ainda que desconhecidos pelo vulgo. Sendo assim, pergunta-se Vico: “Qual a lei suprema [*summa lex*] que se deve seguir na interpretação de todas as outras?”. Resposta: “a prosperidade do Estado, a saúde do príncipe, a glória de ambos” [*regni amplitudo, principis salus, gloria utriusque*] (VICO, 1990, pp. 190-191).

Note-se que a figura do cortesão não se move por capricho ou interesse pessoal, nem possui uma função meramente decorativa; ao contrário, o cortesão ocupa um espaço político fundamental. Vico associa à figura do cortesão a ideia de uma terapêutica civil, que, como se vê, é bem distinta da recomendada por Platão na *República* e que, além disso, tem como objetivo manter o equilíbrio das forças políticas no interior do Estado para que esse não se dissolva no pior dos males, que é a guerra civil. Podemos dizer que se Maquiavel concentra sua atenção na importância da astúcia política do príncipe, Vico sustenta a astúcia típica do cortesão, na qual se enquadraria o perfil do próprio Maquiavel, enquanto homem da corte, conferindo a ele um papel preponderante

como mediador entre o príncipe e o vulgo. Em Maquiavel, o príncipe, ocupando o centro de onde irradia o poder, parece surgir como uma figura isolada, que, sendo a peça principal do tabuleiro, concentra em si toda a tensão do jogo do poder. Talvez possamos dizer que isso ocorra porque, como sugere Michel Senellart, “*O Príncipe*, por mais consciente seja das duras exigências do *stato*, não é um tratado do governo do *Estado*. Continua sendo um manual do *príncipe*, que remete este à sua própria imagem, ideal ou gloriosa” (SENELLART, 2006, p. 245). É por isso que o príncipe é visível, mas não se vê diretamente o Estado. Vico mostra, ao contrário, que o Estado não se confunde com o príncipe, embora esteja umbilicalmente ligado a ele, sobretudo no caso das monarquias absolutistas; de modo que parece haver aqui um nível de complexidade maior que aquele contemplado por Maquiavel. Por isso, Vico põe no palco a figura do homem da corte que gravita em torno deste centro de poder. Uma das principais funções do cortesão é dirigir o cuidado da “saúde do príncipe” da qual depende a “saúde do Estado”. É na prática que o cortesão adquire a sabedoria de perceber qual o momento oportuno para entrar e sair de cena ao estreitar suas relações com o príncipe. O exemplo de Vico é bastante ilustrativo, pois, em relação à ira do príncipe, “instruídos pela experiência, [os cortesãos] pressentem quando ela vai explodir, afastando-se por um tempo, para não contrariá-lo e inflamá-lo mais no processo da ira; para que, quando a ira se amenize, possam levá-lo à clemência por meio de súplicas, buscando uma aproximação suave quando a ira se extingue por completo” (VICO, 1990, p. 127). O que este aparente jogo superficial nos revela? Na verdade, por trás da ênfase nesta técnica de aproximação, nesta disposição retórica, Vico apresenta um modo de responder às questões urgentes da ordem da *práxis* que não devem ser tomadas nunca de modo despropositado, por um agente isolado, senhor absoluto da verdade, fechado numa torre de marfim, in-

capaz da abertura para uma escuta mais ampla, que a demanda dos tempos modernos exige. Nesse sentido, o exemplo da imperícia na conduta explosiva de Henrique III, no reino da França, vem bem a calhar. Mas vale dizer que Vico sublinha também um outro aspecto:

No que diz respeito à prudência civil, talvez os doutos contra-argumentem que desejo que sejam cortesãos e não filósofos, que não cuidem da verdade e busquem as aparências, que reprimam a virtude e frente a ela coloquem seu simulacro. Nada disso: eu desejo que sejam na corte filósofos também: que procurem a verdade que apareça como tal e que busquem a honestidade aprovada por todos. (VICO, 1990, p. 136)<sup>17</sup>

A figura do cortesão, que no tempo de Vico havia assumido um caráter pejorativo, possui a sagacidade de desatar os nós, na medida em que opera com a verdade efetiva das coisas; mas, além disso, o interessante nesta ênfase no cortesão por parte de Vico é perceber que, ao mesmo tempo em que aponta para o jogo de mascaramento social, o pensador repõe o homem da corte num lugar de destaque não com o intuito de fazer a defesa da astúcia pela astúcia, do jogo de simulação e dissimulação a fim de promover exclusivamente o útil e descartar o *honesto*. Como em Maquiavel, trata-se aqui da astúcia que tem o propósito de garantir a legitimidade do poder do governante. Mas, além disso, Vico nos mostra que a sagacidade do cortesão, sua habilidade, consiste na arte difícil de não se dobrar ao príncipe, pois, em certas circunstâncias, é preciso saber dobrá-lo, indicar-lhe caminhos sem colocar a saúde do Estado em risco<sup>18</sup>.

17 Vico parece incorporar aqui a noção de dissimulação honesta feita por Torquato. Cf. ACETTO, 2001.

18 O mesmo preceito aparece em Castiglione, que, no entanto, recupera os preceitos

Para Vico, a figura do cortesão domina justamente a arte da simulação e da dissimulação, a arte do tempo oportuno, a arte de lidar com as tortuosidades da vida política, independente dos assuntos da vida privada. Portanto, a valorização do homem da corte por parte de Vico tem um sentido e uma função bem definidas. Na verdade, na época de Vico, como observa Alain Pons, “a figura do cortesão tinha caído em descrédito, seu resgate por parte de Vico funcionaria como uma reação contra a tendência de se valorizar o *honnête homme* francês e o *gentleman* inglês, no qual significativamente se encarnava um ideal ‘privado’, individual, e não mais estritamente político” (PONS, 1981, p. 62).

#### CONCLUSÃO

Em suma, podemos concluir que, no que diz respeito à relação entre a política e o campo das aparências, Vico em certa medida segue pela via aberta pelo florentino, mas acrescenta algo importante: é preciso ser filósofo, honesto e cuidar da verdade e, ao mesmo tempo, ser sábio para não se afastar da realidade efetiva das coisas que tem como estofo, no caso de Vico, “aquilo que é aprovado por todos”.

da ética das virtudes, o que Vico não discute. Creio que o objetivo do cortesão (...) é ganhar a tal ponto (...) a benevolência e o espírito do príncipe a quem serve, que possa lhe dizer sempre a verdade sobre cada coisa que lhe convenha saber, sem temor ou perigo de desagradar-lhe. E, sabendo a mente dele inclinada a fazer coisas inconvenientes, se atreva a contradizê-lo e com muitas maneiras gentis valer-se da graça adquirida com suas boas qualidades para demovê-lo de qualquer intenção equivocada e induzi-lo no caminho da virtude (CASTIGLIONE, 1997, p. 270-271).

## POLITICS AND THE FIELD OF APPEARANCES IN MACHIAVELLI AND VICO

**ABSTRACT** The relation between politics and appearance developed by Machiavelli in *The Prince* has been seen as a fundamental key to the interpretations of his work. From this perspective, Machiavelli is supposed to have shown that politics is developed in the appearances, in the symbolical dimension of the collective imaginary. This relation is also presented in an emblematic way by the napolitan philosopher Giambattista Vico, an author rarely mentioned when it comes to the reception of Machiavelli's work, but who explores, or revisits, the same themes. The difficulty lies in knowing to what extent Vico follows the ways opened by Machiavelli, or drifts apart from them. This course, the direction of this retaking, is what I intend to highlight in this paper, taking into consideration that both Vico and Machiavelli establish a dialogue with the ancient philosophical tradition that had previously discussed this subject, from Plato to Plutarch.

**KEYWORDS** Machiavelli, Vico, Plato, Plutarch, appearance, politics.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACETTO, T. (2001) *Da dissimulação honesta*. São Paulo: Martins Fontes.
- ADVERSE, H. (2009) *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ARENDT, H (2002) *Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel*. In: LUANOVA, N. 55-56, pp. 298-302.
- AUDIER, S. (2005) *Maquiavel conflit et liberté*. Paris: J. Vrin, 2005.
- CASTIGLIONE, B. (1997) *O cortesão*. São Paulo: Martins Fontes.
- DESCARTES, R. (1987). *Discurso do Método & As paixões da alma*. In: *Os Pen-*

sadores, São Paulo: Nova Cultural.

ISOLDI-JACOBELLI, A.M. (1960) *Giambattista Vico: la vita e le opere*. Bologna: Cappelli.

LEFORT, C. (1972) *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

MAQUIAVEL, N. (2007) *O Príncipe*. Edição Bilingue. São Paulo: Hedra.

MERLEAU-PONTY, M. (1991) *Nota sobre Maquiavel*. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NUZZO, E (2005-2006). *Vico, Tácito y el tacitismo*. In: Cuadernos sobre Vico 17-18 (2004-2005), pp. 117-214.

PAIVA, V (2009): *A identidade como obra coletiva no Cortesão de Baldassare Castiglione*. In: *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 21, n.1.

PEREIRA FILHO, A. J (2013) *Crítica e Prudência: Vico e os limites do cartesianismo para a vida prática*. In: Pereira Filho, A.J & Balieiro, M.R (Org), *História e política no pensamento moderno*. Redes Editora: Porto Alegre.

\_\_\_\_\_. (2014) *Natureza e História: crítica a noção abstrata de natureza humana em Vico e Marx*, Cadernos Espinosanos, nº30.

PLATÃO (1972) *A República*. Trad. Introd e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_, (1998) *De Platão aos parentes e amigos de Dião*. In: *Conselhos aos governantes, Clássicos da Política*. Brasília: Senado Federal.

PONS, A. (1981) *Ao De nostri studiorum ratione*. In: *Vie de Giambatista Vico écrite par lui meme/ Letres/ La méthode de études de notre temps*. Paris: B. Grasset.

\_\_\_\_\_. (2004) *Da Vico a Michelet*. Pisa: ETS, 2004.

PLUTARCO (2009) *Conselhos aos políticos para bem governar*. Editora Europa-América, Mira-Sintra: 2009.

REMAUD, O. (1999) *Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel*. In: *Revue philosophique*, n.1,

ROVIRA REICH, R. (2012) *La educación política em la Antigüedad clásica. El*



*enfoque sapiencial de Plutarco*, Madrid: BAC/UNED.

SENELLART, M. (2006) *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34.

SOUZA, F. R. B. (2013) *Maquiavel: história, política e aparência*. In: Tempo da Ciência: Volume 20, Número 40.

TUCKER, A. (1994) *Platone i Vico – una reinterpretazione platonica di Vico*. IN: BCSV. Napoli: Guida.

VANZULLI, M. (2004) *La soglia invalicabile della politica. Su Machiavelli e Vico*. Urbino: Isonomia, p.1-13

VICO, G. B. (1990) *Opere*. A cura di Andea Battistini, Mondadori.

\_\_\_\_\_. (1974) *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini, Florença: Sanzoni.

\_\_\_\_\_; (2005) *A Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenbenkian.

VERNANT, J-P. (2010) *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel.

VIROLI, M. (2002) *O sorriso de Nicolau. História de Maquiavel*. São Paulo: Estação Liberdade.

ZARKA, Y. C. (2001) *Figures Du Pouvoir. Études de Philosophie Politique de Machiavel à Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France.

Recebido em 11/04/2015. Aceito em 29/04/2015.