

Flávia Roberta Benevenuto de Souza

‘VIRTU’ E VALORES NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

Orientador: Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito a obtenção do título de mestre.

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFMG

Belo Horizonte/2003

BENEVENUTO, Flávia Roberta de Souza

'*Virtù*' e valores no pensamento de Maquiavel/Flávia Roberta Benevenuto de Souza. –
Dissertação de mestrado. – Departamento de Filosofia da UFMG, Belo Horizonte, 2003.

1. Machiavelli, Nicolò, 1469-1527 2. Valores – Tradição 3. Política – Filosofia

Dissertação defendida, em ____ de _____ de 2003, com a nota _____, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza (Orientador) - UFMG

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, ____ de _____ de 2003

Dedico essa dissertação aos meus pais.

Resumo:

Este trabalho aborda a questão da *'virtù'*, no pensamento de Maquiavel, confrontando-a com a questão da virtude, inserida na tradição. Este confronto abre uma discussão entre elementos presentes tanto em *O Príncipe* quanto nos *Discorsi* e os valores cristãos, vigentes no tempo de Maquiavel.

Abstract:

This work approaches the subject of 'virtù' in the Machiavelli's thinking, opposing it to the virtue that belongs to the tradition. This opposition opens a discussion between the elements present in *The Prince* as well, in *Discorsi* and the Christians values of Machiavellian time.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 8 |
| CAPÍTULO 1: O cristianismo e seu conceito de virtude | 11 |
| 1.1. O cristianismo e o tempo de Maquiavel | 12 |
| 1.2. O cristianismo, seu conceito de virtude e a Igreja | 21 |
| 1.3. <i>Speculum Principis</i> | 24 |
| 1.4. Fundação e religião | 38 |
| 1.5. Savonarola | 46 |
| CAPÍTULO 2: O conceito de ‘ <i>virtù</i> ’ maquiaveliana | 58 |
| 2.1. O Conceito de ‘ <i>virtù</i> ’ | 59 |
| 2.2. ‘ <i>Virtù</i> ’ x ‘Fortuna’ | 70 |
| CAPÍTULO 3: A desconstrução da tradição cristã | 88 |
| 3.1. O Paganismo e a Tradição Cristã | 88 |
| 3.2. A <i>verità effetuale</i> como instrumento de desconstrução dos valores clássicos | 94 |
| 3.3. A ‘ <i>virtù</i> ’ como proposta de “reconstrução” dos “novos” valores do “Estado”... .. | 112 |
| CONCLUSÃO | 116 |
| BIBLIOGRAFIA | 119 |

INTRODUÇÃO

As principais obras políticas escritas por Maquiavel são *O Príncipe* e os *Discorsi*. Tais obras tratam de temas diferentes e, além disso, têm alvos diferentes. Mas, apesar disso, ou ainda, apesar de não haver uma identidade conceitual entre elas, há, com toda certeza, uma unidade temática. Maquiavel vivia num período particular da história de Florença. Havia um sentimento muito forte principalmente entre os jovens que ansiavam por mudanças. Mudanças estas que trouxessem antes de tudo estabilidade. Esse sentimento de deixar sua pátria em “terra firme” movia o nosso “pensador” e influenciava de forma direta as suas obras. Nesse sentido, tanto *O Príncipe* quanto os *Discorsi* trazem, mesmo que em pano de fundo, um sentimento de esperança. Esperança de uma transformação que conduzisse sua pátria à unidade política. Maquiavel, em decorrência disso, não era apenas um escritor. Era um homem de ação e muito fez para participar de maneira ativa do destino de Florença. Mas, parece que a fortuna não quis assim e interrompeu a prática política de nosso ilustre florentino, pelo menos institucionalmente falando, porque a ação é o fundamento do pensamento de Maquiavel e ele, homem engajado na política de seu tempo, foi bastante influenciado pelos fatos de sua época. Estava sempre atento às dificuldades e às atitudes daquele que detinha o poder. Das vitórias obtidas, absorvia o que fazer e, por outro lado, as derrotas inspiravam-lhe a pensar numa forma de agir diferente. Deste modo, grande parte de seus escritos estão calcados no agir político, na vivência de atitudes políticas independentemente de boas ou não.

Maquiavel recorreu não só aos exemplos que pode vivenciar enquanto chanceler, mas também aos exemplos históricos que viveram os antigos. A história nesse sentido teve

um papel crucial em seu pensamento. Ele se dividia assim entre a esperança pelo novo e os exemplos do passado e não omitia esta polaridade: ela está expressa logo na introdução dos *Discorsi*. Queria que a novidade viesse com a roupagem da República Romana; com sua força, sua astúcia, sua liberdade. Mas quanta ‘*virtù*’ seria necessária para se obter tudo isso... Maquiavel sabia que ela estava escassa no que dizia respeito a seus compatriotas, mas escrevia como se estivesse disposto a resgatá-la, a “ensiná-la”. É evidente que ele nos escreve do ponto de vista de um observador. Observador, no caso, de exemplos históricos, antigos e modernos. Como coloca muito bem Mansfield, “ele diz ao leitor como ele, Maquiavel, conduziria suas campanhas, conquistaria seus inimigos ou trataria seus capitães”¹. A ação, ou seja, a maneira de agir para realizar tudo isso teria que expressar ‘*virtù*’, ou ainda, a ‘*virtù*’ seria a principal causa do sucesso em tais empreitadas. Mas em que consistiria essa ‘*virtù*’? O que significa dizer que uma ação expressa ‘*virtù*’? Haveria alguma diferença em dizer que a ação é “virtuosa” ou que a pessoa, ou melhor, que o ator político que a realiza, o é?

Questões como estas e a tentativa de respondê-las representam o objetivo deste trabalho. Nosso desafio é desvendar a causa verdadeira do sucesso nas atividades políticas, ou seja, desvendar a própria ‘*virtù*’. Porém, ao chegarmos neste ponto, nos deparamos com o nosso primeiro grande problema: não há uma definição exata do que seja a ‘*virtù*’. Mais que isso, não há sequer uma acepção única do termo, ou seja, ao mesmo tempo em que não há uma definição precisa por um lado, não há, por outro, uma única definição do termo. Percebemos então que o terreno, no qual pretendemos entrar, não se configura como um terreno de terra firme; apresenta-se muito mais como um terreno de areia movediça, no

¹ MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, i, p. IX.

qual, como requer esse tipo de terreno, precisamos estar atentos todo o tempo, precisamos ser prudentes.

Apesar de sabermos os perigos que nos aguardam, no decorrer desse caminho tortuoso, decidimos enfrentá-lo. Mas, para que ele se torne mais acessível, tomaremos algumas “medidas de segurança” para que possamos percorrê-lo da forma mais segura possível. Nesse sentido, nosso percurso não se inicia com uma tentativa de conceitualização da ‘*virtù*’. Preferimos, ao invés disso, investigar inicialmente os sentidos possíveis da ‘*virtù*’. Essa investigação, por sua vez, parte principalmente da oposição “‘*virtù*’ x ‘fortuna’” e também da oposição “‘*virtù*’ x virtude”. Assim, na tentativa de evitar um encontro direto com o caminho mais tortuoso, preferimos nos desviar dele provisoriamente percorrendo, inicialmente, a trilha de outros conceitos chaves do pensamento maquiaveliano. Feito isso, há conseqüentemente, uma possibilidade de, já melhor preparados, passarmos então à investigação da ‘*virtù*’ propriamente dita.

Trataremos primeiro do conceito de virtude. Ele, de fato, caracteriza-se como a oposição mais polêmica em relação à ‘*virtù*’. Para demonstrar esse conceito, um dos temas do nosso primeiro capítulo, será necessário voltarmos ao tempo de Maquiavel para que possamos analisar o contexto no qual ele viveu e escreveu suas obras. A questão da fundação deverá ser tratada em seguida para que, já no segundo capítulo, onde mais experientes e corajosos para enfrentar a questão da ‘*virtù*’, tentaremos percorrer tal caminho, agora já minimamente preparados e seguros. Cabe, então, ao terceiro capítulo, investigar a possibilidade de “aplicação” da ‘*virtù*’, assim como suas possíveis conseqüências de aplicação no âmbito do agir político. Vale lembrar, no entanto, que este estudo não pretende esgotar o tema da ‘*virtù*’. Pretende apenas revisitá-lo e confrontá-lo com os valores presentes na tradição do tempo de Maquiavel.

CAPÍTULO 1

O cristianismo e seu conceito de virtude

Ao iniciarmos o estudo da virtude e sua relação com o pensamento de Maquiavel nos deparamos com o que talvez possa ser considerada a questão mais polêmica deste pensamento, questão esta fundamental ao estudo da ‘*virtù*’: a relação entre Maquiavel e a religião. Esta questão teria sido uma das causas da má fama que adquiriu nosso pensador florentino. O que se sabe é que se Maquiavel não era um católico fervoroso também não podemos dizer que se caracterizava como uma espécie de anticristão. Na verdade, ele nem mesmo chegou a questionar os principais dogmas do cristianismo. Estava mais próximo de um cristão de domingo a quem os rituais da Igreja parecem importantes, mas não essenciais e nem necessários. O problema é que política e religião são ainda conceitos muito próximos no tempo de Maquiavel. Por causa disso, o tratamento que ele dá à política (ou seja, o fato de tratá-la dissociando-a da religião) desencadeia uma série de problemas, já que esse tema está, primariamente, associado à religião.

Assim, ao tratarmos da ‘*virtù*’ e sua relação com a virtude esbarramos, necessariamente, com a relação entre Maquiavel e a religião pois, o conceito de virtude, como veremos mais adiante, se define e se concretiza no terreno cristão. Maquiavel parece dar pouca importância à reforma protestante que está emergindo em seu tempo e, por isso, devemos nos ater basicamente ao catolicismo, ou mais especificamente, à Igreja Católica. Deste modo, começaremos o primeiro capítulo contextualizando o cristianismo no tempo de Maquiavel para, só mais tarde, chegarmos, com uma bagagem maior, ao conceito de virtude.

1.1. O cristianismo e o tempo de Maquiavel

O cristianismo vivia, neste tempo, uma fase bastante peculiar. Era um período marcado pela ampla difusão dos valores cristãos por um lado e, por outro, pela corrupção do clero em larga escala. Mas, nada disso seria importante para Maquiavel se a Igreja não estivesse ainda fortemente vinculada à política. Essas características só interessam a Maquiavel na medida em que interferem na política e, nesse sentido, o cristianismo só é criticado porque nela interfere de forma negativa. Nos *Discorsi*², em especial, ele acusa a Igreja pela fragmentação política e infidelidade do povo. Segundo ele,

“nós temos, portanto, nós, italianos, uma primeira dívida para com a Igreja e os padres: a de termos perdido todo o sentimento religioso e de nos ter tornado maus. Mas, nós lhes devemos outra coisa, ainda mais importante, e que é a segunda das causas de nossa ruína: terem mantido e manterem sempre o nosso país dividido”³.

Esse escrito, um tanto quanto enfático, refere-se a um tempo de desmesuras católicas, a um tempo de corrupção do clero, enfim, nas palavras de Larivaille, “uma corrupção que, em virtude do poder temporal que os papas exercem e da ‘mundanização’ crescente dos assuntos espirituais (...), ultrapassa largamente o domínio estritamente religioso e moral e compromete o destino político do conjunto da península”⁴. Mas, em que grau se dava a corrupção do clero? Os italianos aceitavam esta corrupção? E quais são estes valores que tanto atrapalhavam a política?

Começemos pela última questão. O problema que Maquiavel vê na religião não se configura como um problema próprio do âmbito religioso. É, de fato, um problema político

² MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 11-13.

³ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 12.

⁴ LARIVAILLE, *A Itália no Tempo de Maquiavel*, p. 88.

e que nada diz respeito à crença. A religião, que eleva valores como o desdém pelas coisas do mundo, a punição numa esfera pós-morte e o perdão, influencia de forma negativa o agir político. Além de elevar os valores errados, a Igreja sustenta ainda a crença em uma virtude angelical que pode ser alcançada a partir do momento em que o indivíduo em questão se esforce para não cometer os “pecados da carne”, ou simplesmente para não cometer “pecados”, ou seja, a partir do momento em que ele se esforce para se afastar do mundo real, do mundo das coisas e passe a viver tomando como parâmetro o “mundo do céu” que está por vir. Já no terceiro capítulo de *O Príncipe*, Maquiavel comenta o papel negativo que a Igreja exerce na política de seu tempo. Nos diz, por exemplo, que

“quando Valentino - nome popular de César Bórgia, filho do Papa Alexandre - ocupava a Romanha, dizendo-me ele que os italianos não entendiam de guerra, expliquei-lhe que os franceses não entendiam nada de Estado, pois se entendessem não teriam consentido à Igreja tamanha grandeza”⁵.

Este trecho, um pouco irônico, demonstra o desprezo de Maquiavel pela forma como a Igreja exerce seu poder sobre as questões de Estado. Ele quer a unificação da Itália, quer viver num Estado forte, poderoso, e tudo isso fica em segundo plano devido a uma religião que visa a um mundo imaginário!

Por causa de argumentos como este podemos dizer que a querela de Maquiavel em relação à Igreja não diz respeito à fé. O problema é que a providência divina, por exemplo, promove um grande desinteresse pelo agir político, ou seja, já que todas as coisas estão previamente determinadas por um ser superior, perfeito, todo-poderoso e transcendente, não haveria um por quê para a ação política⁶. Um outro valor da Igreja que promove esse mesmo desinteresse é o desdém pelas coisas do mundo. Pois, a partir do momento em que o mais importante integra o espiritual e, mais que isso, que há uma visão pejorativa das

⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, III.

“coisas mundanas”, mais uma vez o agir político torna-se supérfluo. Já a punição pós-morte não pode ser considerada, enquanto fator de influência moral, pernicioso ao agir político. O medo do inferno pode – e o fez em determinados momentos históricos – coibir a sociedade e fazê-la cumprir as leis (em grande medida as leis de Deus). Porém, a idéia do perdão, que é uma idéia cristã por excelência, acaba por enfraquecer a moral cristã e transfigurá-la numa moralidade de cristal. É que, a partir da ligação necessária entre os conceitos de arrependimento e perdão, os homens podem cometer todos os tipos de “erros”, dos mais banais aos mais insanos e depois se arrependerem. Uma vez arrependidos são perdoados e, dessa forma o inferno se tornaria um lugar distante, destinado sempre aos outros. Esses conceitos religiosos, vistos dessa maneira, constituem uma moral. Esta, por sua vez, vinculada à política, poderia provocar conseqüências drásticas como, por exemplo, enfraquecer as leis dos homens. Não havendo mais motivos para “temer” uma punição divina, haveria menos motivos ainda para obedecer a leis humanas que são, por definição, imperfeitas. Dentro desta linha de pensamento os homens poderiam se furtar às leis.

Maquiavel discute esta relação entre leis e religião em especial nos *Discorsi*. Ele apresenta a religião como fundadora de uma moral e, por isso, de grande importância enquanto força que influencia no cumprimento das leis. Segundo ele, “quem examinar os atos importantes devidos a todo o povo romano reunido, ou a grupos de cidadãos, verá que os romanos respeitavam seus juramentos mais ainda do que as leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens”⁷. Esse exemplo, tomado da República Romana expressa, em parte, o posicionamento maquiaveliano no que diz respeito à relação entre leis e religião. A religião se torna essencial porque, a partir do

⁶ LEFORT. *A lógica da Força*, p. 45.

⁷ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 10.

momento em que funda uma moral, interfere no comportamento do corpo político e, conseqüentemente, pode interferir no comportamento dos homens em relação às leis. Por causa disso, a religião deveria ser de uma forma tal que transmitisse uma moral que, por sua vez, estabelecesse uma relação de “paz” com as leis já pré-estabelecidas. Em outras palavras, a moral, advinda da religião, deveria fortalecer as leis humanas e não enfraquecê-las. Em um trecho dos *Discorsi* Maquiavel compara a religião da República Romana com a de seu tempo. Ele nos escreve que

“como há quem pretenda que a felicidade da Itália depende da Igreja de Roma, apresentarei contra a Igreja várias razões que se oferecem ao meu espírito, dentre as quais duas extremamente graves, contra as quais, segundo penso, não há objeção possível. Em primeiro lugar, os maus exemplos da corte romana extinguíram, neste país, a devoção e a religião, que trouxe como conseqüência muitos inconvenientes e distúrbios. E como em toda parte onde reina a religião se acredita na prevalência do bem, pela mesma razão se deve supor a presença do mal nos lugares onde ela desapareceu. É, portanto, à Igreja e aos sacerdotes que os italianos devem estar vivendo sem religião e sem moral; e lhes devemos uma obrigação ainda maior, que a fonte de nossa ruína: a Igreja tem promovido incessantemente a divisão neste malfadado país - e ainda a promove. Com efeito, só há união e felicidade nos Estados sujeitos a um governo único e a um só príncipe, como a França e a Espanha. A razão por que a Itália não se encontra na mesma situação daqueles dois países, não possuindo um governo único, monárquico ou republicano, é exclusivamente a Igreja, a qual, tendo possuído e saboreado o poder temporal, não tem contudo a força suficiente, nem a coragem bastante, para se apossar do resto do país, tornando-se dele soberana”⁸.

Este trecho é bastante significativo no que diz respeito ao posicionamento de Maquiavel em relação à Igreja e à religião. Apesar de alguns preceitos religiosos (como a punição numa esfera pós-morte) não coincidirem com os pré-requisitos essenciais para a formação de uma moral adequada ao Estado, este não é o principal alvo de sua crítica. De

⁸ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 12.

fato, os problemas que Maquiavel via na religião de seu tempo não se limitavam a seus preceitos somente. Estendiam-se também à maneira como se comportava grande parte do clero. Em outras palavras, o problema maior não era a religião como um todo, mas a Igreja e seus membros corruptos. Volúveis e gananciosos não se ruborizavam nem mesmo ao fazer distorções no terreno religioso, ou seja, pregavam a construção de valores que eles próprios não titubeavam em destruir. Em nome da “fé” conseguiam o que desejavam: dinheiro, luxo, prazeres e outros dentre a vasta relação do que eles insistiam em considerar como vícios. Vícios para quem? Colocada dessa maneira essa pergunta parece não fazer sentido. Essa questão, por si só, torna relativos conceitos universais. Tanto o bem quanto o mal são conceitos universais e, nesse sentido, aquilo que é considerado vício, o é para todos. Nesse caso temos duas opções. A primeira seria caracterizar o clero, de um modo em geral, como diluído entre os vícios, como o mal. A segunda seria pensarmos o clero como isento a esse tipo de caracterização, ou ainda, acima dela. Essa segunda opção, que torna relativos conceitos inicialmente universais nos conduz à questão que anteriormente nos parecia estranha: vícios para quem? Ora, nessa perspectiva, parece que assim se caracterizavam para os que não pertenciam ao clero, pois estes, estavam deles isentos; ou, pelo menos como procediam, pareciam estar.

Além disso, favoreciam fatores que contribuíam para agravar um outro problema ainda mais grave: a divisão da Itália. Maquiavel, quanto a este ponto, é categórico. Ele aponta, como prova dessa acusação, a comparação que envolve seu país – se é que se pode chamar um território tão dramaticamente cindido de país – e outras nações como França e Espanha. Essas provas, desenvolvidas por Maquiavel, apontam que ele discorda do sentimento vigente na Itália de seu tempo, ou seja, de culpar as pessoas que ocupam os cargos religiosos e não os cargos eles mesmos. De acordo com ele, as pessoas são as

culpadas pela corrupção inerente ao clero, mas, por outro lado, a Igreja tem uma culpa ainda maior: manter a fragmentação da Itália. Num outro trecho Maquiavel a acusa diretamente pela fragmentação. Segundo ele, a Igreja, tendo forças para tomar toda a Itália, não o fez e, ao mesmo tempo, não permitiu que ninguém o fizesse. Em suas palavras,

“se a Igreja nunca foi tão forte como para poder ocupar toda a Itália, não permitiu que qualquer outro país dela se apossasse; fez assim com que esta nação não se pudesse reunir sob um só chefe, mantendo-se dividida entre vários príncipes ou senhores. Daí a desunião e a fraqueza, que a reduziram a presa não só de bárbaros ferozes, mas do primeiro que quisesse atacá-la”⁹.

Esse teria sido um dos “pecados” mais graves cometidos pela Igreja e, conseqüentemente, o de maior interferência negativa na política italiana. Ora, a questão aqui nem se refere mais a se esperar da Igreja a difusão de uma moral favorável às leis e ao fortalecimento do Estado. É esperar que a Igreja não o destrua, já que, quanto a este ponto ela se faz sua inimiga principal.

Maquiavel, na tentativa de comprovar mais uma vez a culpa da Igreja pela fragmentação e fraqueza da Itália, sugere a transferência da corte romana para um local ainda intacto em relação à corrupção. De acordo com ele,

“para comprovar esta verdade com uma experiência irrecusável, bastaria que se fizesse a corte romana mudar-se, com toda a autoridade que possui em Roma, para a Suíça - o único país contemporâneo que se assemelha aos antigos, na religião e nas instituições militares. Ver-se-ia em pouco tempo os costumes corruptos daquela corte provocarem desordens das mais profundas, que poderiam produzir, sem tardança, os acontecimentos mais desastrosos”¹⁰.

Maquiavel, de fato, insiste nessa comprovação. Ele não tem dúvidas quanto à influência da Igreja na fragmentação da Itália. Propor a transferência da corte romana para a Suíça significa nada menos que propor a infiltração de um veneno no seio de um corpo sadio. A

⁹ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 12.

partir disso, é só uma questão de tempo, pouco tempo, até que o todo (ou os integrantes deste “corpo”) estivessem já tomados pelo veneno. A Suíça aparece como exemplo aqui não somente por ser um país unificado, mas, porque lá a religião servia ao Estado, promovia sua unificação, fortalecia suas leis, enfim, era formadora de um costume, de uma moral que interferia de forma positiva na política do Estado, ou ainda, que não intervinha de maneira negativa. Mesmo assim, com todas essas características, não estaria segura à aproximação da corte romana que, como uma erva daninha, seca e faz definhando tudo o que pode, colocando tudo a perder.

Deste modo, a Igreja, do ponto de vista maquiaveliano, eleva os valores errados e desestimula o agir político. Mas há ainda uma outra questão a ser levada em conta: esses valores cristãos. Em outras palavras, a virtude, que seria o conjunto de todas as qualidades cristãs, promove valores que, em certa medida, prejudicam a ação política. É justamente por causa disso que Maquiavel critica Igreja de forma enfática. A virtude cristã, como veremos mais adiante, prestigiaria valores desastrosos para o mundo da política. Mas, além da crítica de determinados valores cristãos (que, como vimos, dificultam, ou mesmo, impossibilitam qualquer progresso do Estado no sentido de se tornar forte e unificado) não podemos deixar de lado as características corruptas com as quais se apresenta a Igreja, não só no tempo de Maquiavel, mas em grande medida num tempo um pouco anterior a ele. Era, de fato, um período muito especial da história do cristianismo e que, com toda certeza, o marcaria de forma definitiva. Estes dois fatores, os valores da Igreja aliados à sua própria conduta arrancam do secretário florentino suas mais duras críticas.

Entretanto, o cristianismo se encontrava de tal forma ligado à cultura italiana que qualquer tipo de crítica que a ele fosse feita, mesmo que indireta (como no caso de

¹⁰ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 12.

Maquiavel que critica não o cristianismo propriamente dito, ou seja, enquanto crença, e sim a forte relação e influência que ele exercia, de forma negativa, sobre a política) seria recebida com grande resistência. A primeira dificuldade que Maquiavel encontrou em ganhar o assentimento de seus concidadãos em relação às suas posições sobre a Igreja Católica em seu sentido amplo é que os italianos, de um modo geral, consideravam a Igreja como um patrimônio. A esse respeito, Larivaille nos diz que “Igreja, não importa o esplendor que possa ter a religião cristã além das fronteiras da península, é, por todos os italianos, profundamente sentida e reconhecida como um patrimônio antes de tudo - e até - exclusivamente italiano”¹¹. Esse tipo de sentimento guardado pelos italianos em relação à Igreja explica, em grande medida, as atitudes deles em relação à mesma: criticavam aqueles que ocupavam os cargos e nunca os cargos eles mesmos, ou seja, a crítica se dava em relação “às infâmias dos prelados, sacerdotes e monges, mas jamais à religião católica nem à Igreja Católica enquanto instituição”¹². Tendo em vista esses conceitos históricos podemos agora compreender melhor como se tornava difícil para Maquiavel difundir suas proposições que, como vimos, contrariam tanto a própria Igreja quanto esse sentimento italiano de ter dela propriedade.

Por outro lado, era uma Itália sob a invasão estrangeira, fragmentada, e havia grande preocupação, principalmente por parte dos mais jovens, em unificá-la, torná-la forte. Esse sentimento de reconquista da Itália poderia, caso necessário, se manifestar até mesmo mais forte que o sentimento que demonstravam pela própria Igreja. Além disso, era um tempo em que a venda de indulgências havia ganhado uma grande dimensão e, muitas vezes, era até mais lucrativa que o comércio europeu. Havia ainda muita ostentação e uma grande

¹¹ LARIVAILLE, *A Itália no Tempo de Maquiavel*, p. 88.

¹² LARIVAILLE, *A Itália no Tempo de Maquiavel*, p. 89.

preocupação em se recobrir tudo em ouro. Isso sem falar nas “figuras” que ocupavam os cargos eclesiásticos. Larivaille descreve muito bem este cenário. Segundo ele, “os cardeais (...) levam, em Roma, uma vida de príncipes, dispendiosa e mundana. Seus palácios contêm verdadeiros tesouros, que só podem suscitar a inveja e o ódio”¹³. A corrupção do clero em todas as suas instâncias era tão grande e se dava de uma forma tão explícita que havia preocupação em se realizar “pesquisas” que identificassem o índice de prostituição ligado às várias instâncias da Igreja. Larivaille nos fala, de uma em especial, realizada pelo Papa Inocêncio VIII. Segundo esta pesquisa, muitos membros do clero mantinham concubinas e relacionamentos com prostitutas (o número estimado nesta pesquisa era de seis mil e oitocentas)¹⁴. Todos esses acontecimentos eram vistos com desagrado pela população. Em alguns momentos, despertavam, até mesmo, o ódio dos populares. Esse ódio, porém, se manifestava apenas, como vimos a pouco, pela pessoa que ocupava o cargo e não pelo cargo em si. Havia, de fato, um grande descontentamento em relação a várias pessoas ligadas ao clero, mas, por outro lado, não havia essa espécie de sentimento que se concretizasse em relação à Igreja ela mesma. No entanto, esse descontentamento, dentre outros fatores, fez com que as obras de Maquiavel não trouxessem horror ou espanto ao seu tempo. *O Príncipe*, por exemplo, só foi anexado ao *Index* anos mais tarde. Assim, se a obra de Maquiavel não foi aceita de bom grado por alguns também não foi uma obra maldita, pelo menos não na Florença de seu tempo, em particular, até a sua morte.

¹³ LARIVAILLE, *A Itália no Tempo de Maquiavel*, p. 91.

¹⁴ Ver, a esse respeito, LARIVAILLE, *A Itália no Tempo de Maquiavel*, p. 91.

1.2. O cristianismo, seu conceito de virtude e a Igreja

O termo virtude, amplamente utilizado nos tempos de Maquiavel tem um significado que, por sua vez, relaciona-se sempre ao cristianismo. A virtude é a virtude cristã por excelência, é a prática do bem em detrimento da prática do mal. Implica ainda na libertação dos prazeres mundanos. Evita-se os “pecados” na esperança de que se possa alcançar recompensas advindas do “céu”. A ação virtuosa assim compreendida diz respeito a uma ação que expressa os valores cristãos, implicando necessariamente na prática do bem segundo tais valores. Em outras palavras, caracteriza-se pela reunião de valores elevados pelo cristianismo (que são os valores contidos na lógica do “bem”, do “dever ser”). Nesse sentido, agir com virtude é agir de acordo com os valores da Igreja.

Dentre os valores sustentados pelo cristianismo estão o desdém pelas coisas do mundo, a teoria da providência divina, a punição pós-morte, o arrependimento e o perdão, os quais já havíamos comentado anteriormente. O próprio Santo Agostinho teria se convertido tardiamente e, a partir do momento de sua conversão – quando teria se arrependido de todos os “pecados” e, em consequência disso, teria sido perdoado por Deus – todos os atos pouco virtuosos que haviam sido cometidos anteriormente, como que num passe de mágica, foram para sempre apagados. A partir daí, passa a se dedicar a esta crença, mas não se contenta em teorizá-la e logo passa a se dedicar à política! Quer que a “cidade dos homens” seja espelhada na “cidade de Deus” e passa a se dedicar quase que exclusivamente à religião, o que dá lugar à teoria política cristã¹⁵. Tomás de Aquino, apesar de apresentar grandes diferenças em relação a Santo Agostinho, não foge a este tipo de

¹⁵ Ver, a este respeito, COLONNA d’ISTRIA, que comenta mais apropriadamente essa disputa entre Santo Agostinho e Maquiavel (em sua obra *L’Art Politique chez Machiavel*, pp. 164-169).

teoria política baseada em preceitos cristãos. Fatos como esses são interessantes e importantes, mas, novamente dizem respeito muito mais às concepções católicas ligadas à crença. Influenciam, como já vimos, na formação de uma moral, e, neste sentido, provocam Maquiavel¹⁶. Exercem uma força pedagógica sobre a moral e, por causa disso, se constituem como alvos da crítica maquiaveliana. Mas somente neste sentido, como veremos no terceiro capítulo. De fato, suas concepções, que em grande medida se prestam a defender e conceitualizar aquilo que se configura como a essência do pensamento cristão, não interessam a Maquiavel enquanto tais. Interessam apenas, como veremos, enquanto influenciam nos valores daquele tempo.

Devemos avançar com calma. Assim colocadas, as teorias cristãs por si só abririam as portas para o desinteresse pelas coisas do Estado. Mas, tais teorias nas mãos corruptas do clero daquele tempo, não haveria virtude que pudesse resistir. Grazia, a este respeito nos diz que

“o modelo de homem defendido pela Igreja perverteu o cristianismo entre todos nós, italianos. Para Niccolò, o fato de que a Igreja seja capaz disso mostra a sua importância para o Estado, como força pedagógica entre o povo. O que enfraquece as pessoas, segundo ele, ‘é a diferença de nossa educação em comparação à antiga’. (...) [Trata-se da] educação da conduta. Deve-se concordar que, em vista da falta de escolas do Estado, a religião se afiguraria a única instituição capaz de se imprimir em todas as crianças e famílias”¹⁷.

Este, de fato, é um ponto muito significativo para Maquiavel. Parece então que a virtude pode ser ensinada. Sim, mas há duas coisas a serem levadas em consideração aqui: que tipos de valores constituem essa virtude e quem a ensina. Partindo desta perspectiva

¹⁶ Santo Agostinho, em especial, mereceria um tratamento mais aprofundado no que diz respeito a estas questões. Um estudo deste tipo, porém, poderia nos desviar do nosso tema central, já que ampliaria consideravelmente as discussões que o circundam. Assim, por entendermos que uma investigação desse tipo não caberia nos parâmetros de uma dissertação, preferimos indicá-la apenas. Ver, a este respeito, BIGNOTTO, **O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho**, pp.327-359.

poderíamos dizer que o pior não é o conceito de virtude, nem o cristianismo ele mesmo, mas a Igreja e, em particular, seus membros. São eles quem praticam essa ação pedagógica, mais que isso, são eles também quem escolhem os valores que se incluem nesta ação. Temos, então, de um lado, a religião antiga e seus valores que condizem com os interesses da *res publica* e, de outro, a Igreja com seu clero corrupto e seus valores intransigentes.

Ainda no primeiro livro dos *Discorsi* Maquiavel já chama a atenção de seu leitor para a distinção entre religião e Igreja, em especial, a Católica. Nos diz, a este respeito, que

“se a religião se tivesse podido manter na república cristã tal como o seu divino fundador a estabelecera, os Estados teriam sido bem mais felizes. Contudo, a religião decaiu muito. Temos a prova mais marcante desta decadência no fato de que os povos mais próximos da Igreja Romana, a capital de nossa religião, são justamente os menos religiosos. Se examinássemos o espírito primitivo da religião, observando como a prática atual dela se afasta, concluiríamos, sem dúvida, que chegamos ao momento de sua ruína e do seu castigo”¹⁸.

Nesse sentido, a religião difundida em seu tempo era o que havia de mais pernicioso não só à política, mas até a si mesma. A Igreja havia invertido o papel da religião. Corrompida, como estava, não perdia seu papel na educação, mas, por meio dele tratava de tornar os homens medrosos, covardes, malignos, corruptos! A religião, ao contrário do que se pudesse pensar, tem um papel fundamental no pensamento de Maquiavel. É por perceber que a Igreja acabaria por desenvolver seu papel ao avesso, ou seja, “deseducando” os cidadãos italianos, que ele se esforça em dissociar a política da “religião” ou, pelo menos, da Igreja. O que tanto incomoda Maquiavel não é a religião educadora que se empenha para tornar os homens “melhores” e sim a Igreja corrupta de seu tempo.

¹⁷ GRAZIA, *Maquiavel no Inferno*, p. 112.

¹⁸ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 13.

A obra de Maquiavel, quanto a este ponto, se desenvolve num sentido oposto ao de seus contemporâneos. Era comum escrever manuais de aconselhamento ao príncipe. Estes manuais, os *Speculum Principis*, diziam respeito, sobretudo, à educação do príncipe, ou seja, a como formar um príncipe virtuoso capaz de zelar dos princípios da Igreja. Mas, seria essa educação capaz de executar os objetivos principais – segundo Maquiavel, conquistar e manter o governo – que um príncipe deve ter? Para investigar essa questão passamos a uma breve abordagem desses manuais de aconselhamento.

1.3. *Speculum Principis*

Quando falamos de manuais de aconselhamento para príncipes estamos tratando de um assunto extremamente genérico. Isso porque há vários tipos de conselhos e também porque os mesmos foram dados em momentos históricos muito diferentes. De fato, o interesse pelas artes de governar¹⁹ povoa a mente dos povos desde os mais antigos aos mais atuais. Nesse sentido, a primeira coisa sobre a qual devemos nos deter é o fato de não representarem os *Speculum Principis* uma inovação à arte de governar. Nesse sentido, Senellart sugere, a esse respeito, que se ignorarmos os gêneros literários desse tipo de obra veremos o quanto são antigos: “vêm das civilizações do Egito e da mesopotâmia”²⁰. Ainda segundo Senellart, teriam sido pouco estudadas e não teriam um lugar garantido nas “artes de governar”. Já os *Speculum Principis*, por outro lado, têm um lugar especial no coração destas “artes de governar”. Mas, o que difere então essas obras? Ora, todas elas vêm para

¹⁹ No plural, como propõe Senellart em *Les arts de Gouverner*, p. 45.

²⁰ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 45.

aconselhar aquele que detém o poder, em especial, o príncipe. A diferença então é o âmbito no qual esse aconselhamento é dado. Quanto a este ponto as distinções são marcantes. Mas deixemos de lado essa questão para, no lugar dela, nos determos nos *Speculum Principis*. Torna-se necessário assim precisar o gênero dos *speculum*, ou seja, já que os livros de aconselhamento a príncipes são anteriores a eles, o que os caracteriza então?

A obra de Senellart traz, a esse respeito, considerações importantes, as quais não poderiam deixar de ser lembradas aqui. Segundo ele, o primeiro tratado portando o título *speculum* de que se tem notícia é o *Speculum Regale*, tendo sido escrito por Godefroy de Virtebe (1180-1183). A ele se seguiram vários outros – sendo que alguns continham no próprio título a denominação de *speculum* e outros, embora com as mesmas características, não. A figura do espelho aparece porque cabe a ela um papel bem específico que, de acordo com Senellart, já seria possível perceber em Cícero. O governante não tem que se esforçar para contemplar no espelho o modelo a ser seguido. O governante aqui, ao invés disso, serve de espelho, ou melhor, “ele é esse espelho, (...) serve de espelho para os homens que ele conduz”²¹. Mais que isso, o governante expõe sua vida e a faz refletir como aquilo a ser imitado, a ser seguido, ou seja, como uma espécie de lei. O governante teria no espelho o reflexo de si mesmo e, por conseguinte, daquilo a ser seguido. Seria uma espécie de “lei viva [e] essa figura, que tem origem na filosofia helenística, exercerá uma grande influência sobre os autores medievais a partir do século XII”²². O espelho, nesse sentido, faria com que a pureza do rei fosse refletida sobre a nação. O modelo a ser seguido não poderia ficar encoberto, ofuscado e, por causa disso, o espelho desempenha um papel fundamental: fazer brilhar a lei acabada.

²¹ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 48.

²² SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 48.

Por outro lado, Senellart nos apresenta uma outra obra, *De Clementia*, que também se utiliza dos *speculum*, porém em um outro sentido. Aqui, como no modelo anterior, o espelho reflete o governante como um modelo a ser imitado. A diferença é que, neste modelo, o espelho não reflete o governante na sua completude, não o reflete por inteiro. Neste caso,

“os espelhos foram criados para permitir ao homem se conhecer. Mas há nesse modelo uma perfeita circularidade entre o príncipe, o espelho e o modelo de virtude que ele reflete. (...) Convidado a contemplar não o espetáculo de seus vícios ou de seus fracassos para os corrigir, ou o perfil do imperador ideal para o imitar, mas sua própria excelência”²³.

O espelho mostraria o brilho do governante, o que nele se apresenta como exemplar. Essa exposição do que o governante tem de melhor faria com que o próprio governante se auto-aperfeiçoasse, para que seu brilho fosse cada vez maior, cada vez mais intenso. Senellart, nesse sentido, nos apresenta um exemplo interessante. Segundo o mesmo,

“Neron César deveria mostrar sua virtude a fim de demonstrar sua perfeição natural. O espelho, assim, lhe foi dado para que, se esforçando para permanecer ele mesmo, corrija seus impulsos – de cólera por exemplo – pelo simples desejo de nele continuar a se refletir. A cólera, com efeito, altera seus traços por tornar mais feia a alma”²⁴.

De Clementia era, de fato, bem conhecida dos medievais e, segundo Senellart, pode ter sido ela própria a origem do termo “espelho dos príncipes”. Teria sido retomada no século VIII, em especial no tratado de Alcuin, *De virtutibus et vitiis* (779/800). Esse autor, importante artesão da época, coloca em questão um tema corrente da literatura patristica, a oposição entre virtudes e vícios e, após mostrar a importância desse assunto, convida Wibo de Bretagne, a quem endereça sua obra, a receber seu pequeno manual para que “possa se

²³ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 49.

²⁴ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 49.

examinar e conhecer o que deve fazer ou evitar”²⁵. O espelho aqui já adquire um efeito moral e, além de apresentar o que se deve fazer ou evitar, se apresenta, ainda de acordo com Senellart, escrito sob o parâmetro das Santas Escrituras, segundo o qual, seria “instrumento de conhecimento de si ao mesmo tempo que de purificação”²⁶. Paralelamente a esta obra aparecem ainda outras que se utilizam, em especial, de várias passagens bíblicas. As instruções propostas por elas apresentam ensinamentos morais, ou ainda, ensinamentos em tudo de acordo com os valores cristãos. Por outro lado, tais obras estão longe de se configurar como um manual de Estado, ou seja, como uma obra essencialmente política. Ao invés disso, nas palavras de Senellart,

“o espelho adquire assim a função de um manual familiar do qual é necessário se servir a cada dia, a fim de se conduzir e de se modificar. Ele não se inscreve numa relação narcísica a si mesmo, mas numa prática ascética. Ele remete àquele que governa os outros à necessidade de governar a si mesmo para se conformar, não somente à excelência de sua natureza, (...) mas à eminência de seu ofício”²⁷.

Esse sentido, explicitado por Senellart, segundo ele próprio, “evoluirá pouco”. Mas, a partir do século XIII ocorre o que poderíamos chamar de proliferação dos *speculum*. E, além dessa função de manual familiar, aparecem ainda sobre outros aspectos tais como os *speculum instructifs, majus, judiciaire* e ainda o *Mirror of the world* (Inglaterra). Surgiram, neste mesmo período, também certos catálogos de virtudes e vícios (*speculum christiani, speculum conscientiae, speculum peccatoris*). Apesar de todos esses tipos apresentarem a denominação de *speculum* são, segundo Senellart, claramente distintos dos *speculum principis* uma vez que este último gênero, ao contrário dos primeiros, trata, em grande

²⁵ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 50.

²⁶ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 50.

²⁷ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 51.

medida, das “exigências concretas da *res publica*”²⁸. Brunetto Latini (1220-94) em especial, em uma das obras que escreveu no período em que havia sido exilado de Florença, *O Livro do Tesouro*, (considerada pertencente ao gênero dos *Speculum Principis*) trata, de fato, de assuntos que dizem respeito à *res publica*. Tais assuntos são retomados no Livro III da obra, destinado à retórica e à política. Esta terceira e última parte traz instruções práticas ao governante e, por isso, nos é de grande valia aqui.

Logo no seu início há um destaque no que diz respeito aos princípios morais a serem seguidos pelo governante. “É desejável que o governante das cidades esteja fundado em três pilares: justiça, reverência e amor”²⁹. De fato, a obra apresenta, a todo o momento, as características dos *Speculum Principis* que citamos anteriormente. A relação com os valores cristãos é bastante clara, assim como a relação governante/governados. Numa passagem referente a esta última, explicita que “o governante é a cabeça dos cidadãos (...) e deve conduzi-los de acordo com a lei e a justiça”³⁰. Por ser uma espécie de “cabeça” dos cidadãos, ou ainda, por servir de espelho às suas atitudes, tendo assim uma influência direta no comportamento daqueles que governam, Brunetto Latini sugere vários atributos que o governante deve ter ou deixar de ter, tais como, “não deve ter ganância de dinheiro nem de outras coisas. (...) Deve discursar bem, porque do governante é esperado que fale melhor que todos os outros”³¹. Estes são apenas dois, o sexto e o sétimo, de uma lista de doze conselhos a serem seguidos pelo governante.

²⁸ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 51.

²⁹ Brunetto Latini, **The Book of Treasure**, p. 73.

³⁰ Brunetto Latini, **The Book of Treasure**, p. 73.

³¹ Brunetto Latini, **The Book of Treasure**, p. 74.

Um ponto interessante levantado por Latini é que, após sugerir esses doze conselhos como essenciais à liderança do governante, sugere a confecção de uma espécie de carta de apresentação do governante. Em suas palavras,

“uma sábia e bem-escrita carta deve ser redigida para informar o mérito individual do escolhido [nas eleições] e estipular as condições de regra e ofício público a serem seguidas no próximo ano naquela terra. Devem estar resumidas ali todas as responsabilidades do governante, pois, tornando tudo claro no princípio, nenhum erro será cometido”³².

Mas, o autor parece não achar suficiente a sugestão da carta e vai além. Oferece um modelo da mesma a ser “copiado” pelo governante. Este curioso modelo trata, em grande medida, dos pecados e dos desejos que levam à corrupção e à perversidade. Empenha-se em mostrar a importância de se evitar todos eles. Mais adiante, sugere também um modelo de juramento a ser feito pelo governante aos cidadãos. Nos fala da importância de assegurar, nesse juramento, a proteção de templos, igrejas, hospitais, estradas. Comenta as variadas maneiras segundo as quais podem ser feitos os juramentos, ou seja, indica ser não apenas o modelo apresentado o único possível e aponta suas variações. Traz um alerta, porém, em relação às consequências de não fazê-lo.

Como podemos ver, nem todos os conselhos dizem respeito à política ou à relação governante/governados. As preocupações quanto à postura do governante são claras, explícitas. Geram sugestões que vão desde a rotina do governante à sua relação com as tropas ou seus advogados. Quanto à primeira, deve seguir uma espécie de ritual que inclui, certamente, em determinada ocasião “ir de manhã cedo à igreja ouvir a missa e rezar a Deus e a seus santos”³³. Há ainda recomendações até mesmo no que diz respeito à forma adequada segundo a qual o governante deve se divertir, ou seja, como deve se portar nos

³² Brunetto Latini, *The Book of Treasure*, p. 75.

seus momentos ditos de descanso. Já quanto à segunda, há um capítulo destinado a encorajar os oficiais. Nesse capítulo Latini sugere que “eles devem se guardar dos vícios e da responsabilidade do povo”³⁴. E, quanto à terceira, aconselha o governante a “reter alguns bons [advogados] (...) para ajudá-lo e aconselhá-lo quanto a seus direitos e discursos”³⁵. Na seqüência do texto, a necessidade dos advogados vai se tornando ainda mais clara pois, a preocupação com o âmbito da justiça se sobressai. Latini chega a ser radical e, no intuito de fazer com que se cumpra a lei, chega a indicar a tortura como forma de, em último caso, fazer com que o criminoso confesse. Aponta até mesmo a maneira de interrogar os acusados (não exatamente incriminando-os, mas questionando quem possivelmente cometeu o crime) e traz ainda, em detalhes, como deve ser ditada a sentença. Paralelamente a posicionamentos como este, aparecem, ao longo de todo o texto, passagens bíblicas e uma preocupação muito grande em relação aos juramentos feitos às leis de Deus.

Próximo já do final dessa terceira parte do *Livro do Tesouro*, encontramos um capítulo destinado à discussão sobre se é melhor ser temido ou amado. Brunetto Latini expõe tanto a perspectiva dos que querem ser temidos quanto dos que preferem ser amados. Para resolver essa questão - também presente no pensamento de Maquiavel - e decidir definitivamente o que seria melhor para o governante, ele introduz um questionamento sobre as diferenças que envolvem o rei e o tirano. Para ele a distinção maior está no teor de crueldade que, enquanto o tirano se utiliza dela de maneira indiscriminada, o rei dela nunca se utiliza sem necessidade. Enfim, “um é amado [o rei] e o outro [o tirano] é temido”³⁶. Essa questão, colocada dessa maneira, simplifica bastante o tema. Mas é interessante vê-lo

³³ Brunetto LATINI, *The Book of Treasure*, p. 84.

³⁴ Brunetto LATINI, *The Book of Treasure*, p. 84.

³⁵ Brunetto LATINI, *The Book of Treasure*, p. 87.

³⁶ Brunetto LATINI, *The Book of Treasure*, p. 91.

dessa maneira pois aqui aparece expresso de uma forma muito diferente da que o fez Maquiavel. Este último, porém, veremos mais adiante. De volta ao texto de Latini, ele, como forma de encerramento, traz um capítulo destinado a explicar ao governante como e o que deve dizer ao povo no seu último dia de governo. E, como das outras vezes, traz sugestões bem específicas, tais como, “agradeça-os pelo amor e honra que deram a você”³⁷. Por fim, o livro é encerrado com as seguintes palavras: “então, se Deus quiser, você será honradamente absolvido [de qualquer reclamação, etc] e deixará o conselho e o povo da cidade encoberto de glória e honra. Amém”³⁸.

A obra de Latini nos ajuda a compreender melhor o gênero dos *speculum*. Relata as cartas e os procedimentos a serem tomados, mas, tudo isso, dentro de uma perspectiva que segue, antes de tudo, a moralidade cristã. Nesse sentido, poderíamos dizer que traz, de fato, um conjunto de “conselhos” para que o príncipe, por sua vez, deixe transparecer uma organização ideal do Estado. A partir dela podemos ver que há sim elementos que dizem respeito à *res publica*, mas que, não se restringem a ela. Trata, em grande medida, de inserir o governante no âmbito de valores já “pré-estabelecidos”, amplamente difundidos pela Igreja. Esta segunda perspectiva traz à tona elementos que descaracterizam a obra quanto à concepção de manual de Estado. Ou ainda, dizer que os *speculum principis* tratam de assuntos inerentes ao campo da *res publica* não significa ainda dizer que se caracterizam como manuais de Estado. Por outro lado, já é possível perceber que a obra, de alguma maneira, encerra uma relação direta com a arte de governar. Precisamos então, além de mostrar as aproximações e distanciamentos dos *speculum* em relação aos manuais de Estado, estabelecer que tipo de relação (que se faz muito importante agora) estabelece com

³⁷ Brunetto LATINI, *The Book of Treasure*, p. 96.

³⁸ Brunetto LATINI, *The Book of Treasure*, p. 96.

a arte de governar. Assim, analisar os espelhos no seu sentido de manual, de guia de conduta exige ainda um detalhamento maior. Somente assim poderemos esclarecer esses pontos ainda pendentes.

Senellart nos aponta Guillaume de la Perrière como uma chave de compreensão da figura do espelho. Esse autor, que escreveu no século XVI, expõe no próprio prefácio a razão de ter dado à sua obra o título de *Mirror Politique*. Ele recorre para essa aplicação à metáfora do espelho, ou seja, aquele que se mira num espelho não vê somente sua face mas também o quarto ou sala em que está. O espelho, nesse sentido, ofereceria tudo o que seria necessário ter acesso. Da mesma forma, o manual de aconselhamento traria resumidamente todos os ensinamentos necessários para governar o Estado da melhor maneira possível. Esta metáfora nos leva a enxergar que o espelho não mostra apenas aquele que se mira, mas o lugar onde está. Ao mesmo tempo, não há nada transcendente. O manual, nesse sentido, estaria completo. Por causa disso, a partir do momento em que o governante o adotasse não seria mais necessário despender tempo estudando, por exemplo, autores gregos e latinos³⁹. “Um manual, portanto, oferece aos governantes a representação de uma *res publica* bem ordenada”⁴⁰.

Segundo Senellart, os teóricos da *Ragion di Stato* trazem ainda uma outra característica dos *speculum*: “mostram ao príncipe não somente o que lhe é necessário fazer e como aparecer, mas, igualmente, o que lhe é necessário esconder. Trata-se do livro secreto do príncipe “que contém o inventário dos recursos e das forças do seu Estado”⁴¹. Este estilo traz também citações bíblicas, em especial, Deuterônimos, 17. De acordo com Senellart, marca a Idade Média por dizer que tais citações constituem uma cópia da lei

³⁹ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 53.

⁴⁰ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 53.

(dada por Deus) a qual o rei devia sempre ter consigo, para lê-la todos os dias⁴². Mas, já com Scipione Amirato (1594), essa lei sagrada, segundo Senellart, aparece entremeio aos registros feitos pelos mercadores. Podemos então perceber a transformação ocorrida no fim da Idade Média: “a passagem de uma racionalidade acabada a uma racionalidade calculista se efetua no terreno da economia, antes do terreno da política”⁴³. Dessa forma, assim como os “ricos mercadores” tinham seus livros secretos os governantes também deveriam tê-lo. Aqui, segundo Senellart, já houve “a mutação do Espelho do Príncipe em Livro de Estado”⁴⁴.

Mas, para ele, o mais importante nessa transformação não seria o processo de substituição da visão moral pela visão política e sim o “apagamento progressivo do príncipe em benefício do Estado”⁴⁵. Um outro fato marcante a partir daí é “a rápida difusão dos Livros de Estado (...) em detrimento dos manuais de instrução para príncipes”⁴⁶. Senellart nos apresenta ainda os títulos de alguns desses Livros de Estado que aparecem, em especial, na segunda metade do século XVI: *Del governo et amministrazione di diversi regni et repubbliche* (1567) do italiano F. Sansovino; *Relazioni universali* (1592) de G. Botero. Ambos escritos após *O Príncipe* de Maquiavel (1513).

Precisamos, neste ponto, ter cautela quanto a estas últimas observações. Em primeiro lugar, essa “mutação” do espelho ocorre de maneira concreta, ou seja, quando dizemos que um livro de aconselhamento caracteriza-se como Livro de Estado ele, conseqüentemente, não pode caracterizar-se como integrante do gênero dos *speculum*. Para que possamos esclarecer essa distinção devemos passar aqui à abordagem de dois pontos: o

⁴¹ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 54.

⁴² SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 54.

⁴³ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 54.

⁴⁴ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 55.

⁴⁵ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 55.

momento histórico em que ocorreu essa “mutação” e às características que os distinguem. A primeira coisa sobre a qual devemos nos deter ao passarmos para a análise desse momento é que ele coincide com o período em que viveu Maquiavel. Por isso, devemos ter em mente que voltamos nossos olhos não somente para uma transformação isolada, mas para uma fase de transformações. Transformações estas que acabam também por modificar o gênero dos *speculum* a ponto de não ser mais possível reconhecê-lo enquanto tal. A própria obra de Maquiavel contribuiu para a substituição do gênero dos *Speculum Principis* pelo dos manuais de Estado.

De fato, era um período de turbulência e oposição acirrada que envolvia os Médici, de um lado, e os republicanos, de outro. Os primeiros eram os detentores do poder por excelência, mas, em dois momentos ficaram muito próximos de perder este poder para os republicanos de forma definitiva, em 1494 e em 1527. Esta ousadia republicana vinha em decorrência, em parte, do espírito de liberdade que movia Florença e, em parte, pela esperança de ter tal cidade um destino mais feliz que as demais. Este espírito de liberdade vinha, em grande medida, devido a determinadas características da época. Poderíamos dizer que uma delas teria sido “o desenvolvimento de uma consciência cívica”⁴⁷. A idéia de contemplação passava a se constituir num segundo plano e “as questões da vida pública ganhavam uma nova dignidade ao serem abordadas seriamente pelos homens que, ao mesmo tempo, buscavam compreender o lugar que o homem ocupa no mundo e sua relação com a natureza”⁴⁸. Essa nova abordagem do espaço público juntamente com uma valorização maior do próprio homem enquanto indivíduo acabou ganhando a denominação

⁴⁶ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 57.

⁴⁷ BIGNOTTO, *Origens do Republicanismo Moderno*, p.16.

⁴⁸ BIGNOTTO, *Origens do Republicanismo Moderno*, p.16.

de humanismo cívico⁴⁹. Esse termo, no entanto, envolve várias discussões as quais não nos cabe analisar aqui⁵⁰. Precisamos apenas compreender que não se trata de um período inteiramente dominado pelas idéias medievais e que, embora elas ainda estivessem presentes, se submetem às preocupações com a vida pública, a valorização do indivíduo e ao ideal de liberdade.

Essas características levaram os florentinos, por exemplo, a lutar. A não aceitar gratuitamente o despotismo, a imposição do governo dos Médici. Mais que isso, tais características apontam até mesmo para uma melhor compreensão da escolha pelo modelo republicano. Nesse momento aparecem também obras de aconselhamento. Eram, no entanto, voltadas ao corpo político como um todo, ou seja, a todos os cidadãos. Mais tarde, e em grande medida em decorrência da prevalência do governo de um só, houve um retorno ao aconselhamento do príncipe e, conseqüentemente, um declínio em relação à produção de obras de aconselhamento aos cidadãos. Nesse sentido, “A Era dos Príncipes”⁵¹ não excluía o pensamento republicano que, ao contrário, se fez presente neste período, mas, a predominância do governo dos príncipes, em grande medida, fez com que os manuais de aconselhamento se dirigissem a um só, ao príncipe. Em outras palavras, os manuais eram, neste ponto, endereçados, na maior parte das vezes, a príncipes, mas, por outro lado, o conteúdo dos mesmos apresenta um diferencial que os tornam peculiares: *a res publica*. Alguns manuais deste período, ou ainda, os *speculum principis*, por excelência, carregam inerentes a si esse ideal republicano independente daquele a quem serão endereçados. Essa última característica é a que provoca maior confusão no que diz respeito à classificação

⁴⁹ BIGNOTTO, *Origens do Republicanismo Moderno*, p.17.

⁵⁰ Ver, para um estudo da continuidade ou descontinuidade das idéias do Renascimento em relação à Idade Média, BIGNOTTO, *Origens do Republicanismo Moderno*, pp. 13-30.

⁵¹ Ver, a esse respeito, Skinner, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, pp. 134-160.

desses manuais como pertencentes ao gênero dos *speculum principis* ou ao dos Livros de Estado. Mas, há uma distinção inevitável. Mesmo que ambos os gêneros tenham como ponto de partida a *res publica*, há uma grande diferença no enfoque que cada um dá a ela. E, enquanto os manuais de Estado, como o próprio nome expressa, dizem respeito às medidas a serem tomadas no Estado, constituindo assim um gênero de obras essencialmente político, os *speculum* muito se prendem à virtude, aos preceitos cristãos. Visam a *res publica*, mas não como fim último e sim como um meio. “Aconselhavam aos governantes o pleno respeito dos ditames da moral. Na ótica da maioria desses panfletos, o príncipe bom era também o bom político”⁵². Por isso a preocupação com os valores da Igreja era tão radical. Era ela quem disseminava o que era bom e, por causa disso, ela, assim como seus valores, seria o fim último.

O Príncipe de Maquiavel poderia ser encaixado, sob alguns aspectos, em algumas características dos *speculum*, mas, de forma alguma se confunde com eles. Caracteriza-se muito mais como uma paródia do gênero como um todo. Traz uma perspectiva calculista inovadora e substitui “as virtudes do gênero ideal por uma prudência hábil, feita de cálculo e instinto”⁵³. Há certamente alguns pontos de coincidência entre os mesmos, por exemplo, no que se refere ao empenho na conquista da fama e da glória. Honra e glória eram tidos como o reconhecimento maior do exercício da virtude. Maquiavel não faz nenhuma objeção à obtenção de honra, glória e fama por parte dos príncipes. Ao contrário, se posiciona em comum acordo com seus contemporâneos quanto a este ponto. As divergências vêm quanto à forma de alcançar tudo isso. Maquiavel discordava que os *speculum principis*, que eram quase que livros de boas maneiras cristãs para governantes,

⁵² BIGNOTTO, *As Fronteiras da Ética*, 117.

⁵³ SENELLART, *Les arts de Gouverner*, p. 58.

pudessem trazer sucesso ao príncipe e facilitar-lhe a forma de governar. Serviam à Igreja e não ao Estado. Assim, no que diz respeito a obras escritas para príncipes Maquiavel inova porque, de um modo geral, a maior parte de seus contemporâneos acreditavam que o príncipe deveria se esforçar para levar uma vida virtuosa: abrindo seu coração e deixando fluir somente coisas boas e dignas de um homem moralmente “correto”. Esta seria a única forma de alcançar metas supremas como a honra, a glória e a fama⁵⁴.

É preciso dizer, porém, que alguns autores, como por exemplo Skinner, não verificam essa distinção. Essa discussão, de fato, se dá ainda em um outro nível: a polêmica entre a continuidade ou descontinuidade das idéias do Renascimento em relação à Idade Média. Apesar de termos deixado esse tema de lado,⁵⁵ partilhamos da idéia de descontinuidade. Não poderíamos dizer, como o fez Skinner, que *O Príncipe* é um *speculum*. Preferimos, ao invés disso, encará-lo como uma obra carregada de inovações. Maquiavel se distingue principalmente por subjugar as virtudes, por dar a elas um lugar menor no que diz respeito à política. Segundo ele, o importante para um príncipe é adquirir o poder de um governo e mantê-lo. Isso, de forma alguma, pode ser considerado uma mera continuidade em relação ao pensamento, ou mesmo, ao posicionamento anterior. Nesse sentido, *O Príncipe* não é uma obra que teria revolucionado o gênero dos *speculum principis* – ao contrário do que diria Skinner⁵⁶. É, acima de tudo, ela mesma uma obra revolucionária.

Não podemos nos esquecer, porém, que o alvo de Maquiavel não é a religião e sim a Igreja. Isso explica porque ele desenvolve várias críticas aos *speculum*, por exemplo, e não se refere às obras de autores propriamente cristãos, tais como Santo Agostinho ou São

⁵⁴ LEFORT, **A lógica da Força**, p.27-47.

⁵⁵ Ver, a esse respeito, BIGNOTTO, *Origens do Republicanismo Moderno*, pp. 13-30.

Tomás de Aquino. Ou, pelo menos, não critica suas questões essenciais, tal como veremos no terceiro capítulo. Ele, em momento algum se debruça sobre os dogmas da religião. Seu interesse, em contrapartida, se manifesta em relação à Igreja, ou ainda, aos valores gerados e mantidos por ela. É a influência da Igreja sobre a ação do governante, assim como a do povo, que desperta o interesse maquiaveliano. É essa força pedagógica da Igreja que o preocupa. No entanto, para que possamos compreender melhor essas questões, é preciso partir ao encontro de uma outra questão. Bem, se é a fundação que determina os rumos de um governo, é a ela que temos que chegar agora. Mas, como precisamos ainda terminar nossa investigação sobre a questão da religião, devemos analisá-la também, juntamente com a fundação.

1.4. Fundação e Religião

Logo nos primeiros capítulos de sua obra *O Príncipe* Maquiavel já nos fornece algumas ferramentas para que possamos pensar a questão da fundação. No capítulo VI, em especial, quando trata dos principados novos essa questão se torna mais evidente. Ele sugere aos príncipes dispostos a conquistá-los que sigam o exemplo dos grandes.

“Um homem prudente deve assim escolher os caminhos já percorridos pelos grandes homens e imitá-los; assim, mesmo que não seja possível seguir fielmente esse caminho, nem pela imitação alcançar totalmente as virtudes dos grandes, sempre se aproveita muita coisa”⁵⁷.

Mas, quem seriam esses grandes citados por Maquiavel? A resposta, por sua vez, encontra-se em uma de suas outras obras, nos *Discorsi*. Maquiavel inicia esta obra justamente se

⁵⁶ Ver, a esse respeito, SKINNER, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 139.

referindo à questão da fundação. Logo no primeiro capítulo do Livro I dos *Discorsi* ele nos fala de como começaram as cidades, em especial, Roma, o modelo maquiaveliano por excelência. Ainda neste primeiro capítulo, Maquiavel, em seus exemplos, nos fala da figura de Moisés, Enéas, Alexandre, Teseu, Rômulo e Numa. Mas não são os únicos fundadores que mereceram a atenção do secretário florentino. Já no segundo capítulo nos fala de Licurgo e Sólon e, ao longo dos *Discorsi* nos fala ainda, entre antigos e modernos, de outros fundadores. Estes, de fato, são os grandes de quem nos fala Maquiavel.

Tanto em *O Príncipe* quanto nos *Discorsi* o ato da fundação consiste numa guinada, numa criação feita por aquele que se torna líder, ou seja, essa ação marca as novas leis trazidas por um novo líder. Instaurar um novo governo. Esse é o desafio a que se refere a fundação. No caso dos principados, o príncipe novo, em especial, de invasor se transforma no novo líder e pode, a partir daí, concretizar um recomeço institucional que se dá, em grande medida, pela elaboração de novas leis. Já no que se refere às repúblicas, permanece a idéia de que a liberdade se insere numa lógica da ação, no campo de atuação política que, neste caso, se dá, no mais das vezes, na ação do próprio legislador, ou ainda, assim como no caso dos principados, pela elaboração de novas leis. Enfim, em ambos os casos “Maquiavel procura mostrar que todos os que querem criar novas leis terão de vencer uma série de obstáculos, independentemente da forma que pretendam dar ao novo regime”⁵⁸. Isso porque qualquer transformação nas leis interfere diretamente na vida dos cidadãos. E, independente de ser essa nova lei boa ou ruim não se pode saber ao certo quais os sentimentos ela despertará e quais os eventos ela provocará. Ou seja, o resultado da fundação de novas leis pode ser diferente do desejo daquele que as funda. Tal fato pode

⁵⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, VI.

⁵⁸ BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, p.128.

ocorrer porque essa ação fundadora “é o resultado de uma ação humana localizada no tempo”⁵⁹ e, portanto, sujeita a contingências. A ‘fortuna’ pode fortalecê-la ou mesmo impedi-la e a ‘*virtù*’ daquele que pratica essa ação aparece também como um agente definidor da mesma. Isso porque, segundo Maquiavel, o ato da fundação é solitário.

Essa questão é retomada no nono capítulo do Livro I dos *Discorsi* onde Maquiavel nos diz que, exatamente por ser uma ação realizada no tempo e por um determinado ator político que age sozinho, ela não pode ser ensinada. Não se pode transmitir esse tipo de ação. Ela, por um lado, é em parte, resultado da intenção do fundador, mas, por outro, ocorre num mundo marcado pela contingência, devorado pela ‘fortuna’. Por causa disso, a forma de maior aproximação desse saber se dá pela tentativa de apreender, pelos exemplos dos antigos, alguma maneira de se proceder. Esses exemplos são, nesse sentido, de grande valia, mas não podem ser recriados pois, além da variação dos tempos, há ainda uma outra variante que impossibilita a exata repetição da ação do fundador: a ‘*virtù*’ do fundador. Assim, o que importa é a ação fundadora, ou seja, se o ato do fundador detém ou não a ‘*virtù*’. Ou ainda, o que realmente é relevante se traduz pela disparidade na polaridade conceitual entre ‘*virtù*’ e ‘fortuna’: se a ação está mais virtuosa e menos submissa à ‘fortuna’ temos um bom fundador. Se ocorrer o inverso, temos, conseqüentemente, um resultado contrário. Assim, a responsabilidade do fundador é imensa porque além de propor o novo, precisa agir da forma mais virtuosa possível. Pois, “os fundadores não querem só inovar; eles querem a melhor forma possível para resistir ao poder devastador da passagem do tempo e romper com os laços do passado”⁶⁰. Mas, mesmo que a ação seja fruto da

⁵⁹ BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, p.129.

⁶⁰ BIGNOTTO, **Maquiavel e o novo continente da política**, p. 382.

‘*virtù*’ e aconteça da melhor forma possível, resta saber ainda se a ‘fortuna’ a deixará colher seus próprios frutos.

O que é possível saber de fato, dentro da perspectiva maquiaveliana, é que a partir da fundação a história ganha um novo rumo. Por isso, poderíamos dizer que ela marca a estaca zero do corpo político, seu ponto de origem. Voltar à fundação é necessário não só para que possamos compreender o corpo político ele mesmo, mas também as relações humanas que se dão no seu interior. Por isso é tão importante analisarmos não somente o Estado propriamente dito, mas também a religião deste Estado. Afinal, quem tem a capacidade de fixar valores com melhores resultados é justamente a religião e, mais especificamente, a Igreja e não o Estado.

Logo no começo do capítulo 10 do livro I dos *Discorsi* Maquiavel propõe uma hierarquia entre os fundadores e já na primeira frase deste capítulo nos diz que “dentre todos os mortais que já mereceram elogios, os mais dignos são os chefes ou fundadores de religiões”. Em contrapartida, em último lugar nesta hierarquia encontra-se o tirano que, segundo ele, “merece o ódio e a infâmia”⁶¹. Aqui encontramos uma distinção importante. Ao propor esta hierarquia Maquiavel, por um lado, aponta a tirania como a que possui o fundador menos digno (embora não omita sua possibilidade – como vimos anteriormente); e, por outro, retoma, no ápice dessa hierarquia, o ato fundador de uma religião como o mais digno entre todos os outros. Já a partir daqui vemos a importância que, da parte de Maquiavel, é conferida à religião. Ele, em momento algum, de nenhuma de suas obras, subestima seu valor. A religião é de extrema importância porque ela acaba por fundar uma ética. Ela exerce um forte poder de coerção. Maquiavel nos diz, por exemplo, que “os

⁶¹ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 10.

povos romanos respeitavam seus juramentos mais ainda que as leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens”⁶².

Ora, as religiões, já desde a Grécia Antiga, foram capazes de modificar a ação humana. “Desde os tempos mais remotos (...) crenças deram lugar a normas de conduta”⁶³. O medo do desconhecido era e ainda continua sendo um fator decisivo. O agir conforme as leis simplesmente para respeitar as normas dos homens nem sempre é argumento suficiente para determinar sua conduta. As leis, nem sempre adequadas, podem ser imperfeitas, podem estar sendo determinadas para favorecer o interesse de um, podem ser severas demais, fracas demais, dependentes demais de pessoas de caráter duvidoso, etc. Essa simples desconfiança em relação às leis já retira delas o seu vigor, sua “integridade moral”. Por isso, ter a religião como aliada se torna um fator de grande importância. Agir de acordo com as leis de um ser transcendente e superior, um ser perfeito e bom, não deixa margens para dúvidas. Ao invés disso, confere à lei um caráter quase absoluto, uma concepção inquestionável, um grau de perfeição aparente inatingível em outra situação.

No caso da história romana em especial, Maquiavel nos diz que “a religião servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos, e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias”⁶⁴. Este é o papel da religião, é por isso que ela é tão importante. Amalgamada às leis, confere às mesmas, solidez e, conseqüentemente, traz ordem ao Estado. “Por isso o governante sábio recorre aos deuses”⁶⁵. Além disso, um legislador que, formulando as leis de uma determinada religião

⁶² MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 10.

⁶³ COULANGES, *A Cidade Antiga*, p.17.

⁶⁴ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 11.

⁶⁵ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 11.

alcançasse tal feito atingiria o grau de honra mais elevado pelo seu feito. Nesse sentido, nosso ilustre florentino conclui “que a religião estabelecida por Numa em Roma foi uma das causas principais na felicidade daquela nobre cidade, porque introduziu no seu seio uma útil ordenação, a qual por sua vez a conduziu a um destino feliz; deste decorreu o êxito que coroou todos os seus empreendimentos”⁶⁶. Numa, nesse sentido, estabeleceu uma religião em conformidade com as necessidades políticas. Trouxe assim consistência às normas daqueles homens e, por isso, seu feito, muito devidamente, mereceu atingir o mais alto grau de honra.

Ainda no capítulo décimo primeiro do Livro I dos *Discorsi*, Maquiavel nos diz que a religião não só seria essencial a uma boa fundação como também a sua ausência seria considerada um grande dano à mesma. Nas palavras dele, “se a observância do culto divino é a fonte da grandeza dos Estados, a sua negligência é a causa da ruína dos povos. Onde não exista o temor a Deus o império sucumbirá”⁶⁷. Aqui a afirmação de Maquiavel já é bem mais enfática. Ele insiste numa religião reta, em conformidade com os costumes do povo, sob pena da ruína de tal governo. A religião, para ele, tem um peso muito grande na transformação dos valores de um povo e, por causa disso, exerce influência direta na ordem do Estado. Por todos esse fatores Maquiavel nos diz, agora já no capítulo décimo segundo, que o governante deve se empenhar para manter a religião e seus fundamentos. Segundo ele, “o índice mais seguro da ruína de um país é o desprezo pelo culto dos deuses: o que será fácil de compreender se se souber o fundamento da religião do país; pois toda religião tem como base alguma instituição principal”⁶⁸.

⁶⁶ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 11.

⁶⁷ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 11.

⁶⁸ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 12.

Em primeiro lugar, é preciso manter a integridade moral da instituição religiosa. Por isso a Igreja se torna alvo de críticas. A corrupção que nela se instaurou só contribuiu para afastar os fiéis, para diminuir sua crença. Em segundo, é preciso valorizar as manifestações simbólicas referentes ao culto religioso. Não se pode deixar que os mais sábios, por exemplo, critiquem as manifestações simbólicas dos cultos e menos ainda as crenças. Por mais tolas que elas pareçam devem ser respeitadas e, quando encontram abrigo no respeito dos sábios, mais respeito ainda lhes devem os demais. Por isso,

“os dirigentes de uma república ou monarquia devem respeitar os fundamentos da religião nacional. Seguindo este preceito, ser-lhes-á fácil manter os sentimentos religiosos do Estado, a união e os bons costumes. Devem, ademais, favorecer tudo o que possa propagar esses sentimentos, mesmo que trate de algo que considerem ser um erro. Quanto mais esclarecidos, e maior o seu conhecimento da ciência da natureza, mais firmemente devem agir assim”⁶⁹.

Através dessa passagem podemos perceber que a relação de Maquiavel com a religião definitivamente não é de oposição. Essa passagem, mais próxima dos *Speculum Principis* que de um Livro de Estado propriamente dito, insiste numa religião reta, formadora de bons valores, valores que ajudem a manter a ordem no Estado e, a partir dela podemos, ao menos minimamente, compreender o quanto a Igreja corrupta, a venda de indulgências e os demais escândalos de ordem religiosa daquele tempo, soavam como danosos para Maquiavel.

Já o capítulo décimo terceiro, cujo próprio título (*como os romanos se serviam da religião para organizar o governo da república e para promover seus empreendimentos e reprimir desordens*⁷⁰) já começa a nos conduzir à conclusão de Maquiavel. A religião da República Romana despertava uma moral que fazia com que os homens agissem a favor do Estado. Ele cita alguns exemplos que mostram como se dava essa influência benigna, tão

⁶⁹ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 12.

⁷⁰ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 13.

distante de seu tempo. No capítulo seguinte Maquiavel, ainda pela apresentação de exemplos, mas agora em direção a um outro fato, também relativo ao papel e à importância da religião, que, também, o próprio título (*os romanos interpretavam os auspícios conforme a necessidade, e agiam com grande prudência na observância pública na religião, mesmo quando eram obrigados a violá-la; puniam todos os que, temerariamente, a desprezavam*) nos faz perceber. Ela deve ir ao encontro dos interesses do Estado e, por isso mesmo, é o governante quem deve ter o controle sobre os efeitos que ela pode provocar nos homens. A partir do momento em que a religião expressa uma moral, que conduz, em grande medida, às atitudes dos homens, o governante precisa saber utilizá-la. Deve observar seus preceitos, mas, se precisar ignorá-la, deve fazer-lhe sem despertar qualquer tipo de sentimento “ruim” pela religião ou mesmo pelo Estado. Se necessário deve personificar um culpado pela injúria cometida em relação às crenças e puni-lo, evitando assim, maior controvérsia no que diz respeito à relação entre a religião e o Estado.

Florença, e de um modo em geral, toda a Itália, tinha uma religião desgastada, enfraquecida pela corrupção do clero. A própria instituição teria ajudado a desgastar a religião que antes deveria zelar. Nesse estado, além de manter a fragmentação da Itália, só viria a prejudicar a ordem e o bom andamento das coisas do Estado. A Itália precisava de reformas, precisava começar de novo, de uma nova fundação. Maquiavel já havia assistido, a pouco, uma tentativa de reforma do clero. Para isso seria necessário também um fundador. Mas, para Maquiavel, este não poderia ser um cidadão qualquer. O legislador se destaca em relação aos demais cidadãos. Sua solidão já é, de alguma forma, um atestado disso. O governo de sua Florença havia passado pelas mãos de Girolamo Savonarola, que muito se empenhou para extinguir a corrupção dentro da Igreja e fazer reinar a ordem geral. Sua tentativa, no mínimo um pouco extravagante, de transformar Florença na nova “Terra

Santa” lhe rendeu um caráter polêmico e seu modo de governar, nesse sentido, arrancou de Maquiavel críticas, mas não o desprezo. Ele se torna uma figura interessante quando percebemos o fenômeno que ele provou: fez com que até os mais cultos nele acreditassem.

Maquiavel, no capítulo Décimo do Livro I dos *Discorsi* nos diz que

“os florentinos não se julgam ignorantes ou grosseiros, e, contudo, Savonarola conseguiu convencê-los de que conversava com Deus. Não tenho a pretensão de decidir se ele estava certo ou equivocado; sobre um homem tão extraordinário só se deve falar com respeito. Lembro apenas que muitíssimas pessoas acreditaram no que dizia sem nada ver de sobrenatural que pudesse justificar sua crença; a sua doutrina, suas dissertações, a sua vida, eram suficientes para que se ouvisse com fé as palavras que pronunciava”⁷¹.

De fato, Savonarola conseguiu, de alguma forma, modificar os costumes dos florentinos. Teria fundado em Florença uma religião reta. Se isso só viria a contribuir para o fortalecimento da cidade, por quê então isso não aconteceu? Quais os motivos provocaram esse fracasso? Essas são as questões que pretendemos solucionar na parte seguinte.

1.5. Savonarola

Piero foi o último a dar segmento ao governo dos Médici antes de Savonarola. Acabou ficando conhecido pela sua falta de habilidades política e diplomática (esta última teve como consequência, por exemplo, a expulsão do banco dos Médici da França). Esta característica, ou seja, esta restrita destreza em relação aos assuntos do Estado, distinguia, de um modo em geral, Piero de Médici dos demais membros de sua família. Essa sua característica acabou sendo comprovada, em parte, pela expulsão dos Médici de Florença

em 1494 (por ocasião da invasão francesa). Por outro lado, paralelamente ao governo de Piero, um outro fator muito contribuiu para a expulsão dos Médici: o interesse por parte dos “grandes” em restaurar o antigo regime oligárquico. Para dizer de forma bem resumida, aliando-se esse dois fatores, mesmo para os Médici, tornou-se difícil a resistência diante de tamanhos empecilhos. A invasão francesa, com Carlos VIII, trouxe, em especial, uma demonstração clara da fraqueza da Itália naquele momento. Não houve confronto. Pareceu mais um “desfile” de ocupação, onde “a única coisa que os homens de Carlos tiveram que fazer durante a invasão foi marcar com giz todas as casas em que queriam se alojar”⁷². Dá-se início à invasão dos “bárbaros”.

Porém, após a derrubada dos Médici, várias divergências marcaram o impasse sobre a escolha do novo governante. Os “grandes”, tão unidos para depor Piero se dividem agora em segmentos. Um desses segmentos busca, então, apoio nas camadas populares e, com base neste apoio, triunfa sobre os demais segmentos oligárquicos, com o apoio de Girolamo Savonarola (ainda em 1494), que agora se faz também homem político. Neste mesmo ano houve uma mudança na constituição de Florença. A República foi instalada e o *Consiglio Maggiore* aberto. Deu-se início a um período de grande participação popular no qual Savonarola se consagrou como líder.

Frade tomista, profeta e ortodoxo, residente em Florença desde 1490, Savonarola ficou conhecido, em certa medida, por queimar livros e obras de arte considerados profanos⁷³. Desenvolveu um incrível estilo profético de fazer pregações e adquiriu a fama de conversar com Deus. Insistia que o julgamento que viria a ser realizado por Deus, o juízo final, estava por vir e, a partir deste princípio, tentava isolar a cidade no seu momento

⁷¹ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 10.

⁷² GRAZIA, *Maquiavel no Inferno*, p. 24.

presente, no seu “Tempo apocalíptico”⁷⁴. Nesse sentido, a única solução para a cidade seria a sua transformação na “Nova Jerusalém”. Savonarola acreditava que havia “uma missão divina para Florença”⁷⁵. Florença deveria renascer através da graça divina e se transformar em uma versão humana da cidade de Deus. A partir do momento em que adquiriu poder de influência política passou a investir nessa transformação da cidade e, devido à conjuntura da época (período de invasões e guerras) não faltou quem o apoiasse. Esse apoio, no entanto acabou por modificar a própria vida dos florentinos. De acordo com Grazia, “raramente os florentinos tiveram rédeas tão curtas, baseadas na piedade e no fervor religioso. O ar pesava de gemidos, hinos e incensos. Não admira que, se há nos textos de Niccolò alguma ambigüidade em relação a alguém, esse homem seja Savonarola”⁷⁶.

De fato, as obras de Savonarola que, de um modo em geral, praticamente retomavam o pensamento de São Tomás de Aquino, não tiveram grande repercussão. Tratam, como ele próprio nos escreve na introdução ao seu *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, de quatro temas: “esforcei-me com toda minha inteligência para provar que a fé é verdadeira; para demonstrar que a simplicidade da vida cristã é suma sabedoria; para denunciar as coisas futuras, das quais algumas vieram e outras virão certamente; e, por último, preguei sobre o governo desta cidade”⁷⁷. Este último tema é o assunto do próprio *Trattato* que ele diz escrever “para que todo mundo veja que prego uma ciência sã, em concordância com a razão natural e com a doutrina da Igreja”⁷⁸. Apesar de todo seu esforço em relação a suas obras não foi por causa delas que ele influenciou vivamente o seu tempo. Influenciou não como teórico, mas como “praticante”, ou seja, era

⁷³ POCOCK, *The Machiavelian Moment*, p. 135.

⁷⁴ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 104.

⁷⁵ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 105.

⁷⁶ GRAZIA, *Maquiavel no Inferno*, p. 63.

⁷⁷ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 133.

através, em especial da sua pregação inflamada, que as mudanças começaram a se apresentar. Lutou, por exemplo, para purificar os costumes. Transformou, aos poucos, seu discurso religioso em um discurso político de cunho religioso, ou seja, em um discurso político favorável às suas “idéias” religiosas. Chegou até mesmo a fundar o que poderíamos considerar como uma espécie partido político (*piagnoni*) para colocar em prática seu desejo, explicito em seu *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*⁷⁹, de transformar Florença em uma nova Jerusalém. Essa obra, em especial, merece e terá aqui uma atenção especial.

Já em sua primeira frase Savonarola retoma a questão da virtude: “o onipotente Deus que rege todo o universo, infunde de duas maneiras a virtude do seu governo nas criaturas”⁸⁰. A partir dela já é possível perceber que a ciência sã a qual ele se refere é aquela que compartilha os preceitos da virtude. Quanto às maneiras de se infundir a virtude, são duas, porque uma diz respeito aos homens e a outra às demais criaturas. Os primeiros são inteligentes e dotados de livre-arbítrio, mas não possuem previamente os meios físicos (agasalhos, armas, alimentos). Por isso são obrigados a viverem juntos. Ou, seja, até aqui nenhuma grande distinção em relação ao conceito clássico de seu tempo, o aristotélico. Savonarola, no entanto, não dá seqüência a tal conceito e, logo a seguir, introduz o que podemos dizer ser no mínimo uma novidade para um frade tomista e ortodoxo: “o gênero humano é muito propenso ao mal”⁸¹. Podemos ter, a partir desse ponto, uma pequena noção do que a figura de Savonarola representou para Florença e até mesmo porque conquistou lá tantos partidários. O interessante é que essa tendência humana ao mal dá origem a um outro

⁷⁸ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 133.

⁷⁹ BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, p. 63.

⁸⁰ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 134.

⁸¹ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 135.

conceito mais importante ainda: o de lei, ou melhor, o de necessidade da lei. Voltamos então ao pensamento de São Tomás onde as leis são retas e feitas por aquele que é superior.

Por isso a importância do governo de um só:

“alguns homens, então, convieram em constituir a um só para que zelasse pelo bem comum e ao qual todos obedecessem. Tal governo foi chamado reino, e rei aquele que o governava. (...) “Portanto, o governo da comunidade foi criado para zelar pelo bem comum a fim de que os homens pudessem viver juntos pacificamente e entregar-se à virtude e conseguir mais facilmente a felicidade eterna”⁸².

O objetivo de Savonarola era exatamente este. Elevar a política à paz eterna através da virtude. Para isso seria necessário envolver toda a comunidade e os florentinos deveriam se enquadrar à moral cristã sob pena de uma catástrofe apocalíptica. Acreditava que a entrega total de si mesmos a Cristo, promovida pelos florentinos de um modo em geral, poderia livrar a cidade dos problemas políticos que ela enfrentava.

Savonarola já havia previsto uma catástrofe e, para ele, somente as preces e os jejuns puderam comover Cristo e o fazer abrandar as turbulências. A virtude deveria ser alcançada e, por mais difícil que o fosse, não faltariam voluntários naquele tempo de guerra e invasões. Mas, mesmo com a participação popular em sua “ciência sã”, a participação do governante seria definitiva e, neste ponto, aparece a distinção entre o bom e o mau governo, ou seja, entre o rei e o tirano. Segundo ele,

“é bom o governo que com toda diligência procura manter e aumentar o bem comum e também induzir os homens às virtudes e ao bem viver, especialmente no que concerne ao culto divino; é mau o governo que abandona o bem comum, procurando seu próprio bem, não cuidando das virtudes dos homens nem do bem viver, senão na medida em que é útil ao seu interesse particular: a tal governo se chama tirânico”⁸³.

É interessante notar que o critério de distinção entre o rei e o tirano, ou seja, aumentar o

⁸² SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 136.

bem comum, envolve o conceito de virtude. Em outras palavras, “aumentar o bem comum” implica em tornar os cidadãos mais religiosos, mais crentes em Deus e na Igreja católica, seguidores das leis de Deus e das normas da Igreja, enfim, mais virtuosos.

Sua defesa do governo guiado por um rei passa ainda pela comparação com o governo de Deus no qual Savonarola chega a concluir, em pleno acordo com o pensamento de São Tomás, “que é tanto mais perfeito o governo das coisas humanas, quanto mais se assemelha ao governo do mundo e da natureza. O mundo é, pois, governado por um só que é Deus”⁸⁴. Exemplifica o governo da natureza mostrando o modelo da organização das abelhas e o quão é feliz o reinado da abelha rainha que, sozinha, governa todas as outras. Por causa disso, “falando de modo absoluto, o governo de um só, quando é bom, supera todos os outros bons governos e, se fosse possível, deveria ser instituído em todas as comunidades”⁸⁵. Essa conclusão, como veremos mais adiante, parecerá estranha na completude do pensamento de Savonarola.

Assim como São Tomás, o frade considerava a monarquia a melhor forma de governo e a tirania, em contrapartida, a pior. O tirano aparece como uma figura simétrica, preenche o conceito de governo de um só, mas de forma inversa. Por causa disso o governo tirânico é apresentado detalhadamente e sua figura definida de forma enfática: “tirano é o nome do homem de má vida, e péssimo entre todos os homens, que pela força quer reinar sobre todos”⁸⁶. Ou seja, o tirano não se apresenta como virtuoso e é exatamente isso que o caracteriza. Ao invés de observar a moral cristã e os mandamentos da lei de Deus, não se cansa de promover o contrário, sendo descrito como “soberbo, (...) invejoso, (...) [quem] se

⁸³ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 137.

⁸⁴ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 137.

⁸⁵ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 138.

⁸⁶ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 145.

alegra com as ignomínias do próximo, (...) [é] luxurioso e dado aos prazeres da carne (...) [e, por fim,] é avarento e ladrão. (...) Disso, segue-se que o tirano tem virtualmente todos os pecados do mundo”⁸⁷. Nesse sentido, não basta que o governo seja de um só como o das abelhas. É necessário que, além disso, seja um governo bom, um governo virtuoso, um governo que amplie a virtude nos homens e propague a fé e a moral cristã.

E é baseando-se nesse distanciamento do governo tirânico dos valores cristãos que Savonarola vai apontá-lo com o pior governo, em especial, para a cidade de Florença. Diante do peculiar momento histórico pelo qual passava a cidade, seus argumentos vão se tornando quase que uma prece:

“Todos os governos de homens cristãos devem ser ordenados em seu fim para a felicidade que nos foi prometida por Cristo. Porém a ela não se chega a não ser através da vida cristã. (...). Por isso, os cristãos devem instituir seus governos, particulares e universais, de tal modo que este viver cristão seja por eles obtido de modo principal e sobre todas as coisas”⁸⁸.

A questão aqui não diz respeito ao governo no seu sentido mais administrativo, ou seja, se é forte, se tem aliados, se tem capacidade bélica para se proteger, mas, ao invés disso, diz respeito a uma coincidência com a moralidade cristã. Logo, já não importa se o tirano “administra”, nesse sentido, bem ou mal a cidade. Interessa sim que tipo de valores ele infunde em seus concidadãos. Por isso, a figura do tirano é tão perniciosa e, para evitar este mal,

“deve-se cuidar atentamente para que na cidade se viva bem e que ela esteja repleta de homens bons, principalmente ministros do altar, porque o aumento do culto divino e do viver cristão faz com que necessariamente se aperfeiçoe o governo”. (...) Estas coisas impedem e destroem o governo tirânico,

⁸⁷ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 145.

⁸⁸ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, pp. 151-152.

pois nada existe que o tirano mais odeie que o culto a Cristo e o bem viver cristão, que lhe são exatamente o contrário, e um contrário procura expulsar o outro”⁸⁹.

Por causa disso, apesar de ter sido trazido a Florença por intermédio dos Médici e, a princípio, ter-lhes apoiado, a partir, em especial de 1494, qualquer tipo de aliança com eles havia se rompido. Savonarola considerava-os tiranos e, nesse tempo, se opunha de uma maneira radical ao governo dos Médici, fazendo discursos veementes contra a sua tirania. Isso o tornou um grande inimigo dos mesmos e acabou fazendo de Savonarola um homem marcado pelo desejo de vingança de uma das famílias mais poderosas da Itália daquele tempo.

Savonarola havia compreendido o espírito daquela cidade que tinha um destino especial em relação às demais cidades italianas: ser livre. Havia herdado dos humanistas italianos esse ar de liberdade e o frade, ao incorporar essa influência ao seu pensamento, tratou de agregar a ela a idéia de libertação através de Cristo. Surpreendentemente rompeu com o pensamento tomista e, após ter demonstrado toda sua simpatia por ele, introduziu um fator diferencial quanto à forma de governo. Assim, sua argumentação em seu *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze* sugere que, mesmo sendo a monarquia a forma mais perfeita de governo, ela não necessariamente é a melhor para todos os povos. Ou seja, segundo ele, “acontece muitas vezes que aquilo que é ótimo absolutamente não é bom, antes é mau em algum lugar ou para alguma pessoa”⁹⁰. Logo em seguida ele apresenta em sua obra uma parte intitulada “*O Governo Civil é Ótimo na Cidade de Florença*”⁹¹. Ora, governo civil aqui implica em nada menos que governo Republicano! Savonarola, nesta parte, não rompe com o pensamento de São Tomás apenas em seguir outro tipo de

⁸⁹ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, pp. 152-153.

⁹⁰ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 138.

⁹¹ SAVONAROLA, *Tratado acerca do Regimento e Governo da Cidade de Florença*, p. 139.

regime, mas por ser mais enfático dizendo não ser o governo de um só, adequado àquela cidade.

Ou ainda, há neste ponto uma elevação não pura e simples da República, mas uma elevação da mesma promovida em detrimento da monarquia. A explicação de Savonarola se remete ao contexto florentino. Por isso, ele explica essa característica de tender ao governo civil tendo em vista a própria natureza da cidade. Florença seria uma cidade caracteristicamente livre e, para Savonarola, essa liberdade se concretizaria graças a Cristo. Por outro lado, assim, como para São Tomás, a Tirania continuaria sendo o tipo de regime mais pernicioso. Assim,

“para Savonarola, o desenvolvimento da fé e dos bons costumes conduz necessariamente à maior perfeição do corpo político. (...) [Mais que isso, ele] associa a corrupção política, fruto direto da tirania, à corrupção da religião, mal contra o qual ele não cessou de lutar ao longo de sua vida”⁹².

“Luta”, porém, sem armas, pois pouca importância deu a elas; o que desperta muitas das observações do nosso secretário florentino.

De fato, desenvolvimento da força bélica e questões ligadas à economia, problemas sociais e outras questões inerentes à administração de qualquer governo, nunca tiveram um lugar garantido no pensamento de Savonarola. Suas preocupações em transformar Florença na nova Jerusalém não envolviam questões desse tipo. Chegou a se manifestar contra o comércio por entender que o regime agrícola estaria em maior acordo com sua proposta, em grande medida religiosa. Após ter se tornado um homem político sua popularidade e projeção aumentaram consideravelmente, não somente nos meios populares mas, de um modo em geral, em todas as camadas sociais. Mas, em decorrência de complicações financeiras porque passava a cidade, que não demonstravam mais que pura incompetência

⁹² BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, pp. 63-64.

no que diz respeito ao administrativo, Savonarola se viu obrigado a discutir um novo imposto. Este, por sua vez, após longas e conflituosas discussões, foi aprovado. Tratava-se de um imposto progressivo sobre rendas fundiárias: a *decima scalata*. Este fato, aliado à sua inimizade em relação aos Médici que, por sua vez, começavam a reconquistar apoio naquele momento, fizeram de Savonarola o alvo de todos. Deu-se início então a uma fase ainda mais tumultuada de sua missão política que culminou, em 1497, quando o papa excomungou Savonarola e ameaçou os cidadãos florentinos com o interdito⁹³. Após esse primeiro golpe, já desacreditado pelo povo, seus dias estariam já contados e, em 1498, depois de condenado por heresia foi enforcado e queimado em praça pública. Um fato interessante que marcou o ocorrido foi que, antes de morrer, Savonarola teria negado, sob tortura, ter falado com Deus. Após liberto das torturas teria se ajoelhado e pedido perdão a Deus dizendo-Lhe que por medo da dor o havia negado. Deu-se início ao governo de Soderini.

Esse período, embora relativamente curto, durante o qual Savonarola se dedicou a modificar a estrutura político-religiosa de Florença teve, aos olhos de Maquiavel, uma importância crucial: nos deu a noção exata dos perigos advindos da correlação entre política e cristianismo, além de trazer à tona a personificação do governante desarmado. Savonarola, de fato, é um exemplo bastante significativo. Exemplo este capaz de nos fazer ver a distinção entre um agir político marcado, em especial, pela inserção de virtudes propriamente cristãs (e virtudes não se pode negar que Savonarola tinha muitas) e um agir político que se caracterize pela *'virtù'*. O primeiro caso, que é bem ilustrado pela figura do frade, dificilmente poderia conservar o poder.

⁹³ Ver, a esse respeito, LARIVAILLE, *A Itália no Tempo de Maquiavel*, p.31.

A manutenção do Estado, de fato, exige bem mais que isso. Exige “fundamentos sólidos” que, para Maquiavel, se traduzem em “boas armas e boas leis”⁹⁴. Os grandes fundadores e, em especial, os citados por Maquiavel, (tais como, Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo) souberam apelar para a força quando isso se fez necessário, enquanto Savonarola, ao invés disso, se apegou a rezas e jejuns. Ele, de fato, se manteve fiel ao que havia proposto: manter e até mesmo fortalecer os valores cristãos. Um erro banal sob a ótica maquiaveliana. Teria sido preciso mudar! Mudar de acordo com as mudanças dos tempos e, segundo Maquiavel, é exatamente essa a lição ensinada pelos grandes fundadores. Agir dessa maneira exige, no entanto, em determinados momentos, o auxílio da força. Os grandes profetas o fizeram quando se fez necessário, mas o auxílio da força seria, de fato, coisa pouco provável para o profeta desarmado.

Assim, como a fundação ela mesma, marca apenas o primeiro momento, não se faz difícil a constatação de que é após esse primeiro passo que vem a maior fase e também mais complicada: a conservação. A força, nesse sentido, acaba por ter um papel essencial na manutenção desse Estado recém “fundado” e, como “onde há boas armas há também boas leis”⁹⁵, este princípio torna-se superior a todas as virtudes que poderia ter Savonarola. Mas, a manutenção do Estado exige, antes de tudo, ‘*virtù*’. E essa capacidade de agir de acordo com as circunstâncias, de mudar de atitude conforme os ventos, Savonarola definitivamente não tinha. Negou o comércio em seu pleno desenvolvimento, manteve sua postura de Sacerdote sereno e irresoluto quando havia de ter-se armado! Foi o mesmo durante todo o tempo de sua atuação política: defensor de São Tomás, purificador de costumes, “ativista” da Igreja, anunciador de profecias. Não percebeu que os tempos

⁹⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII.

⁹⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII.

havam mudado ou, se o percebeu, não ousou mudar com eles. Esta foi a causa de sua ruína, não agiu de acordo com o que as circunstâncias lhe impunham e, por não ter sido digno de ‘*virtù*’ e nem ter alcançado as graças da ‘fortuna’, foi tragado pela fúria dos tempos.

* * *

Sabemos que a relação entre os conceitos de ‘*virtù*’ e ‘fortuna’ ainda não foi explorada de forma devidamente clara. Por entendermos que explicitar essa polaridade contribuirá de uma maneira decisiva para a compreensão da própria ‘*virtù*’, precisamos passar ao estudo das mesmas. Inicialmente tentaremos nos aproximar do possível conceito de ‘*virtù*’ e, mais tarde, na tentativa de torná-lo mais evidente, passaremos então a uma breve análise da polaridade ‘*virtù*’ x ‘fortuna’.

CAPÍTULO 2

O conceito de '*virtù*' maquiaveliana

Teremos agora que adentrar no caminho da '*virtù*'. Sabemos que, para fazer uma abordagem do termo '*virtù*' é preciso levar em consideração tanto a especificidade da obra de Maquiavel quanto o contexto no qual a palavra '*virtù*' é utilizada. Trabalhamos nesta contextualização no primeiro capítulo e esperamos ter, com ela, demarcado o terreno a ser percorrido a partir de agora. Como já foi dito anteriormente, a primeira dificuldade que encontramos no estudo do termo em questão é a grande variedade de sentidos que ele apresenta. Não apenas Maquiavel, mas também seus contemporâneos, utilizam o termo '*virtù*' em mais de uma acepção. Russel Price, ao se debruçar sobre essa questão, nos diz que

“o modo como o termo '*virtù*' é usado tanto por Maquiavel quanto por seus contemporâneos é informal e pouco técnico; grande parte das palavras usadas por Maquiavel são cotidianas e ele raramente define ou explica de forma cuidadosa os termos que usa. Isso torna o estudo de palavras como '*virtù*' não somente necessário mas também muito complicado”⁹⁶.

Assim, da mesma forma que, hoje em dia, utilizamos alguns termos para expressar mais de um significado, o termo '*virtù*', parece ter sido também, vítima dessa carência de critério conceitual ou mesmo lingüístico. Essa carência pode muitas vezes nos conduzir a dificuldades de interpretação do termo.

Para dificultar ainda mais, na compreensão de alguns intérpretes, como por exemplo Mansfield, “não é suficiente dizer que Maquiavel usa a palavra [*virtù*] em vários sentidos; ele faz uso dela em sentidos contraditórios como se a '*virtù*' incluísse e excluísse ações

⁹⁶ PRICE, *The senses of 'Virtù' in Machiavelli*, p. 315.

más”⁹⁷. Assim, grande parte dessas dificuldades que temos hoje em traduzir ou definir especificadamente o termo *'virtù'* se deve ao fato de que o próprio Maquiavel não teve essa preocupação, pelo menos, não da mesma forma que a temos hoje. Essa distinção de padrões conceituais acaba por acentuar ainda mais as dificuldades de compreensão do termo em questão. Principalmente quando tentamos trazê-lo para o nosso contexto já que, se o considerarmos sob o olhar rigoroso do nosso tempo, concluiremos que ele não é, em momento algum, definido de forma clara. Seria, aos olhos de um contemporâneo, no mínimo um conceito pouco preciso. Mas, nosso objetivo aqui é compreender o que Maquiavel pretendia expressar com a utilização do termo e assim porque a *'virtù'* se caracteriza como um termo chave em seu pensamento. Para que possamos compreender o termo em seu sentido original é preciso devolvê-lo ao seu tempo, ou melhor, ao tempo de Maquiavel. É preciso fazer esse exercício e tentar desvincular o termo em questão da carga de significados que ele recebeu no período pós-Maquiavel. Este é, de fato, o caminho mais seguro que encontramos para a compreensão do termo *'virtù'*.

2.1. O Conceito de *'virtù'*

Um ponto inicial a ser considerado é a grande variedade de significados que o termo *'virtù'* apresentava. Variedade esta que era, de fato, levada em conta. No entanto, não podemos pensar que todos os significados do termo eram considerados simultaneamente, mesmo porque, além de muito complicada ou dificilmente possível, esse tipo de análise acabaria

⁹⁷ MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, p. 7.

por esvaziar de sentido o próprio termo. Ora, se considerarmos significados demais o termo passa a já não significar coisa alguma. Os próprios subtítulos dos *Discorsi*, por exemplo, parecem nos remeter a este fato, ou seja, à dificuldade de compreensão deste termo. Indicam como o governante deve proceder, mais que isso: como proceder com ‘*virtù*’! Assim, logo no primeiro livro, há um capítulo intitulado “quem quiser reformar a antiga constituição de um país livre deve conservar pelo menos a sombra dos costumes”⁹⁸ e outro, o capítulo seguinte, “um novo príncipe, em cidade ou região conquistada, deve renovar todas as coisas”⁹⁹. Ambos indicam o que se “deve” fazer, ou seja, essa ação a ser realizada “deve” ser uma ação que expresse a ‘*virtù*’, mesmo que tomemos como ponto de partida duas frases aparentemente contraditórias. Isso nos traz uma sensação estranha, parece que estamos lidando o tempo inteiro com um conceito o qual, quando queremos voltarmo-nos sobre ele, nos escapa. *O Príncipe* também tem títulos de capítulos que, por si só, nos remetem a essa sensação: de estarmos lidando o tempo inteiro com a ‘*virtù*’ sem dela termos um conceito preciso.

Ora, já sabemos que ela apresenta diferenças em relação a seus significados. Estes significados, no entanto, parecem não se manifestar todos de uma só vez e sim um a cada variação de contexto. Para que possamos compreender melhor essa aplicação do termo ‘*virtù*’ talvez fosse interessante fazermos uma analogia entre o mesmo e um dado. Poderíamos pensar a ‘*virtù*’ como uma espécie de dado que apresenta vários lados. Cada lado ou face expressaria um de seus significados e, por causa disso, focalizar apenas uma de suas faces seria perceber apenas um de seus sentidos omitindo, conseqüentemente, os demais. A figura do dado é interessante porque nos remete à idéia da incompletude do foco

⁹⁸ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 25.

⁹⁹ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 26.

que é possível ter dele. Não podemos focalizar todas as suas faces simultaneamente, mas, por outro lado, em nenhum momento deixamos de acreditar que todas as suas faces estejam ali. Assim parece ser também com o termo ‘*virtù*’. Ele tem vários significados e, em momento algum, deixa de possuí-los. Porém, tais significados, da mesma forma que as faces do dado, não podem ser focalizadas de uma só vez. Nesse sentido, da mesma forma que só podemos visualizar o dado parcialmente, só podemos enfatizar parcialmente o termo ‘*virtù*’. Ou ainda, a ‘*virtù*’ apresenta muitas faces e, tal como um dado, quando focalizamos uma face apenas temos uma percepção reduzida das demais.

É interessante notar que, ao contrário do que se poderia pensar, o uso da ‘*virtù*’ nesses vários sentidos que ela abrange não se origina com Maquiavel. Segundo Price, “a ‘*virtù*’ era freqüentemente usada pelos escritores renascentistas italianos assim como por escritores franceses e ingleses nos séculos XV e XVI”¹⁰⁰. Price, que faz um estudo dos sentidos da ‘*virtù*’¹⁰¹, divide seus significados de uma forma bastante consistente. Segundo ele, “há diferentes tipos de ‘*virtù*’: moral, política e militar (além da combinação entre ‘*virtù*’ política e militar)”¹⁰² além de outras que ele trata de forma menos especificada. Voltando à analogia com o dado, poderiam dizer que esses tipos de ‘*virtù*’ constituiriam as faces do mesmo.

Além de apresentar essa divisão ele nos diz que, apesar de não haver um consenso por parte dos comentadores quanto a esta questão, os assuntos políticos e militares são os que recebem maior destaque no pensamento de nosso ilustre florentino. Vamos considerar que, de fato, é impossível negar que tais assuntos povoem em grande medida os pensamentos maquiavelianos. Mas, supor a superioridade da ‘*virtù*’ política e militar em

¹⁰⁰ PRICE, **The senses of ‘*Virtù*’ in Machiavelli**, pp. 321-322.

¹⁰¹ Ver, a este respeito, PRICE, **The senses of ‘*Virtù*’ in Machiavelli**.

relação às demais, traz conseqüências. A primeira delas é que ao dizer que Maquiavel privilegia assuntos políticos e militares diz-se, em decorrência disto, que há um enfoque maior dessas “faces” da ‘*virtù*’, ou ainda, que as faces da ‘*virtù*’ que são enfocadas mais diretamente são as que dizem respeito a tais assuntos. Essa superioridade, no entanto, não suprime a existência das outras faces desse conceito. Ela expressa apenas uma relevância maior das faces política e militar da ‘*virtù*’ na obra maquiaveliana. São as faces mais discutidas e analisadas da ‘*virtù*’, além disso, são também freqüentemente opostas ou até mesmo relacionadas à ‘fortuna’ no decorrer dos textos maquiavelianos. Disso, segundo Price, vem uma outra conseqüência; muitos não compreendem bem “o significado” da ‘*virtù*’: tomam seu significado mais comum ignorando os demais significados do termo¹⁰³. O estudo de Price é bastante relevante e descreve não somente os significados do termo ‘*virtù*’, mas também, a interpretação que vários autores fazem do mesmo. Nosso trabalho, no entanto, necessita reter apenas a complexidade que envolve o termo ‘*virtù*’ e um detalhamento tão minucioso seria desnecessário.

Por outro lado, seria imprescindível dizer aqui que, independente de que face da ‘*virtù*’ esteja em foco, o principal objetivo do governante, depois de obter o poder, é mantê-lo. Estudar a ‘*virtù*’ aqui significa estudá-la levando em consideração sua finalidade última (pelo menos de sua face política ou militar): conquistar e manter a posse obtida. No que diz respeito à face militar, Maquiavel, em *O Príncipe*, nos escreve que “deve, pois, um príncipe não ter outro objetivo nem outro pensamento, nem ter qualquer outra coisa como prática a não ser a guerra, o seu regulamento, a sua disciplina, porque essa é a única arte que se

¹⁰² PRICE, *The senses of 'Virtù' in Machiavelli*, p. 344.

¹⁰³ Ver, a esse respeito, PRICE, *The senses of 'Virtù' in Machiavelli*, pp. 322-323.

espera de quem comanda”¹⁰⁴. Espera-se ainda que um governante virtuoso saiba como agir nas mais variadas situações, não importando se para alcançar seu objetivo pratique ações boas ou más. Nessas condições, Maquiavel aconselha o príncipe para que seja virtuoso. “O príncipe novo requer qualidades excepcionais e extraordinárias. Essas qualidades devem constituir a ‘*virtù*’ que, por sua vez, deve se impor aos problemas da ‘fortuna’¹⁰⁵. Porém, a “virtude” do príncipe não implica no vício. O governante de fato deve praticar o bem em alguns momentos e o mal em outros. Isso, no entanto, não significa dizer necessariamente que a ação de tal governante é viciosa e sim que a ‘*virtù*’ não pode excluir o vício de forma decisiva. Não há, de forma alguma, uma equivalência entre vício e ‘*virtù*’ mas, de fato, a ‘*virtù*’ jamais pode excluí-lo totalmente.

Essa afirmação, entretanto, contraria a posição de um grande comentador de Maquiavel. Mansfield, ao tratar deste assunto, questiona inicialmente a própria inserção de Maquiavel no período do Renascimento. Segundo ele, apesar de Maquiavel ser considerado um ícone deste período, há várias especificidades em seu pensamento levando-se em consideração o pensamento de seus contemporâneos. Uma dessas especificidades seria, segundo ele, a impropriedade da apropriação do termo ‘*virtù*’ que veio dos antigos. Mansfield afirma que “nenhum dos contemporâneos de Maquiavel dá as boas vindas ao mal (ou a algo parecido)”¹⁰⁶. Poderíamos dizer que fazer uma ligação tão direta entre o mal e o pensamento maquiaveliano (ou ainda ao próprio Maquiavel), embora passível de questionamento é bastante comum. Trata-se da enorme polêmica que envolve tanto o pensamento de Maquiavel quanto sua própria pessoa. Por causa de posições como esta, dentre outros motivos, o nome “Maquiavel” adquiriu ele mesmo conotações malignas

¹⁰⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIV.

¹⁰⁵ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 161.

expressas, por exemplo, pelas expressões “Old Nick”, do inglês, que se refere à figura do demônio; e ainda “maquiavélico”, do português, que assume o significado de pérfido, traiçoeiro, astuto, ardiloso, ou seja, que pratica ações que contrariam, pelo menos em certos sentidos, as características próprias das virtudes cristãs. Poderíamos dizer, neste sentido específico, que maquiavélico se refere também, àquele que pratica más ações.

Mas voltemos a Mansfield e vejamos o que ele tem a nos dizer a esse respeito. Segundo ele, praticar o mal em determinadas situações é agir de maneira viciosa. Para ele, a ‘*virtù*’ não é auto-suficiente, ela “precisa do vício como um contrário possível e deve praticá-lo ocasionalmente”¹⁰⁷. O problema é que Mansfield sugere que ao se desviar da ‘*virtù*’ (no caso, em seu sentido aristotélico) cai-se, conseqüentemente no vício¹⁰⁸. Ele, ao ver a ‘*virtù*’ participando, mesmo que ocasionalmente, “do mal” já a considera como tal e esquece que ela também participa do bem, dependendo das circunstâncias até em maior intensidade. Considera que um desvio do bem já é vício desconsiderando assim um retorno ao bem. Radicaliza quanto a esse ponto e desconsidera as sutilezas desta oscilação. A ‘*virtù*’, além disso, se caracteriza muito mais como um agir social do que como uma ação particular. Essa característica aumenta ainda mais a complexidade dessas oscilações.

Temos que concordar com Mansfield no fato de que a ‘*virtù*’ não é a expressão mais pura da bondade¹⁰⁹. No entanto, dizer que Maquiavel, com sua ‘*virtù*’ abre as portas para o mal é, no mínimo um pouco de exagero. É preciso compreender que a bondade sozinha não mantém o governo, da mesma forma que o vício também não o faz. Talvez a forma enfática como o nosso florentino se expresse traga alguma impressão de que o vício se sobreponha à

¹⁰⁶ MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, p. 11.

¹⁰⁷ MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, p. 18.

¹⁰⁸ Ver, a esse respeito, MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, pp. 16-22.

¹⁰⁹ MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, pp. 16-22.

'*virtù*'. Ele nos diz, por exemplo, que "a bondade não basta!"¹¹⁰ e é justamente para suprir suas deficiências (que serão tratadas no próximo capítulo) que ele propõe a '*virtù*' como chave para a conquista e manutenção do Estado. Ela porém não se constitui da bondade somente (mesmo porque se o fosse não teria razão de existir) nem do vício por si só.

A '*virtù*', embora seja um fator subjetivo, ou seja, que é inerente ou não à figura do governante, só tem razão de existir, como já foi dito, em razão de uma organização social. O governante precisa ser virtuoso inicialmente para obter o poder e posteriormente para mantê-lo. Mas suas ações, virtuosas ou não, não são ações isoladas enquanto praticadas como governante. Dizem respeito ao Estado e, em última instância, ao povo. Nesse sentido as ações do governante sempre dizem respeito à sociedade. E, mesmo que ele possua esse caráter subjetivo que, por sua vez, o torne dotado de '*virtù*', precisa agir necessariamente em relação ao Estado, ao povo e enfim, em relação a homens! Ora, é justamente nos homens que se encontra o eixo do nosso problema. São eles quem constituem uma das causas segundo a qual a '*virtù*' não pode ser constante e estável, permanecendo integralmente boa. Em resumo, a '*virtù*', oscilante entre o bem e o mal, só se torna uma condição necessária para a obtenção e manutenção do Estado porque os homens são maus. É a maldade inerente à condição humana que torna a '*virtù*' tão crucial para que o governante tenha êxito.

Maquiavel é enfático quando fala de tal natureza. Ele, com toda certeza, não é nem um pouco otimista quando fala dos homens e, justamente por isso, aconselha o príncipe para que não confie neles. Nem em suas palavras, nem em suas atitudes. Leo Strauss acentua o pensamento de Maquiavel sobre a natureza humana, nos dizendo que "o homem não tem inclinação natural para o bem. Ele está mais inclinado para o mal e por isso pode

¹¹⁰ MAQUIAVEL, *Discorsi*, III, 30.

se tornar corrompido mais facilmente que se tornar não-corrupto"¹¹¹. De fato, segundo Maquiavel, se o príncipe optar por fazer o bem em qualquer circunstância, no mínimo perderá o poder porque “os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens vida, filhos, (...) desde que a necessidade esteja longe de ti. Mas, quando ela se avizinha, voltam-se para outra parte”¹¹². O que Maquiavel faz aqui não passa de um cálculo negativo em relação à natureza dos homens. Ele, reconhecendo que os homens têm uma tendência para o mal, prefere calcular que sempre agirão desse modo. Estando sempre à espera de atitudes más o príncipe tem uma chance maior de esquivar-se delas e manter o poder. Ao contrário, se esperar sempre pelas mais virtuosas qualidades, ao primeiro sinal de infração aos valores dessa virtude, o príncipe, desarmado que está, perderá o poder.

Porém, o fato de Maquiavel fazer esse cálculo negativo em relação às atitudes dos homens não significa dizer que ele considera a maldade humana como uma característica determinante. Ele nos diz, ao contrário, que “*raramente os homens sabem ser inteiramente bons ou inteiramente maus*”¹¹³. Essa frase, título de um dos capítulos dos *Discorsi*, nos remete justamente à mediocridade dos homens. Ao contrário do que se poderia pensar, Maquiavel não enxerga os homens como grandes maquinadores do mal. Ainda neste mesmo capítulo, comentando o episódio ocorrido entre o Papa Júlio II e o tirano João Paulo Baglioni:

“conclui que os homens não sabem guardar nenhuma dignidade no crime, nem ser perfeitamente bons. E, quando o crime apresenta algum aspecto de grandeza ou generosidade, tendem praticá-lo.

¹¹¹ STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, p. 279.

¹¹² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

¹¹³ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 27.

Por isso, João Paulo – que não temia o incesto ou o parricídio – quando surgiu uma ocasião legítima, não soube, fazer o que lhe teria valido a admiração de todos pela sua coragem, dando-lhe memória eterna. Não quis ser o primeiro a demonstrar aos chefes da Igreja a pouca estima que se tinha pelos que governam como eles, executando uma ação cuja grandeza teria feito apagar sua infâmia, neutralizando todos os perigos que dela pudesse resultar”¹¹⁴.

Os homens, assim, são, antes de tudo, imperfeitos. Não têm uma virtude inabalável e angelical voltada para o bem, nem mesmo uma essência digna de crimes perfeitos.

A questão é que, sob a ótica da moral cristã, os homens tendem para o bem, para a virtude e, em decorrência disso, são seus tropeços considerados vícios. Para Maquiavel, como veremos no próximo capítulo, uma moral como esta não serve para a constituição de um Estado. É por pensar que o Estado não pode contar com a bondade dos homens que Maquiavel propõe uma inversão quanto a este ponto. Os homens, segundo esta nova ótica maquiaveliana, tendem para o mal, embora, como já foi dito, não o pratiquem todo o tempo e, muito menos, da maneira mais adequada possível (da mesma forma que também não praticam o bem de maneira adequada), ou seja, não sabem se utilizar verdadeiramente nem do bem nem do mal e é justamente esse caráter mediano que marca a condição humana.

Maquiavel nos dá vários exemplos de como agir em relação aos homens. Num deles, em relação a guardar a palavra dada, ele nos diz o seguinte:

“por isso, um príncipe prudente não pode nem deve guardar a palavra dada quando isso se lhe torne prejudicial e quando as causas que o determinaram cessem de existir. Se os homens fossem todos bons, este preceito seria mau. Mas como são todos perversos e que não a observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la com eles”¹¹⁵.

¹¹⁴ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 27.

¹¹⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

Ou seja, dentre as promessas feitas ao povo, o governante deve cumprir apenas as que lhe forem convenientes, as demais deve ignorar. É claro que uma boa escolha só poderá ser feita, de forma necessária, pela ‘*virtù*’. Somente ela pode determinar com exatidão quais as “palavras dadas” podem ser “quebradas”, sem prejuízo considerável.

Nesse sentido, a ‘*virtù*’ maquiaveliana, não implica, então, em praticar essencialmente o bem e sim em agir de acordo com as circunstâncias e fazer o que for preciso para alcançar a glória cívica e a grandeza, não importando, se para isso, são as ações do príncipe boas ou más. De fato, a ‘*virtù*’ em Maquiavel deixa de ter um sentido inteiramente positivo e passa a conceitualizar-se como a ‘qualidade da flexibilidade moral’ que um príncipe precisa ter. Nas palavras de Lefort,

“o príncipe aparece, então, como um ator cuja conduta é determinada pelas exigências da situação e, conseqüentemente, cuja potência é indissociável da inteligência que adquire quanto à relação de potência: é ou não capaz de reconhecer essa ordem e se o conseguir será sob a condição de dominar a confusão dos acontecimentos, de resistir à tentação de utilizar meios que, por serem eficazes a curto prazo, estão destinados a se voltar contra ele”¹¹⁶.

A ‘*virtù*’, ou seja, ‘capacidade de flexibilidade moral’, indica, como o próprio conceito expressa, que o governante não deve se prender a uma moralidade que coloque suas ações em estado de inércia. Por isso, não se pode imaginar que uma moral do bem (como a cristã) ou mesmo uma suposta moral do mal, possa se configurar como ‘*virtù*’. Por atuarem nos extremos não constituiriam, pelo menos de um modo em geral, um conjunto de ações apropriadas para que se possa conquistar e governar da melhor maneira possível.

Nesse sentido, “quando em confronto com uma necessidade, Maquiavel avisa, não se preocupe com justiça e aja porque palavras para justifica sua ação hão de vir”¹¹⁷. A

¹¹⁶ LEFORT, **Sobre a Lógica da Força**, p.36.

¹¹⁷ MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, p. 3.

'*virtù*' maquiaveliana, como podemos ver, se refere muito mais à capacidade de mudar de atitude conforme as circunstâncias, ou seja, constitui-se como um agir com flexibilidade diante das mudanças de circunstâncias. Skinner, quanto a esse respeito, nos diz que

“‘*virtù*’ é o nome dado àquele conjunto de qualidades que permitem a um príncipe aliar-se com a ‘fortuna’ e conseguir honra, glória e fama. Mas afasta o sentido do termo de toda e qualquer conexão necessária com as virtudes cardeais e principescas. Argumenta, ao contrário, que a característica que define um príncipe verdadeiramente virtuoso consistirá em uma disposição de fazer tudo aquilo que for ditado pela necessidade - independente do fato de ser a ação eventualmente iníqua ou virtuosa - para alcançar seus mais altos objetivos. Deste modo, ‘*virtù*’ passa a denotar precisamente a qualidade da flexibilidade moral que se requer de um príncipe: ‘ele deve ter a mente pronta a se voltar em qualquer direção, conforme os ventos da ‘fortuna’ e a variabilidade dos negócios assim os exijam”¹¹⁸.

A ‘*virtù*’, assim, requer que o governante aja de acordo com a necessidade, não importando o caminho que percorram suas atitudes, ou ainda, se suas atitudes se caracterizam como voltadas para uma moral do bem ou não. Por isso, a ‘*virtù*’ não se equivale à força ou às leis. É, antes de tudo, um princípio subjetivo que determina em que medida o governante deve se valer de cada um deles. No entanto, na última frase do trecho citado, Skinner nos conduz para além da necessidade, ou seja, para um outro fator sob o qual a ‘*virtù*’ deve se deter: a ‘fortuna’. Ela se caracteriza especialmente por ser o par conceitual por excelência da ‘*virtù*’. Tratamos até aqui apenas do conceito de ‘*virtù*’ e, como dissemos no início deste trabalho, a ‘*virtù*’ pode ser alcançada muito mais pela sua contraposição a outros conceitos, em especial, ‘fortuna’ e virtude. Por causa disso, passamos agora ao estudo da ‘fortuna’. Esperamos, na contraposição ‘*virtù*’ x ‘fortuna’ analisar o primeiro enquanto um conceito aplicado, ou ainda, visitar alguns exemplos

¹¹⁸ SKINNER, *Maquiavel*, p. 65.

maquiavelianos de ‘*virtù*’ (e de ‘fortuna’) para, a partir deles, observar sua aplicação no governo.

2.2. ‘*Virtù*’ x ‘Fortuna’

A ‘fortuna’, assim como a ‘*virtù*’, não tem uma acepção única. Tal como vimos anteriormente no caso do conceito de ‘*virtù*’, não há também qualquer tentativa de definição do conceito de ‘fortuna’ por parte de Maquiavel. É, nesse sentido, mais um conceito muito trabalhado em suas obras que, como no caso da ‘*virtù*’, é difícil de ser claramente definido. Suas possíveis acepções são vagas implicando, no mais das vezes, em: acaso, sorte, chance¹¹⁹, jogo de azar, sucesso, determinismo; sem, no entanto, implicar, de forma segura, em nenhuma delas. Mesmo assim, arriscaríamos dizer que não se trata de um conceito tão complexo quanto o conceito de ‘*virtù*’ que, como vimos, é tratado em suas diversas “modalidades”. A ‘fortuna’, por sua vez, apresenta, em especial, duas acepções que podem ser consideradas essenciais: uma ligada à Roma Antiga e outra ao cristianismo. De fato, a ‘fortuna’ em ambas se caracteriza pelo acaso. A diferença então está em, na primeira, este acaso possuir tendências e, na segunda, se configurar como o acaso propriamente dito, indeterminado. Em outras palavras, o acaso ou sorte, pode, na acepção romana, favorecer ou não alguém por determinadas características inerentes a esse alguém e, por outro lado, na acepção cristã, o acaso é indeterminado, não possuindo tendências. Vimos no primeiro capítulo, as divergências de Maquiavel em relação à Igreja e, em última

¹¹⁹ Ver a este respeito POCOCC, *The Machiavellian Moment*, p. 37.

instância, em relação ao cristianismo. Mas é necessário retomá-las aqui para que possamos compreender melhor essas duas vertentes.

Sadek, em um de seus artigos sobre Maquiavel, comenta as divergências entre essas duas acepções do termo ‘fortuna’, a antiga e a seiscentista. Segundo ela,

“para os antigos, a ‘fortuna’ não era uma força inexorável. Ao contrário, sua imagem era a de uma deusa boa, uma aliada potencial, cuja simpatia era importante atrair. Esta deusa possuía os bens que todos os homens desejavam: a honra, a riqueza, a glória, o poder. (...) Esta visão foi inteiramente derrotada com o triunfo do cristianismo. A boa deusa, disposta a ser seduzida, foi substituída por um ‘poder cego’, inabalável, fechado a qualquer influência, que distribui seus bens de forma indiscriminada. [Sadek comenta ainda que o próprio símbolo da fortuna, a cornucópia, teria sido, na era cristã substituída pela] roda do tempo, que gira indefinidamente sem que se possa descobrir seu movimento. Nessa visão, os bens valorizados no período clássico, nada são. O poder, a honra, a riqueza ou a glória não significam felicidade. Esta não se realiza no mundo terreno. O destino é uma força da providência divina e o homem sua vítima impotente”¹²⁰.

Ora, é justamente essa mudança de “paradigma” que preocupa Maquiavel. O pensamento cristão substitui a figura da ‘deusa’ pelo conceito de providência divina, pelo determinismo. Já falamos deste conceito no primeiro capítulo, mas, agora, é preciso retomar essa discussão.

É preciso lembrar aqui que a obra de Maquiavel diz respeito, em grande medida, à Florença de seu tempo. Nesse sentido, não se pode negar que, neste período, o governo havia sido conquistado não pela ‘*virtù*’, mas exatamente pela ‘fortuna’. Os Médici, por exemplo, contaram não somente com as tropas espanholas, mas também com a “fragilidade administrativa” de Piero Soderini e, é claro, com a ‘fortuna’. A diferença entre essas formas de conquista se manifesta, em especial, no seguinte ponto: enquanto a conquista pelo

¹²⁰ SADEK, Nicolau Maquiavel: O Cidadão sem Fortuna, o Intelectual de *Virtù*, p. 22.

mérito é mais fácil de ser mantida, a efetuada com ajuda da ‘fortuna’ deve temer à deusa. Ou ainda, neste segundo caso, “a primeira lição que [o governante] precisa aprender é temer a deusa, mesmo quando ela vem carregada de presentes”¹²¹. Não porque ela se caracterize como maligna e sim porque, não tendo efetuado a conquista por mérito (em última instância pela “*virtù*”), e sim pela ‘fortuna’, se encontra agora a mercê desta última. A ‘fortuna’, de um modo em geral, não era considerada pelos antigos romanos como uma expressão de maldade. Era vista, ao contrário, como “uma aliada potencial que vale a pena tentar atrair”¹²².

Neste sentido, Maquiavel enfatizava que seus contemporâneos tinham duas opções. A primeira seria deixar de lado essa questão uma vez que a “roda do tempo” é, por definição, desgovernada e implacável. Assim, nenhum esforço sobre o controle do “incontrolável” traria êxito e, tomando como parâmetro esta primeira opção, não haveria o que fazer a não ser se entregar de bom grado à fúria do “destino”. Já a segunda opção seria tentar atrair os favores da ‘fortuna’, fazer com que a deusa não resista a determinados caprichos. Nesse sentido, atrair os privilégios que poderiam ser recebidos da ‘fortuna’ acabaria por exigir um modo de proceder. Por isso, esse tema é de grande importância para Maquiavel, atrair a bondade da deusa exige um determinado modo segundo o qual deve-se proceder, ou seja, pode-se então tecer conselhos a um governante que tenha pretensões em relação aos bens dos quais dispõe a ‘fortuna’. Há conselhos, portanto, tanto em *O Príncipe* quanto nos *Discorsi*.

Em *O Príncipe*, o termo ‘fortuna’ aparece, em grande medida, ligado à ‘*virtù*’. Maquiavel distingue inicialmente a conquista pela ‘fortuna’ ou ‘*virtù*’ e, mais adiante,

¹²¹ SKINNER, *Maquiavel*, p. 45.

¹²² SKINNER, *Maquiavel*, p. 45.

formas de manutenção destes tipos de conquista. Mas, é já quase no final da obra, que uma atenção maior é destinada à ‘fortuna’. Tal capítulo traz uma passagem esclarecedora no que diz respeito às duas concepções distintas de ‘fortuna’ que foram mencionadas aqui e, por causa disso, não poderia deixar de ser lembrada. Maquiavel, ao tratar desse capítulo evidencia o determinismo que marcava o seu tempo. Tal capítulo, intitulado *De Quanto Pode A Fortuna nas Coisas Humanas e de que Modo se Deve Resistir-lhe*, inicia-se da seguinte maneira: “Não me é desconhecido que muitos têm tido a opinião de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, de sorte que a prudência dos homens não pode corrigi-las, e mesmo não lhes traz remédio algum”¹²³. Ou ainda, de que todas as coisas estariam pré-determinadas por Deus, “escritas” e, por não ser possível escapar à providência divina, não haveria meios de mudá-las, estando o homem, dessa maneira, entregue à sua própria ‘fortuna’¹²⁴. “Por isso, poder-se-ia julgar que não deve alguém incomodar-se muito com elas, mais deixar-se governar pela ‘fortuna’”¹²⁵. Maquiavel sabe que a maior parte de seus contemporâneos aceita essa teoria, digamos assim, da providência divina. Até mesmo em Dante a ‘fortuna’ se configura apenas como um operador da providência divina¹²⁶. E, talvez por isso, a afirmação de Maquiavel que se segue a esta seja justamente a de que “às vezes, pensando nisso, me tenho inclinado a aceitá-la”¹²⁷.

Parece haver aqui um certo recuo em relação aos destemidos conselhos vistos até agora. Mas, logo em seguida, Maquiavel se contrapõe à esta idéia utilizando, curiosamente, um conceito que, por excelência, se caracteriza como um conceito cristão: o livre-arbítrio. “Não obstante, e porque o nosso livre-arbítrio não desapareça, penso poder ser verdade que

¹²³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹²⁴ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 48.

¹²⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹²⁶ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 39.

¹²⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

a 'fortuna' seja árbitra de metade de nossas ações, mas que, ainda assim, ela nos deixe governar quase a outra metade"¹²⁸. A forma sob a qual Maquiavel coloca a questão dificulta a compreensão da mesma no sentido de que nos confunde no que diz respeito à intenção do autor. Entendemos, no entanto, que um estudo sobre a intenção de Maquiavel¹²⁹ acabaria por nos distanciar em demasia do nosso objetivo inicial e, por causa disso, preferimos, embora consideremos esse tema importante, deixá-lo de lado neste trabalho.

Não podemos deixar de comentar, no entanto, que Maquiavel prefere, ao invés de criticar impiedosamente um tema de grande aceitação em seu tempo, problematizá-lo. Mais que isso, a escolha de um conceito propriamente cristão, o livre-arbítrio, para problematizar teoria da providência divina, pode ser, antes de tudo, uma tentativa de persuadir seus contemporâneos. De uma certa forma, aponta que estes dois conceitos, ambos pertencentes à lógica cristã, se contradizem de alguma maneira. Mostrar esta contradição teria sido a solução mais razoável para se opor a um conceito, em grande medida, já aceito. Há, nesse sentido um aparente recuo inicial ao dizer que metade das coisas cabe à 'fortuna' e a Deus, mas, há, em seguida, um grande avanço ao governo das coisas humanas por nós mesmos. Assim, nós, com nosso livre-arbítrio, atuamos e nos impomos fazendo com que nossos próprios atos conduzam nosso destino. Mas, por outro lado, com a outra parte das coisas humanas não se dá o mesmo e a 'fortuna' é a governante. Ela, a 'fortuna', não determina todas as ações no mundo (assim como o faz a providência divina), mas, é possível dominá-la.

Nesse sentido, a oposição no que diz respeito a este ponto é inevitável porque a teoria da providência divina, levada às últimas conseqüências, prejudica de forma

¹²⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹²⁹ Assim como fez Leo STRAUSS em sua obra *Thoughts on Machiavelli*.

irremediável o agir político. Se todo o nosso destino está já traçado de maneira definitiva não há nem mesmo motivos para agir. Por isso, é necessária essa oposição que, pelo menos aqui não se configura como radical, pois, como vimos, além de utilizar um conceito cristão para fazê-la, Maquiavel, com ou sem ironia, concebe à 'fortuna' o comando de uma parte razoável dos acontecimentos. E, como não queremos fazer aqui nenhum tipo de análise da intenção do autor, temos que considerar essas duas concepções da 'fortuna' como inerentes ao pensamento de Maquiavel. Ele mesmo as reafirma simultaneamente ao dizer que “metade das coisas cabem à ‘fortuna’ e quase a outra metade a nós”¹³⁰. A acepção romana convive, em certa medida, com a acepção cristã no pensamento de Maquiavel. E isso já é muito se levarmos em consideração o tempo dele. Ora, enquanto a maioria de seus contemporâneos considerava que não tinha absolutamente nenhuma chance de dominar a ‘fortuna’, Maquiavel considera que “quase metade das coisas do mundo” podem ser conduzidas por nós. Metade cabe à ‘fortuna’ e, nesta metade não nos cabe interferir. É a “roda dos tempos”, implacável, tal como a “força das águas durante uma grande enchente”. Sobre essa parte não cabem, conseqüentemente, conselhos, enquanto, em relação à outra, à parte sobre a qual podemos interferir, que podemos conquistar, à essa sim, cabem muitos conselhos, pois, segundo ele, vale a pena tentar decifrá-la.

Maquiavel, embora em vários momentos se refira a essa ‘fortuna’, passível de dominação, pela denominação de “deusa”, parece não atribuir a ela o mesmo sentido que lhe atribuíam os romanos. Estes, como vimos, viam na fortuna a figura de uma deusa boa, enquanto Maquiavel a designa inconstante, imprevisível, vulnerável! Adjetivos, em especial o último, pouco comuns a uma deusa. Ele, de fato, prefere compará-la às

¹³⁰ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

mulheres¹³¹ e aproveita-se do adjetivo feminino para desenvolver metáforas. Mas, mesmo com algumas diferenças em relação aos romanos, outros pontos parecem ser rigorosamente fiéis. Segundo Maquiavel,

“é melhor ser impetuoso do que circunspecto, porque a 'fortuna'¹³² é mulher e, para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariá-la. E é geralmente reconhecido que ela se deixa dominar mais por estes do que por aqueles que procedem friamente. A 'fortuna', como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam”¹³³.

Maquiavel, neste ponto, parece dar uma guinada conceitual em relação à ‘fortuna’. Ora, se anteriormente havia dito que “metade das coisas cabem à fortuna”, agora nos diz que essa mesma ‘fortuna’ é passível de dominação. Assim como os romanos, o secretário florentino não desiste de investir na compreensão dessa deusa.

Nos seus *Discorsi* Maquiavel também se dedica a tratar da ‘fortuna’, mas, assim como em *O Príncipe*, não chega a explicitá-la em conceito ou ao menos definir claramente o termo. No capítulo vigésimo nono do Livro II dos *Discorsi*, Maquiavel parece dar seqüência àquilo que já havia afirmado no capítulo XXV de sua obra *O Príncipe*: “os homens podem perfeitamente acompanhar a ‘fortuna’, mas não se podem opor a ela, que lhes permite urdir uma trama sem romper um só fio”¹³⁴. Na seqüência, assim como já havia feito em *O Príncipe*, descarta o determinismo, pelo menos de modo absoluto: “A ‘fortuna’ caminha de modo oblíquo e desconhecido. Devem sempre esperar, e nesta esperança não se devem entregar, mesmo nas mais adversas circunstâncias”¹³⁵. Assim, parece não haver um modo absoluto de se dominar a ‘fortuna’, pois ela é mulher e, conseqüentemente, “oblíqua

¹³¹ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, pp. 168-169.

¹³² Apesar de os tradutores, tanto de *O Príncipe* quanto dos *Discorsi* das edições que estamos utilizando optarem por traduzir o termo fortuna por sorte, preferimos, ao invés disso, preservar o termo fortuna para que se possa evitar possíveis distorções do mesmo.

¹³³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹³⁴ MAQUIAVEL, *Discorsi*, II, 29.

e dissimulada”. Por outro lado, nunca, nem nas “circunstâncias mais adversas, deve-se deixar de ter esperança”, pois a ‘fortuna’, assim como as mulheres, é passível de dominação.

Mas, de fato, são poucos os momentos em que Maquiavel trata separadamente da ‘fortuna’ nos *Discorsi*. Ela aparece, no mais das vezes, acompanhada pelo seu par conceitual por excelência: a ‘*virtù*’. Ainda neste mesmo capítulo dos *Discorsi* Maquiavel nos afirma que “a maioria dos que chegaram à grandeza, e dos que ficaram pelo caminho, seguiram rota imposta pelos ‘céus’, que lhes deu ou retirou a oportunidade de mostrar o seu valor (*di potere operare virtuosamente*)”¹³⁶. Que tipo de afirmação Maquiavel estaria fazendo aqui? Estaria ele nos dizendo que a própria ‘*virtù*’ estaria submetida à implacável ‘fortuna’? Logo na seqüência do texto ele afirma que

“quando a ‘fortuna’ escolhe um homem para grandes feitos, se detém comumente num mortal de gênio, que percebe com rapidez as oportunidades que lhe são oferecidas. Do mesmo modo, quando quer espantar o mundo com um grande desastre, confia as rédeas do Estado a insensatos. E se surge alguém capaz de opor obstáculos no seu curso, este é logo vitimado, ou perde de algum modo a faculdade de praticar o menor bem”¹³⁷.

Essa passagem é preciosa para que possamos perceber a profunda inter-relação que há entre ‘*virtù*’ e ‘fortuna’. De fato elas nos aparecem aqui como termos que se relacionam entre si. Ora, se a ‘fortuna’ escolhe aquele que possui a ‘*virtù*’ quando pretende a bem-aventurança e um homem indigno da mesma quando prefere o fracasso. Mas ainda precisamos analisar melhor essa relação.

¹³⁵ MAQUIAVEL, *Discorsi*, II, 29.

¹³⁶ MAQUIAVEL, *Discorsi*, II, 29.

No Livro III dos *Discorsi*, capítulo nono, Maquiavel faz a seguinte afirmação:

“Já admiti, em vários pontos, que a causa da 'triste' ou 'boa' 'fortuna' dos homens é a conformidade da sua conduta com os tempos em que vivem. Pode-se observar, de fato, que a maior parte dos homens age ou com precipitação ou com excessiva lentidão. Nos dois casos se comete um equívoco, afastando-se do caminho apropriado e dos limites adequados. Por outro lado, quem só age de acordo com o seu tempo está menos sujeito a erro, e fica mais próximo da 'fortuna'”¹³⁸.

Agir de acordo com o seu tempo, ou ainda, agir de acordo com as circunstâncias de seu tempo seria a expressão máxima da '*virtù*' e, no entanto, é também o que se deve fazer para tentar atrair os gracejos da 'fortuna'. Parece que agora Maquiavel torna mais clara essa relação entre '*virtù*' e 'fortuna'. A 'fortuna' se caracteriza, acima de tudo, como uma figura indeterminada da qual nenhum de nós pode fugir. Por causa dela não é possível criar um cálculo absoluto da ação humana. Ela pode trazer o inesperado já que não é possível prevê-la. No entanto, ela favorece aquele que detém a '*virtù*'. Nesse sentido, Maquiavel nos aponta uma brecha para escaparmos das garras da 'fortuna': a própria '*virtù*'. Há, assim, duas coisas a serem levadas em consideração aqui. A primeira é que, como vimos, parte das coisas são determinadas por nós, pelo nosso livre-arbítrio. Para que possamos obter êxito, deve, pois, esse nosso livre-arbítrio, expressar a '*virtù*'. A segunda é que a outra parte fica por conta da 'fortuna'. Porém, mesmo nesta parte que cabe à “deusa”, podemos exercer influência, podemos tentar conquistar a 'fortuna' para que ela assuma uma postura que nos favoreça. Somos levados a admitir, neste ponto, que, mesmo havendo maneiras de tentar conquistar a 'fortuna', não há como suprimi-la.

Mas voltemos à brecha que nos foi dada pelo nosso ilustre florentino para escaparmos das vicissitudes da 'fortuna'. Ele nos sugere, na conclusão do capítulo XXV de

¹³⁷ MAQUIAVEL, *Discorsi*, II, 29.

¹³⁸ MAQUIAVEL, *Discorsi*, III, 9.

O Príncipe, que, “modificando-se a ‘fortuna’, e mantendo os homens, obstinadamente, o seu modo de agir, são felizes enquanto esse modo de agir e as particularidades dos tempos concordarem. Não concordando, são infelizes”¹³⁹. Ou seja, segundo ele, devemos agir de acordo com as circunstâncias. Mas esse tipo de ação não seria exatamente aquele que evidencia a definição de ‘*virtù*’? Ora, a vacina que Maquiavel nos oferece para que possamos nos prevenir da impetuosa ‘fortuna’ não é nada menos que a própria ‘*virtù*’! É claro que a ‘*virtù*’ não é uma vacina totalmente eficaz e a ‘fortuna’, conseqüentemente, aproveita-se de cada situação a que lhe cabe atuar. A ‘*virtù*’, no entanto, impede que a ação da ‘fortuna’ seja devastadora e, quando não neutraliza, ao menos minimiza sua ação. Torna-se assim vital a um governante que pretenda alcançar os objetivos que são próprios a esse cargo: conquistar e manter o poder. Maquiavel, a este respeito nos diz que “quando um príncipe se apóia totalmente na ‘fortuna’, arruína-se segundo as variações daquela”¹⁴⁰. Nesse sentido, a importância da ‘fortuna’ não se reduz às próprias conseqüências apenas, mas à sua relação com a ‘*virtù*’. Como já foi dito anteriormente, aqui também as faces da ‘*virtù*’ que estão em evidência são a política e a face militar. Assim, a ‘fortuna’ interessa a Maquiavel enquanto possibilidade de influência na ação do governante.

Maquiavel, em *O Príncipe* já havia chegado a conclusões importantes no que diz respeito à ‘fortuna’. Algumas das afirmações apresentadas nessa obra são bastante semelhantes às que apresenta nos *Discorsi*: “julgo feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as particularidades dos tempos, e infeliz o que faz discordar dos tempos a sua maneira de proceder”¹⁴¹. Logo em seguida Maquiavel aponta os objetivos a serem alcançados pelos governantes, “honra e glória”. De acordo com ele, há vários modos de se

¹³⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹⁴⁰ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

alcançar tais objetivos. Modos às vezes contrários podem atingir ao mesmo resultado, basta que estejam de acordo com os tempos. Por outro lado, dois governantes podem agir da mesma maneira e um deles fracassar enquanto o outro conquista seu objetivo. Para Maquiavel a explicação é simples: um agiu de acordo com as variações dos tempos, enquanto o outro não deu a devida atenção a este ponto. Tal fato, para o secretário florentino,

“resulta apenas da natureza particular da época, e com a qual se conforma ou não o seu procedimento. Assim, como se disse, dois agindo diferentemente alcançam o mesmo efeito, e dois agindo igualmente, um vai direto ao fim e o outro não. Disso dependem também as diferenças da prosperidade, pois se um se conduz com cautela e paciência e os tempos e as coisas lhe são favoráveis, o seu governo prospera e disso lhe advém felicidade. Mas se os tempos e as coisas mudam, ele se arruína, porque não alterou o modo de proceder. (...) Se mudasse de natureza, conforme o tempo e as coisas, não mudaria de 'fortuna'”¹⁴².

Já nos *Discorsi* Maquiavel é ainda mais enfático e acaba por concluir, no que diz respeito a este assunto que, “por isso a fortuna dos homens varia: ela altera os tempos, mas nem todos modificam sua conduta”¹⁴³. Essas passagens mostram que, de fato, há forte relação entre os conceitos de ‘*virtù*’ e ‘fortuna’ e, além disso, que essa co-relação é inevitável quando já se tem a posse da ‘*virtù*’ (e também de grande valia para o agir político). Ela pode conseguir atrair com maior sucesso os favores da 'fortuna'. Mais que isso, pode conseguir dominá-la. A ‘fortuna’, por sua vez, se deixa conquistar por aqueles que detêm a ‘*virtù*’. Assim, agir de acordo com as circunstâncias é o agir que caracteriza a ‘*virtù*’ e, esse agir, independente de que direção siga, estará sempre acompanhado, ou mesmo amparado, pela ‘fortuna’.

¹⁴¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹⁴² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹⁴³ MAQUIAVEL, *Discorsi*, III, 9.

Skinner nos ajuda a perceber a importância desse conceito, tanto no pensamento de Maquiavel quanto no de seus contemporâneos. De fato, há duas formas de conquistar o poder: pela *'virtù'* e pela *'fortuna'*. Pela *'fortuna'*, entretanto, dificilmente, é possível mantê-lo, visto que ela pode voltar-se contra ele com a mesma facilidade que antes ajudou. Já na conquista pela *'virtù'* encontra-se, segundo Skinner, duas vantagens:

“uma é que um príncipe que adquira a genuína *'virtù'* jamais será dominado pela *'fortuna'* em seus negócios, porque constantemente terá condições de conservar sua firmeza, mesmo ante circunstâncias as mais adversas. A outra *'é que, sendo a boa *'fortuna'* sempre companheira da coragem'*, um príncipe que tenha *'virtù'* também será o que tem as melhores oportunidades para conquistar o apoio da caprichosa deusa na conquista de seus negócios. (...) [Assim,] para Maquiavel, como para os outros humanistas, o conceito de *'virtù'* serve para indicar a qualidade indispensável que capacite um príncipe a vencer as pedras (...) da enfurecida *'fortuna'*, e a aspirar assim à obtenção da honra, glória e fama”¹⁴⁴.

Maquiavel, segundo este trecho de Skinner, propõe a *'virtù'* como uma forma de amenizar os imprevistos característicos da *'fortuna'*. Esse posicionamento fará com que ele critique os homens de seu tempo por não tentar fazê-lo alegando estarem fadados à *'fortuna'*. É justamente dessa distinção no modo de agir que Maquiavel muitas vezes critica seus contemporâneos e elogia os romanos. Estes sim sabiam como agir, usavam a *'fortuna'* a seu favor!

A *'fortuna'*, como podemos ver, tende a estar do lado daquele que detém a *'virtù'*. Mas a explicação que Maquiavel nos dá quanto a esta tendência é, como já vimos, pouco ortodoxa. Segundo ele, ela é mulher e se sente atraída pela virilidade.

“Estou convencido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto, porque a *'fortuna'* é mulher e, para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariá-la. E é geralmente reconhecido que ela se deixa

¹⁴⁴ SKINNER, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, pp. 141-142

dominar mais por estes do que por aqueles que procedem friamente. A ‘fortuna’, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menor circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam”¹⁴⁵.

Essas comparações entre a ‘fortuna’ e a figura da mulher, tal como vimos anteriormente, nos remetem a dois pontos: o primeiro, são imprevisíveis; o segundo, mesmo assim, são passíveis de dominação. Assim há esperança quanto à dominação e, como já vimos, o ponto principal a ser seguido para se alcançar tal feito é a posse da ‘virtù’. Segundo Skinner nos diz, “as implicações de tal argumento são amplamente exploradas na *‘História’* de Tito Lívio, onde os êxitos dos romanos são quase sempre explicados em termos do fato de que a fortuna gosta de seguir e mesmo de servir à ‘virtù’, e geralmente sorri para aqueles que demonstram possuí-la”¹⁴⁶.

No capítulo primeiro do Livro II dos *Discorsi*, Maquiavel retoma a seguinte discussão: “a expressão do Império Romano se deveu mais à ‘fortuna’ ou à ‘virtù’?” Dos que atribuem tal empreendimento à ‘fortuna’, Maquiavel cita Plutarco e o próprio Tito Lívio, mas, em seguida, se contrapõe a eles. De acordo com ele

“se nunca existiu outra república que tivesse feito conquistas iguais às de Roma, isto se deve a que nenhuma outra teve, desde o início, instituições tão apropriadas a este fim. Foi à ‘virtù’ de seus exércitos que fez com que Roma conquistasse o Império; mas foi ao seu modo de proceder e ao seu caráter especial que lhe imprimiu seu fundador que deveu a conservação dessas conquistas”¹⁴⁷.

Maquiavel cita vários exemplos nos quais evidencia suas lutas ou maneiras de proceder em relação ao Estado. A partir deles acaba por perceber que os romanos não necessariamente estavam fadados a obter tantas vitórias e, nem mesmo tanto sucesso no que diz respeito à conservação do governo. Nesse sentido, ele conclui que

¹⁴⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹⁴⁶ SKINNER, *Maquiavel*, p. 46.

¹⁴⁷ MAQUIAVEL, *Discorsi*, II,1.

“a ‘Fortuna’ que tiveram os romanos nestas circunstâncias teriam tido também todos os príncipes que assim procedessem, e que tivessem qualidades semelhantes. (...) [Neste sentido,] os povos que tiverem conduta semelhante [à dos romanos] sentirão menor necessidade dos favores da ‘fortuna’ do que aqueles que agirem de outro modo”¹⁴⁸.

Ou ainda, não somente os romanos, mas qualquer povo que detenha a *‘virtù’* estará certamente no caminho mais próximo de alcançar o mesmo feito que os romanos. Estes, no entanto, nos auxiliam a explicitar um outro ponto. Uma conclusão a muito já implícita: a figura da ‘fortuna’ nos devolve à questão da *‘virtù’*. E, embora Maquiavel apresente Plutarco e Tito Lívio como contrários à posição de que os romanos tivessem tantas conquistas devido à *‘virtù’* e não à ‘fortuna’, Skinner considera a análise segundo a qual “a fortuna sorri para aqueles que possuem a *‘virtù’*”¹⁴⁹ uma análise clássica que só foi abandonada com o triunfo do cristianismo. Maquiavel, embora perceba a adesão de seus contemporâneos a esse posicionamento cristão, acabou por retomar, de forma explícita, o antigo posicionamento da República Romana (inserindo nele apenas algumas variações, como já vimos anteriormente). Ele, de fato, não abandona nunca a polaridade entre a *‘virtù’* e a ‘fortuna’ no que diz respeito ao agir político.

Maquiavel recupera não só a noção romana de *‘virtù’* mas, em grande medida, à própria maneira florentina de governar. Savonarola, como vimos anteriormente, já havia fracassado. E, sobre Pedro Soderine, o secretário florentino nos diz que “havia-se em tudo humanidade e paciência; enquanto as circunstâncias permitiram que agisse assim, sua pátria prosperou. Mas quando chegou o momento de agir de outro modo, não soube fazê-lo; e se perdeu, juntamente com o seu país”¹⁵⁰. Desse modo, descontente que estava com os acontecimentos do tempo em que vivia, recorre sempre ao modelo romano para

¹⁴⁸ MAQUIAVEL, *Discorsi*, II,1.

exemplificar seu “conceito” de ‘*virtù*’. Isso não significa que o florentino pensasse ser impossível haver algum italiano virtuoso, pois ele, de fato, encontraria alguns. Mas é nos romanos que ele vê a expressão da ‘*virtù*’ se manifestar, é neles que ela se mostra sem véus.

O modelo Romano é, sem dúvida, o modelo que fascina Maquiavel. Talvez pela consciência dos problemas que enfrentava a conturbada Florença de seu tempo, homem de engajamento político que era, via em Roma um certo ar do “renascer das cinzas”. Lefort, comentando esse posicionamento maquiaveliano nos diz que

“vivendo numa República, Maquiavel passou pela experiência de conflitos a que se entregam múltiplos atores, que também são, de uma maneira ou de outra, ativados pelos conflitos, e encontrou na República Romana uma espécie de laboratório que lhe permitiu desvendar - sempre sob o exame de situações particulares - uma ampla variedade de esquemas de ação”¹⁵¹.

Essa república, no entanto, não poderia se constituir de qualidades quaisquer e sim de qualidades que a tornassem uma grande República. Ao contrário de Savonarola, que queria transformar Florença na “nova Jerusalém”, Maquiavel queria que ela atingisse o mesmo patamar de ‘*virtù*’ que os romanos adquiriram, pois esta é a característica mais importante para se alcançar os fins do Estado: conquistar e manter o poder. Pois,

“se refletirmos bem sobre a maneira como se passam os acontecimentos neste mundo, veremos que muitos acidentes ocorrem como se os céus não tivessem querido que os evitássemos. Se isto acontecia em Roma, cidade onde havia tanta ‘*virtù*’ tanta religião e tanta ordem, não é de se espantar que aconteça também, com maior frequência ainda, nas cidades e províncias desprovidas dessas coisas citadas acima”¹⁵².

Florença, sob esta perspectiva, estava ao léu, de portas abertas para qualquer vicissitude que quisesse lhe impor a ‘fortuna’.

¹⁴⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXV.

¹⁵⁰ MAQUIAVEL, *Discorsi*, III, 9.

¹⁵¹ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 174.

Roma em grande medida fascina Maquiavel porque é o modelo que começa errado e dá certo. Em outras palavras, a história de Roma prova que os homens podem reverter uma situação desastrosa. Nesse sentido, e ainda seguindo a argumentação de Lefort, é possível perceber que

“o que os florentinos podem aprender com os romanos, interrogando-se, simultaneamente, sobre o presente e o passado, é que a arte da política exige que se saiba identificar os inimigos, escolher um campo, utilizar-se oportunamente da astúcia e da força; em suma, diz respeito à arte da guerra, embora não se reduza a isso”¹⁵³.

Maquiavel, ao longo tanto dos *Discorsi* quanto de sua obra *O Príncipe* tece infindáveis comentários sobre os romanos. A maior parte desses comentários se refere exatamente ao assunto que mais chama a atenção de nosso ilustre florentino: a maneira de obter o governo e, após isso, de mantê-lo. Era exatamente este ponto que o interessava. Era da conquista e da conservação do governo que os florentinos tanto precisavam. Este era o ponto exato que eles precisavam aprender com os romanos. Tendo em vista que, na maioria dos casos, manter o poder é ainda mais difícil e ele nos fala dos romanos expressando explícita admiração: “os romanos, vendo de longe as perturbações, sempre as remediavam e nunca as deixaram seguir seu curso (...)”¹⁵⁴. Ora, se a Florença dos tempos de Maquiavel seguisse esse exemplo, jamais teria chegado à tamanha desordem e fraqueza.

Em determinadas ocasiões Maquiavel compara os romanos a seus contemporâneos florentinos assegurando abertamente a superioridade da política romana. Num trecho dos *Discorsi*, onde ele condena o pensamento segundo o qual é necessário construir fortalezas para conter os povos recém conquistados, pensamento este vigente no seu tempo, nos diz que

¹⁵² MAQUIAVEL, *Discorsi*, II, 29.

“para controlar Pisa, os florentinos tinham erigido naquela cidade várias fortalezas; não quiseram ver que na República que fora rival perene de Florença, acostumada à independência, só teria um caminho para a liberdade: a rebeldia. Para submetê-la, seria necessário usar um dos meios empregados pelos romanos: conquistar sua amizade ou destruí-la sem piedade. (...) Em conclusão, para o príncipe que quer controlar o seu Estado, as praças fortes são perigosas – e para manter as cidades conquistadas, são inúteis. Basta-me aqui a autoridade dos romanos que, quando queriam impor sua violência a uma cidade, a desmantelavam, em lugar de cercá-la de bastiões”¹⁵⁵.

Num outro trecho ele é bem menos específico e bem mais enfático. Fala de seu tempo descrevendo-o como “uma época desastrosa em que se pisoteia a religião, as leis e a disciplina; onde tudo se contamina de fealdade de toda espécie. Vícios estes ainda piores quando aparecem naqueles que presidem os tribunais, comandam os homens e se impõem à adoração pública”¹⁵⁶. Estes são apenas alguns dos vários exemplos que permeiam tanto *O Príncipe* quanto os *Discorsi*. Muitos outros se destacam, todos com o objetivo de trazer à tona essa ‘*virtù*’ romana, de fazer com que os florentinos, os jovens em especial, aprendam com os romanos, ou ainda, aprendam a governar e retirem Florença daquela situação tão infeliz¹⁵⁷.

Por outro lado, esse retorno de Maquiavel aos Romanos e essa crítica exacerbada à Florença de seu tempo, acaba por trazer um outro problema: a discrepância da lógica do pensamento romano com o pensamento cristão. Ele recupera a essência romana apesar de viver num período histórico essencialmente cristão. Tratamos no primeiro capítulo do posicionamento de Maquiavel em relação ao cristianismo e, agora, é preciso retomá-lo. Vimos, neste capítulo que tanto o conceito de ‘*virtù*’ quanto o de ‘fortuna’ se definem no

¹⁵³ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 155.

¹⁵⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, III.

¹⁵⁵ MAQUIAVEL, *Discorsi*, II, 24.

¹⁵⁶ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I.

¹⁵⁷ Ver, a este respeito, LARIVAILLE, *A Itália no Tempo de Maquiavel*.

pensamento maquiaveliano como um retorno aos antigos, aos romanos. Mas, e quanto à virtude cristã, em nada contribui ao Estado? Já sabemos da importância que tem a religião para Maquiavel e sabemos também que a virtude é o principal conceito de ação ligado à religião cristã. Justamente por causa disso tal conceito se caracteriza como nossa última chave de compreensão da '*virtù*', que iremos analisar a seguir, no que se constituirá como nosso terceiro e último capítulo.

CAPÍTULO 3

A desconstrução da Tradição Clássica

3.1 O Paganismo e a Tradição Cristã

Ainda no primeiro capítulo tratamos de alguns aspectos da tradição que é, por sua vez, alvo de Maquiavel. No entanto, nos limitamos até aqui apenas aos *Speculum Principis* e a Savonarola como alvos específicos. Deixamos de lado a tradição cristã que tem como fundamento os conceitos em um sentido mais específico que acaba também por provocar Maquiavel. Por isso é necessário retomá-la agora.

O que nos chama atenção, no entanto, é que Maquiavel parece não se interessar pela essência desses problemas que são, acima de tudo, de ordem metafísica ou teológica. Precisa recorrer a eles para solucionar questões que estão em um outro plano, ou seja, para encontrar soluções que dizem respeito à política. Assim, como coloca muito bem Colonna d'Istria,

“Maquiavel não se interessa por exemplo pelo problema da criação do mundo e nem mesmo pelo de sua eternidade enquanto problema metafísico ou ontológico. Ele se interessa sim, na medida em que esta concepção de mundo implica numa visão do tempo e da história que, em primeira instância, se revela destruidora para a arte política”¹⁵⁸.

Ou ainda, o interesse de Maquiavel está nas conseqüências que trazem estes conceitos. Nesse sentido, poderíamos dizer que os conceitos desses filósofos que constituem o pensamento clássico cristão não são eles mesmos o objeto de Maquiavel. Influenciam

¹⁵⁸ COLONNA D'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, p. 164.

muito mais enquanto acabam por interferir nos valores que constituem o Estado. Este é o sentido no qual as concepções de ordem extra-política da tradição interessam Maquiavel.

Maquiavel, de fato, percebe a grande modificação que ocorreu com os povos através dos tempos. Essa modificação se deu, acima de tudo no terreno da ação. Ele observa que, enquanto os romanos (em especial) eram, todo o tempo, desafiados a agir, os modernos, ao contrário, são induzidos a se acovardar diante dos desafios. Essa transformação, segundo ele, só ocorreu devido às transformações no âmbito religioso, ou seja, foi uma consequência da modificação que ocorreu na religião, mais especificamente, do paganismo para o cristianismo.

Assim, partindo dessa perspectiva, o cristianismo seria o responsável pelas modificações que ele observava nos homens. O paganismo trazia já em seus rituais a crueldade, ou ainda, “engendrava a ferocidade pela magnificência de seus sacrifícios” (...) celebrava esse mundo, desafiava a glória política¹⁵⁹. A tradição pagã acabava por criar, ela mesma, condições propícias a despertar no homem uma valorização da ação. Nesse sentido, a religião cumpria o papel que, de acordo com Maquiavel, cabe a todas as religiões, de valorizar as virtudes populares¹⁶⁰. No caso do paganismo, a ação é que trazia glória, a coragem e a potência, que por sua vez, tinha realmente valor. O incentivo a ação acabou por fundar, na Era Pagã, uma tradição que, por sua vez, impulsionava o agir justamente no mundo dos homens.

Essa tradição de valorização do mundo da ação, muito difere da tradição cristã, que promove justamente os valores contrários à ação. Ou ainda, “o cristianismo glorifica os humildes, a vida contemplativa, a impotência a agir. Ele exalta a saudação individual

¹⁵⁹ COLONNA d'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, p. 164.

¹⁶⁰ Ver, a esse respeito, COLONNA d'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, p. 164-166.

rebaixando os valores do homem comum, ele fecha o indivíduo na esfera dos limites da vida privada”¹⁶¹. É nesse sentido, que essa tradição cristã interessa Maquiavel. Ela, como já vimos de alguma maneira no primeiro capítulo, eleva os valores errados, os valores contrários à ação e, por isso, promove desastres reais no âmbito da vida política. Os valores que agora trazem glória são a humildade, a fraqueza, o ócio!

“Existe como um imperialismo da esmola que sujeitou o homem a fins imaginários e incontroláveis: as promessas de um outro mundo. A vida política se encontra desvalorizada, ela não é mais um fim em si. (...) O cristianismo criou homens debilitados que, para ir ao paraíso, estão mais aptos a receber golpes que a devolvê-los. Por uma estranha perversão, ele se torna nobre por ser vil, grande por ser miserável, bom por ser fraco, corajoso por ser covarde, glorioso por ser escravo. O cristianismo deu força à fraqueza”¹⁶².

Essa transformação dos valores, assim como suas drásticas conseqüências no que diz respeito à ação, é que leva Maquiavel a criticar a tradição. Como já foi dito, ele não se interessa pelas discussões de ordem teológica.

Estes valores, que estamos atribuindo à tradição cristã, foram consolidados por Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e ainda outros pensadores que se esforçaram para mostrar que é justamente nos valores cristãos que reside a verdade. Escolhemos, no entanto, Santo Agostinho (e São Tomás, por exemplo, que teria influenciado diretamente Savonarola) porque uma parte razoável de sua obra dedica-se à contestação dos pagãos. *A Cidade de Deus – Contra os Pagãos* teria sido escrita entre 413 e 426, logo após a conquista de Roma em 410. A queda de Roma trouxe ao cristianismo o que poderíamos chamar de sua primeira crise, quando não somente os cristãos (mas também os pagãos) culpavam a religião cristã pelo enfraquecimento dos homens a partir de sua crença. “O

¹⁶¹ COLONNA d’ISTRIA, *L’Art Politique chez Machiavel*, p. 164.

¹⁶² COLONNA d’ISTRIA, *L’Art Politique chez Machiavel*, p. 164.

Deus do amor e da caridade não serve para institucionalizar, isto é, organizar e defender uma civilização e uma cultura. 410 é a demonstração prática da fraqueza política do Deus dos cristãos”¹⁶³. Santo Agostinho investiu nessa tarefa de contestar o paganismo e defender o cristianismo dessas críticas tão ferozes. É nesse sentido que ele nos interessa. As críticas que os pagãos (e mesmos os cristãos daquele tempo) fizeram à religião cristã na ocasião da queda de Roma não se diferem muito das que Maquiavel fará mais tarde. Por este motivo, encontramos em Santo Agostinho¹⁶⁴ um interlocutor mais imediato que outros tantos que defenderam ou mesmo que acabaram por constituir a tradição cristã.

Por outro lado, não podemos deixar de considerar que a perspectiva que Maquiavel tem dos clássicos, de um modo em geral, ou seja, de Santo Agostinho, São Tomás e, até mesmo, de Platão e Aristóteles, se forma, sem dúvida, a partir da aceitação dessas obras - e até mesmo da interpretação das mesmas - em seu tempo. Nesse sentido, poderíamos dizer que esses autores clássicos interessavam Maquiavel à medida que impulsionavam obras como os *Speculum Principis* e figuras como Savonarola. Mas não podemos nos esquecer que a perspectiva que interessa então é justamente a que se forma a partir da leitura que Maquiavel faz de seu tempo, leitura esta que parte, em especial, de como os *Speculum Principis* e Savonarola interpretavam os clássicos. Assim, os textos clássicos eles mesmos não interessam Maquiavel enquanto obras conceituais sobre a religião cristã. Interessam enquanto influenciam seu tempo.

Agostinho só passa a ser encarado como alvo a partir do momento em que sua teoria infunde nos homens uma desvalorização da ação, ou seja, enquanto interfere “nas coisas do mundo”. Assim, Agostinho se faz importante aqui porque, tal como afirma Colonna d'Istria,

¹⁶³ Oscar Paes Leme, *in: Cidade de Deus*, vol 1, i.

¹⁶⁴ Ver, a este respeito, COLONNA d'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, pp. 164-169.

“sua filosofia do tempo e da história havia marcado profundamente a consciência cristã”¹⁶⁵. De fato, a clássica separação entre a “cidade terrena” e a “cidade celeste” marca, de forma definitiva, o pensamento cristão e traz, em decorrência disso, muitas conseqüências.

A “cidade celeste”, do alto de sua imponência, de sua perfeição, de sua infinitude, traz à “cidade terrestre” uma consciência de em tudo ser inferior em relação à mesma. Mais que isso, traz um sentimento de dominação e de desespero em relação à esta dominação. Agostinho nos dá a idéia de que, assim como há dois planos, há também “duas histórias”, uma temporal e outra atemporal. A primeira subordina-se à segunda e a Providência Divina¹⁶⁶, pertencente ao plano da “cidade celeste”, não permite que a história temporal fuja ao seu controle. Ela “governa tudo; depois do começo do mundo nada lhe escapa”¹⁶⁷. Essa dominação pode ser melhor compreendida a partir da seguinte passagem de Agostinho:

“Desde o instante em que começamos a existir nesse corpo mortal, jamais deixamos de tender para a morte. Tal é a obra da mutabilidade durante todo o tempo da vida (se é que deve chamar-se vida): tender para a morte. Não existe ninguém que não esteja mais próximo da morte depois de um ano que antes dele, amanhã mais do que hoje, hoje mais do que ontem, pouco depois mais do que agora e agora pouco mais do que antes. Porque o que é vivido é retirado do que se deve viver e dia a dia diminui o que resta, de tal modo que esta vida não passa de corrida para a morte”¹⁶⁸.

As conseqüências que são trazidas por esta perspectiva são decisivas para o universo político. Traz um sentimento de ausência de estabilidade em relação a este mundo que acaba por enfraquecer a ação no mesmo. “O cristianismo quer anular todo grande empreendimento que queira se expandir nos tempos deste mundo”¹⁶⁹. Assim, esta

¹⁶⁵ COLONNA d'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, p. 168.

¹⁶⁶ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 7.

¹⁶⁷ COLONNA d'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, p. 169.

¹⁶⁸ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIII, 10.

¹⁶⁹ COLONNA d'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, p. 168.

consciência de impotência diante da “cidade celeste” e sua providência divina não tem somente conseqüências religiosas. Interfere na realidade mesma do mundo, na política já que “as instituições humanas são e serão imperfeitas, os estados efêmeros, os triunfos ilusórios e, às vezes, os fracassos fecundos”¹⁷⁰.

Essas contradições, provocadas pela tradição clássica, ou ainda, pelo cristianismo, que influenciam o homem moderno e o seu agir no mundo, despertam em Maquiavel duras críticas. Ele queria mudá-la, queria recuperar dos antigos sua bravura, sua crueldade. Os modernos nem mesmo conseguiam ser cruéis. Isso, porém, não significa dizer que não eram pervertidos. Agem, são cruéis, mas não no seu sentido verdadeiro. Nas palavras de Collona d'Istria,

“Maquiavel não hesita em dizer que o homem moderno, isto é, o cristão, não sabe mais ser cruel. Ele é cruel (...) mas sua crueldade é uma “crueldade santa”, ou seja, um fanatismo religioso louco, que justifica as piores atrocidades. Ao contrário, onde é preciso saber resolver pela espada e ganhar a glória, o homem moderno torna-se incapaz”¹⁷¹.

É justamente essa incapacidade, essa covardia diante da ação que incomoda Maquiavel e é também o que ele pretende modificar. No entanto, seu tempo ainda estava inserido na lógica do “dever ser”. Essa, de fato, era a lógica da tradição, sob o manto da Igreja que de maneira alguma pode ser ignorada em se tratando desse momento. Torna-se essencial lembrar, neste ponto, que tanto os *Speculum Principis*, de um modo geral, quanto a própria figura de Savonarola se esforçaram, como vimos no primeiro capítulo, para fazer valer essa lógica do “dever ser” que, num sentido mais maquiaveliano, seria a lógica do ócio, da fraqueza, da covardia.

¹⁷⁰ COLONNA d'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, p. 169.

¹⁷¹ COLONNA d'ISTRIA, *L'Art Politique chez Machiavel*, p. 164.

* * *

De acordo com o que vimos até agora, a tradição cristã contribui para tornar os homens fracos, covardes. A Igreja os teria colocado (mais especificamente os homens italianos) “nas mãos dos bárbaros” das quais Maquiavel não se cansava de tentar libertá-los. Essa “libertação”, no entanto, requer que os homens se tornem fortes novamente. Requer, nesse sentido, a desconstrução dos valores da tradição. O secretário florentino, nesse sentido, introduz uma perspectiva um tanto quanto calculista, em consenso com a realidade mesma, mas, entremeio a valores tão contrários à sua perspectiva, acabou adquirindo a fama de pensador “maldito” ao longo da história. Por outro lado, essa disputa com a tradição enriquece sua obra fazendo-o dialogar com ela. Esse diálogo atinge seu cume justamente na contraposição que constitui o objeto deste trabalho: ‘*virtù*’ x virtude. A primeira, expressão da *verità effettuale*, e a segunda, do “dever ser”. Nesse sentido, nos resta ainda investigar essa perspectiva da verdade efetiva que é, sem dúvida, o grande instrumento de Maquiavel em sua tarefa de desconstrução da tradição.

3.2 A *verità effettuale* como instrumento de desconstrução dos valores clássicos

Maquiavel, que queria retirar sua terra de mãos estrangeiras e levar adiante “o sonho republicano de restauração das liberdades em Florença”¹⁷², buscava na história um critério funcional da ação humana. Observa que os antigos, em especial os romanos, consagram-se

¹⁷² LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 143.

na história pelo seu modo de agir. Maquiavel quer, acima de tudo, que os florentinos aprendam com eles. Propõe a observação tanto destes exemplos quanto de modernos, mas não apenas uma observação passiva, ou ainda, na observação contemplativa destes exemplos de ação. Ao invés disso, procura nos antigos justamente aquilo que pode recuperar, em seu tempo, um incentivo à ação que possibilite retirar Florença “das mãos dos bárbaros”. É nesse sentido que ele sugere tanto o conhecimento da história antiga, quanto da história de seu tempo, propondo uma “nova” perspectiva da realidade. Lefort, a este respeito, tem passagens bastante esclarecedoras. Ele descreve o posicionamento de Maquiavel em relação à essa “nova” perspectiva da realidade da seguinte maneira:

“arreatado pela paixão da *verità effettuale*, encantado por produzir ao mesmo denominador as ações dos homens, abandonava toda preocupação com o dever-ser. (...) [Assim,] somente fazia o elogio das virtudes dos romanos na medida em que se combinavam com a arte da ação política, e o conhecimento dessa arte induzia-o a passar em silêncio sobre suas convicções, levava-o a transgredir toda norma moral”¹⁷³.

O choque com a tradição é inevitável neste ponto. Maquiavel quer recuperar em Florença a grandeza de Roma mas, ao investigar os meios de se viabilizar esse processo, percebe que há uma ruptura decisiva no que diz respeito à perspectiva que romanos e florentinos têm do real. Descobre que os últimos, inseridos numa tradição que valoriza a contemplação e, antes de tudo, o mundo como ele “deve ser”, assistem passivamente, como meros espectadores, um desfile de fatos históricos, que designam o real¹⁷⁴.

Pressupõe, então, uma nova perspectiva que pretende modificar o modo de proceder, em especial, dos atores políticos. Eles devem, agora, “merecer louvor ou reprovação somente em razão de uma capacidade de interpretar as oportunidades de suas

¹⁷³ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 143.

¹⁷⁴ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, pp.145-176.

ações no quadro das instituições do momento”¹⁷⁵. Maquiavel, de fato, parece analisar todas as possibilidades que se inserem na esfera do real, desde as que mais se aproximam dos valores da tradição, aos que mais se afastam dela. Parte do pressuposto de que os homens “antigos e modernos são feitos com a mesma argila”¹⁷⁶ e, aliada a esta característica, parece pressupor também a teoria circular do tempo, que retoma de Políbio logo no início dos *Discorsi*¹⁷⁷. Ora, se os homens não mudam de forma definitiva e a história se repete, encontra-se na história um instrumento regulador da vida pública. Instrumento este que perde sua função quando os fatos históricos não inspiram a ação, servindo apenas, neste caso, como adorno¹⁷⁸. É justamente nesse sentido que ele critica os homens de seu tempo. Utilizam a história como “enfeite” e não como “material de análise”.

Não poderíamos, no entanto, pensar que os florentinos não percebiam o real. Conheciam de fato a realidade e, até um certo ponto, não ignoram totalmente o passado. Porém, de uma perspectiva inserida nos valores da tradição. Esses valores cristãos, como vimos, acabavam por induzir um posicionamento passivo diante dos fatos. A posição do homem, desprezível em relação à de Deus, acabava por eliminar qualquer interferência humana naquilo que constituía o mundo dos homens. Tudo já havia sido traçado por Deus e, para fazê-lo modificar uma linha de pensamento que seja, de seus “planos”, seriam necessárias muitas orações, fé e, dependendo do caso, até penitências. Isto tudo parece constituir, para Maquiavel, um paradoxo: os modernos, que já têm um modelo constituído, se negam a usá-lo para ir a busca do indeterminado. Ou ainda, já têm seu “material” de investigação que foi construído a partir do modelo dos antigos. No entanto, seria preciso

¹⁷⁵ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 144.

¹⁷⁶ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 146.

¹⁷⁷ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 2.

¹⁷⁸ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, pp. 141-177.

saber interpretá-los para comparar seus resultados com os exemplos modernos a fim de produzir, a partir deles, resultados iguais ou melhores que os obtidos pelos antigos. Os modernos, porém, abandonam essa perspectiva de análise e fazem com que os ensinamentos dos antigos pereçam no tempo, para nada propor em seu lugar (no que diz respeito à ação política). Ou ainda, abandonam a perspectiva da ação para substituí-la pela da contemplação, do “dever ser”. É nesse sentido que os romanos fascinam Maquiavel.

“Suas instituições (...) não são intrinsecamente boas, tão pouco seus cidadãos virtuosos. (...) A história romana fornece a imagem de uma cidade que, em vez de se fechar em si mesma, acolhe o conflito”. (...) [Por outro lado, os modernos] são vítimas da ética cristã que os proíbe de buscar neste mundo a medida para a ação”¹⁷⁹.

Assim, ao perceber que seus contemporâneos afirmam o sangue romano (o próprio Dante havia afirmado ser Florença filha de Roma)¹⁸⁰ mas, não conseguem recuperar dos antigos nenhum tipo de identificação no que diz respeito à ação, rompe definitivamente com a tradição (cristã) para resgatar ele mesmo, a partir dos antigos, a *verità effettuale*.

Essa nova perspectiva de análise das "coisas do mundo", sob o foco da "verdade efetiva" de Maquiavel, pode ser observada ao longo tanto de sua obra *O Príncipe* como dos *Discorsi*. Ele, de fato, se propôs a investigar a realidade mesma, as coisas humanas como elas realmente são. No capítulo XV de *O Príncipe* ele critica os que se preocupam demais com o “dever-ser” em detrimento do “ser”. Segundo ele, “muita gente imaginou repúblicas e principados que jamais foram reconhecidos como verdadeiros”¹⁸¹, ou seja, que nunca existiram. Logo na seqüência, ele tira uma dura conclusão em relação ao “dever-ser”, imposto pela tradição:

¹⁷⁹ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 145.

¹⁸⁰ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, 150.

¹⁸¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

“vai tanta diferença entre como se vive e como se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus”¹⁸².

Ou seja, a lógica do “dever-ser” é já uma lógica fracassada e não adiantaria tentar segui-la. As coisas, tais como elas deveriam ser, não são possíveis, ou ainda, não é possível efetivar esse ideal de como as coisas deveriam ser. Não é possível graças aos próprios homens e às características que lhes são inerentes. Mas então, efetivamente, como as coisas são? Para responder a essa pergunta é preciso retomar as “coisas” tal como elas eram no tempo do secretário florentino. Aqui Maquiavel nos leva à sua conclusão: a verdade efetiva em relação à condição humana é que “há tantos homens que são maus [...]”¹⁸³. Por isso a preocupação com as “coisas”, tais como elas são, é tão significativa.

Voltemos, mais uma vez ao contexto italiano do tempo de Maquiavel. A Itália estava fragmentada, enfraquecida, e como nos diz Maquiavel, “nas mãos dos bárbaros”¹⁸⁴. Florença, em especial, havia passado por uma derrota “republicana” recente da qual o próprio Maquiavel foi vítima. Não há dúvidas quanto à esperança de um “príncipe novo”, a quem ele tanto adverte ao longo de sua obra *O Príncipe*, ser o novo príncipe da Itália¹⁸⁵. Assim, sua preocupação se dava no âmbito da realidade crua de seu tempo. Um tempo perigoso no qual, para se tornar governante, era preciso, antes de tudo, conhecer os perigos que o aguardavam. Maquiavel não esperava um governante que simplesmente conquistasse a Itália. Ele queria mais que isso, quer um príncipe novo que a retirasse das mãos dos bárbaros e a mantivesse, tornando-a unificada, forte e honrada. Tudo isso se torna muito

¹⁸² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

¹⁸³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

¹⁸⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XXVI.

¹⁸⁵ Como o próprio Maquiavel admite no capítulo XXVI da obra em questão.

grandioso tendo em vista instrumentos tão rudimentares como as virtudes cristãs. Era preciso compreender que “há tantos homens maus...” e, por causa deles, “aquele que fizer profissão de bondade verá a ruína”¹⁸⁶. Esta última é, de fato, a conclusão mais importante.

É preciso, no entanto, esclarecer que Maquiavel, antes de tudo, não conceitua a natureza humana como má. Ele nos diz apenas que existem homens maus e isso, por si só, já é suficiente para que o governante “não faça profissão de bondade”¹⁸⁷. Nas palavras de Maquiavel, que são exatamente as que dão seqüência a esta passagem, “assim, é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade”¹⁸⁸. Maquiavel não sugere que o governante aprenda a ser mau para sê-lo definitivamente, o tempo todo. Ele não sugere com isso que o governante se torne um tirano. Mas as preocupações de Maquiavel giram em torno da verdade ela mesma e a *verità effettuale* exige que o governante, para se preservar e preservar o Estado, não seja bom o tempo inteiro. Aprender a ser mal é essencial para a conquista e manutenção do Estado. Mas, de fato, o governante só precisa deste tipo de “aprendizado” porque a realidade assim o exige. Ou ainda, o governante precisa apenas saber lidar com a “matéria prima” que lhe é disponível. Mas, como esse material não é o melhor possível, se ele o trata como tal, não obtém um bom resultado.

Mas voltemos ao capítulo XV onde Maquiavel nos diz que não tratará do “dever-ser”. Irá ignorá-lo tratando apenas “as [coisas] que são reais”. Segundo estas coisas, os homens, e mais ainda os príncipes, “se fazem notar através das qualidades que lhe acarretam reprovação ou louvor”¹⁸⁹. Na seqüência ele nos sugere vários pares de qualidades

¹⁸⁶ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

¹⁸⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

¹⁸⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

¹⁸⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

opostas que podem ou não ter os príncipes (“...enérgicos ou indecisos, religiosos ou incrédulos, e assim por diante”¹⁹⁰) e afirma que o melhor mesmo seria “que um príncipe possuísse, entre todas as qualidades referidas, as que são tidas como boas”¹⁹¹. De fato, a preocupação do governante deve ser com “as coisas como elas são”. Mas a forma como ele é visto pelos governados, pelos homens de um modo em geral, passa ainda sob o crivo da lógica do “dever-ser”. Ou seja, os valores que atribuem louvor ou reprovação ao governante estão, quase sempre, no âmbito do “dever-ser”. Ou ainda, nas palavras de Maquiavel, “os homens em geral, julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos sabem sentir”¹⁹². Mas é preferível, no que diz respeito a este ponto, deixar a solução maquiaveliana para mais adiante e caminhar com cautela.

Maquiavel, ao tratar das qualidades que possa vir a ter o príncipe, acaba por nos dizer que “a condição humana é tal, que não consente a posse completa de todas elas, nem ao menos a sua prática consistente”¹⁹³. É aí que Maquiavel nos apresenta mais uma de suas conclusões. Ele já nos disse que não é possível que o governante possua todas as qualidades que são tidas como boas. É a própria condição humana quem o impede. Visando as “coisas que são reais” (em detrimento de como elas deveriam ser), conclui então que “é necessário que o príncipe seja tão prudente que saiba evitar os defeitos que lhe arrebatariam o governo e praticar as qualidades próprias para lhe assegurar a posse deste”¹⁹⁴. Maquiavel aqui não se prende às qualidades “desejáveis”. O critério é outro, se refere muito mais à manutenção do governo. O “dever-ser” é substituído pela lógica da necessidade¹⁹⁵ e, nesta lógica, “encontrar-se-ão coisas que parecem ‘*virtù*’ e que, se fossem praticadas, lhe acarretariam a

¹⁹⁰ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

¹⁹¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

¹⁹² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

¹⁹³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

¹⁹⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

ruína, e outras que poderão parecer vícios e que, sendo seguidas, trazem segurança e o bem-estar do governante”¹⁹⁶. A este ponto já poderíamos apostar que as “coisas” que parecem ‘*virtù*’ são justamente as virtudes cristãs. As qualidades apontadas como tais pela “moral” cristã e explícitas, em especial, nos *speculum principis* (enquanto conceito) e Savonarola (enquanto tentativa de ação), tal como vimos.

Essas virtudes devem ser praticadas, mas apenas enquanto não prejudiquem a manutenção do governo. Vê-se bem na afirmação de Maquiavel que a lógica a ser seguida não é a que se define pela dicotomia entre virtudes e vícios. Ora, esse parâmetro está embutido no âmbito do “dever-ser”, disseminado pela tradição cristã. O critério, como dissemos, se define muito mais nas coisas reais, na *verità effettuale*, ou ainda, no que diz respeito à manutenção do Estado. Essa é a mudança de perspectiva proposta por Maquiavel. Proposta esta, que diz respeito, sobretudo, à ação. Observar o real, assim como observar a história, não se faz suficiente. É preciso recuperar, tanto de um quanto da outra, seus modos de agir, para dos eficientes tirar o que fazer e, dos deficientes, o que evitar. A partir daí, as virtudes, ou seja, os valores ligados à tradição, assim como seus contrários - os vícios - perdem seu sentido dentro dessa lógica da *verità effettuale*. Mas se abre, por outro lado, espaço para um outro critério de análise do real, por sua vez mais eficiente, “*virtù*”! Não sejamos precipitados. É preciso ver ainda passagens que possam comprovar essa perspectiva da *verità effettuale* na obra de Maquiavel, em especial, em alguns capítulos de *O Príncipe*.

Maquiavel dedica um capítulo inteiro de sua obra *O Príncipe* a um assunto perigoso e que pode vir a rebaixar a reputação do governante: as finanças do Estado. O

¹⁹⁵ Necessidades imediatas ou, para usar um termo mais apropriado para a filosofia, contingências.

¹⁹⁶ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

capítulo, intitulado *Da Liberalidade e Da Parcimônia*, mostra que essas duas qualidades podem se tornar perigosas e, por isso, devem ser evitadas. Mas, se não pode o príncipe evitar a ambas, é preferível que evite antes a liberalidade. Esta qualidade, explica Maquiavel, não é por si só má, mas pode conduzir o governante a tornar-se rapace. A parcimônia também deve ser evitada. Ambas são condições de possibilidade da má-fama. Mas, no caso da primeira, quando o governante se torna rapace, atrai também o ódio dos governados. Chegamos ao vício maquiaveliano por excelência: tornar-se odiado pelos governados. Este é um problema que, de fato, muito preocupa Maquiavel e que, por isso, se detém longamente sobre ele. Mas, já aqui, é possível perceber que há uma diferença muito grande entre os vícios do tempo de Maquiavel, ou seja, entre aquilo que contraria as virtudes e o fato de se tornar o governante odiado pelo povo.

Ainda em *O Príncipe*, Maquiavel continua a analisar as qualidades do governante sob a ótica da *verità effettuale*. Desta vez, se é melhor que o governante seja cruel ou piedoso¹⁹⁷. Essa questão, cheia de nuances, conduz a discussão a uma outra questão: “se é melhor para o governante ser amado ou temido pelos governados”¹⁹⁸. Esta, de acordo com o próprio Maquiavel, era muito debatida no seu tempo¹⁹⁹. Foi colocada, como vimos anteriormente, quando tratamos do *speculum principis*, por Brunetto Latini²⁰⁰. A solução proposta por Maquiavel é, no entanto, inusitada. Segundo ele, é preferível que o governante seja, simultaneamente, amado e temido. Essa posição é possível, “mas como é difícil reunir ao mesmo tempo as qualidades que dão aqueles resultados, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se tenha que falhar numa das duas”²⁰¹. Este posicionamento novamente

¹⁹⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

¹⁹⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

¹⁹⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

²⁰⁰ Brunetto LATINI, *The Book of Treasure*, p. 90-91.

²⁰¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

afasta Maquiavel do critério das virtudes e dos vícios entendidos no seu sentido cristão. Este critério, como vimos a pouco, pertence à lógica do “dever-ser”. Maquiavel, ao invés disso, opta por outro parâmetro, parâmetro este ligado às coisas como elas são efetivamente. É esse critério que o faz, a seguir, reconhecer determinadas características nem sempre aceitas como inerentes aos homens. Maquiavel justifica que o temor deve ser sentimento preferível a atrair para si porque, segundo ele, “os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estes estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, (...) desde que a necessidade esteja longe de ti. Mas quando ela se avizinha, voltam-se para outra parte”²⁰².

Maquiavel parte da história, da natureza e, em algumas de suas observações, as ações dos homens podem ser caracterizadas exatamente como ele mesmo o faz acima. Isso, porém, não significa dizer que os homens agem dessa maneira o tempo todo, e nem ao menos que todos os homens agem assim, ele diz “geralmente” e esta palavra, por si só, nos impede de afirmar que ele se propõe a constituir uma teoria universal sobre a ação humana. Mas a análise dos homens, seja tendo como fonte a história, ou o cotidiano, mostra a Maquiavel e a todos que se voltam para “as coisas como elas são” que os homens “geralmente” ou algumas vezes se caracterizam desta maneira. Maquiavel sabe então, a partir disso, que não pode indicar ao governante que conte com a bondade, caridade, sinceridade e outras qualidades dignas de anjos, por parte dos governados. Se todos assim o fossem, poder-se-ia antes descartar as leis e, mais ainda, a força. Ora, uma sociedade de anjos não precisa delas.

Maquiavel, sabendo que a condição humana real é outra, aconselha ao governante que faça um cálculo negativo, que espere sempre o pior dos homens e, se porventura, estes

²⁰² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

agirem de modo diverso, melhor ainda para o governante e também o Estado. Por outro lado, “o príncipe, se confiou realmente em palavras e não tomou outras preocupações está arruinado”²⁰³. Além disso, é preferível que o governante prefira ser temido a amado porque, segundo Maquiavel, “os homens hesitam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer o qual, devido a serem os homens pérfidos, é rompido sempre que lhes aprouver, ao passo que o temor que se infunde é alimentado pelo receio de castigo, que é sentimento que não se abala nunca”²⁰⁴. Aqui o secretário florentino recorre, mais uma vez, ao que parece ser seu exercício de análise da condição humana. Dizer que “os homens são pérfidos” significa não esperar deles ações que se distanciem destas características, ou ainda, não contar com possíveis ações virtuosas.

Voltamos então à questão inicial. Maquiavel, assim como anteriormente, analisa os homens como eles são e tendo em vista a realidade a ser enfrentada pelo governante. Porém, mesmo ao propor o temor ao amor mantém sua preocupação quanto a um ponto especial: o ódio. O governante deve, além de ser temido, procurar ser amado. Mas, caso isso não seja possível, deve evitar tornar-se odiado²⁰⁵. Evitar o ódio, de acordo com o que nos diz Maquiavel, não é difícil. Ele sugere, contra este mal, que o governante “se abstenha de se apoderar dos bens dos súditos (...) [Isso] porque os homens esquecem mais depressa a morte do pai do que a perda do patrimônio”²⁰⁶. Essa passagem, talvez uma das mais célebres de Maquiavel, não é comentada por ele. Talvez porque dispense mesmo comentários já que a morte do pai é algo natural enquanto não o é a perda da propriedade. Talvez porque prefira deixar a questão em aberto, ou ainda porque prefira fazer rir de coisas

²⁰³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

²⁰⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

²⁰⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, VII.

²⁰⁶ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

sérias²⁰⁷. De um modo ou de outro, e porque não pretendemos analisar as intenções²⁰⁸ de Maquiavel, os motivos que o levam a não comentar essa passagem são irrelevantes aqui. Por outro lado, o trecho é bastante significativo para ilustrar uma questão importante: não se tornar odiado. Nesse sentido, Maquiavel fecha o capítulo da seguinte maneira: “concluo, pois (...), que um príncipe sábio, amando os homens como eles querem e sendo temido como ele quer, deve basear-se sobre o que é seu e não sobre o que é dos outros. Enfim, deve somente procurar evitar ser odiado, como já foi dito”²⁰⁹.

Evitar o ódio é assim a principal precaução que o governante deve tomar para manter-se no poder. Mas, há ainda outras que, embora de menor importância em relação à primeira, são também de grande valia para que o príncipe adquira a estabilidade do seu poder. “Deve ele procurar que em suas ações se reconheça grandeza, coragem, gravidade e fortaleza, (...)”²¹⁰. Como já foi dito anteriormente, além de evitar o ódio, o príncipe deve se esforçar para adquirir o amor dos súditos. Deve cuidar de ter boa reputação. Essa “aquisição”, de fato, é muito importante porque, sem ela, se arrisca a perder o próprio Estado. Isto porque, segundo Maquiavel, “um príncipe deve ter duas razões de receio: uma de ordem interna, por parte dos súditos, outra de ordem externa, por parte dos poderosos de fora”²¹¹. Contra os “de fora”, o príncipe precisa, além de aliados, essencialmente de boas armas²¹². Mas, no que diz respeito aos súditos, armas por si só nem sempre são suficientes. A solução mais segura é que o governante faça de sua própria figura uma outra espécie de arma contra este mal.

²⁰⁷ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, pp. 141-177.

²⁰⁸ Ver a este respeito Leo STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*.

²⁰⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVII.

²¹⁰ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIX.

²¹¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIX.

²¹² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIX.

Assim, “o príncipe que conseguir formar tal opinião de si adquire grande reputação; e contra quem é reputado dificilmente se conspira e dificilmente é atacado enquanto for tido como excelente e reverenciado pelos seus exemplos”²¹³. Nesse sentido, poderíamos dizer que o mesmo antídoto, ou seja, a ‘*virtù*’, funciona contra os dois males passíveis de atingir ao governante, ou seja, tanto contra o de ordem interna quanto contra o de ordem externa. Os de ordem interna porque, como foi dito, os súditos não conspiram facilmente contra quem é reputado. Já os de ordem externa porque os “de fora” dificilmente conspiram contra um governante que, além de ter aliados e boas armas, tem o povo ao seu lado. Ocorre assim, nesta segunda, um efeito em cadeia, ou seja, se a primeira é bem sucedida, a segunda tem uma maior chance de o ser também. Maquiavel, quanto a este ponto, se demora nos exemplos. Eles, de um modo geral, confirmam e comprovam a afirmação maquiaveliana. Nesse sentido, acabam por mostrar-nos que a afirmação principal “não se tornar odiado” não é, de forma alguma utópica. Deve ser efetivamente praticada e, por isso, segue critérios. Um deles é que, segundo Maquiavel, “não sendo possível aos príncipes deixar de ser odiados por alguém, deviam eles esforçar-se antes de qualquer coisa por não ser odiados pela maioria. E quando não o podem conseguir, devem procurar, com muita habilidade, fugir ao ódio das maiorias mais poderosas”²¹⁴. Um outro, este ainda mais objetivo, aponta para o fato de que “os príncipes devem encarregar a outrem da imposição de penas; os atos de graça, pelo contrário, só a eles mesmos, em pessoa, devem estar afetos. (...) Concluo novamente que um príncipe deve estimar os grandes, mas não se tornar odiado pelo povo”²¹⁵. Essa conclusão acaba por se caracterizar como um dos “conselhos” mais importantes pois, torna-se odiado, acaba por ser a pior realização do governante. Fazendo

²¹³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIX.

²¹⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIX.

um paralelo com os valores do tempo de Maquiavel e, conseqüentemente, com os valores cristãos, poderíamos dizer que se tornar odiado implica – segundo a ótica da “verdade efetiva” – no pior vício a ser cometido por aquele que detém o poder e, por isso, deve ser, acima de tudo, evitado.

Mas há de se tomar cuidado com essas afirmações porque “ser reputado” não implica em “ser virtuoso”, ou seja, passivo diante dos valores vigentes. Assim como não se tornar odiado também não implica que o governante deva agir em tudo de acordo com o parâmetro das virtudes. Nesse sentido, Maquiavel, ainda ao indicar o modo de proceder adequado ao governante nos mostra “que existem duas formas de se combater, uma pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria do homem, a segunda, dos animais”²¹⁶. Mas, logo após classificar o uso da força como digno de animais, sugere ao governante que, a ele, “torna-se necessário saber empregar convenientemente o animal e o homem”²¹⁷. Ora, a lei não é então a única forma de agir num Estado, assim como a força também não o é. Acontece que, segundo Maquiavel, “como muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda”²¹⁸.

Maquiavel sugere Aquiles como exemplo do que diz, já que o mesmo teria sido entregue aos cuidados do centauro Quiron, (metade animal e metade homem) que o teria educado²¹⁹. Para Maquiavel essas duas naturezas (homem/animal) são essenciais ao governante “e uma sem a outra é a origem da instabilidade”²²⁰. De fato, o governante tem que ser prudente, mas não muito. É preciso agir. “Sendo, portanto, um príncipe obrigado a

²¹⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIX.

²¹⁶ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²¹⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²¹⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²¹⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²²⁰ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

bem servir-se da natureza da besta, deve dela tirar as qualidades da raposa e do leão, pois este não tem defesa alguma contra os laços, e a raposa, contra os lobos. Precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos”²²¹. Essa comparação é utilizada por Maquiavel para justificar, de alguma forma, atitudes não muito dignas levando-se em consideração os valores cristãos. Diz, por exemplo, que “por isso, um príncipe prudente não pode guardar a palavra dada quando isso se lhe torne prejudicial e quando as causas que o determinaram cessem de existir”²²². Essa situação que já foi vista anteriormente, tem uma justificativa muito clara, como vimos: a natureza humana. Dos homens não se pode esperar a verdade e, por causa disso, deixar de quebrar a palavra dada em momentos em que isso se faz necessário seria tornar-se discrepante em relação àquilo que tem nas mãos, ou seja, “homens que geralmente são maus”. Se não o fossem o governante também não haveria de ser, mas dado que “geralmente” o são, o posicionamento do governante deve ser outro que não este.

Segundo Maquiavel, dentre todos os governantes nesta situação, “o que soube valer-se das qualidades da raposa saiu-se melhor”²²³. Deslizar sobre a palavra dada, abandoná-la, de preferência sutilmente. Este seria quase que um pré-requisito à condição de governante “bem sucedido”. “Mas, [segundo Maquiavel,] é necessário disfarçar muito bem esta qualidade e ser bom simulador e dissimulador”²²⁴. É que o governante precisa agir segundo a “verdade efetiva” e, ao mesmo tempo, ser reputado segundo os valores considerados dignos na lógica do “dever-ser”. Isto, segundo Maquiavel, é perfeitamente possível. Nesse sentido, a afirmação de Maquiavel é enfática: “E são tão simples os homens, e obedecem

²²¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²²² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²²³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²²⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

tanto às necessidades presentes, que aquele que engana sempre encontrará quem se deixe enganar”²²⁵. Neste ponto, Maquiavel entra num assunto crucial para a manutenção do governo. Já havíamos visto anteriormente que a lógica sob a qual deve atuar o governante não se confunde com a do “dever-ser”. Porém, os homens geralmente julgam tendo como parâmetro exatamente esta última. Por causa disso, o governante deve agir tendo em vista a “verdade efetiva” mas suas atitudes deverão parecer se encaixar na ótica do “dever-ser”.

Assim, Maquiavel sugere que

“o príncipe não precisa possuir todas as qualidades acima citadas, bastando que aparente possuí-las. [E segue dizendo:] Antes, teria eu a audácia de afirmar que, possuindo-as e usando-as todas, essas qualidades seriam prejudiciais, ao passo que, aparentando possuí-las, são benéficas; por exemplo, de um lado, parecer ser efetivamente piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e de outro, ter o ânimo de, sendo obrigado pelas circunstâncias a não o ser, tornar-se o contrário. E há de se entender o seguinte: que um príncipe, e especialmente um príncipe novo, não pode observar todas as coisas a que são obrigados os homens considerados bons, sendo freqüentemente forçado, para manter o governo, a agir contra a caridade, a fé, a humanidade, a religião”²²⁶.

Deve, no entanto, agir contra tais valores justamente porque a natureza dos homens é tal, que se o governante agir de modo diverso, não terá outro destino que não o fracasso. Por outro lado, Maquiavel adverte “que o governante deve ter muito cuidado em não deixar escapar da boca expressões que não revelem as cinco qualidades acima mencionadas, devendo aparentar, à vista e ao ouvido, ser todo piedoso, fé, integridade, humanidade, religião”²²⁷. Isto por um motivo que já conhecemos: os homens julgam tendo em vista o “dever ser”. Segundo Maquiavel, “todos vêem o que tu pareces, mas poucos o que tu és realmente, e estes poucos não têm a audácia de contrariar a opinião dos que têm por si a

²²⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²²⁶ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²²⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

majestade do Estado”²²⁸. Nesse sentido, Maquiavel traz o seguinte “conselho” ao governante:

“Procure, pois, um príncipe, vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos resultados dos fatos consumados, e o mundo é constituído pelo vulgo, e não haverá lugar para a minoria se a maioria não tem onde se apoiar”²²⁹.

Aqui podemos perceber como se soluciona o problema a ser enfrentado pelo governante. Ele, para manter o poder, precisa agir no âmbito da *verità effettuale*. No entanto, para não se tornar odiado pelo povo e, conseqüentemente, para se manter no poder, precisa seguir a lógica do “dever ser”. Maquiavel soluciona o problema apelando para a ingenuidade dos homens que, de um modo em geral, se deixam levar pelas aparências: o governante age segundo a “verdade efetiva” enquanto aparenta agir segundo a lógica do “dever ser”. Dessa forma, não desperta o ódio da maioria e mantém, de maneira mais definitiva, o governo.

Essa solução seria o resultado de uma “interpretação correta do cristianismo”²³⁰ que o governante é obrigado a fazer caso queira conquistar o poder e mantê-lo. Eram, justamente os valores da tradição, que exigiam essa interpretação. De acordo com o que nos diz Colonna d’Istria, “o cristianismo foi mal interpretado enquanto religião em geral; é o azar dos tempos que quer que o cristianismo seja “nossa religião”. Seria necessário saber interpretá-lo assim como os antigos souberam interpretar sua religião, o paganismo”²³¹. Mas, mesmo “bem interpretado”, o cristianismo não se configura como uma religião que valoriza a ação²³². Sua humildade, fraqueza e covardia impedem que a ação que se atreva a enfrentá-lo se concretize com excelência. Os valores que o cristianismo se esforça para

²²⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²²⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XVIII.

²³⁰ COLONNA d’ISTRIA, *L’Art Politique chez Machiavel*, p. 166-167.

²³¹ COLONNA d’ISTRIA, *L’Art Politique chez Machiavel*, p. 166.

infundir na consciência dos homens são em tudo contrários àquilo que é necessário para se obter êxito no agir político. A idéia ainda de que a Providência Divina controla tudo, todas as coisas do mundo, enfraquece ainda mais a vida terrena. Assim como afirma Pocock, “o cristianismo leva os homens a outros fins que não às cidades e a amar suas almas mais que sua própria terra”²³³. Se o que é realmente bom está na “cidade celeste”, não há mais porque lutar. Resta apenas ser virtuoso e isso não caracteriza o agir político.

Já o paganismo, como vimos valorizava a glória do agir neste mundo. ‘A fortuna’, embora não pudesse ser eliminada podia, ao menos, ser “conquistada”²³⁴. Essa diferença, aliada a tantas outras entre o paganismo e a religião cristã, podem ser resumidas em uma diferença em relação à observação da “verdade efetiva”. Aquilo que o cristianismo se nega a valorizar, por ter encontrado na “cidade celeste” algo de maior valor, é justamente o instrumento que Maquiavel usa para desconstruir a tradição cristã.

Claude Lefort, que trata de maneira primorosa desta questão da *verità effettuale*, nos afirma “que o ator político, o cidadão decidido a defender o bem comum, ou o conquistador, ou mesmo o príncipe capaz de se lançar em empreitadas desmedidas a fim de criar um regime completamente novo, não pode deixar de seguir a *verità effettuale* se deseja obter êxito”²³⁵. Este foi o “pecado capital” do cristianismo. Desprezar as “coisas como elas são” para valorizar um mundo “imaginário”. Perspectiva esta que, segundo Maquiavel, colocou a Itália nas mãos dos bárbaros, não lutou para retirá-la de lá e pior, como vimos, impediu que outros o fizessem²³⁶.

²³² COLONNA d’ISTRIA, *L’Art Politique chez Machiavel*, p. 167.

²³³ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 202.

²³⁴ Ver, a esse respeito, LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*, pp. 158-162.

²³⁵ LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*, p.175.

²³⁶ MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 12.

3.3. A ‘*virtù*’ como proposta de “reconstrução” dos “novos” valores do “Estado”

Maquiavel, ao propor a insuficiência dos valores da tradição para lidar com as questões do Estado, não deixa, de modo algum, um vazio no lugar deles. Nesse sentido, não poderíamos dizer que a teoria maquiaveliana se caracteriza por uma perspectiva “desconstrutivista” apenas. Ele, de fato, propõe uma desconstrução, como vimos, dos valores inadequados à ação, à prática política. Mas, por outro lado, propõe no lugar desses, valores, segundo ele, capazes de fortalecer o campo da ação, ou ainda, fortalecer o agir político e, conseqüentemente, de favorecer o “*vivere civile*”. De fato, desconstruir os valores da tradição, trazendo à tona a *verità effettuale*, não é ainda suficiente. Não implica ainda na construção de novos valores. Mas, mesmo assim, é preciso partir dela pois, da mesma forma que agiu como instrumento de desconstrução dos valores da tradição, age também como um mecanismo de construção de uma nova perspectiva de valores.

A *verità effettuale*, como vimos, exige que a ação do governante ocorra seguindo as imposições da necessidade. Ela, a necessidade, seria o parâmetro da ação num Estado bem sucedido. O problema é que, o agir de acordo com o que exigem as circunstâncias, inviabiliza a construção de um “modelo” a ser seguido. Assim, como não é possível, nem mesmo através dos modelos antigos e modernos aos quais referia Maquiavel, construir um modelo totalmente determinado da ação²³⁷. Nesse sentido, Maquiavel sugere que o governante tenha ‘*virtù*’. Ela, como vimos no segundo capítulo, só pode ser compreendida no âmbito daquilo que é público, ou seja, na ação daquele que pretende o “bem” do Estado, e, com suas várias “faces”, viabilizaria ao governante escolher a melhor ação nas mais

diversificadas situações. Ela também não pode ser definida em um conceito único da ação e, por fazer com que o governante “mude seu modo de agir de acordo com as variações dos tempos”²³⁸ e, portanto, visar o “bem” deste mundo, seria muito mais eficaz neste ponto do que qualquer virtude.

Apenas a ‘*virtù*’ comporta essa “nova” perspectiva que traz a *verità effettuale*²³⁹. Funciona como um mecanismo capaz de se adequar à lógica da ação e sua característica principal, capacidade de agir de acordo com as circunstâncias, mudar na medida em que os tempos exigem, acaba por diminuir os efeitos da ‘fortuna’, por minimizar sua força. Não pode, de fato, como vimos no segundo capítulo, eliminar a ‘fortuna’, mas “consiste em (...) forjar instituições que resistam à adversidade”²⁴⁰. No entanto, não há como ensiná-la, a complexidade do seu significado impossibilita seu ensinamento²⁴¹. Assim, o governante tem ou não tem ‘*virtù*’ e, caso tenha, é justamente ela quem vai conduzi-lo a, por exemplo, aplicar o peso certo às leis, a utilizar a força quando os tempos assim o exigirem, a respeitar ou não a palavra dada segundo a necessidade, enfim, a conquistar a ‘fortuna’ e manter o Estado, forte e unificado. Assim, por valorizar a glória neste mundo, a glória cívica, e assumir os desafios trazidos pela *verità effettuale*, acaba por fundar, no âmbito da ação, valores condizentes com as necessidades do Estado.

As ações dos homens, como vimos no segundo capítulo, não se localizam nos extremos de uma moral, ou seja, não se caracterizam totalmente como bem nem como mal. Por isso, os valores a que se submete o Estado não podem também se situar em pontos extremos. A virtude, expressão máxima dos valores cristãos, não serve ao Estado e não

²³⁷ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 18.

²³⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XV.

²³⁹ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, pp. 146-177.

²⁴⁰ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 161.

²⁴¹ Maquiavel, ao perceber que ela não pode ser ensinada, se propõe a despertá-la no “novo” governante.

pode ser adotada como parâmetro moral do mesmo. As ações humanas são, às vezes boas, às vezes más, e, para regê-las, para governá-las é preciso um critério minimamente adequado a tais variações. Assim, porque as ações humanas não são estáveis, “não são totalmente boas nem totalmente más”²⁴², a *verità effettuale* exige que o governante, em especial, oscile entre o bem e o mal. A *verità effettuale* assim o exige e a ‘*virtú*’ o impele. Esta última, que se caracteriza como a condição de possibilidade da relação do governante em relação à primeira, não se caracteriza, e não pode se caracterizar, como inerte, nem ao menos como estável²⁴³. A ‘*virtú*’, de fato, não implica naquilo que constitui a virtude, mas, da mesma forma, também não implica necessariamente naquilo que constitui o vício. Estaria acima desta lógica do bem e do mal que constitui os valores da tradição, que constitui a perspectiva do “dever ser”. Deveríamos dizer que supera esta lógica porque oscila, porque varia segundo as exigências da necessidade e, por isso mesmo, serve ao Estado. Essa oscilação, nesse sentido, não deveria ser compreendida num sentido negativo pois, como vimos, em especial no segundo capítulo, é ela quem possibilita uma resistência maior daquele que a possui, assim como do Estado, no tempo.

Ousaríamos, neste ponto, dizer que a ‘*virtú*’, ao invés de implicar num vício, por dele participar em determinados momentos²⁴⁴ e, portanto, constituir-se como um mal, apresenta-se, antes, como um “bem”. Não o bem cristão, já que também coincide com a virtude – característica da tradição cristã – apenas em determinados momentos e, assim como acontece com o vício, não pode se constituir como equivalente a ela. Mas, enquanto favorece e, até mesmo, acaba por promover o “bem” dos Estado. Pressupondo, assim como

²⁴² MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 27.

²⁴³ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, p. 194.

²⁴⁴ Como o fez Mansfield, a quem já nos referimos no segundo capítulo.

Aristóteles, que o todo precede a parte, ou ainda, que Estado precede o indivíduo²⁴⁵, a ‘*virtú*’ agiria no sentido de preservar o Estado de um pericimento, provável em outras circunstâncias, no tempo. Nesse sentido, ela e não a virtude, “salvaria” o Estado e, mais especificamente, a Florença dos tempos de Maquiavel.

²⁴⁵ ARISTÓTELES, *A Política*, 1253 a.

CONCLUSÃO

Vimos até aqui uma grande preocupação de Maquiavel, tanto em *O Príncipe* quanto nos *Discorsi*, em relação a como deve agir o governante. No entanto, dizer que Maquiavel escreve conselhos para o governante, não significa dizer que ele propõe um modelo acabado, um modelo que, quando seguido de maneira fiel, trouxesse o sucesso, sendo desprezível qualquer margem de erro. Não podemos pensar, nesse sentido, (e tais obras definitivamente não nos conduzem a esse pensamento) que Maquiavel se propõe a descrever um modelo “ideal”. Ele, de fato, pouco se preocupa com modelos que nunca existiram e, talvez por isso, se mostre, grande parte do tempo, baseando-se na história.

Ele propõe modos de agir, atitudes e posicionamentos a serem tomados. No entanto, todos eles sob o crivo da observação. Observação esta realizada no “laboratório” do mundo, a partir das coisas que existem em suas respectivas formas próprias de existir. Os ensinamentos de Maquiavel não constituem uma receita da ação. Constituem antes na descoberta da complexidade do real, na complexidade que envolve a ação humana e na dificuldade de lidar com as conseqüências dessa ação humana no mundo tal como ele é. Por tudo isso, a obra de Maquiavel não pode ser mais um modelo que integra a lógica do “dever-ser”. Integra, ao contrário, o âmbito das coisas que podem efetivamente se realizar na história. Constitui, como vimos, o que Maquiavel chama de *la veritá effetuale*.

A “verdade efetiva”, tomada como um critério guia em relação a que atitudes tomar diante das questões do Estado, acaba por provocar um enfrentamento direto com a tradição. Esta, nos tempos maquiavelianos, vestida com seu manto cristão, encerrava nos homens valores em tudo contrários aos que elevavam a glória dos antigos pagãos. A “verdade

efetiva” torna-se, neste ponto, uma arma nas mãos de Maquiavel e ele a utiliza para por abaixo valores que acabaram, como vimos, por colocar sua Itália nas mãos dos bárbaros. A virtude, conjunto de qualidades cristãs, enfraquece o homem tornando-o covarde, medroso, passivo aos acontecimentos. Ela, nesse sentido, caracteriza-se como aquilo que há de mais inadequado a um homem de ação, a um homem que pretenda desenvolver um agir no Estado, voltado, por sua vez, para o bem comum. Por causa disso, Maquiavel sugere, em substituição à virtude, qualidades menos ideais, mas que, justamente por isso, resolveriam com maior êxito os problemas do “nosso mundo”. Voltar-se de acordo com a direção dos ventos, agir com ‘*virtù*’, essa seria a proposta maquiaveliana que, em grande medida, pretende recuperar, dos antigos pagãos, a força e a coragem que lhes eram características. A religião dos antigos sabia sim valorizar a glória neste mundo. Já o cristianismo enaltece uma “glória a Deus” que, conseqüentemente, não pertence mais a este mundo. Pertence, antes, a uma dimensão que, por sua vez, possui mais valor que a terrestre.

A tradição cristã não serve para elevar os valores dignos de um homem de ação. Eleva antes a humildade, a fraqueza, a covardia e, é justamente nesse sentido que se torna alvo das críticas do secretário florentino. Esses valores prejudicam o agir político. Por causa disso, é preciso substituí-los. Substituí-los por outros que tragam força, glória e a unificação do Estado. É preciso substituí-los pela ‘*virtù*’. Ela é a única capaz de interpretar a *verità effettuale* e concretizar os objetivos daquele que governa: “conquistar e manter o poder”.

No entanto, esse confronto com a tradição, essa recusa dos valores, já inseridos na tradição custam muito a Maquiavel. Ele insere, de fato uma perspectiva realista que se propõe a analisar, em grande medida, os tipos de ação (dos mais virtuosos aos mais corrompidos). Sua obra não perde seu caráter revolucionário por causa disso. Ao contrário,

Maquiavel definitivamente inova ao propor a desconstrução dos valores, em última instância, da Igreja, assim como em tantos outros pontos. Mas, esses tipos de ação constituem o real, “as coisas como elas são”. Não foi Maquiavel quem as criou. Constituem o real, são a verdade efetiva do mundo. Maquiavel, assim, apenas assinalou-as. Nesse sentido, temos que concordar com Lefort²⁴⁶ que compara o posicionamento de Maquiavel ao de um historiador que se propõe a estudar o nazismo, por exemplo. Ninguém se presta a confundir o objeto de estudo do historiador com aquilo que caracteriza o próprio historiador. Mas, já com Maquiavel não se dá o mesmo. Ele é acusado, a partir de sua análise da realidade, por ter inspirado massacres, corrompido os homens. Enfim, torna-se acusado por ter trazido à tona aquilo que existe, aquilo que constitui o real. Queria “salvar” a Itália de seu tempo, mas acabou por tornar-se um pensador “maldito” que, nos dias de hoje, parece ainda exercer seu papel²⁴⁷.

²⁴⁶ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, pp. 176-177.

²⁴⁷ LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, pp. 176-177.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária:

- AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*. Tradução, introdução e notas de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2001.
- ARISTÓTELES, *Física*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1999.
- _____, *Política*. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1997.
- CÍCERO. *Da República*. Tradução de Angélica Chiapela. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Dos Deveres*. Tradução de Amador Cisneiros, São Paulo: Atena, 1954.
- DANTE. *Tutte le Opere*. Firenze: Sansoni, 1965.
- GUICCIARDINI, F. *Opere*, Milano: Riccardo Ricciardi, 1953.
- MAQUIAVEL. *Tutte le Opere*. A cura di Marco Martelli, Firensi: Sasoni, 1989.
- _____. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1996.
- _____. *O Príncipe*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- _____. *A Arte da Guerra*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1982.
- POLÍBIO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- SAVONAROLA, Girolamo. *Tratado sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença*. Tradução de Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991.
- TITE-LIVE, *Histoire Romaine*. Paris Gallimard, 1968.

Bibliografia Secundária:

- BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____ . *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BURCKHARDT, Jacob. *A civilização da Renascença da Itália*. Tradução de Antônio Borges Coelho. Lisboa: Presença, 1970.
- CASSIRER, Ernest. *O Mito do Estado*. Tradução de Daniel Augusto Gonçalves. Lisboa: Europa-América, 1961.
- COLONNA d'ISTRIA, Gerard et FRAPET, Roland. *L'Art Politique chez Machiavel*. Paris: J. Vrin, 1980.
- COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.
- DEANE, Herbert, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.
- DE GRAZIA, Sebastian, *Maquiavel no inferno*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought I: the Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. New York: Harper and Row, 1961.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no Tempo de Maquiavel*. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1988.
- LEFORT, Claude. *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____ . *Desafios da Escrita Política*. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

- MANSFIELD, Harvey C. *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the "Discourses on Livy"*. London: Cornell University Press, 1979.
- _____ . *Machiavelli's Virtue*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1996.
- MARKUS, R. A. *Saeculum: History and Society in Theology of St. Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- POCOCK, J.G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- SENELLART, Michel. *Les Arts de Gouverner. Du Regimen Médiéval au Concept de Gouvernement*. Paris: Editions du Seuil, 1995.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____ . *Maquiavel*. Tradução de Maria Lúcia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1958.

Artigos:

- ANDRADE, Sônia Maria Viegas. **Maquiavel: Execração da Tirania**, in: Síntese (n7; v3). São Paulo, 1976 (pp. 79-90).
- ARAÚJO, Cícero. **Algumas Reflexões sobre Descartes e Maquiavel**, in: Transformação (v17). São Paulo, 1994 (pp. 113-132).

- BIGGNOTTO, Newton. **A Má Fama na Filosofia; James Harrington e Maquiavel**, in: Discurso (n24). São Paulo, 1994 (pp. 173-191).
- _____ . **A Solidão do Legislador**, in: Kriterion (n99). Belo Horizonte, 1999 (pp. 7-38).
- _____ . **Maquiavel e o Novo Continente da Política**. in: NOVAES, Adauto (org). A Descoberta do Homem e do Mundo. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.
- _____ . **As Fronteiras da Ética**. in: NOVAES, Adauto (org). Ética. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.
- _____ . **O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho**. in: Síntese (v19; n58), São Paulo, 1992 (pp. 327-359).
- LATINI, Brunetto. **The Book of Treasure**. in: N, Cary J and FORHAN, Kate Langdon (edited by). Medieval Political Theory – A reader – The Quest for the Body Politic, 1100-1400. London and New York: Routledge, 1993.
- EPSTEIN, Isaac. **A Natureza da Política de Sheakespeare e Maquiavel**, in: Estudos Avançados (v9; n23). São Paulo, 1995 (pp. 156-164).
- LEFORT, Claude. **A Lógica da Força**, in: O Pensamento Político Clássico. Célia G. Quirino e M. Teresa Sadek R. de Souza (org). São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- PRICE, R. **The Senses of virtù Machiavelli**, in: European Studies Review, 1973, 3, (pp. 315-3).
- SADEK, Nicolau **Maquiavel: O Cidadão sem Fortuna, o Intelectual de Virtù**. in: WEFFORT, Francisco (org). Os Clássicos da Política. (v1). São Paulo: Ática, 2202.