

POLÍTICA E APARÊNCIA. HANNAH ARENDT LEITORA DE MAQUIAVEL

Helton Adverse*

Resumo: O artigo tem por objetivo examinar alguns aspectos da leitura que Hannah Arendt faz do pensamento de Maquiavel. Conhecer certos pontos de convergência entre os dois autores, especialmente o importante status que concedem à aparência na política, pode auxiliar na compreensão de alguns elementos de suas reflexões.

Palavras-chave: Arendt, Maquiavel, filosofia política, política, aparência.

Abstract: The purpose of this paper is to examine some aspects of Hannah Arendt's interpretation of Machiavelli's thinking. Knowing certain points of convergence between the two authors, especially the importance both attribute to appearance in politics, can be helpful to understand some elements of their political philosophies.

Keywords: Arendt, Machiavelli, political philosophy, politics, appearance.

Departamento de Filosofia da UFMG. Artigo submetido a avaliação no dia 20/10/2006 e aprovado para publicação no dia 23/03/2007.

Difícilmente poderíamos considerar Maquiavel um dos autores que exerceram papel relevante na formação universitária de Hannah Arendt. Em sua época, dominavam as universidades alemãs duas correntes filosóficas, ambas tendo sua origem em Kant. A primeira “trilha o idealismo metafísico e um historicismo desenvolvido a partir de Herder, Fichte e Schelling até Hegel. Essa corrente emerge no materialismo de Marx, inspirado num desenvolvimento consolidado do idealismo de Hegel”¹. Por sua vez, a segunda corrente “percorre o pensamento de Kierkegaard... e retorna à tradição de Husserl, Heidegger e Jaspers. Sua expressão contemporânea é a moderna tradição da fenomenologia e da hermenêutica”².

Mas se levarmos em conta que Arendt dizia ser sua profissão “teoria política” e que demonstrava alguma reserva em se enquadrar no grupo dos filósofos³, poderemos entender a relevância que têm para ela certos autores que o meio acadêmico não costuma qualificar de filósofos: talvez ela se sentisse unida a eles por aceitarem o risco de pensar “sem anteparos”. Acredito que Maquiavel foi um desses autores. Com efeito, além de dedicar um curso sobre a concepção de política e de Estado em Maquiavel, em diversas passagens de sua obra Hannah Arendt faz referência a ele e, como boa leitora, interpreta, se apodera do pensamento desse autor, terminando por incorporá-lo em seu próprio pensamento. Bem entendido, não é preocupação de Arendt fazer uma rigorosa, acadêmica História da Filosofia. O que me interessa neste artigo é examinar alguns aspectos dessa leitura freqüente de Maquiavel e, para isso, selecionei três pontos que me parecem mais relevantes: o primeiro concerne ao problema da aparência, isto é, à natureza do espaço público em que os homens podem agir. O domínio político, como teremos a oportunidade de ver, é o mundo da aparência ou ainda da aparição onde cada um pode mostrar quem é. A partir daí, será possível articular dois outros pontos: um diz respeito à questão do bem e da política. Para Arendt, à semelhança de Maquiavel, o bem não pode ser critério para avaliação da ação política e veremos o porquê. O outro ponto, por fim, tem a ver com a finalidade da ação política; para ser mais preciso, trata-se da falta de uma finalidade exterior a ela ou sua relutância em se submeter a uma categoria que lhe seja estranha. Como exemplo, posso citar a categoria do útil, sem ainda explicitar o que está em jogo. Apenas adianto que a questão aqui, tão cara a Arendt, é a do

¹ WATSON, D. Hannah Arendt. Trad. de L. A. Aguiar e M. Sobral. Rio de Janeiro: Difel, 2001, pp. 30-1. Para uma apresentação mais detalhada da formação de Arendt, ver a biografia de E. YOUNG-BRUEHL, Hannah Arendt: For love of the world. New Haven e Londres: Yale University Press, 1982. Para um exame do impacto desses autores em seu pensamento, ver M. CANOVAN, Hannah Arendt. A reinterpretation of her political work. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

² WATSON, D. Hannah Arendt, op. cit., p. 31.

³ Arendt faz essas declarações em uma entrevista concedida à televisão alemã em 1964. Ver YOUNG-BRUEHL, E. Hannah Arendt: For love of the world, op. cit., p. 327.

sentido da política e espero poder mostrar como ela não pode ser destacada de uma outra: a da dignidade da política. Há mais dois pontos que, devido a sua importância, faço notar, porém não será possível examiná-los neste pequeno artigo porque eles não se articulam facilmente com os outros três pontos que acabo de apresentar: refiro-me ao tema da fundação que Arendt comenta no final de seu artigo “O Que é Autoridade?”, publicado em 1961 em *Entre o passado e o futuro* e retoma relacionando-o com o problema da revolução em *Sobre a revolução*, de 1963. E também refiro-me ao tema do Estado que Arendt destaca nas notas do curso que ministrou em 1955 na Universidade de Berkeley⁴.

Um dos motivos pelos quais Arendt admirava Maquiavel é que seu trabalho intelectual dificilmente poderia encontrar lugar no quadro da tradição da filosofia política, isto é, Maquiavel não poderia ser considerado um filósofo político. Nós, filósofos da academia, podemos torcer o nariz, mas Arendt não era de fazer concessões por causa dessa espécie de suscetibilidade. É preciso ter em mente que a filosofia política (como de resto a filosofia) está sob suspeita para Arendt. Isso porque a tradição filosófica operou um grande esquecimento: o da pluralidade, quer dizer, esqueceu que a condição humana é a da pluralidade. Gostaria de citar uma passagem de um importante texto inacabado que Arendt escreve em meados dos anos 1950:

A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, mas os homens são produto humano, produto mundano, o produto da natureza humana. Porque a filosofia e a teologia sempre se preocupam com o homem, porque todos seus enunciados estariam corretos se houvessem apenas um ou dois homens ou apenas homens idênticos, elas não encontraram resposta filosoficamente válida para a questão: O que é a política?⁵.

Isso permite compreender, segundo Arendt, por que a filosofia política dos grandes autores, Platão inclusive – ou Platão sobretudo –, está sempre aquém do resto de sua obra, nunca atingindo a mesma profundidade⁶. Por outro lado, autores como Maquiavel e Montesquieu (e dentre os que exercem especial influência sobre Arendt valeria acrescentar Tocqueville) es-

⁴ Para Arendt, Maquiavel teria encontrado uma “nova palavra” para designar as formas de governo, isto é, monarquia (sic) e república. Ver as “Notas sobre a Política e o Estado em Maquiavel”. Esse texto é um extrato do curso proferido em 1955 e que faz parte dos escritos inéditos da autora. A tradução brasileira, adotada aqui, (feita por G. Cohn e publicada em *Lua nova*, nº 55-6, pp. 298-302) foi realizada a partir da francesa de Marie Gaille-Nikodimov, publicada no número 397 da *Magazine littéraire*.

⁵ Cito a partir das traduções brasileira e americana do texto *Was ist Politik?*, editado por Ursula Ludz. A tradução brasileira é de R. Guarany. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002, p. 21 (3ª edição). A tradução americana é de J. E. Woods e se encontra em *The promise of politics*. Org. por KOHN, J. Nova York: Schoken Books, 2005, p. 93. Na sequência darei referência somente da edição americana.

⁶ *Ibidem*.

crevem sobre política a partir de outra perspectiva: não a do filósofo que, munido de sua malha conceitual, tentará capturar a realidade política, mas a do pensador político que leva em conta a experiência política dos homens. Para esclarecer esse ponto, podemos nos servir de uma passagem do texto *Sobre a violência*, onde Arendt tenta estabelecer uma distinção, crucial para seu pensamento, entre poder e violência. À tradição filosófica que tendeu a identificar uma coisa e outra, Arendt opõe uma “outra tradição”: a da pólis grega e a da civitas romana. São práticas políticas nas quais opera uma concepção de poder que “não se assentava na relação mando-obediência”⁷, mas é importante ter em mente que são práticas, isto é, uma forma de experiência e Arendt, como acontece às vezes de ser fenomenóloga, acredita ser de grande valor metodológico fazer vir à luz o significado original desse fenômeno, ou o significado desse fenômeno original. Por isso ela pode dizer o seguinte em outro texto de *Entre o passado e o futuro*:

A tradição filosófica ... distorceu, em vez de clarificar, a própria idéia de liberdade tal como é dada na experiência humana ao transpô-la de seu campo original, o reino da política e dos afazeres humanos em geral, para o domínio interno, a vontade, onde ela estaria aberta à autoinspeção⁸.

Não me interessa aqui reproduzir a argumentação desse artigo e sim chamar a atenção para o seguinte ponto: o pensamento sobre a política, se quiser desvelar seu sentido original, deve levar em conta o fenômeno do político e não o discurso filosófico sobre o político. Ora, é exatamente o que um autor como Maquiavel parece fazer.

Perdoem-me se, ao jogar com as palavras, forço um pouco, neste momento, a interpretação do texto, mas vale lembrar que na epístola dedicatória de *O príncipe Maquiavel* fala também de experiência. Com efeito, ele fundamenta seu saber político em duas bases: a primeira, “uma longa experiência das coisas modernas”⁹; a segunda, “uma contínua leitura das antigas”¹⁰. Parece-me importante destacar o seguinte: se é certo que “experiência” no texto de Maquiavel não tem o mesmo sentido que adquire na fenomenologia, é igualmente verdadeiro que o discurso sobre as ações dos homens é construído não a partir do exterior, mas de uma forma de vivência, de “experiência”. Além disso, a “leitura das coisas antigas” consiste, em sua maior parte, na leitura das obras dos grandes historiadores romanos, dentre eles Tito Lívio. Não é aos filósofos clássicos que Maquiavel recorre

⁷ ARENDT, H. *Sobre a violência*. Trad. de A. Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000 (2ª edição), p. 34.

⁸ ARENDT, H. “What is Freedom?” in *Between past and future*. Nova York: Penguin Books, 1968, p. 145 (grifo meu).

⁹ “... una lunga esperienza delle cose moderne”. N. MAQUIAVEL, *De principatibus— Le prince*. Edição bilingüe com a trad. de J. L. Fournel e J. C. Zancarini. Paris : PUF, 2000, p. 40. Todas as citações que farei de *O príncipe* serão extraídas dessa edição.

¹⁰ Ibidem.

para iluminar seu percurso intelectual (embora não haja dúvida de que deles tinha conhecimento). Em parte isso se deve ao enorme peso atribuído à história no contexto intelectual de Maquiavel e não é difícil encontrar em seus escritos essa mesma apreciação. Contudo, isso não deve fazer perder de vista que a “opção” pela narrativa histórica tem como contrapartida a rejeição das “imaginações” dos filósofos¹¹. O discurso filosófico sobre a política, elaborado a partir de fora, se perde em abstrações sem fim, deixando escapar o que é essencial. Para evitar esse equívoco, Maquiavel cria um outro topos, um outro lugar para que o discurso seja enunciado que, na Epístola dedicatória de *O príncipe* é apresentado da seguinte maneira: “aqueles que desejam os países se colocam em baixo, na planície, para considerar a natureza dos montes e dos lugares elevados e, para considerar os lugares baixos, se colocam sobre os montes”¹². Assim, para escrever sobre a natureza do príncipe é preciso ser povo e vice-versa. Nada nos obriga a definir qual dos dois lugares Maquiavel ocupa (nem se ocupa os dois). O fato é que ambos os lugares compõem o “país” e, por essa razão, ir às “fontes” romanas não é procedimento estranho a essa “tópica”, uma vez elas nos dizem exatamente da experiência política dos homens; como narrativa das ações humanas, a história oferece uma visão “de dentro” da política, não importando o fato da narrativa ser também uma construção ou poder até mesmo se servir de categorias estranhas à experiência política. A história não traduz a experiência em conceitos, mas a reorganiza, a estrutura discursivamente.

Mas não vou me deter mais nesse ponto para não me afastar do tema proposto. Apenas faço notar que essa opção metodológica de Maquiavel pela história e pela experiência pessoal pode ser traduzida em termos arendtianos como um sinal de exaustão da tradição da filosofia política. São esses os termos que Arendt utiliza, em texto publicado recentemente por J. Kohn, para situar o pensamento de Maquiavel frente a essa tradição¹³. Isso significa que o procedimento até então adotado pelos filósofos para pensar a política, que consistia em medir a realidade política com as categorias da filosofia (ou seja, categorias que são externas à política), dá sinais de esgotamento com Maquiavel. E acredito que agora sabemos por quê. A essa “inovação metodológica” cumprida por Maquiavel está associada a retomada, no pensamento político, do status da aparência (e passo a abordar o primeiro ponto relacionado no início deste artigo).

Começo evocando a má fama de Maquiavel. Quando se qualifica alguém de “maquiavélico”, faz-se uma censura, expressa-se uma reprovação, geralmente de natureza moral. Uma pessoa maquiavélica é manipuladora, age sem escrúpulos, visando exclusivamente atingir seus objetivos pessoais, usando o outro como meio para a realização de seus fins, aliás, “os fins

¹¹ Ver o capítulo XV de *O príncipe*.

¹² De principatibus, op. cit., p. 42.

¹³ Ver “Socrates” in *The promise of politics*, op. cit., p. 38.

justificam os meios”. Já se tornou lugar-comum nos cursos de filosofia política desfazer esses mal entendidos que fazem parte daquilo que Claude Lefort chamou de “maquiavelismo”¹⁴. Para levar meu leitor aonde quero, necessito destacar um dos aspectos do maquiavelismo, de alguma maneira radicalizar uma idéia aí contida e fazer ver que na “profissão do mal”¹⁵ que lhe é atribuída, Maquiavel revela também a envergadura de seu pensamento. O aspecto que seleciono então é o seguinte: a manipulação exige de quem a exerce alguma capacidade ilusionista. A manipulação é tão mais eficaz quanto o manipulador engana o manipulado, o ilude, impedindo sua vítima de ver a realidade ou ainda apresentando a realidade de forma distorcida. Logo, o manipulador é um mestre das aparências. Colocando as coisas nessa perspectiva, a figura de Maquiavel desponta como o grande defensor da fraude na política, do engano, da hipocrisia (e é bom lembrar que essa é a atividade do ator, o hypocrites). Para responder a essa acusação – que, é bom lembrar, encontra suporte documental – alguns “defensores” de Maquiavel acharam por bem protegê-lo com a capa do realismo, ou seja, segundo eles, em vez de uma apologia da violência e da ação inescrupulosa Maquiavel apenas descreve (com neutralidade e objetividade científicas) a realidade política como ela é. Não vou dizer que não encontramos um realismo em Maquiavel; acredito, porém, que assim o problema não está bem colocado. Gostaria, então, de colocar a questão da seguinte maneira: um dos pontos originais do pensamento maquiaveliano é que apresenta a aparência como o domínio próprio da política.

A meu ver, isso significa que a já gasta oposição metafísica aparência/essência não oferece boa chave de leitura para a obra de Maquiavel. Quando falava de radicalização agora há pouco tinha em mente a dissolução dessa oposição e a afirmação de que o espaço público é o espaço da aparência, ou ainda, que na política ser e parecer coincidem. Primeiramente, é possível vislumbrar o sentido dessa “identificação” ser/parecer referindo-a ao agente. Nesse sentido, um ator político apenas se constitui como tal na medida em que dá de si uma imagem, na medida em que aparece ao outro no espaço público, o que implica afirmar que o exercício do poder depende de algum assentimento. Esse aparecer é qualificado¹⁶, dito de outro modo, a imagem é sempre objeto de reprovação ou de louvor, o que

¹⁴ Ver LEFORT, C. *Le travail de l'œuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

¹⁵ Refiro-me à conhecida declaração de STRAUSS, L. em *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

¹⁶ Na verdade, é condicionado. O aparecer deve obedecer a algumas exigências, quer dizer, tem de se submeter a um código de significação. Por isso mantenho aqui o termo imagem, apesar de suas ressonâncias metafísicas e apesar de Maquiavel raramente utilizá-lo (nenhuma vez em *O príncipe*; três vezes apenas nos *Discorsi*). A imagem tem alguma espessura, possui sua própria linguagem onde o sentido vem se alojar, e quem necessita dela se servir é obrigado a conhecer sua gramática, o que pode ser entendido de duas maneiras: é relevante para todo ator político dominar minimamente uma *techné*, um modo de produção de imagem; uma imagem se prende a uma rede de sentido que antecede a ação e que arma o juízo que vai recair sobre o agente.

autoriza concluir que, para o exercício do poder, é indispensável a formação de um juízo de aprovação. O processo fica mais claro se vocês tomarem o capítulo XVIII de O príncipe. Nesse importante texto, Maquiavel faz uma distinção entre duas espécies de juízo: uma ele chama de juízo do tocar e sua condição é a proximidade do objeto. Politicamente, é menos relevante porque “poucos sentem quem tu és”¹⁷. Em contrapartida, a outra espécie, o juízo do olhar, é comum ao grande número: “os homens em geral julgam mais com os olhos do que com as mãos”¹⁸. Esse é politicamente relevante porque na política o que conta é o grande número: “no mundo só existe o vulgo”¹⁹, diz Maquiavel. Os homens julgam por aquilo que parece, não pela coisa em si mesma. Nos Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio, ele reitera esse ponto de vista: “a maioria (lo universale) dos homens se nutrem daquilo que parece como se fosse aquilo que é”²⁰. O que confere enorme relevância a esse juízo é que sem ele não é possível o exercício do poder.

Em parte, O príncipe é um livro sobre as condições para o exercício do poder e nele fica claro que nenhum governante consolida seu estado na ausência de algum assentimento. A violência, os atos criminosos, embora possam levar à tomada do poder, não são bastantes para sua conservação. Sem a persuasão, isto é, sem a formação do juízo, o governo carece de fundamento. Essa persuasão pode ser conseguida por meio de ações, mas também discursos e gestos. Não importa o meio, trata-se de um procedimento retórico²¹ em que uma aparência é produzida e com o qual é visada a formação de um juízo para o exercício do poder.

Caso ainda não tenha ficado claro porque essa leitura é uma radicalização, digo que, de uma certa forma, não é errado pensar que, em Maquiavel, a verdade da política é a aparência. Com isso quero apenas destacar que o domínio político é aquele em que a verdade é o que aparece; mais propriamente, ela é doxa²², o que me permite voltar a Arendt e ver em que medida ela se distancia e em que medida está próxima de Maquiavel.

¹⁷ MAQUIAVEL, N. De principatibus, op. cit., pp. 152-3.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ver MAQUIAVEL, N. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, livro I, cap. 25. Edição de G. Inglese. Milão: Rizzoli, 2000 (5ª edição), p. 120.

²¹ Mais recentemente, K. Burke chamou a atenção para esse tipo de procedimento retórico (que ele denomina de “artifício retórico não verbal”) e destacou sua presença em Maquiavel. Ver A rhetoric of motives. New York: Prentice-Hall, 1950, pp. 158-66.

²² Creio ser necessário neste momento tentar responder a duas críticas: a primeira me acusaria de transformar Maquiavel em um Berkeley da política, ou seja, minha leitura seria fenomenista. Ora, apenas se quisesse encontrar uma ontologia política em Maquiavel a crítica procederia. Meu objetivo é simplesmente compreender as condições de possibilidade para o exercício do poder. A segunda crítica diria que transformo Maquiavel em um sofista tardio. Mais uma vez, responderia que a crítica erra o alvo porque o problema de Maquiavel é outro, é mais pontual. Não me parece ser metodologicamente aceitável separar a sofística de uma reflexão sobre a linguagem, sobre o conhecimento e sobre a natureza do homem.

Vamos encontrar em Arendt uma “apologia da manifestação”²³ e um dos temas dominantes de seu pensamento é que “a política se joga no visível, no aparecer”²⁴. Mais especificamente, para ela o espaço público é o mundo da aparência, ou da aparição, em que cada homem pode revelar ao outro o que ele é, ou quem ele é. Arendt aprofunda sua tese afirmando que a pólis grega se constituía como o espaço público e político no qual “os homens atingiam sua plena humanidade, sua plena realidade como homens, não somente porque eles são (como na privacidade do lar), mas também porque eles aparecem”²⁵. Essa passagem, por outro lado, nos permite compreender que, à diferença de Maquiavel, Arendt não restringe o fenomenal ao político: o que o homem é não pode estar desvinculado de seu aparecer. Mas não apenas isso. O que costumamos chamar de mundo objetivo, ou ainda de “realidade”, não pode ser construído na ausência do outro para o qual apareço e comunico pela linguagem o mundo tal qual me aparece (dokei moi), essa, aliás, a melhor tradução para a doxa segundo Arendt. Por isso ela poderá dizer que “para nós, a aparência – algo que é visto e ouvido por outros assim como por nós mesmos – constitui a realidade”²⁶. E em seu último livro, inacabado e publicado postumamente, Arendt enfatizará o caráter fenomenal do mundo: “Neste mundo em que entramos, aparecendo de lugar nenhum e do qual desaparecemos para lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem... Nada nem ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressupõe um espectador”²⁷. Sendo assim, a pluralidade deixa de ser peculiar à condição humana e se estende a todos os seres que habitam este planeta: “A pluralidade é a lei da terra”²⁸.

Não há nenhuma referência a Maquiavel nessas páginas de *A vida do espírito*, o que é compreensível uma vez que a discussão aí ultrapassa o âmbito político. Mas nada impede de pensar, como sugeriu Revault D’Allonnes²⁹, que nessa apologia da superfície o ponto de vista de Arendt seja profundamente maquiaveliano. Ao analisar o campo político não anuncia ele também uma “primazia da aparência”? Não coloca em xeque a “hierarquia metafísica” que subordinava o Aparecer ao Ser? Talvez. Mas é bom lembrar que, para Arendt, essa primazia da aparência encontraria um limite em Maquiavel, decorrência de seu pertencimento à “tradição do pensamento cristão”³⁰ (e isso a despeito dela afirmar em “O Que é Auto-

²³ Tomo de empréstimo a expressão de REVAULT-D’ALLONNES, M. in: *Peut-on parler philosophiquement politique?* Merleau-Ponty et Hannah Arendt Lecteurs de Machiavel” in SFEZ, G. e SENELLART, M, Machiavel. Paris: PUF, 2001, p. 182.

²⁴ Ibidem.

²⁵ ARENDT, H. “Socrates” in *The promise of politics*, op. cit., p. 21.

²⁶ ARENDT, H. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 50.

²⁷ ARENDT, H. *The life of the mind*. San Diego, Nova York e Londres: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978, p. 19.

²⁸ ARENDT, H. *The life of the mind*, op. cit., p. 19.

²⁹ REVAULT D’ALLONNES, M. art. cit., p. 184.

³⁰ ARENDT, H. *On revolution*. Nova York: Penguin, 1963, p. 101.

ridade?” que Maquiavel apresentava, nos conflitos de seu tempo, “um profundo desprezo por todas as tradições, cristã e grega, tal como apresentada, desenvolvida e reinterpretada pela Igreja”³¹). De acordo com essa perspectiva, por mais que Maquiavel lance duras críticas ao cristianismo, suas concepções morais ainda seriam devedoras dessa “tradição”. Arendt esclarece seu ponto de vista por meio de um contraste entre Sócrates e Maquiavel. O primeiro partia de uma “crença inquestionável na verdade da aparência” e dizia: “Seja como você gostaria de aparecer aos outros”, querendo dizer com isso: “Apareça para si mesmo como gostaria de aparecer aos outros”³². Por sua vez, Maquiavel, “dando por certa a existência de um Ser transcendente atrás e além do mundo das aparências”, dizia: “Apareça como você gostaria de ser”, querendo dizer: “Não se importe com quem você é. Isso não é relevante no mundo e na política, onde as aparências, e não o ser ‘verdadeiro’, contam”³³. O ponto de vista de Arendt é de que para um autor cristão como Maquiavel o “eu” (self) não necessita aparecer para o outro (lembrando que esse outro pode se encontrar dentro do mesmo homem, o dois-em-um que Sócrates detecta) porque é pressuposta a existência de um outro (Deus) que já o torna visível. Para Maquiavel se passaria então assim: no espaço público os homens não vêem quem você realmente é, apenas sua aparência e apenas ela existe. Mas em foro íntimo, é decisivo quem você realmente é. Isso significa que no campo moral, a “hierarquia metafísica” ainda seria válida.

Com essa análise, Arendt visa mostrar a diferença entre reconhecer a primazia da aparência no espaço público e a defesa da hipocrisia. Esta última consiste basicamente em dar falso testemunho de si mesmo com o objetivo de convencer ao outro e a si mesmo³⁴ de uma virtude que não se possui. Ora, vejo aí um problema: não contesto a distinção entre a habilidade de se apresentar no espaço público e a hipocrisia, somente não sei se podemos considerar Maquiavel um pensador da “tradição cristã”. Isso seria o mesmo que responsabilizá-lo pela rigorosa separação entre o domínio da moral e o da política, pois haveria, de um lado, as virtudes cristãs, que importa ao homem realmente possuir e de outro a virtù, imprescindível para o êxito na vida política. Não estou convencido que Maquiavel tenha estabelecido essa cisão. Mas não vou aqui acrescentar mais um capítulo a essa discussão já antiga³⁵. Também no artigo “O Que é Autoridade?”, de Entre o passado e o futuro, Arendt parece expressar ponto de vista semelhante

³¹ ARENDT, H. “What is Authority?” in *Between past and future*, op. cit., p. 137.

³² ARENDT, H. *On revolution*, op. cit., p. 101.

³³ ARENDT, H. *On revolution*, op. cit., p. 101.

³⁴ O hipócrita, diz Arendt, é ele próprio “vítima de sua mendacidade” (*Ibidem*, p. 103).

³⁵ A respeito, vale a pena ler o artigo de I. Berlin recentemente reeditado no Brasil em *Estudos sobre a humanidade*. Trad. de R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 299-348. Vale também o artigo de N. Bignotto, “As Fronteiras da Ética: Maquiavel” in *Ética*. Org. de NOVAES, A. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 113-26.

ao que encontramos em *Sobre a revolução* quando afirma a impossibilidade de se identificar o conceito de virtù ao de areté, isto é, a excelência grega, moralmente neutra, e ela fundamenta sua opinião dizendo que virtù não pode ser compreendida na ausência da fortuna. A meu ver, nada mais correto. Porém, algumas linhas antes, escreve que o conceito de “bom” tanto no sentido cristão (o “absolutamente bom” que não é deste mundo) quanto no sentido grego (“bom para”) é aceito por Maquiavel no âmbito da moral privada³⁶. Novamente, portanto, afirmação da cisão.

Se isso fosse tudo o que Arendt tinha a dizer acerca da virtù em Maquiavel, eu teria grande dificuldade em destacar um ponto de convergência entre os dois autores. Porém, o quadro se altera quando lemos o artigo que se segue a “O Que é Autoridade?”. Trata-se de “O Que é Liberdade?”. Aí nos deparamos com uma passagem em que Arendt escreve que o termo virtù é melhor traduzido por “virtuosidade”³⁷. Sua justificativa é que se trata de uma excelência atribuída à realização de uma ação, como nas artes performativas, e não a um objeto que perdura uma vez encerrada a atividade, como nas artes produtivas. Arendt então vai deixar claro que podemos qualificar a ação política da mesma maneira e por isso a política foi freqüentemente definida como uma arte³⁸. Essa compreensão do conceito de virtù permite a Arendt articular alguns elementos do pensamento de Maquiavel com o seu próprio. O primeiro deles é que a virtù assim entendida se aproxima da coragem, considerada por ela “uma das virtudes políticas cardeais”³⁹. Em *A condição humana*, o fato de ter reconhecido o valor da coragem assegura a Maquiavel o status de ter sido “o único teórico político pós-clássico” a devolver à política sua “velha dignidade”⁴⁰. Além disso (e esse é o ponto que me interessa) ao entender virtù como virtuosidade Arendt reforça seu caráter fenomenal, quer dizer, a virtù carece de valor se não aparece para o outro no espaço público, como de resto, vai dizer ela em *A vida do espírito*, ocorre com a própria virtude tal como os gregos a pensaram. Vale a pena ler o trecho: “a virtude [para os gregos] era o que nós chamaríamos virtuosidade. Assim como as artes, os feitos dos homens devem ‘brilhar por seus méritos intrínsecos’ ”⁴¹. O final desta última frase Arendt retira do Proêmio do Livro II dos *Discorsi*, onde Maquiavel escreve sobre a dificuldade de avaliar as ações dos homens do passado por carecerem de “claros testemunhos”⁴². As obras de arte os dispensam porque têm “muita clareza em si” (tanta chiarezza in sê)⁴³. Essa apropriação do texto de Maquiavel parece-me perfeitamente de acordo

³⁶ ARENDT, H. *Between past and future*, op. cit., p. 137.

³⁷ ARENDT, H. *Between past and future*, op. cit., p. 153.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, p. 156.

⁴⁰ ARENDT, H. *The human condition*, op. cit., p. 35.

⁴¹ ARENDT, H. *The life of the mind*, op. cit., p. 131.

⁴² MAQUIAVEL, N. *Discorsi*, op. cit., p. 290.

⁴³ Ibidem.

com pensamento maquiaveliano porque a virtù é um modo muito peculiar de aparecer no espaço público e como tal requer testemunho, não pode dispensar um espectador. O que é preciso destacar, contudo, é que a “espectação” é constitutiva da virtù. Logo, a virtù não pode ser confundida com uma “qualidade interior” que se revela; ela não segue o percurso que vai do interior invisível do homem em direção à visibilidade do espaço exterior porque o tempo em que vem a ser é o de sua aparição. É por isso também que ela não pode ser desvencilhada de um elemento que lhe é exterior, a fortuna, e que no entanto não é menos importante para a configuração da virtù. A fortuna oferece a ocasião, o tempo assim como as circunstâncias para a emergência da virtù, o que evidencia que ela, a virtù, não existe antes da ação e da aparição. Não existe antes nem mesmo para o agente, pois é na ação que ele vai aparecer para si mesmo como homem de virtù. Neste ponto, Arendt e Maquiavel estão muito próximos.

Estão próximos também porque a virtù tem a ver com o poder. Essa aparição é uma inserção em uma rede de significados, de símbolos, de imagens na qual o poder é exercido, isso porque é apenas ao homem a quem é reconhecida a virtù está assegurado o exercício do poder. Por isso C. Lefort poderá dizer (seguindo aqui Merleau-Ponty) que “o ser do Príncipe está fora”⁴⁴. Isso significa que o poder pressupõe alguma forma de reconhecimento, logo, é exercido sempre “em relação”⁴⁵. Além disso, como espero ter deixado evidente, essa “relação” não pode ser instituída na ausência de uma dimensão imaginária, ou ainda, sem a composição de um campo “imagético” em que o ator político projeta – ou melhor, constitui – seu ser próprio.

Se me detenho um pouco na relação entre poder e virtù é para esclarecer que o brilho da virtù, sua virtuosidade, não é exercício de virtuosismo (essa, diga-se de passagem, uma acusação feita à Arendt). Na verdade, desejo destacar o efeito propriamente político da virtù. Esse reluzir não é inocente, não é simples deleite, mas o instante em que o político se produz, o que acredito que possa ser entendido da seguinte maneira: é possível pensar o político como fenômeno que advém no momento em que uma pluralidade reconhece e institui um lugar para o exercício do poder. Maquiavel então permite compreender – e esse é um legado considerável – que viver junto com outros homens não é o mesmo que viver politicamente. A diferença entre “agrupamento humano” e vida política não é suprimida pelo conhecimento, não é eliminada – conforme a perspectiva da filosofia política clássica – quando os homens se liberam da ignorância acerca do fim que os impele à formação da cidade ou acerca dos princípios que devem regê-la. O agrupamento é um espaço de dispersão no qual cada um, envolvido com seus afazeres – frequentemente submetido, como diria

⁴⁴ LEFORT, C. *Le travail de l'œuvre*. Machiavel. Paris: Gallimard, 1972, p. 408.

⁴⁵ Por isso Merleau-Ponty, poderá dizer que “nem puro fato, nem direito absoluto, o poder não coage, não persuade: ele circunvém (circunvient)”. MERLEAU-PONTY, M. “Note sur Machiavel” in *Eloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1989, p. 290.

Arendt, aos ditames da necessidade – pode mesmo experimentar, nas sociedades modernas, a solidão (e tenho em mente aqui a diferença que Arendt estabelece entre loneliness e solitude. A primeira é um sentimento de abandono, experimentado de modo mais agudo na companhia de outros, ao passo que a segunda requer estar sozinho, mas envolve a pluralidade na medida em que é um estar consigo mesmo, um aparecer para si mesmo que conhecemos, por exemplo, quando pensamos⁴⁶). Apenas há vida política – que Maquiavel chamava de vivere civile – quando está assegurado um espaço comum em que os homens podem agir e discursar (aparecer, portanto) tendo como propósito a formação do mundo. Para compreender isso, gostaria de lembrar que, para Arendt, na política não é a vida que está em jogo; o que está em jogo é o mundo⁴⁷. Essa afirmação se prende a uma outra: a liberdade não é o objetivo da política, mas seu sentido⁴⁸, quer dizer, exceto em situações específicas (como as revoluções, nas quais pode ser visada a instauração da liberdade), não podemos perder de vista que o domínio político é o campo em que os homens exercem sua liberdade, o que Maquiavel chamava de vivere libero. E o encontramos, de acordo com ele, apenas no regime republicano porque nessas circunstâncias está garantida aos cidadãos a possibilidade de aceder ao espaço público para – como diria Arendt – agir e discursar.

Posso agora retomar o tema da virtù. Ora, a virtù de um homem, na perspectiva de Maquiavel, brilha mais intensamente quanto mais adversas são as circunstâncias que a fortuna dispõe e quanto mais ele é capaz de contribuir seja para a configuração seja para a conservação do espaço político no qual os demais podem ser livres. A esse brilho mais intenso da virtù Maquiavel vai chamar de glória. É verdade que a glória é também atribuída àqueles que fundam e conquistam principados, porém não podemos esquecer que ela está associada à grandeza, e a maior de todas é atingida somente pela república. Por quê? Porque na república a defesa da liberdade não se dissocia da defesa do bem comum. Cito uma passagem dos Discorsi:

Mas sobretudo maravilhoso de considerar é a quanta grandeza chegou Roma depois que foi liberada de seus reis. A razão é fácil de entender, porque não o bem particular, mas o bem comum é aquilo que faz grande as cidades. E sem dúvida esse bem comum não é observado senão nas repúblicas⁴⁹.

⁴⁶ Em vários textos Arendt explora essas diferenças e discorre sobre solitude. Mas creio que seja no apêndice acrescentado à segunda edição de *As origens do totalitarismo* o lugar em que as implicações políticas dessas diferenças se tornam mais dramáticas. Ver “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” in *The origins of totalitarianism*. Nova York: Harcourt Brace, 1975, pp. 460-79.

⁴⁷ Ver “What is Freedom?” in *Between past and future*, op. cit., p. 156.

⁴⁸ ARENDT, H. “Introduction into Politics”, in *The promise of politics*, op. cit., p. 108. O sentido de uma coisa, esclarece Arendt, está sempre nela mesma, ao contrário de seu objetivo.

⁴⁹ Gostaria de citar o original italiano: “Ma sopra tutto maravigliosissima è a considerare a quanta grandeza venne Roma poi che la si liberò da' suoi Re. La ragione è facile a

Isso quer dizer que a glória em uma república não é privilégio dos fundadores. Qualquer cidadão tem acesso a ela se participa ativamente na conservação do bem comum. Essa foi sem dúvida a maior das qualidades do povo romano: preservando as instituições livres, mantendo as leis e ao mesmo tempo sabendo quando modificá-las, os romanos foram capazes de viver livres por séculos: mais ainda, eles atingiram “os mais altos picos da grandezza”⁵⁰. Essa defesa da liberdade, ocasião para a glória, pode ser empreendida também no campo de batalha, e temos aí a glória militar, aquela do soldado que enfrenta a morte. Na verdade, essas duas formas de ação estavam estreitamente unidas para Maquiavel, assim como se imbricam os domínios político e bélico. Em um e outro o acionamento do discurso persuasivo é imprescindível, a estratégia, a simulação e a dissimulação. Em ambos a identidade do agente se forja na sua aparição para o outro e a solidão da morte do herói apenas faz mais fulgurante seu valor. Há ainda outro modo de alcançar a glória: através das letras, na produção de uma obra de pensamento⁵¹ e essa, podemos imaginar é a glória almejada pelo Maquiavel escritor (vale a pena lembrar aqui sua irritação com Ariosto que no seu Orlando furioso tinha deixado de fora Maquiavel de sua lista de poetas⁵²). De qualquer maneira que seja alcançada, a glória é sempre aprovação no juízo do outro, é sempre portanto fazer boa figura ou, para ser mais preciso, fazer a melhor figura possível.

Não escapa a Arendt a importância desse termo no pensamento maquiaveliano, como podemos ver na passagem de A condição humana em que ela qualifica a glória como o “critério de Maquiavel para a ação política”⁵³. Esse critério – e parece ser assim que Arendt o entende – é inerente à política e sua forte presença no texto de Maquiavel nos dá uma boa indicação de como devemos entender o que alguns comentadores denominam de autonomia da política. Uma vez estabelecida a glória como critério para a ação, fica evidente que ela, a ação, vale por si mesma, brilha por si mesma, sem ter de se submeter a qualquer categoria estranha ao domínio político⁵⁴. Arendt percebe isso muito bem e não se cansará de

intendere, perché non il bene particolare ma il bene comune è quello che fa grande le città. E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche” (Discorsi, II, 2, op. cit., p. 297).

⁵⁰ Ver SKINNER, Q. “Machiavelli on Virtù and the Maintenance of Liberty” in *Visions of politics*, vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 174.

⁵¹ Ver o capítulo 10 de livro I dos Discorsi. Maquiavel engrossa a lista dos homens de glória com os “ordenadores de religião”, dos quais não podemos tratar aqui.

⁵² Ver a carta endereçada a Lodovico Alammani em dezembro de 1517. “Io ho letto a questi dí Orlando furioso dello Ariosto, et veramente il poema è bello tutto... Se si truova costì, raccomandatemi a lui, et ditegli che io mi dolgo solo che, havendo ricordati tanti poeti, che m'habbi lasciato indietro come un cazzo” (in *Tutte le opere*, A cura di MARTELLI, M. Florença: Sansoni, 1971, pp. 1194-5).

⁵³ ARENDT, H. *The human condition*, op. cit., p. 77.

⁵⁴ Assim, nas “Notas sobre a Política e o Estado em Maquiavel”, Arendt pode dizer que “o principal conceito da política é a glória, que é alcançada pela fortuna e pela virtù” e estabelece sua conexão com o problema da aparência: “A glória brilha – doxa [aparência,

ênfatisar esse “valor intrínseco” da ação, não deixando também de mostrar que o bem não é uma categoria politicamente aplicável porque não suporta a visibilidade (a mostração do bem o destrói, pois a partir do “momento em que uma boa ação, good work, se torna conhecida e pública ela perde seu específico caráter de bondade... O bem apenas pode existir quando não é percebido nem mesmo por seu autor”⁵⁵). O único que pode ver o bem é Deus e isso aponta para sua natureza extramundana, ou seja, o bem não é deste mundo⁵⁶. O mal também não suporta a visibilidade, o que pode ser facilmente compreendido. Mas a relação agora se inverte: a aparição no mundo comum, partilhado, aniquila o bem, ao passo que a aparição do mal aniquila o mundo comum⁵⁷.

Arendt não se esquecerá de que essas suas considerações devem muito ao que Maquiavel escreve no capítulo XV de *O príncipe*. Cito a passagem: “Assim, é necessário a um príncipe, querendo se manter, aprender a poder ser não bom e usar disso e não usar segundo a necessidade”⁵⁸. Mas essa posição de Maquiavel tem menos a ver com “realismo” (como de resto toda sua obra, e Arendt também o observa⁵⁹) e mais com a construção de um projeto político. A “verdade efetiva” (*verità effettuale*) de que ele nos fala seria melhor entendida como uma “verdade que se torna efetiva” pela ação do homem político. Se o texto de Maquiavel se reduzisse a uma análise objetiva do fenômeno político, teríamos muita dificuldade em compreender sua linguagem fortemente normativa. A norma, no entanto, é bom lembrar, não é aplicada à política a partir do exterior.

Entendo a reticência do leitor quanto à plausibilidade dessa fundamentação do político na imanência. Volto então aos textos de Arendt e Maquiavel. Eles nos convidam a pensar que a ação política pode valer por si mesma e isso tem um nome: dignidade. Vou recordar uma passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant para esclarecer esse conceito: “tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas

louvor], aparece, é vista e se faz ver... A glória brilha por si mesma graças a todas as ações e empreendimentos. Ela se difunde. O homem aparece e se mostra. Em consequência, surge a questão da distinção entre aparecer e ser. 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. A glória é o apogeu da aparência e ela só é possível onde outros vêm e onde sou visto” (art. cit., pp. 300-1).

⁵⁵ The human condition, op. cit., p. 74. Ou ainda, em 1955: “A bondade: em sentido absoluto ela não existe nessa esfera [na política], pois uma boa ação se dissimula. Uma vez conhecida ela não é mais boa, mas vaidade, desejo de aparecer como boa” (“Notas sobre a Política e o Estado em Maquiavel”, art. cit., p. 301).

⁵⁶ Ibidem, p. 76.

⁵⁷ Ibidem, p. 77.

⁵⁸ O original diz: “Onde è necessario, volendosi uno principe mantenere, imparare a potere essere non buono et usarlo e non usarlo secondo la necessità” (*De principatibus*, op. cit., p. 136).

⁵⁹ Ver “What is Authority?” in *Between past and future*, op. cit., p. 136.

quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade”⁶⁰.

Já sabemos que Arendt explicitamente se opõe à tradição filosófica que desqualifica a política, despojando a ação de sua dignidade. Já sabemos também que ela acredita que Maquiavel se furta a essa tradição, mais ainda, ele se opõe a ela na medida em que ao escrever coisas novas, seguir uma “via ainda não trilhada”⁶¹, restitui à política sua “velha dignidade”. O que me parece ser pertinente agora é detalhar mais um pouco como Maquiavel pôde realizar essa “reabilitação” da política.

Um termo que me parece importante para levar a cabo essa tarefa é “pátria”. Estou ciente de que a palavra soa suspeita para nós, afinal de contas foi em seu nome que inúmeros regimes ditatoriais cometeram e justificaram as mais inauditas atrocidades⁶². Para Maquiavel, porém, não era assim. Na verdade, o termo para ele tinha um sentido muito distinto. Ele se referia mais a um espaço para ação livre dos homens e menos ao que hoje entendemos por país ou mesmo nação. Segundo M. Viroli, “a pátria [para Maquiavel] é um modo de vida e uma cultura, é um particular modo de vida e uma cultura que se fundam sobre os valores da liberdade e da igualdade civil”⁶³. A pátria é por isso o espaço em que se age tendo em vista o bem comum, mas não apenas por causa da cidade ou por qualquer instituição. Como observou recentemente M. Vatter, o estado não é mais concebido como substância ética, ou seja, a vida política, e especialmente a vida republicana, “não tem o bem do estado (o ‘bem comum’) como seu propósito interno, mas antes consiste na prática da efetiva ‘liberdade pública’ (*pubblica libertà*)”⁶⁴. Se nos textos maquiavelianos, e especialmente nos *Discorsi*, a noção de bem comum desempenha um papel fundamental, nada autoriza a crer que se trata de um fim para o qual os homens se inclinariam. O bem comum é o que transcende os interesses pessoais e zelar por sua conservação é a tarefa principal de cada cidadão. Isso não deve, porém, nos levar a hipostasiá-lo: ele não é outra coisa além da garantia de que os cidadãos serão livres, isto é, não sofrerão a opressão de outros homens. Por isso, nos parece que Vatter está correto ao afirmar que a partir de Maquiavel, o fim da vida ativa deixa de ser a “vida boa” para se tornar a “vida livre”⁶⁵. Também o amor pela pátria, paixão freqüentemente as-

⁶⁰ KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. de P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 77.

⁶¹ Ver o primeiro Proêmio ao Livro I dos *Discorsi*, op. cit., p. 55.

⁶² A respeito, ver o livro de VIROLI, M. *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*. Roma: Laterza, 2001, (2ª edição).

⁶³ VIROLI, M. *Per amore della patria*, op. cit., p. 39.

⁶⁴ VATTER, M. *Between form and event. Machiavelli's theory of political freedom*. Dordrecht, Boston e Londres: Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 102.

⁶⁵ *Between form and event*, op. cit., p. 32.

sociada ao bem comum – e que o próprio Maquiavel confessa sentir ardentemente em uma conhecida carta enviada perto de sua morte a Francesco Guicciardini⁶⁶ –, não deve ser desvinculado do desejo de liberdade. A esse respeito, Y. C. Zarka afirma o seguinte: “O amor da pátria e o amor da liberdade subentendem, então, em Maquiavel, o desejo de uma república livre na qual as boas instituições se combinam com os bons costumes para dar uma consistência à vida livre e civil”⁶⁷.

A noção de pátria está inextricavelmente associada à de liberdade, como mostra Maquiavel no capítulo 41 do terceiro livro dos Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio. Para salvar a pátria, diz ele, não se deve dar atenção a nenhuma consideração acerca do justo e do injusto, do piedoso e do cruel, do louvável ou do ignominioso: é permitido seguir qualquer caminho que salve a vida da pátria e que “lhe preserve a liberdade”⁶⁸.

Por fim, a pátria é o que pode estabelecer a mediação entre os desejos conflitantes que são encontrados em toda cidade e é por essa razão que ela é invocada em momentos de crise em que o viver civil está ameaçado, ou prestes a ruir, ou ainda quando necessita de uma reforma. Mais uma vez, cito Zarka:

Malgrado os conflitos que agitam necessariamente a cidade, em virtude da natureza dos homens e de sua distribuição em classes (os grandes e o povo), a pátria representa um valor mínimo sem o qual não haveria nenhuma medida comum suscetível de fazer entrever em última instância, quando tudo parece perdido, a possibilidade de uma linguagem comum e de vontades concorrentes em vista de sobrepujar os males que afetam a cidade⁶⁹.

O nome da pátria tem o poder de unificar os homens assim como o nome da liberdade. Quanto a este último, Maquiavel, no livro sobre os principados, vai nos lembrar de que uma vez conhecido, isto é, uma vez que os homens se habituariam a viver livremente, eles não o esquecem, de modo que para dominar uma cidade acostumada a viver livre o único meio seguro é arruiná-la (o que parece ser o mesmo que dizer que não é possível dominá-la)⁷⁰.

Hannah Arendt considerava o amor uma paixão antipolítica. Para ser mais exato, a mais poderosa das forças antipolíticas do homem⁷¹. Mas parece-

⁶⁶ “Io amo messer Francesco Guicciardini, amo la patria mia piú dell'anima”. Carta datada de 16 de abril de 1527 in MACHIAVELLI, N. Tutte le opere, op. cit., p. 1250.

⁶⁷ “L'Amour de la Patrie chez Machiavel” in Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault. Paris: PUF, 2001, p. 24.

⁶⁸ Discorsi, III, 41, op. cit., p. 563.

⁶⁹ “L'Amour de la Patrie chez Machiavel”, art. cit., p. 20. Também M. Viroli partilha esse ponto de vista: “O amor pela pátria avizinha os cidadãos e os leva a considerar o bem que têm em comum mais importante do que os bens que cada um possui individualmente” (Per amore della patria, op. cit., p. 40).

⁷⁰ Ver De principatibus, op. cit., pp. 69-71.

⁷¹ ARENDT, H. The human condition, op. cit., p. 242.

me que ela se refere aí sobretudo ao amor entre dois, ao amor erótico que afasta os amantes do mundo e que é portanto essencialmente não mundano (unworldly). Há, no entanto, um amor mundano, dirigido ao mundo. Este carece de proteção e de cuidado e é responsabilidade de todos nós que nele ingressamos. Mas apenas podemos assumir essa responsabilidade se de fato o amamos⁷². Este amor deve animar também a ação política porque, como já vimos, é o mundo que está em questão na política. Não vejo qualquer incompatibilidade entre o amor pela pátria de que Maquiavel nos fala e o amor mundi de Hannah Arendt⁷³ e, é bom esclarecer, mundo para Arendt é, entre outras coisas, o espaço que construímos para nós, seres humanos, é o nosso lugar próprio. E vale lembrar que a liberdade exige, ela também, a construção e conservação de um lugar para a ação⁷⁴. Sendo assim, ambas as formas de amor talvez sejam metamorfoses de um amor mais fundamental, mais originário: o amor pela liberdade, ela, “raison d’être da política”⁷⁵.

Referências bibliográficas

ARENDT, H. *Between past and future*. Nova York: Penguin Books, 1968.

——— *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

——— *On revolution*. Nova York: Penguin, 1963.

——— *Sobre a violência*. Trad. de A. Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000 (2ª edição).

——— *The life of the mind*. San Diego, Nova York e Londres: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978.

——— “Notas sobre a Política e o Estado em Maquiavel”. Trad. de G. Cohn a partir da tradução francesa de M. Gaille-Nikodimov. *Lua nova*, nº 55-6, pp. 298-302.

——— *The promise of politics*. Org. por J. Kohn. Nova York: Schocken Books, 2005.

BERLIN, I. *Estudos sobre a humanidade*. Trad. de R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 299-348.

BIGNOTTO, N. “As Fronteiras da Ética: Maquiavel” in *Ética*. Org. de A. Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 113-26.

⁷² Ver “The Crisis in Education” in *Between past and future*, op. cit., p. 196.

⁷³ “Eis alguém que ama verdadeiramente o mundo”, diz Arendt acerca de Maquiavel (“Notas sobre a Política e o Estado em Maquiavel”, art. cit., p. 301).

⁷⁴ Em Atenas, diz Arendt ao especificar a natureza da lei entre os gregos, a liberdade política é uma “construção espacial”. “Introduction into Politics” in *The promise of politics*, op. cit., p. 119.

⁷⁵ ARENDT, H. “What is Freedom?” in *Between past and future*, op. cit., p. 156.

- BURKE, K. A rhetoric of motives. New York: Prentice-Hall, 1950.
- LEFORT, C. Le travail de l'œuvre. Machiavel. Paris: Gallimard, 1972.
- MAQUIAVEL, N. Tutte le opere, A cura di M. Martelli. Florença: Sansoni, 1971.
- De principatibus– Le prince. Edição bilíngüe com a trad. De J. L. Fournel e J. C. Zancarini. Paris : PUF, 2000.
- Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, livro I, cap. 25. Edição de G. Inglese. Milão: Rizzoli, 2000 (5ª edição).
- MERLEAU-PONTY, M. , “Note sur Machiavel” in Eloge de la philosophie. Paris: Gallimard, 1989, pp. 287-308.
- REVAULT D’ALLONNES, M. “Peut-On Parler Philosophiquement Politique? Merleau-Ponty et Hannah Arendt Lecteurs de Machiavel” in G. Sfez e M. Senellart, L’enjeu Machiavel. Paris: PUF, 2001, pp. 179-98.
- SFEZ, G e SENELLART, M. (org.) L’enjeu Machiavel. Paris: PUF, 2001.
- SKINNER, Q. “Machiavelli on Virtù and the Maintenance of Liberty” in Visions of politics, vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 160-85.
- VATTER, M. Between form and event. Machiavelli’s theory of political freedom. Dordrecht, Boston e Londres: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- VIROLI, M. Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia. Roma: Laterza, 2001 (2ª edição).
- WATSON, D. Hannah Arendt. Trad. de L. A. Aguiar e M. Sobral. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- YOUNG-BRUEHL, E. Hannah Arendt: For love of the world. New Haven e Londres: Yale University Press, 1982.
- ZARKA, Y. C. “L’Amour de la Patrie chez Machiavel” in Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault. Paris: PUF, 2001, pp. 13-24.

Endereço do Autor:
 R. Chicago, 117/1502.
 Sion – Belo Horizonte – MG.
 CEP: 30315-520.
 e-mail: heltonadverse@hotmail.com.