

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS:
CULTURAS E PODERES
NÍVEL: DOUTORADO

Samuel Simão da Silva

MAQUIAVEL: A CONCEPÇÃO DE VIOLÊNCIA POLÍTICA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHis), como pré-requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira.

Linha de pesquisa: Poderes, Políticas e Sociabilidades.

São Luís (MA)

2023

Samuel Simão da Silva

MAQUIAVEL: A CONCEPÇÃO DE VIOLÊNCIA POLÍTICA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHis), como pré-requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

Defesa de Tese defendida e aprovada em ____ / ____ /2023.

Pela Comissão Examinadora, constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dr.^a Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira (PPGHis/UFMA)
Orientadora

Profa. Dr.^a Adriana Maria de Souza Zierer (PPGHis/UFMA)

Prof. Dr. Fábio André Hahn (PPGHP/UNESPAR)

Profa. Dr.^a Martha Victor Vieira (ProfHistória/UFT)

Prof. Dr. Victor Pinto Coelho (PPGHis/UFMA)

Simão da Silva, Samuel.

MAQUIAVEL: A CONCEPÇÃO DE VIOLÊNCIA POLÍTICA / Samuel
Simão da Silva. - 2023.
186 p.

Orientador(a): Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira.
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís
(ma), 2023.

1. Maquiavel. 2. Ideias Políticas. 3.
Contextualismo. 4. Florença/itália. 5. Violência
Política. I. Barboza de Moraes Oliveira., Maria Izabel.
II. Título.

RESUMO

O objetivo desta tese é compreender a essência da obra de Nicolau Maquiavel analisando a concepção de violência política que ela apresenta. Desta forma, consideramos que a ação política não pode ser associada aos valores morais que são usualmente compartilhados pelo cidadão comum, que não carrega com sigio a responsabilidade e o peso das decisões políticas institucionais. Para isso, é preciso, no entanto, olhar para a Itália de Maquiavel e talvez para a própria Europa daquele período (séculos XV e XVI), relacionando sua obra, portanto, ao contexto de idealização de seu pensar, de seu ato de fala. Esse estudo pretende, nesse sentido, enquanto método de análise, seguir a orientação do contextualismo linguístico defendido pelos historiadores ingleses Quentin Skinner e John Pocock, mecanismo esse segundo o qual seria fundamental, para se compreender o sentido de uma forma de pensamento político, contextualizar o autor à sua época e sociedade, procurando apreender quais foram as suas intenções. Isso é o que Pocock define como ato de fala. Assim, “evidentemente, estudar o discurso político implica estudar fatos históricos, pois faz parte desse enfoque pensar os discursos como ações” (POCOCK, 2003, p. 9). Dessa maneira, tanto Skinner quanto Pocock buscam entender o sentido de um determinado autor, observando as relações que se estabeleceram sobre ele através dos meios que frequentou, dos livros que leu e de que maneira os eventos sócio-históricos “agiram sobre ele” (OLIVEIRA, 2009, p. 3). Assim, o sentido da obra maquiaveliana emerge apresentando-se por meio de uma concepção de violência política, que não deve se apanhada fora de sua realidade social. Seu ato de fala, é também uma intervenção por meio de uma lúcida compreensão de seu momento, ainda que nem sempre ele acerte. De qualquer modo, e por isso mesmo, não se deve ver a violência nos negócios da política, como abordada, na obra de Maquiavel, como um elemento anacrônico. Ela não é uma intrusa. Maquiavel, pelo contrário, percebeu a violência como elemento chave das diversas práticas políticas e um denominador comum e divisor de águas nas várias sociedades humanas. Dessa forma, sua obra está compreensivelmente assentada em seu tempo.

Palavras-chave: Maquiavel; Ideias Políticas; Contextualismo; Florença/Itália; Violência Política.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	06
1. FLORENÇA: o momento maquiaveliano.....	35
O ideal de liberdade florentino e a corrupção da cidade.....	35
Os valores clássicos: o arquétipo romano.....	40
Cidade – estado.....	45
Florença renascentista.....	50
Os jogos da política florentina.....	52
Os Médicis e o príncipe Magnífico: senhores e cidadãos.....	57
2. ITÁLIA: A mãe de nossa civilização.....	62
O arquétipo italiano	62
“Italianidade”	70
Os jogos da política na Itália.....	77
O Renascimento na Itália.....	84
3. EUROPA: A passageira sombria	93
Renascimento europeu, vista aérea.....	93
Europa, a promoção de uma civilização	100
Europa, problemas de definição.....	101
Civilização europeia	103
Civilização, a definição de um conceito	104
4. VIOLÊNCIA POLÍTICA EM MAQUIAVEL: “sobre a lógica da força”	120
Para uma genealogia da violência política.....	126
A Necessidade e o uso da força	135
Príncipe moderno e moral clássica	137
5. VIOLÊNCIA POLÍTICA EM MAQUIAVEL: da malícia de Maquiavel.....	154
O príncipe: ética a Lourenzo.....	154
Objetividade e consciência política	171
CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS.....	181

INTRODUÇÃO

Jean Bodin (1530-1596), o filósofo francês, juntamente com Nicolau Maquiavel, este último com uma visão mais perspicaz, perceberam, de maneiras distintas, que o poder coercitivo é um privilégio necessário e essencial para o Estado. A utilização organizada, inteligente e sistemática da força, seja como um direito divino, no caso de Bodin, para evitar que o povo caia na anarquia, ou como um mecanismo secular de contenção social para a ordem do Estado, conforme desenvolvido por Maquiavel, são elementos básicos e fundamentais, sem os quais o Estado não poderia assegurar sua existência. Em suma, a violência política é vital para a manutenção do Estado. Para esses escritores, não se trata de um privilégio inato, mesmo que Bodin possa sugerir isso, mas sim de uma tecnologia política desenvolvida, concreta e imediata para a condição de dominação. É a ação brutal e extraordinária, como uma cultura política, que garante o controle do Estado. Esse princípio básico e crucial permite que todas as outras argumentações, sejam elas metafísicas ou baseadas em fundamentos de legitimidade tradicionais, sejam colocadas em segundo plano.

Maquiavel, por exemplo, parece indicar que seu objetivo era buscar classificar os componentes dessa arquitetura primária. O objetivo não é apenas registrar as ações anteriores, dos antigos, mas também avaliar sua eficácia agenciadora no contexto das operações políticas. A partir daí, tanto em Maquiavel quanto em Bodin e Thomas Hobbes, a diferença moral entre o que é ou não válido politicamente para uma ação política em um ideal específico será feita com base na moralidade. Os antigos que esses autores se referem são os romanos, principalmente. O modelo romano à disposição de Maquiavel contribuiu para isso. Mas como associar violência e ética cristã num mundo que, embora, na prática isso não seja incomum, falar abertamente sobre tal coisa seria incorrer em desaprovação direta da Igreja, pondo a liberdade e a própria vida em risco? Uma hipótese inicial seria a de que a autoridade divina não se escusou a eleger ao longo da história e consagrar homens, como santos, que pegaram em armas, derramaram sangue para, de certo modo, cumprir propósitos divinos.

Embora tenhamos, enquanto sociedade, a premissa de que a verdade seja um bem a ser cultivado, na prática, isso pode acarretar alguns problemas a seus interlocutores. O fato de Maquiavel, por exemplo, ter preferido expor aquilo que entendia como bastidores da prática efetiva da política provocou uma onda não prevista de críticas fundamentadas em uma moral cujo fundamento era, não primariamente, mas essencialmente, cristã. *O Príncipe*

se tornou alvo de uma inquirição fundamentada nesse conjunto teórico moral estabelecido, e não na prática política efetiva que saltava aos olhos dos agentes das relações políticas, mas que não eram visíveis ao observador comum envolto por uma densa névoa propagada pela doutrina cristã popular.

No entanto, o inconfessável foi dito: o imperador estava nu e sempre o esteve, mas foi Maquiavel quem o indicou com sua infame verdade. Minha hipótese também serve de justificativa. Ela procura demonstrar que as interpretações do texto maquiaveliano sempre buscaram uma inconveniente comparação dos princípios descritos em *O Príncipe* com a moral cristã então vigente e contemporânea a esse autor, ignorando que essa não era a preocupação de Maquiavel. Este estava interessado em desenvolver uma classificação capaz de definir adequadamente como tem-se desenvolvido ao longo da história os parâmetros efetivos do exercício e manutenção do poder.

Por definição, temos: a ação política não deve ser justificada por parâmetros morais que não possam ser apropriados e relativizados nas mãos do príncipe. O conjunto de séries de princípios morais alocados nas demais instituições sociais, como, por exemplo, a Igreja, pertence a outro nicho de ação. A moral principesca e por extensão do Estado, por ser voltada ao mundo das práticas e operações efetivas da política, não se obriga à submissão daquela outra, mas nem por isso torna-se imoral, já que pertence a outro conjunto de valores que não aqueles. Ao príncipe cabe responder moralmente diante do Estado. Sua ação deve prezar pela eficácia, e isso implica o uso perspicaz e eficaz da força.

A classificação maquiaveliana em relação ao lugar da moral não significa imoralismo, trata-se de agrupar para melhor distinguir. Taxonomicamente, ele tenta decodificar e situa suas funções no cenário político da Itália renascentista. Seu tecnicismo, aparente, que por vezes é superestimado, está preocupado com as metas práticas, reconhecendo a relatividade dos problemas morais e o quanto eles podem atrapalhar a manutenção do poder principesco se não houver uma classificação organizadora, do ponto de vista teórico. É evidente que, pela frieza técnica, seus contemporâneos tenham olhado com certa desconfiança para sua obra. Mas até aí, é verdade que, quando se trata de circunstâncias da existência concreta, como argumenta Estevão de Rezende Martins, o argumento científico pode parecer impiedoso (MARTINS *in* SALOMON, 2011, p. 297). Esse ensino (o de Maquiavel) é uma violação, pois nele “toda a tradição da filosofia política é destruída, porque a política aparece como ligada à existência das relações de força que constituem uma realidade social sempre dividida entre os grandes e o povo” (JERPHAGNON, 1992, p. 121). Jerphagnon está certo, pois uma oposição direta aos valores e princípios acariciados por uma dada sociedade pode,

por vezes, provocar uma forma de distorção do real que inviabiliza uma compreensão mais clara e nítida das forças que agem de forma invisível no conjunto das práticas políticas.

O que Maquiavel num primeiro momento busca esclarecer, de modo geral, ao seu modo, é de que somente uma ação extraordinária pode desestabilizar a ordem vigente. E é essa noção que nos interessa.

Mas para termos uma compreensão aproximada do que Maquiavel estava dizendo na sua obra, sobre a necessidade e o uso da força, precisamos conhecer parte do vocabulário normativo da época e seu contexto social e político. Sua obra, como muitas outras no campo da filosofia política, é fundamental, o que pela significativa força dos conceitos aqui abordados por si só já nos obriga a uma constante revisão do lastro e do alicerce que sustenta nossas principais crenças na eficácia de nossas instituições num sentido político. Nossa atitude diante do passado histórico não é uma mera revisitação, trata-se de uma necessidade norteadora. E esta é uma questão que exige reflexão séria por parte do historiador.

No caso do historiador, a fonte passa a assumir um novo molde, isso em função de seu lugar social e método. Nesse sentido, os documentos, ou aqui no caso em questão, as ideias políticas, irão se pronunciar através do historiador e de seus métodos (CARR, 2002, p. 52). Dessa forma, Maquiavel terá sempre algo “novo” a dizer em função dos novos métodos, problemas, necessidades e perspectivas do historiador. Ademais,

A tarefa do historiador é a de tentar restituir ao passado sua dimensão de presente, isto é, de indeterminação, para tanto, é preciso resgatar a experiência política dos atores, seus sistemas de ação, representação e contradição, de tal sorte que o presente do passado nos ajude a melhor refletir sobre o nosso presente e não apenas a explicar simplesmente o presente ou o que ele foi. (ROSANVALLON, 2010, p. 34-35)

As dificuldades encaradas pelos historiadores diante dos desafios da História Intelectual têm sido superadas, em parte, graças aos esforços de vários pesquisadores desse campo. O definhar das grandes teorias, ou meta-histórias¹ explicativas, impôs a necessidade de revisões sobre antigas certezas, agredindo velhas proposições a respeito da “objetividade e racionalidade nos estudos históricos”, sugerindo novas abordagens nas várias atividades das experiências dos historiadores e gerando uma “profunda crise epistemológica” (OLIVEIRA in LOPES, 2003, p. 60).

¹ A esse respeito, Julio Aróstegui já havia afirmado que essa crise, ou esse definhar das grandes teorias explicativas da história, estava “estritamente relacionada ao esgotamento generalizado dos paradigmas que (...) haviam exercido uma influência decisiva: o marxismo, o funcionalismo, o estruturalismo e, além disso, na historiografia, o da escola do *Annales*” ARÓSTEGUI, op. cit., p. 175. Todas essas teorias tinham em comum a pretensão à superioridades de seus métodos explicativos da realidade histórica.

A mudança sobre o sentido de contexto histórico que, segundo Marcos Antônio Lopes (LOPES, 2007, p. 16), acentua o papel das contribuições recentes da história intelectual e o retorno à literatura, enquanto fonte de pesquisa (OLIVEIRA in LOPES, 2003, p. 60), está entre os eventos que acabaram por contribuir para a manifestação dessa crise teórico-metodológica na historiografia. Tal crise contribuiu para o surgimento de outras formulações e empenhos “para reconstruir a história intelectual, mas foi a tentativa de Quentin Skinner e John Pocock a que obteve maior influência no que diz respeito aos temas da política” (OLIVEIRA in LOPES, 2003, p. 60). Uma das premissas abordadas por Skinner foi, por exemplo, a de que é fundamental contextualizar o autor à sua época e sociedade, não esquecendo de tentar perceber quais foram as suas intenções; isso é o que Skinner define como atos linguísticos. Segundo ele, “evidentemente, estudar o discurso político implica estudar fatos históricos, pois faz parte desse enfoque pensar os discursos como ações” (POCOCK, 2003, p. 9). Dessa maneira, tanto Skinner quanto Pocock buscam entender o sentido de um determinado autor, observando as relações que se estabeleceram sobre ele através dos meios que frequentou, dos livros que leu e de que maneira os eventos sócio-históricos “agiram sobre ele” (OLIVEIRA, 2009, p. 3).

Uma das vantagens dos argumentos desses historiadores de Cambridge é que eles rompem, por assim dizer, com a prática “textualista”², muito mais presente nas exaustivas leituras dos filósofos da política. Ou seja, estudar o texto pelo texto sem levar em consideração aquilo que o cerca, e a inserção da noção de contexto vital e radical no estudo dos clássicos políticos, “preferindo focar a matriz mais ampla, social e intelectual, de que nasceram suas obras” (SKINNER, 2003, p. 10), como afirma Skinner. Mesmo porque “o texto político deve ser pensado em sua dinâmica específica” (OLIVEIRA in LOPES, 2003, p. 64).

Ao nos voltarmos aos clássicos da filosofia política precisamos percebê-los enquanto embebidos e saturados pelo universo de símbolos próprios ao momento de sua composição e enquanto atos de intervenção. Cada autor tem assim um leitor ideal e potencial ao qual se reporta com a intenção consciente ou inconsciente de interferir nas questões políticas e sociais que o afligem. Dessa forma, poderemos compreender os significados possíveis de seu ato de escrever ou das razões em sua intencionalidade. Cercar o texto pelo seu contexto significa também compreender que a própria intenção do autor ao escrever seu texto só é

² A respeito do método textualista, Skinner diz que esse método “embora seus expoentes em geral afirmassem estar escrevendo uma História da Teoria Política, raras vezes o que nos apresentaram pôde ser considerado, de fato, História.” Apud LOPES, Marcos Antônio. Aspectos teóricos do pensamento histórico de Quentin Skinner, *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 52, n. 123, Belo Horizonte, June 2011, p. 4.

possível dentro de seu universo linguístico, onde busca intervir, limitando-o, portanto, ao ideário que subjaz e “vive” no núcleo das palavras as quais se apropria.

Vale lembrar que a linguagem não é estática, mas sim dinâmica, e quando um autor a utiliza, ela, segundo Pocock, já

Foi utilizada e está sendo utilizada para enunciar intenções outras que não as suas. Sob esse aspecto, um autor é tanto o expropriador, tomando a linguagem de outros e usando-a para seus próprios fins, quanto inovador que atua sobre a linguagem de maneira a induzir momentâneas ou duradouras mudanças na forma como ela é usada. Mas o mesmo que ele fez com outros autores e suas linguagens pode ser feito com ele e sua linguagem (POCOCK, 2003, p. 29).

Tentar compreender os efeitos da linguagem ou as intenções do autor equivale a reconhecer que, além do texto e das palavras materializadas na obra gerada, existe história ativa, “o conteúdo histórico do texto só é encontrado quando se relaciona o texto ao contexto” (OLIVEIRA in LOPES, 2003, p. 61).

Assim, não seria interessante negar que tais discursos são tentativas de intervenção nos eventos concretos em que viveram seus emissores. Daí a pretensão dessa geração de historiadores das ideias ao buscar acessar os sentidos das ideias dos pensadores políticos buscando sua significação não na obra em si, mas nas influências recebidas por esses autores, integrando, dessa forma, tanto autor quanto sua obra ao seu universo social, político, linguístico e cultural particular (LOPES, 2007, p. 54).

As intenções a que se refere Skinner dizem respeito aos efeitos sociais pretendidos pelo autor no momento da composição de sua obra. Portanto, “quanto mais provas o historiador puder mobilizar na construção de suas hipóteses acerca das intenções do autor, que poderão ser aplicadas ao texto” (POCOCK, 2003, p. 27), mais rica e fecunda será a análise da obra em questão, segundo Pocock.

Outro ponto importante abordado por esses historiadores é o método intertextualista, que seria, grosso modo, uma análise comparativa entre as obras produzidas no mesmo período ou anteriormente ao autor estudado. Assim, explica Oliveira,

Para entender as especificidades do pensamento político dos intelectuais do passado, (...) é preciso estabelecermos comparação com outros autores, tanto com os que viveram em seu tempo, como com os que lhe são anteriores ou posteriores como Maquiavel e Voltaire, respectivamente. No entanto, é preciso tomar a precaução de não cometer um mero “comparativismo textual” (OLIVEIRA in LOPES, 2003, p. 61).

Maquiavel, por exemplo, cuja obra já foi considerada como “uma das mais perigosas do mundo” (FREDERICO DA PRUSIA, 2000), não deveria ser olhado isolado de seu nicho particular. Sabemos que o autor d’*O Príncipe*, como qualquer outro autor, “habita um mundo historicamente determinado” (POCOCK, 2003, p. 27). O que implica dizer que as ideias por ele desenvolvidas só foram possíveis graças às estruturas culturais disponíveis. É o legado.

É verdade que quando afirmamos que as intenções de Maquiavel irão permanecer na obscuridade, num primeiro momento parece discordar da proposta de Skinner, mas essa não é a intenção, pelo menos não no geral. Mas vale lembrar que tais tentativas de análises do discurso e os estudos das ideias são apenas, e sempre, tentativas de compreender esse “pedacinho” de um passado (JENKINS, 2001, p. 23) que não mais nos pertence. Apesar do incômodo, é preciso pensar, ou pelo menos não ignorar, o que Jenkins nos estimula a imaginar quando diz que a história

Constitui um dentre uma série de discursos a respeito do mundo. Embora esses discursos não criem o mundo, eles se apropriam do mundo e lhe dão todos os significados que têm. O pedacinho de mundo que é o objeto de investigação da história é o passado. A história está, portanto, numa categoria diferente daquela sobre a qual discursa. (JENKINS, 2001, p. 23)

Essa divisão entre passado e presente e a incapacidade da história em trazer efetivamente os eventos passados é bem ilustrada no exemplo de Robinson Crusoé, conforme explica Artog, “que, na praia de sua ilha, descobre a marca de um pé na areia, o historiador, também de frente para o mar, sabe que o outro passou; mas ele sabe, além disso, que o outro não voltará. A partir do vestígio precário dessa ausência, começam seu trabalho de escrita” (ARTOG, 2011, p. 262). A mesma sensação vertiginosa pode também ser sentida em *O viajante sobre o Mar de Névoa*, de Caspar David Freidrich, quadro datado de 1818. John Lewis Gaddis, em seu livro *Paisagens da História, como os historiadores mapeiam o passado*, esclarece que a insignificância do observador diante da paisagem observada na imagem desse quadro possui uma riqueza de ensinamentos para o ofício do historiador que ainda carece ser explorada com mais acuidade.

Reconhecer nossa insignificância diante do passado, ao contrário do que poderíamos imaginar, não provoca um senso de necessidade de uma possível intervenção divina em nossas ações, mas realça nossa responsabilidade enquanto agentes transformadores responsáveis pelos acontecimentos da e na história. Esse reconhecimento significa tanto bênção quanto maldição. Embora não possamos experimentar o passado de forma direta, tal

como um experimento em laboratório ou em uma viagem no tempo, há uma consciência (é o que se supõe) do nosso papel enquanto agentes transformadores da história. Isso é maturidade histórica (GADDIS, 2003, p. 20). A esperteza de Gaddis está em perceber que o historiador precisará ter a habilidade de não se perder entre ser dominado diante da imensidão da paisagem, ao mesmo tempo que sabe, ou tem consciência, de que seu promontório lhe fornece um privilégio único de dominação, exatamente pela distância em que observa seu objeto, o passado. Gaddis sugere então que,

Como a consciência histórica requer um distanciamento – ou, se preferir, um ato de colocar-se em plano superior – da paisagem que é o passado, então, também requer um certo deslocamento: uma habilidade para mover-se para trás e para frente entre humildade e dominação histórica (GADDIS, 2003, p. 21).

Talvez por isso ele acabe por se deixar seduzir com Maquiavel, quando este argumenta, no prefácio de *O Príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médici, que “para reconhecer a natureza do povo precisa-se ser príncipe, e para conhecer bem os príncipes é preciso ser do povo” (MAQUIAVEL, 2002, p. 111). Esse seria o esquema perfeito para a atuação do historiador diante do passado, mesmo sabendo (supomos) que Maquiavel estava mais agindo enquanto cortesão. Dessa situação, que depois reconhecerá como imprudente nos seus *Discursos*, Gaddis faz uma apropriação indevida ou não, entretanto consegue extrair dessa passagem uma estratégia interessante para o ofício do historiador.

Ao ter em mãos a documentação necessária para avaliar o passado em questão, o historiador terá que abrir mão de uma possível e ingênua segurança de que seria possível construir uma imagem realista deste e demonstrar como as coisas “efetivamente aconteceram”. Faz-se necessário perceber que esse passado “é bastante singular: já passou e, no entanto, ainda está presente. O que aconteceu está naturalmente acontecido, mas ainda assim não nos damos por satisfeitos. Incessantemente, pomo-nos a rememorar o passado, a interpretá-lo e reinterpretá-lo” (GADDIS, 2003, p. 259).

Ao imergir na pesquisa histórica, por exemplo, da história das ideias e em especial de Maquiavel, por exemplo, faz-se necessário buscar compreender “a matriz mais ampla, social e intelectual, de que nasceram suas obras” (SKINNER, 2003, p. 10). Mas aqui cabe ainda reconhecer que, ao invocarmos o passado, em discurso elaborado por ferramentas conceituais do arcabouço teórico do historiador, o que será extraído será uma verossimilhança (CHARTIER, p. 2010, p. 15).

Nesse sentido, as intenções e paixões ou as “verdadeiras intenções” desses autores não passarão de uma elaboração discursiva, e, portanto, uma invenção, conforme sugere Foucault.³ O método de Skinner é válido no sentido de nos fornecer uma alternativa para a investigação em história das ideias políticas. Mesmo assim, vale lembrar, “como orgulhosamente nos lembra a inscrição sobre o túmulo de Maquiavel, ‘nenhum epitáfio pode igualar-se a tão grande nome’” (SKINNER, 1988, p. 134).

As ações de um autor poderão dessa forma não ter um termo. Então, Maquiavel irá sempre dizer algo a mais por entre as lentes de outros autores e leitores. São nossas interpretações enquanto historiadores e não Maquiavel quem dirá sobre ele mesmo. Nesse caso, temos um problema, a interpretação. E isso em função de que não podemos falar das ideias de Maquiavel ou Bodin utilizando os mesmos códigos de linguagem por eles utilizados. Portanto, corremos o risco de falar algo das ideias desses autores que não tenha sido dito, ou mesmo pensado por eles. Pocock irá insistir nessa argumentação ao analisar que “o problema da interpretação vem novamente à tona de forma mais urgente, quando temos em vista que o historiador estuda linguagens para poder lê-las, mas não para falar ou escrever nelas” (POCOCK, 2003, p. 30).

Assim como não devemos “pensar num texto isolado das circunstâncias em que surgiu” (SKINNER in PALLARES-BURKE, 200, p. 310), não podemos ignorar que compreender esse contexto é também mapear os signos componentes da linguagem, a dinâmica do processo de constituição dos conceitos utilizados por Bodin e a composição de seu discurso. Nessa direção, torna-se possível perceber os efeitos da linguagem da e na própria estrutura social. O analista do discurso político deve levar em consideração que o sentido das palavras se dá em determinado contexto onde a própria linguagem é constituída, adquirindo um caráter heterogêneo. Essa definição nos permite notar que o contexto em que se insere o discurso determina o próprio sentido das palavras. O que leva também à noção de interdiscurso, que, para Eni Orlandi, seria a presença da memória do discurso sustentando as possibilidades do que pode ser dito pelo sujeito, “o interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada” (ORLANDI, 2013, p. 31).

³ Referimo-nos aqui às investidas de Foucault em uma de suas conferências a respeito de “A verdade e as formas jurídicas.” A esse respeito é sugestiva sua afirmação de que “O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana.” FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996, p. 16. Conhecer implica penetrar, por assim dizer, algo externo ao homem, inserir-se em outro estranho e distante. Significa ter domínio sobre o palpável, ter controle sobre o incontrolável, “a natureza humana”.

O percurso que tentamos desenvolver busca entender, na direção de um contextualismo radical, o desenvolvimento do conceito de violência política na obra Maquiavel e sua relação ao ideário de sua época. Daí que preferimos seguir a orientação metodológica Quentin Skinner, preferindo desse modo, “enfocar a matriz mais ampla, social e intelectual, de que nasceram suas obras”. Com base nessa opinião, os aspectos mais pertinentes das sociedades para as quais eles escreveram são o ponto de partida para a discussão. Assim, entendendo que o estudo da política enfrenta os maiores desafios quando se trata da vida política em si; isso leva uma seleção específica de questões que parecem ser problemáticas e uma seleção correspondente de questões que são o foco do debate. No entanto, isso não significa que se trate essas estruturas ideológicas superiores apenas como uma consequência direta da sua estrutura social de origem (SKINNER, 1996, p. 10).

A própria organização dessa tese já caminha nessa direção, tentando olhar para obra de Maquiavel como circunscrita e imediatamente relacionada ao seu contexto social e político. Os três primeiros capítulos, por exemplo, já buscam fornecer ao leitor um panorama da vida política e social da cidade de Florença, berço do autor aqui estudado. Escalando em seguida para a Itália e a própria Europa. Essa abordagem inicial é de fundamental importância para situarmos Maquiavel ao seu tempo e compreendermos o autor em situação.

No capítulo primeiro onde se trata de Florença, busco compreender não só os jogos da política daquela cidade, geralmente carregado por violência devido aos vários conflitos estimulados pelas disputas de poder entre as famílias tradicionais da cidade. Mas também o desenvolvimento das principais ideias sobre liberdade entre os humanistas. Esses dois aspectos precisam ser verificados sem, claro, perdermos Maquiavel de vista e observarmos de que modo se relacionaram com o desenvolvimento das principais ideias desse autor. Logo de imediato, podemos constatar que a violência presente nas disputas políticas ao longo da história da cidade exerceram forte relação com produção intelectual de Maquiavel, ele mesmo assegurava de que o fato de Florença ainda resistir a esses conflitos intestinos era um forte argumento para a vitalidade da república. De fato, ao longo de sua história, Florença sempre se envolveu em uma série de conflitos e disputas políticas, a maioria delas marcadas por derramamento de sangue. No entanto, ao contrário de Roma, conforme imaginado por Maquiavel, a cidade não alcançou o *status* de república nos mesmos moldes. No prefácio de sua *História de Florença*, Maquiavel nos apresenta um panorama da situação social e política da cidade, criticando dois dos principais historiadores locais por negligenciarem esse aspecto crucial da política interna. Segundo ele, compreender os "motivos e divisões" internas é fundamental para entender o poder de Florença, pois tais divisões poderiam aniquilar

qualquer cidade grande e poderosa (MAQUIAVEL, 2007, p. 9). No campo das ideias Maquiavel, também nos mostra por meio de varias referencias sua intimidade com a tradição humanista, mesmo sendo um critico, ele mesmo não deixou de seguir alguns passos dos quais havia manifestado desconforto, como por exemplo, o de buscar no passado clássico romano explicação e exemplos que ao seu ver, deveriam ser seguidos pela republica Florentina. Alias, os humanistas desenvolveram uma forte relação com o passado romano, que apesar dos vários equívocos contribuíram fortemente para construção de uma mentalidade critica em varias dimensões do saber como foi também uma porta de entrada para a formação de cultura politica ancorada nos valores clássicos. Essa característica, por outro lado, é preciso lembrar, tornou-se uma marca fundamental daquele período que passou-se a ser reconhecido, convencionalmente, como Renascimento. Com efeito, Florença não apenas foi um exemplo de como as ambições individuais podem afetar as práticas políticas autocráticas em uma aparência republicana, mas também foi um exemplo de consciência política e artística. Por um lado, a cidade soube usar vingança, medo e truculência como instrumentos políticos, mas também foi onde as pessoas encontraram caminhos de elevação e desenvolvimento. A consciência do poder de destruir e criar não apenas aponta para a necessidade de uma consciência refinada, mas também para a obrigação de canalizar e controlar essas forças. A arte sendo utilizada como um mecanismo político é um ótimo exemplo disso, e Florença não ignorou essa possibilidade. O contexto de violência política na cidade, combinado com sua criatividade genial, foram elementos essenciais para a formação de Maquiavel, que pode ser visto como um reflexo da Renascença florentina.

No século XV, a Europa e a Itália viviam a mesma experiência desagradável de territórios politicamente fragmentados, repletos de importantes rivalidades. A Itália, como veremos em breve, poderia ser considerada um exemplo da própria condição do continente e num sentido mais restrito, a própria Florença. Na Europa do século XIV, ainda não existiam formas bem definidas como as conhecemos hoje. Se havia algo definitivo e claro, eram as divisões, cujas fronteiras pareciam resistir a qualquer tentativa de unificação ou estabilidade geopolítica.

A base do pensamento político ocidental, de fato, foi construída sobre essa fundação. Convicções que se tornaram indispensáveis em sua totalidade e sequência. As representações são diversas, elaboradas com a intenção, consciente ou não, de sustentar sua relevância e fundamentar toda a teoria das relações internacionais, tornando-se, assim, o cerne de qualquer diplomacia civilizada. E é ali, que o próprio Maquiavel também construirá sua forma de pensar a politica. Sua cumplicidade está em perceber a impossibilidade de

unicidade política sem o uso da força. Não situar Maquiavel nesse cenário, é provocar uma mutilação da própria estrutura formadora do seu pensamento, e provocar vários desníveis interpretativos em relação ao núcleo central de sua obra.

Por outro lado, também é preciso reconhecer que as várias interpretações da obra de Maquiavel, não são apenas estimuladas pela dinâmica da obra, mas por leituras motivadas por interesses e contextos outros que de certo modo acabam impedindo um acesso direto ao texto maquiaveliano. Na verdade, É senso comum entre os principais pesquisadores e leitores da obra de Maquiavel de que a sua obra se tornou e está entre uma das mais polêmicas e variada em interpretações. Isaiah Berlin já havia notado que “há qualquer coisa de surpreendente na pura e simples quantidade de interpretações das opiniões políticas de Maquiavel” (BERLIN in MAQUIAVAL, 2002, p. 15.). O Professor Fábio André Hann, em seu artigo sobre a *Tradição interpretativa de Maquiavel*, busca apontar para importância de se compreender o significado dessas interpretações desenvolvidas em torno da obra do escritor florentino de maneira que se torne perceptível a influência histórica dos próprios leitores em sua obra, como modo possível de compreender essa diversidade de teorias em torno da obra do florentino. No trilha de Arnaldo Cortina, Hann acredita que, a essa altura, o trabalho de interpretação dos textos de Maquiavel só é possível levando-se em conta “um coro” de interpretações já elaboradas de maneira que só podemos prosseguir em trilhas já percorridas (HAHN, 2007). A proposta de Arnaldo Cortina, por exemplo, é a de “estabelecer as dimensões históricas do próprio processo interpretativo” (CORTINA, 2000, p. 165) dos leitores da obra de Maquiavel. Mesmo assim, o empreendimento não deixa de causar um certo incômodo.

A primeira leitura que temos notícia da obra desse autor foi desenvolvida por ele mesmo ainda quando estava em seu exílio após a derrocada do governo de Soderini. Em 10 de dezembro de 1513, em carta a seu amigo, e também embaixador em Roma, Vettori, onde entre outras coisas que narra, fala-se sobre um escrito político no qual estava trabalhando. Um pequeno tratado, ou opúsculo, *Dos Principados*. Sobre o texto o autor não entra em detalhes, mas hoje, sabe-se, como demonstramos antes, sobre a condição de humilhante desprezo vivida pelo ex-secretário. E Maquiavel parece querer se utilizar dessa obra como porta de entrada para um cargo no novo governo mediceano. Já havia tentado antes usar a influência de Vettori, mas esse não se demonstrou muito interessado. Agora, sua esperança, segundo Skinner, parece, “como confidenciou a Vettori, era de que seu tratado pudesse servir para atrair sobre sua pessoa a atenção ‘de nossos senhores os Medici’” (SKINNER, 1988, p. 41).

Para tanto, Maquiavel pensou em levar a obra pessoalmente aos seus “senhores”, com receio de que um tal Ardinquelli tomasse o mérito da obra para si (MAQUIAVEL, 2002, p. 104). Segundo Hahn, Vettori chegou a apoiar essa empreitada, mas não sem antes ler ele mesmo a obra. A resposta após essa leitura foi um longo e desaprovador silêncio (HAHN, 2007). O mais importante, no entanto, está ligado à dedicatória da obra, que em primeiro momento foi direcionada a Giuliano de Medicis, mas logo depois foi transferida para Lourenço, o que levou Cortina a concluir que o *Príncipe* não foi escrito “para um príncipe determinado”, mas que “este poderia ser qualquer um” (CORTINA, 2000, p. 168). A isso poderíamos acrescentar, qualquer um da casa dos Medicis. Por Maquiavel sabemos que seu propósito era o de discutir sobre os principados. Mas Cortina alega que o ocorrido contraria, em evidência, o intento primeiro do enunciador, completando, “que a forma de sua organização textual e o fator histórico de suas leituras levaram a um predomínio do enunciatário do discurso sobre seu tema” (CORTINA, 2000, p. 168). Ou seja, fica mais evidente que Maquiavel deixou resvalar outros interesses que afetaram tragicamente sua análise, a dedicatória e o grito final são denunciadores e fortalecem essa tese.

A leitura da Igreja desenvolvida provavelmente durante o Concílio de Trento (1545-1563) considerou a obra do autor florentino como possuidora de um caráter nocivo, tanto do ponto de vista da moral quanto da política (CORTINA, 2000, p. 170). Sendo considerada disseminadora de ideias pagãs (HAHN, 2007). Esse concílio foi organizado como parte de uma reação contrária à Reforma ou Contra Reforma. De fato, Burke afirma que, “depois da Reforma, a Igreja Católica ficou muito mais preocupada com o controle da literatura e, em menor grau, da pintura.”(BURKE, 2010, p. 154.) Durante o concílio foi organizado um índice de livros proibidos, o *Index*, esse “admirável instrumento de luta”, como afirmou Garin, que foi “posto em prática não somente para silenciar as vozes dos mortos, mas para sufocar imediatamente, já no início, as dos vivos” (GARIN, 1996, p. 137). Várias obras foram consideradas perigosas. Entre estas, estava o *Decameron* de Boccaccio (BURKE, 2010, p. 154) e o *Príncipe* de Maquiavel, listado entre os “autores cujos livros e todos os escritos são proibidos” (CORTINA, 2000, p. 169). Segundo Garin,

A primeira lista dos livros proibidos, feita por Paulo IV, já incluía no todo, em 1559, (...), Erasmo e até o “cético misticóide Gelli”. Mais preocupados com as visões de conjunto do que com a análise particular dos grandes eventos, os historiadores esclareceram o que foi, caso a caso, a intervenção do *Index* nos vários lugares e épocas, ilustrando a surda batalha travada por detrás dos bastidores a respeito de obras, editores, comércio e circulação de livros vindos do exterior. O bloqueio a circulação de ideias foi rígido e por

vezes implacável. Tudo o que um século e meio de cultura havia elaborado de ousado, de novo, de eficaz, foi proibido, mutilado, sufocado. Textos de alto valor artístico ou histórico, como o *Cortegiano* de Castiglione, ou as histórias de Guicciardini, foram sutilmente expurgados e transfigurados pelos censores; de Gianozzo Manetti a Enea Silvio Piccolomini, de Francesco Zabarella a Lonrenzo Valla e a Ludovico Vive, tudo o que de mais aberto, de mais sinceramente religioso tinha sido produzido pela cultura humanística, foi vetado ou deformado: o platonismo foi bloqueado pela condenação de Francesco Giorgio Veneto e de Francesco Patrizi da Cherso: os estudos sobre o pensamento hebraico foram condenados em Reuchlin, nos seus aspectos mais ousados. Com tudo isto, a nudez das listas do *Index* dão somente uma pálida ideia do que foi a luta real, com as suas intrigas e as suas misérias, quando – como sempre acontece em tempos de sufocação espiritual – todos apelaram para acusações demasiado fáceis de impiedade, para atingir inimigos pessoais, concorrentes perigosos, colegas incômodos e sobretudo novas ideias que trouxessem dificuldades a indolência dos conservadores (GARIN, 1996, p. 137-138).

Evidentemente não se tratava do *Príncipe* somente, já que havia toda uma trama de interesses políticos nos critérios estabelecidos de censura das várias obras literárias e filosóficas. A interpretação da Igreja, segundo Cortina, e a posterior inserção da obra de Maquiavel no *Index* foi a mais flagelante e contraproducente leitura desse autor. Supõe-se ser dessa ocasião o surgimento dos termos *maquiavelismo* e *maquiavélico*, que irão acompanhar sinonimamente sua obra sempre o relacionando a algo negativo e mal (CORTINA, 2000, p. 169).

Definitivamente, a Igreja não “concordava” com a alocução do autor dos *Discursos*, por várias razões, algumas bem óbvias, por sinal. Primeiro Maquiavel defende meios nada convencionais de se conquistar o poder e mantê-lo, política essa que não era estranha aos papas, o que não explica, portanto, a inclusão de sua obra no *Index*. Ora, para Berlin, A consciência da humanidade sempre esteve ciente do fato de que os maus podem prosperar e que opções imorais podem parecer compensadoras. A bíblia, Heródoto, Tucídides, Platão, Aristóteles - apenas algumas das obras fundamentais da cultura ocidental - revelam o caráter de Jacó, Josué ou Davi, os sábios conselhos de Samuel a Saul, o diálogo meliano de Tucídides ou seu retrato de uma intensa resolução ateniense, embora posteriormente revogada, as filosofias de Trasímaco e Cálicles, os conselhos de Aristóteles aos tiranos na obra *A Política*, os discursos de Carneades ao senado romano, conforme descritos por Cícero, e as visões de Agostinho e Marsílio sobre o estado secular, cada um desses exemplos lança luz sobre as realidades políticas, dismantando o idealismo ingênuo dos crédulos (BERLIN In MAQUIAVEL, 2002, p. 17).

Mas o problema não estava, talvez, no fato de uma inverdade, mas no descaramento do autor em expor e desnudar princípios antes restritos aos bastidores do domínio político. Contrariando a noção de Adverse (ADVERSE, 2009, p. 45), é nesse ponto que a obra de Maquiavel se torna mais original, afirmando e trazendo à luz o que até certo ponto os teóricos se acanhavam em expor e que a política concretizava às ocultas.

Em um segundo ponto, porém igualmente importante, é enfatizado que Maquiavel expressou em diversos momentos sua desconformidade com as intervenções da Igreja em assuntos seculares. Em sua obra "O Príncipe", ele defende claramente que o governante deve possuir poder absoluto, indo de encontro a um dos principais princípios da Igreja sobre a autoridade papal em assuntos temporais. Além disso, ele não deixa de criticar a forma como a Igreja administra a fé, acreditando que ela seja responsável pela própria falta de religiosidade na Itália.

Obviamente, a leitura da Igreja faz muito sentido, principalmente no contexto da reforma, como afirma Cortina, momento esse que a Igreja sofre várias pressões, sendo frequentemente acusada “de desvirtuar e corromper seus verdadeiros ideais religiosos e de ser uma instituição corrompida” (CORTINA, 2000, p. 170). Diante dessa situação se fez necessário uma ação contrária que anteparasse à circulação de obras que pudessem minar a fé na Instituição da Igreja, e o Concílio de Trento foi o contragolpe a isso, no seio do qual surge o *Índex* parte de um movimento maior e mais combativo, a Contrarreforma, cujo objetivo era o de combater as heresias que se espalhavam. O *Índex* foi para a literatura o que as folhas de figueiras se constituíram para os corpos nus do *Juízo Final* de Michelangelo.

Outra leitura importante foi a de Frederico da Prússia (1712-1786). Sua obra, *L'anti-Machiavel* (O Anti-Maquiavel), escrita provavelmente entre 1739 e 1740 (CORTINA, 2000, p. 171), como o próprio título indica, pretendia ser uma refutação de *O Príncipe*, “a seguir cada capítulo.” Capítulo por capítulo o escrito do escritor florentino é refutado em sua “perniciosa moral”. A refutação de Frederico procura fazer um caminho contrário sob um ponto de vista moralista. Se Maquiavel “corrompeu a política” e buscou “destruir os preceitos da sã moral”, Frederico pretende “tomar a defesa da humanidade” considerando ser esse “o antídoto” (FREDERICO DA PRÚSSIA, 2000, p. 7). Dessa maneira, ele justifica sua negação d’*O Príncipe*. Algo que também não deve ser perdido de vista é o fato de que o texto deste “déspota esclarecido” foi marcado pela influência de Voltaire (1694-1778) que em 1740, solicitado por Frederico, fez várias correções e modificações na obra, e em 1847 (Voltaire) manda publicar essa “versão melhorada” (CORTINA, 2000, p. 171-172). É possível perceber a influência desse filósofo em vários momentos d’*O Anti-Maquiavel*,

mesmo quando em um raro momento Frederico compartilha da crítica de Maquiavel ao clero, afirmando o quão “grosseiramente” estes haviam confundido seu ministério “espiritual” “com o temporal” (FREDERICO DA PRÚSSIA, 2000, p. 60). Bignotto comenta que Voltaire faz eco às críticas que Maquiavel fazia à religião católica e sua interferência na esfera da política. Mas sua crítica, é bem verdade, muda “o alvo” e sobre as divisões provocadas pelo “catolicismo” conclui “ser o grande mal do gênero humano” (BIGNOTTO, 2010, p. 75).

Embora o texto tenha a pretensão de ser uma defesa da moral contra “o maior celerado da história”, Frederico não deixou de seguir de perto as orientações do autor a quem se opunha “durante as várias invasões que empreendeu na Silésia e na Polônia” (CORTINA, 2000, p. 171). Seu ponto de vista pode ser explicado como de um sujeito, de certa forma, alheio aos mecanismos de gerência do poder, se pensarmos na disparidade entre sua crítica antes de torna-se monarca e sua prática após ser coroado. O fato de ser discípulo de Voltaire não deve ser ignorado, principalmente levando em conta que esse filósofo das “luzes”, “irritado com os abusos do poder”, pretendia ele mesmo “esclarecer” os “monarcas europeus,” é graças a ele, dirá Simone Goyard, que Frederico II se tornará um “déspota esclarecido” (JERPHAGNON, 1992, p. 193). De fato, como afirma Cortina, o que parece relevante também é que Frederico está propondo um novo manual para os príncipes. A perspectiva dele é demonstrar que as ideias de Maquiavel já estavam obsoletas e que, no século XVIII, um homem precisava compreender a nova ordem política e econômica que influenciava a vida dos diversos países da Europa para ser um bom príncipe. Ele aparentava ser um defensor do Iluminismo, que criticava a visão de mundo do homem renascentista (CORTINA, 2000, p.185).

Frederico afasta-se das ideias de Maquiavel pela inversão de uma época preocupada com um modelo de governante diferente (e esclarecido) do apresentado no *Príncipe* e esquematizado na figura ultrapassada de César Borgia. Demonstrando-se invariavelmente marcado por uma perspectiva ideológica de progresso forjada pelas garantias históricas vividas, o que lhe dá, por outro lado, “a garantia de que sua leitura é a verdadeira” (CORTINA, 2000, p. 190). Se trata de uma noção de história *a lá* Voltaire, ao apreender “que cada época”, como explica Manieri (sobre Voltaire), “possui um ser único” (MANIERI, 2013, p. 99).

Maquiavel partiu do princípio de que todos “os homens são maus” e de que sempre “estão dispostos a agir com perversidade” (MAQUIAVEL, 2008, p. 30). Já para Frederico II, seguindo os passos de Voltaire, “o homem é essencialmente bom e puro, a sociedade é que se

encarregará de corrompê-lo” (CORTINA, 2000, p. 192). Manieri igualmente explica que, “assim como Montesquieu descobriu o fundamento da democracia moderna, Voltaire descobre os fundamentos da nova liberdade” (MANIERI, 2013, p. 96). Os princípios civis, diversamente do “*homo faber* moderno”, nascem autônomos da *virtu* do homem, e são resultantes das próprias “condições da formação social” (MANIERI, 2013, pp. 96-97) em que o indivíduo se insere. Forçosamente, se seguirmos essa trilha, perceberemos que não há um lugar para o homem necessariamente mau de Maquiavel. *Candido*, ou *do Otimismo*, de Voltaire, apresenta o homem como sendo bom, e ingênuo diante do mundo, mas a trama social acaba conduzindo-o à condição de “lobo”. De acordo com Manieri, no exemplo do próprio Cândido, ele é um personagem virtuoso. Durante a tragédia no Porto de Lisboa - onde a maioria da tripulação do navio morre, incluindo o “bondoso Tiago” -, Cândido deseja se lançar ao mar para segui-lo. No entanto, ao mesmo tempo, num acesso de raiva, ele assassina dois inimigos. Cunegundes, atônita com o ato, exclama: “Como pudeste, tu que nasceste tão amável, matar em dois minutos um judeu e um prelado?” Em sua resposta, Cândido se justifica por estar “enamorado, enciumado” e por ser “perseguido pela Inquisição”. O próprio contexto da situação (que resultou em um homem “ciumento e ferido”) levou o herói de Voltaire a cometer dois assassinatos (MANIERI, 2013, pp. 98-99).

O Discurso desenvolvido por Frederico II sobre a obra do autor florentino, e seu ponto de vista, portanto, justifica-se pela presença de um conjunto de ideias sobre o homem e principalmente sobre a maneira deste conduzir os negócios do Estado, cuja pedra angular foi uma ideia aburguesada de progresso essencial, no século XVIII, para uma visão otimista da própria condição humana. A leitura de Frederico II, portanto, está diretamente subordinada a uma concepção de homem diferente daquela do autor do *Príncipe*. Enquanto que para Maquiavel era preciso fazer a distinção entre a moral de Estado e privada, para Frederico II essa distinção era inteiramente inadequada, para este “existe apenas uma moral natural, que deve ser a mesma tanto para o Estado quanto para o indivíduo” (CORTINA, 2000, p. 191), conclui Cortina.

J.J. Rousseau (1712-1778), a quem Robespierre havia considerado como “digno do ministério de preceptor do gênero humano” (CORTINA, 2000, p. 193), Também possuiu uma relação com a obra de Maquiavel, que talvez constitua a mais original e arriscada. Sua obra surge num contexto propício para a fermentação de suas ideias, “com sua obra”, como bem anotou Goyard, “a invenção da liberdade estava de fato a caminho, pois situava o problema político no centro de um intenso consenso” (JERPHAGNON, 1992, p. 204). Sua afinidade com temas republicanos se deu a partir do estudo do passado e de algumas figuras

exemplares (BIGNOTTO, 2010, p. 87). Ele estabelece-se no estudo do passado semelhante a seus precursores italianos, e resguarda para Maquiavel especial admiração. Essa orientação ao passado lhe forneceu as bases para sua crítica, municiando apoio indispensável para a formulação de sua teoria política. Bignotto também explica que “seus elogios do passado, sua crítica da filosofia iluminista (...) levaram-no à elaboração de uma filosofia política que firmou as bases sobre as quais se ergueu o republicanismo francês” (BIGNOTTO, 2010, p.i.). A leitura de Rousseau, segundo Cortina, é resultante de sua condição de homem livre,

Que é um dos princípios básicos de sua filosofia, (...) parece estabelecer uma relação mais intrínseca com *O Príncipe* de Maquiavel na medida em que, como este, pretende discutir vários aspectos da forma mais justa de organização dos Estados, os quais por natureza, devem respeitar a liberdade individual. Embora *O contrato social* não se dirija a um “tu” tão claramente marcado como o do autor florentino, parece fazer uso de uma forma textual também próxima à de um manual (CORTINA, 2000, pp. 193-194).

Isso explica a tentativa de Rousseau em reabilitar Maquiavel entre os defensores da liberdade. Antes de Rousseau, Spinoza elaborou uma leitura próxima do pensador iluminista. Ambos se preocupam em elaborar uma crítica positiva de Maquiavel, destacando-o como um defensor da liberdade. Para Spinoza, por exemplo, Talvez Maquiavel tenha desejado também revelar o quanto a população deve se proteger de confiar seu bem-estar a apenas um indivíduo que, caso não seja ingênuo a ponto de acreditar ser capaz de agradar a todos, deve constantemente temer conspirações e, por isso, é obrigado a se preocupar principalmente consigo mesmo e, assim, enganar o povo em vez de protegê-lo. Estou ainda mais inclinado a julgar esse autor habilidoso dessa maneira, quanto mais concordamos em considerá-lo um defensor constante da liberdade e quanto às sugestões muito benéficas que ele deu sobre a forma necessária de mantê-la (HAHN, 2007, op. Cit.).

Para Spinoza, explica Berlin, o *Príncipe* foi elaborado à maneira de uma história exemplar, habilmente elaborada com o intento de desviar a atenção de possíveis problemas. Segundo ele, “Talvez o autor não pudesse escrever de forma mais aberta com dois poderes rivais – os da Igreja e dos Médicis – olhando-o com igual desconfiança”. Assim, Maquiavel poderia “advertir os homens quanto ao que os tiranos poderiam ser e fazer.” Desse modo, dentro dessa linha de reflexão e interpretação, “Maquiavel foi um patriota apaixonado, um democrata, um crente na liberdade” (BERLIN in MAQUIAVEL, 2002, p. 18). A variação dessas interpretações pode ser o resultado de um comprometimento ideológico com uma formação discursiva diversa, ligada diretamente ao lugar da fala desses leitores, que teria, por

sua vez, gerado uma leitura assimétrica e anômala, mais comprometida discursiva e socialmente que textualmente. Mas, no caso de Spinoza, fica difícil ser mais preciso sem cairmos em mero invencionismo. Não foi também Spinoza um rejeitado, e sua filosofia não esteve entre as mais contestadas, chegando ao ponto mesmo a ser insultado? Segundo Frereux, isso se torna mais evidente “sobretudo durante o século XVIII, em que se refutou incessantemente esse homem odiado, esse “ateu”, esse “ímpio”, esse “maldito” (JERPHAGNON, 1992, p. 162). Assim, sua leitura de Maquiavel não foi ela mesma, talvez, uma tentativa de reabilitar a si mesmo, não seria, assim, possível então se tratar também de uma empatia pela condição do autor florentino, esse também “maldito”? Renzo Sereno também se aventurou nesse campo, e desenvolveu uma interpretação da obra de Maquiavel do ponto de vista da psicanálise para apoiar a hipótese de que Maquiavel teria escrito uma obra fantasiosa, fruto de uma mente amargurada pela frustração, e sua dedicatória seria o “apelo desesperado” de uma vítima da grande continuada malícia da sorte.” (BERLIN *in* MAQUIAVEL, 2002, p. 25).

Isso pode explicar, também, a diferença entre as leituras de Frederico II e a de Rousseau. Segundo Cortina,

Pode-se perceber que, embora os dois condenem igualmente as ações dos déspotas e defendam o humanismo no trato entre príncipe e povo, existe uma diferença entre *O contrato social* de Rousseau e *L’anti-Machiavel* de Frederico II. Essa diferença é decorrente da posição em que se encontram os dois sujeitos, isto é, o lugar social que ocupam leva-os a procedimentos de leitura distintos (CORTINA, 2000, p. 197).

Ao declarar a existência de príncipes virtuosos, Frederico II não pôde deixar de condenar os ensinamentos de Maquiavel como corruptos. Seu propósito é estabelecer um discurso com o ouvinte que comprova a existência desses príncipes virtuosos, ao mesmo tempo, em que protege sua própria reputação como líder, destacando-se entre aqueles que se corrompem e se tornam maus.

Napoleão desenvolveu uma leitura originária do ponto de vista do próprio exercício do poder, e por vezes toma os conselhos de Maquiavel como dirigidos diretamente a ele. Sua leitura, diferentemente das Frederico II e Rousseau, não busca atacar os pressupostos do autor e/ou condená-los, mas busca destacar as características “de identificação que pretende estabelecer entre sua visão sobre a conquista do poder e a de Maquiavel.” (CORTINA, 2000, p. 207). Nesse sentido dois pontos merecem ênfase, segundo Cortina,

Primeiramente, sua crítica a duas alternativas propostas por Maquiavel em relação à maneira como se deve proceder para conquistar um Estado novo habituado a governar-se por leis próprias e em liberdade: arruiná-lo ou deixar que vivam com suas leis. Da mesma maneira que Frederico II, Napoleão considera inadequado, para sua época, a proposta de arruinar o novo Estado, embora não explique por que, ao mesmo tempo que julga extremamente perigoso deixa-lo viver com suas próprias leis (...).

A segunda questão consiste no fato de o general Napoleão considerar Maquiavel um moralista em determinadas passagens de seu texto. Quando o escritor florentino diz que irá mostrar dois exemplos de como se pode chegar ao principado pelo crime, acrescenta que pretende discutir o mérito desse procedimento de conquista. Nessa ocasião, Napoleão introduz uma nota para dizer que a descrição do autor é moralista e muito intempestiva ao referir-se às coisas do Estado. Essa mesma crítica irá repetir-se em outras passagens de *O príncipe*. O que se pode notar é que, contrariamente a Frederico II, que julga Maquiavel um imoral e um depravado, Napoleão acusa-o de ser até muito moralista e tímido na defesa de certos pontos de vista (CORTINA, 2000, pp. 203-204).

Nota-se que o posicionamento de Napoleão face ao texto maquiaveliano é o de alguém que o vê como um manual político, suas anotações demonstram que durante sua leitura sua postura era a de um “discípulo excelente” diante do mestre instrutor, Maquiavel (CORTINA, 2000, p. 204).

Outra leitura ligada também diretamente à prática do poder foi a de Benito Mussolini, que, segundo Cortina, e por razões óbvias, “estava intimamente ligada aos dogmas do fascismo da Itália do início do século XX” (CORTINA, 2000, p. 207). Para Mussolini, *O príncipe* seria, à semelhança do que acreditava Napoleão, um apropriado manual para o homem de governo. Além disso, seu olhar sobre a obra de Maquiavel é também a de quem busca no texto “justificativas teóricas para o nacionalismo fascista” (CORTINA, 2000, p. 207).

Como exemplo, basta citar a primeira referência de Mussolini ao escritor florentino ocorrida por volta de 1918, quando das comemorações do terceiro aniversário da entrada da Itália na guerra. Trata-se de um discurso, portanto, anterior à formação do Partido Fascista Italiano (1919). Com esse discurso pretendia justificar a importância da entrada na guerra e reificar o significado positivo da guerra para os italianos:

Mussolini reporta-se ao capítulo VI de *O príncipe*. Desse capítulo destaca a referência que Maquiavel faz a Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, quando propõe citá-los como exemplo “dos que foram príncipes pelo seu valor e não por boa sorte” por meio dessa alusão ao texto maquiavélico, Mussolini cria, como recurso argumentativo de seu discurso, uma analogia entre os “príncipes” citado pelo escritor florentino e o povo italiano (CORTINA, 2000, p. 208).

Mas esses fundadores de estados só se tornaram exemplares (e nesse ponto a intenção argumentativa de Mussolini se torna mais visível) porque souberam aproveitar as oportunidades que a sorte lhes oferecia, de maneira que os italianos deveriam fazer o mesmo no que diz respeito à guerra. “Nesse sentido”, afirma Cortina, “o discurso de Maquiavel serve como recurso de veridicção, isto é, por meio da referência a *O príncipe*, Mussolini pretende assegurar a “verdade” de seu discurso” (CORTINA, 2000, pp. 208-209). Outro ponto abordado por Cortina em relação à leitura de Mussolini corresponde ao seu código de crenças ligado ao Fascismo que, “para poder realizar aquilo que julga necessário, deve privilegiar os fins e não os meios.” Da mesma maneira que para Maquiavel a unidade da Itália dependia do braço forte de um líder guerreiro, mesmo que essa unidade fosse conquistada a custo da morte de centenas, essa crença também se tornou a base do pensamento fascista em relação à Itália de Mussolini. Dessa forma, Cortina finaliza que “a leitura que Mussolini faz do texto maquiavélico é, portanto, decorrente das relações de significação que se estabelece entre as figuras e os temas constituintes do discurso presente em *O príncipe* (CORTINA, 2000, p. 214).”

Anthony Giddens, por outro lado, demonstrou que o Estado Totalitário em linhas gerais é um fenômeno quase que exclusivamente do século XX. Onde se destaca como parte necessária de sua natureza, mesmo levando em consideração suas variações (Itália fascista, Alemanha nazista, União Soviética de Stalin e Rússia sob os Czares), o monopólio da violência. Segundo Giddens, “em cada caso um governante ditatorial transforma um sistema simbólico preexistente em uma base ideológica consolidada de governo, acompanhada pelo uso invasivo da coerção para suprimir dissidências. O fascismo italiano foi, de longe, o que menos matou” (GIDDENS, 2008, p. 308).

O que nos leva necessariamente a intuir que o uso por parte do fascismo de Mussolini, de um sistema de crenças já presentes, buscava justificar por meios de várias apropriações indevidas um legado italiano heroico, algo no sentido de um *destino manifesto*. O uso de analogias apropriadas do texto maquiaveliano tinha como fim fincar ideologicamente em seu interlocutor a necessidade de um espírito belicoso, que num aspecto geral se manifestaria na instituição político-ideológico fascista, justificando por meio desse mecanismo o uso da violência e a própria supressão das liberdades individuais em favor de políticas arbitrárias.

Contrariando essa perspectiva, Antônio Gramsci (1891-1937) procura fazer emergir o sentido da obra de Maquiavel, observando em primeiro momento o lugar na história em cujo seio nasce o texto interpretado. De fato, não poderia ser outro o modo de interpelar a obra de

Maquiavel, em se tratando de um pensador cujos pressupostos teóricos e princípios epistêmicos estão firmemente enraizados, e manifestadamente ligados ao marxismo. De fato, Claude Lefort dirá,

Gramsci é um pensador marxista; uma teoria da História, não dissimulada, comanda sua empresa de conhecimento e circunscreve numa investigação sobre a função exercida pelo discurso maquiaveliano no seio do discurso social, estando este último determinado pelas condições econômicas em que se situa seus protagonistas (LEFORT *in* QUIRINO, 2003, pp. 9-10).

Para Gramsci, Maquiavel não escreveu uma utopia nem mesmo algo imaginário, pelo contrário, sua obra trata do concreto, da dispersão de um povo, seu intento era o de “despertar e organizar sua vontade coletiva.” No entanto, embaraçosamente ele também aponta para aquilo que seria o “caráter utópico do Príncipe”. Querendo dizer, com isso, que não havia nada na realidade italiana correspondente, ele (o príncipe) “não se apresentava ao povo italiano com características de imediatez objetiva”, concluindo daí que seu preceito seria, portanto, pura abstração, apontando para “o símbolo do líder, do *condottieri* ideal” (GRAMSCI, 2012, p. 14). Gramsci insinua a partir daí, através e por meio do seu mito-príncipe, que esse não poderia ser uma pessoa, um indivíduo concreto, mas o protótipo orgânico de uma vontade coletiva que já reconhecia suas reminiscências históricas, encontrando sua personificação no partido político (GRAMSCI, 2012, p. 16). Daí o caráter de *manifesto político* conferido à obra do autor florentino.

O principal que deve ser ressaltado é o lugar da inteligência autônoma da ciência política de Maquiavel, ou seja, “do lugar que a ciência política ocupa, ou deve ocupar, numa concepção sistemática (coerente e consequente) do mundo – numa filosofia da práxis” (GRAMSCI, 2012, p. 26). Para Gramsci, como explica Cortina, Além de ser um cientista político, Maquiavel era um político prático que, devido a essa mesma praticidade, não podia deixar de se preocupar com o que deveria ser. Nesse sentido, ele nunca teve a intenção de escrever um livro para alterar a realidade, mas sim de interpretá-la e apontar a potencialidade de ação (CORTINA, 2000, p. 217). Já percebemos que a leitura de Gramsci, de fato, foi marcada por uma visão marxista compartilhada pelo autor. Contudo, além dessa evidência imediata, Cortina ainda constata,

Da mesma forma que se pôde perceber uma relação polêmica entre as leituras de Frederico II e Jean-Jacques Rousseau, no século XVIII, pode-se percebê-la na comparação das leituras de Mussolini e Gramsci, no século XX. Em seu texto há, implicitamente, críticas ao pensamento do Duce, que

o perseguiu e o prendeu durante seu governo fascista na Itália (CORTINA, 2000, p. 219).

Enquanto Mussolini observava o *Príncipe* como um manual que deveria ser seguido, Gramsci valoriza seu aspecto genial mítico e vê a possibilidade de adaptação da obra à sua realidade enquanto mecanismo revolucionário, buscando no texto maquiavélico princípios filiais ao pensamento marxista. Em todo caso, o que distância entre “a visão eufórica que Gramsci e Mussolini têm d’O *príncipe* é a perspectiva ideológica de cada um deles” (CORTINA, 2000, p. 219).

Evidentemente, essas não são as únicas leituras da obra de Maquiavel, muito menos foram as únicas teorias sobre esse autor, como demonstrou resumidamente Berlin em seu ensaio sobre *A originalidade de Maquiavel*. Destacando entre outros intérpretes Ernst Cassirer (1945) e Keithi Hancock, por exemplo, para quem Maquiavel seria “um técnico frio, não comprometido ética ou politicamente, um analista político, um cientista moralmente neutro” (BERLIN in MAQUIAVEL, 2002, p. 21). É Cassirer quem talvez mais se incomode com a imagem de um Maquiavel dócil e afirma,

Ninguém jamais duvidou do patriotismo de Maquiavel. Mas não devemos confundir o filósofo com o patriota. *O Príncipe* foi obra de um pensador – político, de um pensador muito radical. Muitos estudiosos modernos esquecem, ou, pelo mesmo, avaliam mal, esse radicalismo da teoria de Maquiavel. Nos seus esforços para lhe limparem o nome obscureceram-lhe a obra. Retratam um Maquiavel inofensivo, mas trivial. O verdadeiro Maquiavel era muito mais perigoso – perigoso nos seus pensamentos e não no seu caráter. Mitigar a sua teoria significa falseá-la. O quadro de um Maquiavel cor-de-rosa não é um quadro historicamente verdadeiro. É uma convenção fabulosa tão oposta à verdade histórica como a concepção do “diabólico” Maquiavel (CASSIRER, 2003, p. 175).

Karl Schmid, segundo Berlin, também raciocina da mesma forma, com o acréscimo de que Maquiavel teria mesmo antecipado “Galileu na aplicação de métodos indutivos em material social e histórico, e não tinha qualquer interesse moral no uso feito de suas descobertas técnicas - igualmente pronto a colocá-las à disposição de libertadores e déspotas, homens bons e patifes” (BERLIN in MAQUIAVEL, 2002, p. 21). Já para Federico Chabod, Maquiavel não seria “de todo frio e calculista”, mas sim um “apaixonado ao ponto de enveredar pelo irreal”, Roberto Ridolfi também compartilha desse modo de pensar que vê em Maquiavel “*il grande appassionato*” (BERLIN in MAQUIAVEL, 2002, pp. 21-22).

Outra tese interessante da qual compartilhamos seria aquela defendida por Oreste Toamasini, por exemplo, de que Maquiavel dirigiu-se primeiramente à sua geração, “se não

apenas aos florentinos – de qualquer modo, apenas a italianos”. Nesses termos, não restaria dúvida de que deveria, por sua vez, “ser julgado exclusivamente, ou pelo menos principalmente em termo de tal contexto histórico” (BERLIN *in* MAQUIAVEL, 2002, pp. 23). Essa também é a posição de Macaulay e Hegel e influenciou fortemente a leitura do historiador Quentin Skinner.

A ética maquiaveliana definitivamente é uma dissidente da moral clássica, dirá Skinner, mas apenas para tornar-se representante e porta-voz do discurso da ocasião. A “nova” moral já estava presente nas relações de poder, “ela existia de fato”, seu “rompimento”, portanto, se manifesta, no sentido de ignorar um discurso humanista ainda preso às pretensões clássicas incapazes de desenvolver uma preocupação ajustada à realidade efetiva das coisas. “Sua atitude”, explica Cortina, “foi tomar para si a tarefa de documentar o discurso dominante de sua época,” sobre o que podemos chamar de economia da violência no Estado. Skinner ainda irá destacar, por esse meio, o caráter heterogêneo que constitui a obra do autor florentino, pois Maquiavel reitera em vários momentos o pensamento humanista clássico, ao mesmo tempo que tenta provocar uma ruptura, como acontece em suas análises sobre *virtú* e a própria noção de moral, em um jogo de apropriações discursivas que garantiram-lhe sua “originalidade”.

No Brasil houve pelo menos duas principais leituras da obra de Maquiavel desenvolvidas respectivamente por Faria (1931) e Escorel (1979). Segundo Cortina, Faria

Observa que o perigo quem muitos pretendem enxergar no texto do escritor florentino depende da maneira como se interpreta sua obra, pois “perigosos são todos os grandes ensinamentos” (p. XIII). Segundo seu ponto de vista, é necessário que o leitor, além de manter fidelidade ao texto, mantenha fidelidade à obra do escritor, o seja, que é o contexto integral da obra de um autor que dá sentido ao texto que se pretende interpretar. E é a partir dessa perspectiva, portanto, que ele propõe desenvolver sua leitura (CORTINA, 2000, p. 240).

Faria adverte contra uma leitura que tenda ver em Maquiavel um teórico do absolutismo, mas salienta ser verdade encontrar “aqui e ali essas vendas de todas as mercadorias, esse ensino de como trilhar qualquer caminho” (*Apud* CORTINA, 2000, p. 241). A razão deste disparate pode ser resolvida por uma leitura mais aproximada da realidade imediata do autor. Cortina comenta que isso se deve possivelmente em razão de que a doutrina de Maquiavel se acha desvencilhada de qualquer intimidade com a moral, não há um “sentido moral das coisas, o que predomina em sua obra é uma visão prática dos negócios do Estado, em razão do que ele opera uma separação entre moral e política”

(CORTINA, 2000, p. 241). Faria insiste que o interesse primeiro de Maquiavel foi a defesa da pátria e sua manutenção.

Consolidada essa pré-dica, Faria estabelece uma relação entre Maquiavel e Mussolini, crendo que para criar uma nação forte e unificada aos moldes do que pensou Maquiavel era preciso também um líder forte que correspondesse ao príncipe imaginado pelo autor florentino. Para Faria, esse líder seria Mussolini. Este “é o homem com quem Maquiavel sonhou para realizar sua aspiração” (CORTINA, 2000, p. 241). Faria ainda entendeu, como cita Cortina, “que a situação italiana do pós-guerra era muito semelhante à do Brasil de sua época, Mussolini era visto também como aquele capaz de resolver nossos problemas da década de 1930” (CORTINA, 2000, p. 241). Em seu discurso nota-se a necessidade de uma revolução análoga ao fascismo. Essa seria a saída para o problema italiano e brasileiro. Segundo Cortina, “para isso, (...), só havia dois caminhos: um regime de terror instaurado por um sargento expulso do exército ou por um marxista empoeirado, ou então uma intervenção estrangeira” (CORTINA, 2000, p. 242).

Por outro lado, não são somente as ideias do nacionalismo fascista que transitam pela interpretação de Faria, como percebeu Sadek. Sua leitura também está impregnada de elementos de caráter religioso quando fala, por exemplo, de “revolução interior, como livre aceitação do sofrimento” (CORTINA, 2000, p. 242). Para Sadek conforme citado por Cortina,

Nesta ordem de ideias, Octavio de Faria se aproxima das formulações da Igreja Católica e se afasta da outra corrente que esposara na Maior parte de sua discussão. Aqui, o que está em questão não é mais o Estado, mas Igreja e o indivíduo, não é mais a elite que tem por missão adequar o Brasil legal ao real, mas o “sofrimento portador da regeneração” não é mais a solução política, mas a moralizante-religiosa, que se dá mesmo “longe dos cargos políticos”; não é mais o poder que deve ser fortalecido e centralizado, mas o indivíduo que necessita ser educado para a vida em comum (CORTINA, 2000, p. 242).

Por meio de uma violenta recontextualização da obra de Maquiavel para a Itália fascista do século XX, Faria pretende aglutinar as realidades brasileiras e da Itália em uma única leitura. A transposição ocorre possivelmente pela percepção de caos nesses dois contextos e “a necessidade de unificação nacional” (CORTINA, 2000, p. 243). Esses elementos comuns seriam os responsáveis pela formação de sua matriz argumentativa. Mas isso não nos permite desviar-nos do tom polêmico, pois Faria parece acreditar que haja alguma semelhança entre o contexto brasileiro vivido por ele, a Itália fascista e a Itália

renascentista de Maquiavel. Essa postura anacrônica, Faria busca justificar “na dimensão psicológica que (...) dá à sua interpretação do texto maquiavélico, isto é, quando pretende mostrar que, para Maquiavel, a essência humana é sempre a mesma, imutável ao longo do tempo” (CORTINA, 2000, p. 243). De uma forma ou de outra, Faria dá suas cores para um novo príncipe, dando o estatuto de verdade e perenidade da obra de Maquiavel, o que não deixa de contrariar um dos aspectos mais caros de sua interpretação, a necessidade de fidelidade ao contexto em que a obra maquiaveliana foi gerada.

Já Escorel parece querer desmistificar a ideia de que Maquiavel teria sido um pensador inédito. Para ele, os princípios básicos que deram origem ao conceito de maquiavelismo, por exemplo, não foi um invento de Maquiavel, mas já estavam presentes na “Antiguidade Clássica nas fábulas de Esopo, Fedro e no pensamento dos sofistas gregos” (CORTINA, 2000, p. 244), ressurgindo com toda sua força no Renascimento. Assim, a lógica maquiaveliana não estava em desacordo com sua época, pois se tratava de uma exposição das principais tendências políticas em andamento, como explica Cortina. Essas tendências “consistiam no absolutismo real e no secularismo, a partir dos quais nascia o conceito de Estado moderno” (CORTINA, 2000, p. 244). Desse modo, segundo Escorel, resumidamente, Maquiavel codificou e divulgou as normas práticas que sempre governaram o comportamento humano no âmbito político, ainda que frequentemente disfarçadas por hipocrisia. Se alguma responsabilidade moral pode ser atribuída a ele, seria a de não se preocupar em submeter a prática política a um código moral meta-histórico. No entanto, isso resultou do método indutivo empírico que a Renascença o inspirou a adotar. A reação contra Maquiavel foi ainda mais intensa, pois sua obra expôs a verdadeira motivação e a verdadeira mecânica da política em todos os tempos. Em sua maioria, o movimento antimachiavélico é meramente a manifestação teórica deste princípio básico da arte política: que certas coisas são feitas, mas não são ditas (*apud* CORTINA, 2000, p. 244).

Ele também procura demonstrar em vários momentos o paralelo existente nas duas principais obras de Maquiavel, *O príncipe* e os *Discursos*. Esse recurso interpretativo, por meio de uma análise comparativa, busca mostrar as similaridades entre as duas obras do autor, segundo Cortina. Este percebeu que a obra de Escorel parece opor-se à interpretação de Faria. Diferente deste, ele tenta mostrar o modo como o pensamento maquiaveliano não se desvia de sua época, mas, pelo contrário, “reflete a percepção que o autor florentino tinha da realidade de seu tempo” (CORTINA, 2000, p. 246). Como, por exemplo, nos capítulos finais de *O príncipe*, Maquiavel exorta o novo príncipe a libertar a Itália da dominação estrangeira, unificando-a. Escorel dirá que esse pensamento já estava presente em Leão X,

que “já havia proposto a criação de um Estado italiano” (CORTINA, 2000, p. 245). Daí o caráter histórico-biográfico da leitura de Escorel em sua obra a *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*. Seu objetivo aparente foi demonstrar o quanto Maquiavel estava comprometido com o ideário político e social de seu tempo.

De qualquer forma, conforme explica Berlin,

A visão mais comum dele [Maquiavel], ao menos como pensador político, ainda é a da maioria dos elizabetanos, tanto dramaturgos quanto estudiosos, para quem ele era um homem inspirado pelo Demônio para levar homens bons à danação, o grande subvertedor, o professor do mal, (...) o inspirador da Véspera e São Bartolomeu, o original de Iago. Esse é o “Maquiavel assassino”, que merece as famosas quatrocentas e tantas referências na literatura elisabetana. Seu nome acrescenta um novo ingrediente à antiga figura do Old Nick. Para os jesuítas ele é o “parceiro do crime”, um “escritor sem honra e um incrédulo”, e *O príncipe* é, nas palavras de Bertrand Russell, “um manual para *gangsters*” (a ser comparado com sua descrição por Mussolini, considerando-o um “*vade mecum* para estadistas”, concepção talvez tacitamente compartilhada por outros chefes de estado). Tal visão é compartilhada por católicos e protestantes, Gentillet e François Hotman, o Cardeal Pole, Bodin e Frederico o Grande, seguidos pelos autores de todos os antimaquiavéis, estando entre os mais recentes Jacques Maritain e Leo Strauss (BERLIN in MAQUIAVEL, 2002, p. 28).

As propriedades presentes no plano dessas interpretações parecem ser uma das possíveis explicações para essas gritantes divergências entres as várias leituras e noções da obra de Maquiavel. Cada leitor desenvolve certas expectativas no processo de leitura privilegiando aspectos comuns presentes no texto que possam fornecer a unidade plausível para sua interpretação. Isso é notável, por exemplo, na interpretação desenvolvida pela Igreja, que valorizou o aspecto da moral cristã em sua crítica, explica Cortina. Frederico II também privilegiou esse aspecto “quando critica o texto por pretender ensinar aos príncipes uma maneira de agir cruel e desumana em relação às pessoas que eles governam” (CORTINA, 2000, p. 247).

À medida que a “obra” de Maquiavel se envolve em uma tradição interpretativa, seja ela no campo da filosofia, da sociologia ou na história: ganha diferentes interpretações, cujos aspectos gerais geram uma justificativa para outras leituras, sendo estas em sua maioria díspares mesmo quando não divergem completamente. Da mesma maneira que geralmente somos levados a escolher sujeitos de destaques na história das ideias, talvez não por eles mesmos terem sido supostamente expoentes em algum campo de investigação, mas pelo fato

de atribuímos *status* a estes. Assim, o leitor também já carregado com valores e expectativas inerentes à sua condição histórico-social estabelece suas preferências no ato de leitura, atribuindo aqui e ali significados que talvez (e geralmente isso é verdade) não estejam presentes no texto “original” do autor, isso para não falarmos da já problemática noção de autor e obra. Segundo nos alerta Pocock,

Temos a tendência a selecionar indivíduos ilustres e atribuir-lhes papéis principais ou importantes que nem sempre eles ocuparam. Mas se tais papéis lhes tiveram sido atribuídos, não por historiadores, mas por aqueles que os historiadores estudam, a situação muda de figura. Certamente precisamos de meios para perguntar se Maquiavel, Hobbes ou Locke desempenharam na história o papel que convencionalmente lhes é atribuído (POCOCK, 2003, p. 77).

Não resta dúvida, portanto, de que precisamos de mecanismos que possam fornecer suporte para uma análise do discurso da linguagem política, como lembra Pocock, pois, embora a linguagem política, em questão, possa ter sido provocada por “enunciações e respostas emitidas por atores individuais” (POCOCK, 2003, p. 77), estes, no entanto, compartilham com seu núcleo social de sistemas de crenças que, quer seja consciente ou não, dão os motivos e a forma dos usos da linguagem. Isso se torna mais visível se levarmos em consideração que o discurso político possui uma dinâmica que no geral escapa ao controle da vontade individual no momento em que o sujeito se relaciona, por meio de sua “obra”, com seus interlocutores.

Os textos políticos já chegam até nós carregados de significados, o que ocorre no processo de leitura é uma resignificação inerente ao ato de leitura. Isso significa que entre Maquiavel e Rousseau, por exemplo, não há uma relação linear aos moldes de um diálogo serial, onde o emissor do discurso precise ser decodificado por seu leitor. Pelo contrário, segundo explica Orlandi

Eles estão realizando ao mesmo tempo o processo de significação e não estão separados de forma estanque. Além disso, ao invés de mensagem, o que propomos é justamente pensar aí o discurso. Desse modo, diremos que não se trata de transmissão de informação apenas, pois, no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informação. São processos de identificação do sujeito, de argumentação, de subjetivação, de construção da realidade etc. Por outro lado, tampouco assentamos esse esquema na ideia de comunicação. A linguagem serve para comunicar e para não comunicar. As relações de linguagem são relações de sujeitos e de

sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso: o discurso é efeito de sentidos entre locutores (ORLANDI, 2013, p. 21).

Os conceitos de “república”, “principado”, *Fortuna* e *Virtu*, para citar apenas alguns exemplos, adquirem, aqui, significados outros através de um processo de significação não independente da história, mas estão só se tornam visíveis e compreensíveis como realidades efetivas no momento que são vinculadas à história. Marx, conforme explica Castoriadis, já havia demonstrado a importância dessa premissa, segundo a qual, “a significação de uma teoria não pode ser compreendida independentemente da prática histórica social à qual corresponde” (CASTORIADIS, 1982, p. 20). O mesmo também é válido para a própria teoria marxista.

Querer encontrar o sentido do marxismo exclusivamente no que Marx escreveu, ignorando aquilo que se tornou a doutrina na história, é pretender, em contradição direta com as ideias centrais desta doutrina, que a história real não importa, que a verdade de uma teoria esteja sempre e exclusivamente “no além”, e, finalmente, substituir a revolução pela revelação e a reflexão sobre os fatos pela exegese dos textos (CASTORIADIS, 1982, p. 20).

Segundo Cortina, Para ressaltar a importância desses procedimentos discursivos no processo de leitura de Maquiavel, é necessário observar duas questões principais. Primeiramente, as diferentes interpretações surgem a partir da ênfase que os leitores atribuem a determinados temas presentes no discurso maquiavélico, o que influencia o curso temático de suas leituras. Foi possível verificar, ao longo da história, que os leitores estabeleciam diferentes relações isotópicas para esses mesmos temas, uma vez que o conceito desses temas se transformava ao longo do tempo. Um exemplo disso é a leitura de Merleau-Ponty (1960), que busca demonstrar como a ideia de “luta de classes”, fundamental para o pensamento marxista do século XIX, já estava presente em um discurso escrito no século XVI (CORTINA, 2000, pp. 248-249).

Outra questão destacada por Cortina é a presença de conceitos-chave no discurso de Maquiavel, como “estado”, “poder”, “formas de domínio”, “formas de submissão”, “liberdade”, “nacionalismo”, conceitos estes que não possuem “um sentido único do ponto de vista histórico”. Essas noções políticas são, por assim dizer, forçadas, à medida que uma “nova ordem político-econômica” se estabelece, a assumirem uma distinta configuração, propiciando relações diferenciadas “entre si para a leitura do texto maquiavélico” (CORTINA, 2000, pp. 249).

Por último, e em relação aos procedimentos de leitura, estão relacionados às transformações das várias conjunturas, onde estão situados os sujeitos leitores do texto de Maquiavel. Segundo Cortina, “isso pode acontecer em suas leituras de duas formas diferentes, por meio do que se chama descontextualização, por um lado, ou recontextualização, por outro” (CORTINA, 2000, p. 249).

A leitura particularista de Napoleão é um exemplo de *descontextualização*, ao tomar o texto de Maquiavel como manual de instrução, atribuindo valores à obra ligados à sua experiência. É também o que fez Frederico II ao criticar os princípios maquiavelianos, como inadequados para sua época. Esse procedimento de leitura ocorre devido às mudanças de contexto a que o texto é submetido. Nesse sentido, a obra de Maquiavel passa necessariamente como consequência de uma *descontextualização*, para o que Cortina chamou de *recontextualização* (CORTINA, 2000, p. 252). Nos casos de Mussolini e Gramsci, atribuem uma fundamentação temática diferente ao texto maquiaveliano, baseada em suas próprias experiências. Cada interpretação é, portanto, influenciada social e ideologicamente pelo momento atual, sendo que o contexto também molda a abordagem da leitura adotada, conforme tentamos explicar. O maquiavelismo pode ter surgido como resultado desse longo processo de descontextualização, recontextualização e distanciamento.

1. LORENÇA: o momento maquiaveliano

1.1 O ideal de liberdade florentino e a corrupção da cidade

Nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, concebidos em 1517, texto mais conhecido como *Discursos*, Maquiavel fez uma ampla defesa dos conflitos políticos como fundamentais para a formação daquilo que ele compreendia como sendo uma república forte, apontando Roma como exemplo. Roma soube fazer uso dessa condição de tensão social para desenvolver leis e ordem de modo a fortalecer sua estrutura institucional política. Nesse caso, os conflitos sociais, longe de serem algo nocivo para uma república, seriam como um caminho e parte necessária de sua consolidação, se levarmos em consideração o caso de Roma (como o faz Maquiavel), como caso exemplar.

Essa premissa é necessária para compreender o ensinamento de Maquiavel nos *Discursos*, mas também pode lançar um outro olhar sobre a ideia de realismo político, frequentemente relacionada ao pensamento de Maquiavel, e isso geralmente pelos usos que ele mesmo fez do conceito de violência política, não enquanto abstração que tenta dar sentido ao real, mas enquanto conselhos práticos de intervenção no real social.

Florença, ao longo de sua história, sempre esteve envolvida em uma série de conflitos e disputas políticas, a maioria delas regadas a sangue, mas ao contrário de Roma, como imaginava Maquiavel, não alcançou o *status* de república tal qual e aos moldes daquela. No próêmio de sua *História de Florença*, ele nos dá uma ideia da condição social e política de sua cidade, logo após fazer uma crítica a dois dos principais historiadores da cidade de Florença que, segundo ele, haviam ignorado esse dado da política interna da cidade, tão importante para a compreensão dos “motivos e das divisões” interiores da cidade. Para ele, “nenhum outro exemplo demonstra tanto o poder de nossa cidade quanto o que se refere a tais divisões, que teriam força para aniquilar qualquer cidade grande e poderosíssima.”(MAQUIAVEL, 2007, p. 9).

Maquiavel não disfarça seu elogio à sua cidade natal, e esse elogio nos ajuda a compreender sua relação com outros pensadores do período, nessa relação com a cidade, como também nos fornece uma valiosa pista sobre seu *realismo político*, que aqui mais parece um tipo de idealismo, distanciando-se o campo do possível, da análise prática e verificável. O elogio de Maquiavel à Florença está alinhado com uma tradição que mesmo diante das mazelas da cidade não enfraqueceu, levando até mesmo um pensador do calibre de Maquiavel a se apropriar dessa imagem, ignorando o fato de que dentro de um quadro maior

os conflitos políticos entre as várias facções políticas da cidade longe se serem sintomáticos da força da cidade, demonstra, pelo contrário, todo um planetário de imbróglis sociais que resultam da fragilidade política florentina e surgem mais como sintomas de uma doença maior, mas antiga, não assintomática. É possível, mas pouco provável, que os florentinos tenham resistido tanto e a tantos conflitos muito mais por uma questão de rígida persistência do que por um conjunto de práticas políticas organizadas racionalmente.

Não há dúvida que Florença tenha sido uma cidade privilegiada cujo brilho tenha irradiado por toda a Europa. Mas esse não é o ponto, a questão que incomodava Maquiavel era justamente o fato de tanto fulgor não surtir uma consequência prática imediata na cidade e no restante da Itália, como ocorreu na França, por exemplo.

O desejo e luta por liberdade e estabilidade política entre os florentinos é antigo, fato esse notado ainda no século XII por Oto de Freising sobre as mudanças ocorridas nas organizações sociais e políticas da Itália, fazendo com que perdesse seu caráter feudal, abrindo espaço para a autonomia das cidades, isso como resultado de uma nova convicção que contrariava a até então consolidada convicção na monarquia como forma de governo mais acertada e viável. Segundo Oto, a conversão das cidades italianas em repúblicas foi resultado de um irresistível desejo por liberdade que não podia deixar de estar alinhado com uma engenhosa organização política de modo a garantir o intercambiamento de poder, garantindo ao seu modo um freio sobre o “apetite de poder” e subsistência da própria liberdade popular (SKINNER, 2003, p. 25). O imaginário político da cidade foi agressivamente afetado por essas transformações, oscilando entre o ideal e a realidade imediata muito mais precisa e constante.

Skinner cita dois importantes estudos sobre o tema da liberdade e o modo como seus aspectos fundamentais passaram a ser concebidos pelos florentinos, são eles os estudos de Bueno de Mesquita e Rubinstein. Ambos estudos demonstraram como o termo “liberdade” veio a tornar-se sinônimo não apenas de independência política, mas também de autogoverno. Por meio do estudo de cartas diplomáticas das chancelarias florentinas do início de século XIV, Mesquita notou que, “quando os florentinos tomaram a iniciativa de se opor ao imperador proclamado ‘a liberdade da Toscana’, sua preocupação fundamental consistia em ‘deitar fora o jugo da servidão à tutela germânica’ e reafirmar seu direito de se autogovernarem.” (SKINNER, 2003, p. 29). Rubinstein percebeu algo similar no uso dos conceitos de “*libertas* e *libertà*”; para ele, esses conceitos ao longo do século XIV passaram a ser usados “quase como termos técnicos da política e diplomacia florentinas”. Nesse contexto, esses conceitos se tornaram ferramentas fundamentais para expressar, inflar e

hidratar as ideias siamesas de autogoverno e independência (SKINNER, 2003, p. 29). Skinner ainda cita o seguinte sobre a impetuosidade ideológica florentina e sua recusa a ceder qualquer investida que buscasse contrariar esse ideal de liberdade:

(...) e por liberdade também entendiam seus direitos a conservar as formas vigentes de governo, pois aduziam que (...) “sentiam-se obrigados a insistir em que ‘não podemos em nenhuma circunstância renunciar à liberdade que herdamos de nossos ancestrais, e só a perderemos se junto perdemos a própria vida’ (SKINNER, 2003, p. 29).

Essa tendência, no entanto, deve ser entendida como o que parece, uma generalização conceitual das práticas políticas florentinas, portanto, uma representação em panorâmica não alcançando o interior mais íntimo onde reside frequentemente as limitações residuais e assimétricas carregadas das contradições que obviamente são parte integrante de qualquer corpo social. Florença não seria uma exceção. O mito de Florença como herdeira de Roma tem muito a nos dizer sobre o ideário político florentino, pois dentro dessa mitologia encontramos as bases que sustentam os elementos de um paradigma da ação política, compreendida como política efetiva ou realismo político. (GARIN, 1996, p. 27). Além de evitar distrações ao som de conceitos tais como o de *liberdade*.

À época de Maquiavel a classe dirigente que se instala na cidade em princípios do século XV fazia parte de um grupo de famílias que surge em Florença ainda no século XIII, a quem o historiador Lauro Martines chamou de carreiristas, querendo dizer com isso que pouco a pouco algumas famílias começaram a se destacar através de um refinado e perigoso jogo de alianças. Entre estas destaca-se a família Médici e seu mais laborioso arquiteto, Cosmo de Médici, avô de Lorenzo o Magnífico. De alguma forma, essas famílias se tornaram “verdadeiro coração político da cidade”. Viroli explica que, dentre essas famílias, a que deixou marcas mais profundas e que mais soube fazer uso, astutamente, dos recursos disponíveis para implementar e manter seu controle sob a cidade foram os Medici, que “construíram um vasto e duradouro sistema de poder baseado em uma rede de amigos e partidários, progressivamente organizada graças a uma cuidadosa política de concessão de favores.” Desse modo, construíram uma imbricada rede de clientes por meio de concessão de favores e auxílios que iam desde o empréstimo de dotes a auxílios com eventuais problemas com a justiça ou dívidas tributárias. Um jogo perigoso, mas eficaz, que garantiu a consolidação de seu poder na cidade como senhores de Florença (VIROLI, 2002, p. 28). Segundo Viroli,

O poder dos Medici tornou-se praticamente indiscutível a partir de 1434, quando Cosme, o Velho, voltou triunfante do exílio impelido por seus inimigos. Em pouco tempo, Cosme conseguiu reduzir à miséria ou exilar todos aqueles que eram capazes, por riqueza ou influência, de prejudicar seus projetos. Para triunfar sobre seus inimigos, não hesitava em violar leis ou esmagar regras morais. Quando o criticavam por ser inescrupuloso e amar “mais a si próprio do que à Pátria e mais a este mundo do que ao outro”, respondia [bem ao estilo maquiaveliano] que “os Estados não podiam ser governados com o rosário nas mãos”.

Com isso ele queria dizer que aqueles que pretendem conservar e aumentar seu poder político não podem se guiar pelos princípios da moral cristã. (VIROLI, 2002, p. 29).

Nos próximos vinte anos que sucedem seu retorno, Cosmo de Médici elabora uma série de mecanismos estratégicos de maneira a concentrar o poder entre uns poucos favoráveis ao seu domínio (MARTINES, 2003, p. 65). De acordo com o elaborado sistema de rotação e eleição para os cargos políticos de Florença, não seria possível de forma direta tal projeto sem agredir os alicerces da república, e “conhecendo bem seus compatriotas, todavia, sabendo que o seu partido, por mais poderoso que fosse, não tinha nem os meios de impor um poder sem partilha numa cidade visceralmente presa à divisão dos poderes” (LARIVAILLE, 1988, p. 21.), Cosmo então elabora uma rede de clientes favoráveis ao seu domínio, e mesmo entre algumas famílias rivais. Dessa maneira, Cosmo, mesmo sem atrair para si títulos oficiais, inaugura um sistema de dominação que durará várias gerações nas mãos dos Médici.

O sucesso dessa empreitada mediciana pode ser atribuído, em parte, à ocultação do poder, que Cosmo fez questão de deixar nas sombras, mas só se levarmos em conta que, “o poder é tanto mais potente quanto menos se deixa ver” (BOBBIO, VIROLI, 2002, p. 105), como alega Bobbio. Cosmo, ao governar Florença de sua loja, se torna um bom exemplo de como geralmente se comporta um governo pessoal e autocrático, já que este “não pode dispersar o ‘gabinete secreto’, que é exatamente o lugar no qual o poder é menos visível possível. As decisões devem ser tomadas em segredo, porque o povo não deve conhecer, não deve saber.” (BOBBIO, VIROLI, 2002, p. 106). Mas é muito pouco provável que tal projeto pudesse ser imaginável sem os recursos econômicos disponíveis pelos Médici, graças à fortuna construída por Giovanni di Bicci, como era conhecido o bisavô de Lorenzo. Afinal, segundo Martines, “energia, ambição e comércio de dinheiro marcaram grande parte do passado dos Médicis e garantiram seu futuro” (MARTINES, 2003, p. 59). Mas o dinheiro por si só não seria capaz de fornecer o poder necessário para formação desse sistema. Foi a compreensão de que era necessário traçar uma linha de dependência entre os poderosos da

cidade, atraindo-os e envolvendo-os numa rede de dependência, aliada a uma compreensão clara do sistema político florentino altamente excludente da maioria da população que forneceu a base para formação e consolidação do poder dos Médici, relegando a noção de liberdade política ao campo da retórica, que ideologicamente servia como manto obscurecedor dessas e outras práticas políticas pouco democráticas.

Ao que parece, essas práticas políticas, que podem ser nesse contexto classificadas como tirânicas, se tornaram uma disposição comum no século XV na Itália. Mas, assim como em Florença, o avanço de formas despóticas de principados não afetou definitivamente o estilo de governo das cidades-estados, como Milão e Nápoles, por exemplo. Em contrapartida, em Florença e Roma, por possuírem uma tradição republicana bem enraizada, o que se presenciou, segundo Skinner, “foi um demorado conflito entre os defensores da ‘liberdade’ republicana e os expoentes das práticas que se acusava de tirânicas” (SKINNER, 2003, pp. 134-135).

Ao contrário do que na maioria das vezes se pensa, o Renascimento não empregou seu talento somente na arte e literatura, mas boa parte das forças utilizadas foram dedicadas à política. Para Martines, Florença seria um bom exemplo dessa postura.

A política é a própria vida. Essa alegação surpreendente poderia ter sido eleita o lema prático de todos os homens ambiciosos das classes florentinas abastadas, porque os altos cargos de Florença faziam seu detentor ser honrado, temido e adulado. Ofereciam aos homens uma identidade mais sólida, e sua realidade era praticamente palpável. O contemporâneo mais jovem de Lorenzo de Médici, Guicciardini, disse certa vez que nunca ter sido membro dos Priores, para um florentino, equivalia praticamente a nunca ter sido homem. Ele se referia aos cidadãos com patrimônios, e queria dizer que a vida sem grande honraria era a vida de alguém que não conseguira obter seu quinhão pleno de ser e fazer. (MARTINES, 2003, p. 79)

O fato de Guicciardini dirigir-se aos homens de posse, candidatos em potencial aos cargos públicos, é sintomático de uma mudança de perspectiva por parte de alguns humanistas do período, que coincide com a ascensão dos vários príncipes na Itália, especialmente em Florença. Os primeiros humanistas geralmente dirigiam seus textos a um corpo mais amplo de concidadãos. Mas, em finais do século XV, parece ter existido uma mudança de foco pelos humanistas que se orientam e direcionam suas energias agora na figura do príncipe, tendendo, segundo Skinner, “a minimizar a importância do cidadão individualmente considerado, e a centrar toda a sua atenção na figura muito mais importante e influente do príncipe” (SKINNER, 2003, p. 137). Mas isso não significa que alguns desses

pensadores (talvez a maioria) não fossem republicanos. Quando Maquiavel, por exemplo, escreve *O príncipe*, ele não deixa de resguardar suas preferências pessoais quanto a melhor forma de governo, a república. Mesmo de outra forma, quando ele se refere ao principado está se referindo a um regime político que em sua natureza, quanto implantado, não anula as instituições republicanas (MARTINS, 2005, p. 22). O principado, aos moldes do que pensou Maquiavel, segundo Martins, conserva em vários aspectos componentes da dinâmica política republicana (MARTINS, 2005, p. 22). E disso os humanistas estavam bem informados.

É possível então que as várias tiranias do século XV tenham encontrado acolhida no amplo discurso de alguns humanistas graças à influência destes na cidade. Entendamos, em Florença, muitos dos principais intelectuais humanistas desde Coluccio Salutati exerceram funções na chancelaria, estavam, portanto, próximos das vivências da vida política da República de maneira que podiam teorizar, já que eram observadores da cena política daquele período, sobre as necessidades imediatas à República florentina. Garin argumenta que,

O humanismo impôs-se, marcado por este selo; o seu ensinamento não baixou das cátedras universitárias ou dos retóricos de cortes refinadas. Inaugurado por Petrarca, teve sua cátedra mais importante no Pallazo dei Signori de Florença; os seus mestres foram os chanceleres da República: Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Carlo Marsuppini, Poggio Bracciolini, Bemeditto Accolti, Bartolomeo Scala (GARIN, 1996, p. 25).

Mas, no geral, as análises desses intelectuais careciam de uma base mais sólida sobre o processo de desenvolvimento das comunas italianas, indo geralmente buscar exemplos em culturas antigas (Grécia e Roma) para explicar fatos contemporâneos, como é o caso de Maquiavel, cuja tendência para os modelos antigos o desvia de um exame mais detalhado dos problemas da república florentina (TOUCHARD, 2003, p. 22). Repetindo assim o mesmo problema de que ele já havia censurado ao afirmar que “a Itália parece ter nascido para ressuscitar coisas mortas” (BOBBIO, VIROLI, 2002, p. 130).

1.2 Os valores clássicos: o arquétipo romano

A relação dos humanistas com os clássicos da cultura romana contribuiu não só para a formação de uma mentalidade crítica em vários campos do saber como também foi a porta de entrada para os valores políticos clássicos romanos na cultura política florentina.

Em torno dos séculos XIV e XV a cultura humanista desenvolveu uma forma singular de pensamento nas cidades italianas; e isso inclui, evidentemente, Florença, que Jacob Burckhardt, em seu monumental *A cultura do Renascimento na Itália*, entre outras coisas, a descreveu como possuidora da “mais elevada consciência política” e detentora da “maior riqueza em modalidades de desenvolvimento humano” onde se encontravam “reunidas na história de Florença, que, nesse sentido”, continua o autor, “por certo merece o título de primeiro Estado moderno do mundo” (BURCKHARDT, 2009, p. 98). Esse movimento geral se debruçou principalmente no campo das disciplinas ditas “morais” que envolvia uma série de estudos voltados e guiados para a literatura grega e latina. Não eram inclusos, por exemplo, ao que tudo indica, estudos sérios no campo da teologia, geralmente associada com a escolástica, a jurisprudência, a medicina, a matemática, e as disciplinas filosóficas de lógica, física e metafísica também não circulavam entre estes estudos, não sendo incluídas entre as humanidades, portanto (KRISTELLER, 1966, p.i.).

Os humanistas alcançaram maior objetividade prática no campo educacional. Operando dentro desse setor estratégico eles puderam atuar “na formação dos dirigentes das cidades-estado, oferecendo-lhes técnicas políticas mais refinadas” (GARIN, 1996, p. 10). O que não só pôde contribuir para um aperfeiçoamento das técnicas epistolares oficiais, mas iria interferir diretamente na própria formularização de programas e tratados políticos e formas de pensar o político. Não se trata, portanto, de um movimento que se deva de alguma forma ignorar no que diz respeito ao seu potencial de contribuição para definição e refinamento de todo um conjunto de ideias que atuariam diretamente nos principais agentes operadores da política das cidades italianas. A ideia de conjunto e continuidade em relação ao passado clássico passa a ter um novo significado de atribuição ao homem e sua atuação de agenciamento no conjunto social, que, segundo Garin, “as palavras de um passado com o que se pretendia estabelecer uma continuidade de tradição nacional, os livros de autores dos quais todos se proclamavam herdeiros contribuíam para uma autoconsciência e para a formação de uma visão de conjunto da história do homem” (GARIN, 1996, p. 10). Apontando constantemente em direção à Antiguidade Clássica, por meio de um discurso pautado na linguagem dos textos da antiguidade, esses intelectuais acabaram por inserir todo um conjunto de visões de mundo, lógicas de atuação política, espírito crítico que não demorariam em afetar, desse modo, a própria formulação do pensamento e de ideias que buscariam sua própria afirmação nesse novo cenário de valorização e afirmação desse arquétipo de homem. Não eram fórmulas de contemplação, mas modos de agir que agora se

incorporavam ao campo da ação política, lançando um novo olhar sobre o legado antigo, criando um verdadeiro *link* com a realidade, interesses e necessidades da contemporaneidade desses autores dos quais eram os técnicos operadores. Para Garin, “As lições dos antigos ligam-se constantemente às experiências do momento, e esclarecem-se umas às outras. Daí a impossibilidade de separar algumas das maiores personalidades da época da atividade concreta que exerciam” (GARIN, 1996, p. 13- 14).

O próprio Maquiavel, embora não tenha tido formação humanista, em seu sentido clássico e formal, por assim dizer, nem por isso deixou de vivenciar direta ou indiretamente essa relação com a antiguidade clássica evangelizada e protagonizada pelos humanistas. Não precisamos ir muito longe para perceber essa relação em seus escritos, o próprio, Discursos é um comentário a um conhecido autor romano Tito Lívio. Mas essa não seria a única referência na obra de Maquiavel. Algumas referências são bem óbvias, para o leitor avisado ou não, outras nem tanto, mesmo assim estão ali presentes César, Cícero, Ovídio e Salústio, para mencionar apenas alguns latinos. O uso de autores da cultura clássica tornou-se um lugar-comum para os pensadores contemporâneos de Maquiavel onde, não raramente, recorriam em busca de argumentos e sentido para seus discursos (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 30-31).

Esse interesse pela antiguidade tornou-se bem evidente por parte do humanismo florentino logo no início do século XIV. Mas a descoberta da antiguidade não se deu apenas pelo mero interesse material de obras de autores clássicos, ou mesmo por uma leitura meramente recreativa e imitativa. Há na verdade dois pontos interessantes nessa descoberta e apropriação dos clássicos da antiguidade, apontados por Skinner, que merecem nossa atenção, pois nos ajudam a entendermos a mudança de postura no ideário político florentino alavancado pelo humanismo ainda no século XIV.

Um dos pontos importantes desse desenvolvimento, evidentemente, foi o interesse certo e material por obras da antiguidade que logo se estendeu numa demanda por esses textos. Por meio de buscas sistemáticas, várias obras foram encontradas em bibliotecas espalhadas pela Europa. Datam desse período, por exemplo, as descobertas das *Cartas de Família* de Cícero dentre outras obras desse autor, as histórias de Tácito e Tucídides, algumas das *Vidas* de Plutarco, houve mesmo uma versão completa da retórica de Quintiliano encontrada em St. Gallen em 1416 e textos da filosofia de Lucrécio (SKINNER, 2003, p. 106).

Apesar da importância, não discutível, diante da descoberta dessas obras, o humanismo florentino não teria avançando em direção à posse de novas modalidades

conceituais de pensamento caso não tivesse por sua vez adotado uma postura diferente dos seus antepassados medievais diante desse passado recém-descoberto. De fato, esse foi o ponto de virada, a chave para a mudança de postura, o degrau necessário para uma compreensão destacada da Antiguidade que agora se expunha diante desses pensadores. Esses humanistas começaram desenvolver um novo senso de distanciamento em relação à Antiguidade, como, de fato, uma realidade destacada da deles. Resultando disso, que “a civilização da Roma antiga começou a ser vista como uma cultura completamente distinta, merecendo – e mesmo exigindo – ser reconstruída e apreciada, sempre que possível, em seus próprios termos” (SKINNER, 2003, p. 106-107). Essa forma de pensamento esteve diretamente relacionada, sintomaticamente, com outra maneira de lidar com a arte e a filosofia antiga de modo não anacrônico, como aponta Skinner. E foi em Florença que primeiramente buscou-se imitar a arte clássica seguindo essa nova concepção por meio dos trabalhos de Donatello e Ghilbert que buscavam “imitar as formas e técnicas exatas da antiga estatuaría” (SKINNER, 2003, p. 107). Esses dois pontos do conjunto foram necessários para o desenvolvimento do humanismo florentino em sua busca por uma nova experiência com a antiguidade romana. Mas ainda faltam alguns traços para que o quadro possa ficar ligeiramente compreensível.

A empreitada humanista só faz sentido quando observada como uma tarefa conjunta e não meramente partindo do interesse individual de alguns, ou como resultando de uma mobilização abrupta sem o resultado necessário de um amadurecimento intelectual tão crucial para se estabelecer as bases de um pensamento sólido, que possa ao seu turno corresponder as necessidades reais de um povo. E é exatamente nessa direção que aponta o historiador Alberto Tenenti. Segundo ele,

Esses letrados não teriam podido experimentar nenhuma admiração pela forma autêntica da civilização latina, e logo grega, se eles não tivessem percebido que esta ia responder a exigências atuais, ainda mal exprimidas, mas largamente espalhadas. A conjuntura política e social, que caracterizou Florença a partir do fim do século XIV, evidentemente encorajou e influenciou profundamente o humanismo nascente dos intelectuais toscanos. (TENENTI, 1973, p. 60).

A compreensão e convicção desenvolvidas pelos humanistas da importância da coisa toda que se despontava diante deles promovida pelo contato com os textos antigos e o vislumbre da possibilidade de que essa materialidade, acessível, poderia fornecer as bases para formação de uma nova sociedade aos moldes dos Antigos que legou-os essa poderosa

possibilidade sob a qual poderia agora compor suas próprias ferramentas, não aos moldes de conceitos que quase nada poderia trazer de respostas aos seus dilemas, mas para algo mais tangível e mais próximo de sua realidade. Sabiam que, apesar da distância temporal das pessoas da antiguidade, tinham ainda esse mesmo elo, eram humanos, mas aqueles de alguma forma conseguiram encontrar um caminho para a busca de respostas propriamente humanas que não apenas ao campo do metafísico. Desse modo, poderiam fazer uso da mesma forja. Assim, duas convicções saltam aos olhos desses humanistas como necessárias: é preciso um conhecimento rigoroso desse saber encontrado não convencional à sua época. Se se trata de um conhecimento de uma civilização totalmente diferente, é preciso métodos diferentes para se avaliar de modo sistemático e crítico essas obras de modo que se possa alcançar um conhecimento mais aproximado de seus conteúdos (TENENTI, 1973, p. 60-61). Em seguida, eles precisariam estar convencidos de que a “Humanidade destes Antigos”, em seus desdobramentos, pela adjacência que agora aparentava ter com seus concidadãos, precisa ser vista como válida por si mesma e inegável, mesmo e apesar das particularidades que se destacam diferenciando aquela dos ideais cristãos desta (TENENTI, 1973, p. 60-61).

Ora, essa nova concepção abre um novo precedente para os pensadores florentinos que, se por um lado, ainda eram cristãos, não estavam mais sujeitos, não totalmente, aos parâmetros da virtude cristã, como propagados pela Igreja. O que possibilitava um maior desenvolvimento das perspectivas da criação humana e do pensamento. As várias investidas contra os credos cristãos, desse modo, cada vez ganhavam mais força. Mas o que era criticado, no geral, era a proporção de valores da virtude cristã. Com as incessantes pesquisas nos textos antigos, se depararam com outras virtudes que entre outras coisas, favoreciam a postura dos integrantes de uma outra classe que estava em desenvolvimento, os burgueses. Desse modo, muito dos valores Antigos, por exemplo, não só contribuíram para justificar atividades literárias e do campo das artes, mas também militares, e serviam para exaltar o gênio político e a ação individual criadora (TENENTI, 1973, p. 61). Isso foi um golpe para as virtudes clericais que comumente tendiam a limitar a ação humana em assuntos terrenos. E, de fato, não tardou muito para que vozes enfurecidas se erguessem em protesto contra essa onda de novos valores. Até Savonarola, e depois deste houve muitos que se ergueram contra essa sensibilidade que se destacava. Para aqueles que se consideravam os depositários da moralidade e os únicos autorizados a estabelecer os seus limites, é compreensível que se manifestassem em franca oposição a essa nova maneira de pensar que lançava outro olhar, diferenciado, sobre o conjunto das relações humanas.

Verdade é, como atesta Tenenti, que,

Pela primeira vez, o humanismo representara um golpe verdadeiramente perigoso ao monopólio eclesiástico; ainda mais, ele catalisava toda uma sensibilidade coletiva, fornecendo-lhe o instrumento intelectual para se erigir. Em cultura, isto é, em sistema consciente e organizado de valores. Sob esse título, ele constituía um fenômeno de grande envergadura e sobretudo uma verdadeira criação intelectual. Ter sabido desenterrar de um passado muito longínquo o ritmo fiel de uma linguagem esquecida e, através dessa linguagem, ter sabido reelaborar em seu arranjo delicado todo um mecanismo de sentimentos, de aspirações e de idéias, constituíam uma obra enorme, o começo de uma nova fase de civilização. O lado deliberado e quase voluntário dessa construção humanista faz dela algo bem mais marcante que um simples prosseguimento e, apesar das aparências, que uma imitação. Mas uma volta tão vigorosa e coletiva aos Antigos teria sido uma empresa inconcebível sem o apoio e o apelo de todo um meio socialmente estruturado. O humanismo se impunha em Florença com o ímpeto de uma classe doravante amadurecida para exprimir e ditar seus próprios valores. (TENENTI, 1973, p. 62-63).

1.3 Cidade-Estado

Na segunda metade do século XIV, Florença se destaca, no contexto da fragmentada Itália, como uma personalidade única e independente que proporciona a seus magistrados uma relação com autoridades e príncipes do exterior em pé de igualdade, graças à posição estratégica que ocupa na península. No entanto, há outras cidades em situação análoga, embora possuam menor influência na região, como é o caso de Pisa e Siena. A mesma situação ainda é comum e se repete em outras regiões da península. Apesar desse quadro de fragmentação e estar situada no centro dessa, Florença não deixa fugir as oportunidades ocasionais para alargar sua área de domínio territorial. A preocupação de um povo, de certo modo, confunde-se com a dos indivíduos que o compõe. Quando Florença busca assegurar sua liberdade, por exemplo, a estabilidade da comuna é também entendida, de certa forma, como a do indivíduo. E o interesse da comuna com a expansão territorial é sempre assegurar tanto a segurança das rotas comerciais quanto garantir essa liberdade (TENENTI, 1973, p. 12).

De um modo geral, a situação geográfica de Florença, que sempre foi uma posição central, e as mudanças de regime sofridas pela cidade estão vinculadas, ao seu turno, às transformações gerais ocorridas na própria península, o que de forma geral se torna um forte testemunho ilustrativo das nuances das tramas e ideário político da cidade (LARIVAILLE, 1988, p. 15).

Apesar de sua história controversa carregada de tumultos e conflitos, Florença não se constitui numa entidade política frágil de um ponto de vista geral e não institucional. Na verdade, e talvez por isso mesmo, tenha sido considerada, naquele período, uma cidade politicamente robusta, fazendo, graças às constantes contrações políticas, jus ao ditado de que *mar calmo nunca fez bom marinheiro*. O próprio Maquiavel reconhece esse dado; segundo ele, só demonstra a força da cidade, aquele que mesmo sofrendo as várias intempéries sociais e políticas continuava forte (MAQUIAVEL, 2007, pp. 8-9). Essa última opinião deve ser considerada como um ponto de vista muito específico. Maquiavel não viu, mesmo porque não podia ver, o conjunto de forças muito mais amplas e profundas em atuação que de um certo modo extrapolavam aos Alpes. Nem uma ilha é uma ilha.

Quando Maquiavel nasceu, a 4 de maio de 1469, Florença era mais do que apenas uma cidade, era uma cidade-Estado guarnecida de uma jurisdição territorial nada insignificante (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 23). Essa não era uma prerrogativa única ali naquela Itália, reduto de forças políticas clandestinas e aventureiras, mas faltava de certa maneira a robustez e inteligência política na prática de suas ações aventureiras; mas até aí, inteligência nunca foi um pré-requisito para o sucesso em questões de política ou ações militares, é preciso admitir, embora no campo da teoria seja, ainda, superestimada.

As cidades do norte, e de um modo mais geral em toda a Itália, encontraram a oportunidade necessária para o desenvolvimento desse *status* de cidades independentes capazes de autogoverno em consequência ao vácuo deixado pelo Império e o papado. O desenvolvimento político-cultural que segue a essa estação não encontra uma explicação mais plausível do que esse “eclipse simultâneo” que incidiu sobre as cidades italianas, fragilizando seus já enfraquecidos laços feudais com o passado recente (ANDERSON, 2004a, p. 148) e apresentando um conjunto de possibilidades para o desenvolvimento institucional dos principais mecanismos da organização política das cidades, que buscando uma equipararem com a Antiguidade apontavam um novo direcionamento espiritual que dificilmente não encontraria também seu reflexo nas diversas formas de pensar o político. É nesse tom que Garin, em seu estudo sobre *Ciência e vida Civil no Renascimento italiano*, percebeu o engajamento dos chanceleres de Florença, dessa poderosa casta de intelectuais, na formação da crença de uma Florença herdeira legítima de Roma. Segundo Garin,

(...) Salutati elabora a imagem de Florença como herdeira da antiga Roma republicana, baluarte da liberdade para todos os povos itálicos, mestra e incitadora da própria Roma moderna. Em algumas cartas oficiais escritas por ele, transparece às vezes o tom, exaltado de Cola, com a diferença de

que a missão de Roma é então atribuída a Florença. Em nome da *liberdade*, ou seja, do único valor que torna a vida digna de ser vivida, Florença torna-se a pátria ideal de todos os homens. (GARIN, 1996, p. 24).

Não é demais lembrar, uma vez mais, o quão importante foi essa mitologia política que enquadra diretamente Florença do espectro do legado Romano para o desenvolvimento de uma teoria política e social voltada para a ação entre os florentinos (GARIN, 1996, p. 27). Garin também não deixa escapar essa verdade, subjetiva é verdade, mas nem por isso menos importante para a compreensão dos ânimos intelectuais entre os pensadores florentinos, e isso inclui, evidentemente, Maquiavel que, embora não incorra diretamente nesse delírio mitológico, não esconde sua admiração por Roma, chegando a comparar o desenvolvimento social e desempenho político das duas cidades, sendo Roma o modelo a ser seguido por Florença.

Mesmo compreendendo a dimensão do hiato entre o passado romano e sua realidade social imediata, os contemporâneos de Maquiavel estavam convencidos de sua potencialidade e competência em recriar esse passado clássico. Para Anderson, “a recriação do mundo clássico seria a soberba inovação e o ideal do mundo moderno” (ANDERSON, 2004a, p. 19). Evidentemente, estamos diante de claro anacronismo. O argumento humanista com relação à cidade de Florença como suposta herdeira de Roma é puramente emocional, não encontrando uma base racional observável em sua história capaz de sustentá-lo. Daí o anacronismo evidente. Mas a vitalidade italiana que salta durante o Renascimento com suas imponentes cidades-Estados, e por esse último fato principalmente, acabou por fornecer o apoio para a crença de uma continuidade manifesta entre as cidades-Estados da antiguidade e suas réplicas modernas.

Dois pontos importantes devem ser destacados para compreendermos a distância fundamental entre as cidades-Estados presentes na Antiguidade greco-romana e Florença, para sermos mais diretos e não nos alongarmos com os outros exemplos das cidades italianas que possuíam configuração análoga, com poucos desvios, à Florença.

Primeiro, a antiguidade greco-romana era centralizada nas suas cidades, sendo um dos fatores de sua vitalidade cultural essa centralidade urbana. “O esplendor e a solidez da antiga *polis* helênica e da posterior República romana” apontam para a força e o “nível de organização e cultura urbanas dessas cidades” (ANDERSON, 2004b, p.19). Esse fato, no entanto, oculta outra característica relacionada ao nosso segundo ponto de distinção. No estudo *Passagens da antiguidade ao feudalismo*, importante contribuição historiográfica que

precede o monumental *Linhagens do estado Absolutista*, ambos estudos de natureza marxista, o historiador inglês Perry Anderson explica que,

A filosofia, a ciência, a poesia. A história, a arquitetura, a escultura; o direito, a administração, a economia, os impostos; o voto, o debate, o recrutamento – tudo isso chegou a níveis de sofisticação e força inigualáveis. Ao mesmo tempo, esse friso de civilização citadina teve sempre algo do efeito de uma fachada. (ANDERSON, 2004b, p.19).

Ao contrário das cidades italianas do momento maquiaveliano, essas cidades-Estados possuíam toda sua cultura e organização material e sua vitalidade intelectual fundamentalmente mantidas agressivamente pelo campo (ANDERSON, 2004b, p.19). Dominantemente, a agricultura representou para essas cidades a base de suas fortunas mantidas por um dos mais apurados e eficientes sistemas escravagistas já presenciados ao longo da história humana. De um modo geral e fundamental, o Ocidente e sua força política, filosófica e militar são num sentido vital e exaustivo fruto do escravismo. O ócio criativo tão valorizado pelos filósofos gregos tornou-se uma possibilidade devido ao seu caráter de proprietários agrários e detentores de poder de senhores. Para Anderson, “o modo de produção escravo foi uma invenção decisiva do mundo greco-romano, que constituiu a base definitiva tanto para suas realizações quanto para seu eclipse” (ANDERSON, 2004b, p.21). Isso não significa que a escravidão fosse uma anomalia na antiguidade, pelo contrário, a escravidão sempre esteve presente massivamente nas sociedades antigas, mas foram as cidades-Estados gregas que num primeiro momento tornaram a escravidão uma organização sistemática, fazendo com que abandonasse sua condição de força auxiliar para assumir uma forma sistêmica de importância fundamental (ANDERSON, 2004b, p.21).

Toda história requer um pouco de imaginação, algumas mais, outras menos, mas ao historiador cabe por vezes a difícil tarefa de entrar em territórios não ditos, nos registros que raramente são violados por aqueles que de alguma forma ficaram incumbidos de nos legar sua contemporaneidade. Diante do poderio e esplendor da civilização romana é preciso um tipo especial de imaginação, talvez mais ainda depois do referencial *Declínio e queda* de Edward Gibbon ao sentenciar sobre o colapso Romano como “uma revolução que será para sempre lembrada e cujos efeitos são ainda sentidos pelas nações da terra” (GIBBON, 2005, p.32). Se isso é verdade, e estou propenso a crer que sim, isso representa para a civilização ocidental um problema não só de ordem teórica, mas, de modo geral, de natureza sistêmica,

afetando em profundidade como uma espécie de herança genética os rumos das próximas gerações.

Sob vários aspectos, Roma não foi apenas uma civilização irmã da Grécia Clássica, mas sua parente mais violenta e comprometida com sua engenharia e eficiência militar (BEARD, 2017, p. 20). Homero evoca as musas e canta,

*Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida
(mortífera!, que tantas dores trouxe aos Aqueus
E tantas almas valentes de heróis laçou no Hades,
Ficando seus corpos como presa para cães e aves
De rapina, enquanto cumpria a vontade de Zeus).* (HOMERO, 2013, p. 109)

Ele não está apenas cantando a métrica de versos, num exercício literário vazio de implicações sociais sérias. Seu canto carrega um conjunto de crenças e tradições orais que transmitidas ao longo da Grécia arcaica e clássica se apropria da própria natureza, por assim dizer, daquele povo. Seguindo na mesma direção, Virgílio, numa clara manifestação paradigmática, mimetiza seu antecessor Grego e evoca as musas cantando as armas para exaltar os feitos de seu mítico herói Eneias,

*Eu canto as armas e o barão primeiro,
Que, prófugo de Tróia por destino,
À Itália e de Lavinia às praias veio,
Muito por mar e terra contrastado
Foi do poder dos numes, pelas iras
esquecidas jamais da seva Juno:
muito sofre na guerra, antes qu' em Lácio
cidade erguesse e introduzisse os deuses:
D'onde a gente Latina origem teve,
D'Alba os padres, e os muros d'altas Roma.* (VIRGILIO, 2004, p. 5)

O que parece num primeiro momento um mero exercício de imitação literária aponta para um traço basilar dessas duas culturas parentes: sua afinidade e interesse pelas façanhas heroicas, pela virtude belicosa, como um tipo de *instinto* primitivo que ainda é sentido e exaltado desde que seus primeiros habitantes não passavam de um bando de pastores no Lácio e ainda dirigiam suas preces a deuses desconhecidos em busca de proteção, dois séculos antes do nascimento de Cristo (ROULAND, 1997, p. 22) e de Roma torna-se a senhora imponente do mundo.

A sede por batalhas parece ser sempre algo muito mais próxima da índole romana, mas as cidades-Estados gregas ao seu tempo e modo eram tão desejosas de batalhas quanto

os romanos (BEARD, 2017, p. 20), embora Roma seja sob vários aspectos muito mais precisa e dedicada nesse campo; o que não passou despercebido pelo olhar atento do historiador romano Tácito que, ao se posicionar de modo crítico à postura imperialista romana, afirmou que “Eles criam desolação e chamam isso de paz” (BEARD, 2017, p. 20). Fazendo eco a essa máxima, séculos depois Montesquieu elabora a fórmula na qual afirmava que “os romanos conquistaram tudo para destruir” (MONTESQUIEU, 2007, p. 160). O militarismo predatório de Roma se tornou o principal pilar de “acumulação econômica. A guerra trazia terras, tributos e escravos; os escravos, os tributos e as terras forneciam o aparato para guerra” (ANDERSON, 2004b, p.60).

No caso das cidades medievais se percebe uma mudança nesse sistema. De fato, a Idade Média não fez uso do trabalho escravo, seja na indústria, comércio ou no campo. As cidades do Renascimento seguem essa lógica em seu conjunto, o que torna suas cidades antípodas das cidades-Estados da Antiguidade Clássica (ANDERSON, 2004a, p.151).

Se, por um lado, as cidades do mundo clássico formavam uma unidade cívica com seu meio agrário estendendo a noção de cidadania jurídica a sua periferia, o mesmo não era presenciado nas cidades italianas. Em claro contraste, segundo Anderson, as cidades italianas “achavam-se nitidamente separadas de sua zona rural: o contato rural era em geral um território subjugado, cujos habitantes não tinham direito de cidadania na organização urbana” (ANDERSON, 2004a, p.151). A mitologia dos humanistas, como é comum na criação desses mitos de origem, não percebeu essas marcas distintivas entre o passado romano e sua realidade efetiva, demonstrando seu desconhecimento desse passado clássico e suas linhas de forças que canalizaram as forças responsáveis por mudanças profundas e irreversíveis na sua sociedade. Ainda que as cidades italianas não estivessem distantes do legado de violência política em suas relações na península, mas esse espírito beligerante se mostraria limitado sob vários aspectos numa sociedade voltada para satisfazer as necessidades cada vez mais evidentes da burguesia comercial. Diferentemente de suas antecessoras, Florença e as demais cidades italianas eram complexos comerciais (ANDERSON, 2004a, p.153) e não apenas unidades consumidoras.

1.4 Florença renascentista

Que Florença, como aponta o próprio Maquiavel, sempre esteve exposta a conflitos de ordem diversa no campo político não é novidade. Mas compreender essas tensões como pinceladas numa tela, ou movimentos de cinzel sob a pedra, é no mínimo curioso, e chama a

atenção para além dos conflitos políticos evidentes para a mentalidade política florentina. Talvez Florença não compreendesse desse modo. Maquiavel não criou essa concepção. Mas estava lá para compreender, ainda que por vezes de forma distorcida pela própria ilusão do horizonte, os movimentos da política de sua época e a importância dos agentes individuais e suas ambições.

Florença não foi tão-somente exemplo de como as ambições individuais podem mudar ou exercer papel importante nos rumos das práticas políticas autocráticas sob a aparência republicana, mas também, e mesmo por isso, de consciência política e artística. Se, por um lado, o espírito daquela cidade soube fazer uso da vingança, do medo e truculência como instrumentos políticos, foi ali também que o espírito humano encontrou outros caminhos de elevação e desenvolvimento. É a consciência do poder de destruir e criar que não só aponta para a necessidade de uma mais refinada consciência, mas da própria obrigação de canalização e controle dessas forças. Os usos da arte como mecanismos políticos talvez seja o melhor exemplo, e Florença não os ignorou. O contexto de violência política na cidade unido ao seu gênio criativo foram a convergência necessária para formação de Maquiavel, que de certo modo pode ser observado como espelho da Renascença florentina.

A arte de fazer política e a política na criação artística não se encontraram possivelmente como nunca tão convergentemente visíveis quanto a partir de 1494 em Florença, embora os símbolos políticos, expressos como obras de artes, não fossem algo desconhecidos para os florentinos,

quando a república florentina foi restaurada em 1494, os símbolos políticos desse tipo reapareceram, notadamente o *Davi* de Michelangelo, que relembra o *Davi* de Donatello e, assim, por extensão, os perigos a que a República conseguiu sobreviver no século XV. A estátua, portanto, ‘exige um conhecimento dos eventos políticos contemporâneos para poder ser reconhecida como obra de arte. (BURKE, 2010, p. 158)

Para Voegelin, aquele ano, em termos de ideias políticas, pode ser considerado o ano em que se abrem as portas para o pensamento político moderno. Para ele, “Foi o ano em que Carlos VIII da França seguiu o apelo de Ludovico Sforza e começou a invasão da Itália. Nos finais do ano, Piero de Medici foi expulso de Florença e a cidade entrou no interlúdio republicano” (VOEGELIN, 2014, p. 38). Foi nesse novo regime que Maquiavel finalmente entra para o serviço na chancelaria florentina sob o regime administrativo de Piero Soderini. Se é verdade que hoje podemos afirmar que possivelmente não haveria um Dante sem o

exílio e de que esse teria permanecido no Purgatório do banimento florentino (FRANCO JUNIOR, 2000, p. 33), também não seria exagero afirmar que a teoria maquiaveliana teria percorrido provavelmente outra direção sem os eventos que seguem aquele ano.

A Florença do século XV não era apenas uma cidade magnífica e bela, o que lhe devia muitos elogios por parte de seus compatriotas humanistas, mas era também miserável e, por isso, objeto de ódio, inclusive de Maquiavel (VIROLI, 2002, p. 27). Era admirada pelo esplendor de seus edifícios, suas praças e, claro, o talento de seus artistas. Ali, o jogo das aparências não parecia ser algo exclusivo dos jogos da política, mas parecia afetar a própria cidade cuja beleza escondia a fragilidade das suas instituições e mazelas sociais. O reino da grandeza e triunfante pretendido por Donatello, por exemplo, em sua obra *Judite e Holofernes*, que foi representativa da luta dos florentinos contra os poderes circunvizinhos que ameaçavam sua liberdade, ignorava a falta de liberdade política da maioria de seus conterrâneos que viviam nas cercanias urbanas em sua maioria ignorantes das tramas mais profundas do poder e alheios às principais decisões políticas da cidade.

1.5 Os jogos da política florentina

É preciso lançar um olhar sobre particularidades na história que nem sempre são confortáveis, mas se tornam necessárias para o historiador compreender a relação que se estabelece por vezes sutil entre o micro e o macro. Como fractais ou ondas concêntricas os eventos se relacionam entre si, sendo provocados por, ou gerando, outras relações que não seriam compreendidas por meio de uma observação geral muito mais ampla e por vezes superficial. Daí essa necessidade que aqui me dispus nessa sequência de tópicos sobre a cidade de Florença. Não se trata de isolar, mas relacionar, de perceber o quanto essa Florença se relaciona com a Itália e essa com a Europa. Se é verdade que Florença representou um modelo para a Europa moderna, não podemos concluir com isso que esse movimento possuía um fluxo único. O caráter prosélito do Renascimento também pode ser sentido no campo da política, e os jogos da política florentina nunca estiveram distantes, em sentido anacrônico, de seus vizinhos europeus.

O estado florentino estava submetido a um complexo sistema administrativo cujo caráter principal de rotatividade tanto dos membros do executivo quanto do legislativo, além de favorecer uma participação mais efetiva dos cidadãos elegíveis, possuía como traço fundamental a salvaguarda dos pontos essenciais da liberdade republicana (LARIVAILLE, 1988, p. 18). Apesar de refinado, o sistema florentino não seria capaz de impedir conflitos

entre seus candidatos e magistrados. O quadro apresentado pelas suas instituições no século XV, sua rotatividade de cargos para além de sua complexidade e seu caráter moderno, oculta uma preocupação real florentina em impedir “a instauração de um poder pessoal” autocrata autoritário (LARIVAILLE, 1988, p. 20). Até os eventos de 1494, as instituições florentinas permanecem inalteradas. Para Tenenti,

Desde muito tempo, efetivamente, a vida florentina era perseguida pelo temor das agitações causadas pelas rivalidades entre as grandes famílias. O desejo de manter uma base política estável havia engendrado a vontade de conservar as instituições sancionadas pelos *Ordinamenti di giustizia*, de 1293. De fato, os *Grandi* e os grandes burgueses denominados “*magnati*” não haviam jamais renunciado a seus objetivos. Nem uns nem outros podiam aceitar a situação de encontrar-se num pé de igualdade com cidadãos menos ricos e menos cultivados que eles próprios. Toda a história de Florença até 1494 inscreve-se sob a insígnia da ofensiva cada vez mais vitoriosa de uma elite social que consegue tornar ilusória as conquistas políticas da constituição comunal. Esse processo traduz-se por um afastamento sempre mais acentuado dos cidadãos médios da gestão do poder. (TENENTI, 1973, p. 19)

Essa é uma tendência observável desde a Revolta dos *Ciompe* como uma reação lógica de grupos economicamente influentes e ativos. Desde 1378, “Florença ingressou num período de domínio oligárquico marcado por uma estabilidade antes desconhecida, e que haveria de durar por mais de uma geração” (SKINNER, 1996, p. 95), o que explicaria essa preocupação em conter os ânimos da população em geral a distanciando de participação do próprio sistema administrativo da cidade e encurtando, por meio do sistema de rotatividade, a permanência demasiada longa de facções maiores no poder. Enquanto ideologia, a crença na estabilidade do sistema político florentino, como um sistema democrático republicano livre de desigualdades e conflitos, é de fundamental importância para a cidade, como mostra o elogio de Bruni, “Ele não apenas omite toda e qualquer indicação de que sobrevivam antagonismo e facções, como até mesmo se sente autorizado a se gabar de que ‘tivemos êxito em equilibrar todas as secções de nossa cidade, de modo a produzir harmonia em todos os aspectos da República’” (SKINNER, 1996, p. 95). Fica claro a intenção e comprometimento político-ideológico de Bruni em seu discurso, além do seu distanciamento óbvio da realidade político-social efetiva de Florença. Bruni pensa em termos políticos e bem-estar individual como a chave para o equilíbrio da República, mas pensar dessa forma faz com que perca sua objetividade ao lidar com casos concretos. Na verdade, a objetividade concreta no pensamento humanista diz respeito apenas a sua relação com as classes dirigentes, e está longe dos dilemas do populacho, como mostra o modo como os personagens de Boccaccio e

Rabelais foram construídos, muito mais voltados aos excessos e superstições e alienados dos dilemas da política. Isso, por outro lado, está conforme a predominância das facções políticas representadas pelas grandes famílias italianas no desenvolvimento cultural, humanista e na administração política. Fato esse que exclui e mantém a maioria da população sem acesso a direitos de cidadania e liberdade política. Mas até aí não há contradição se observamos a própria definição de liberdade pelos humanistas. A compreensão de liberdade como autogoverno está muito mais ligada às relações que Florença desenvolve com seus vizinhos do que propriamente com seus concidadãos. Isso fica claro na própria argumentação de Maquiavel nos *Discursos* e n' *O Príncipe*. Essa noção não é uma interpretação nova, mas do ponto de vista das ideias políticas é tradicional e pode ser rastreada até meados do século XIII (SKINNER, 1996, p. 99). Segundo Skinner,

Outro aspecto que os humanistas celebram a na “liberdade”, também nele dando continuidade à tradição, consiste na idéia de uma constituição livre, que confira a todo cidadão uma igual oportunidade de participar ativamente dos negócios do governo. Bruni às vezes chega a se referir a essa como sendo “a verdadeira liberdade”, e um dos seus motivos de maior orgulho quanto à constituição de Florença está, diz ele, em que efetivamente a assegura (SKINNER, 1996, p. 99).

Não constituindo uma inovação, mas fazendo parte de uma tradição compartilhada, inclusive por Salutati que reconhecia a necessidade de “defesa da liberdade do povo” (GARIN, 1996, p. 31), não seria presunçoso concluir que se trata mais de um elemento teórico retórico propagandístico que uma preocupação real de desenvolver efetivamente um aprofundamento social do que se entendia por liberdade política. A relação mitológica de Roma com Florença não só limitava a noção de liberdade humanista àquela, mas insere essa como elemento ideológico fundamental na configuração das práticas políticas e sociais. Esse princípio está precisamente na relação universal do conceito de liberdade política como Salutati elabora em sua imagem de Florença “em nome da liberdade, ou seja, do único valor que torna a vida digna de ser vivida, Florença torna-se a pátria ideal de todos os homens” (GARIN, 1996, p. 24). Na prática, o pensamento humanista nunca baixou ao populacho. Preso nos palácios das cidades e cátedras pode ser mais caracterizado como um tipo de ficção necessária, do ponto de vista intelectual e retórico.

Na prática, os conflitos políticos e as divisões não estavam ausentes da vida política de Florença, do mesmo modo que o quadro de exclusão social aumentava quanto maior era a

concentração da renda e poder político nas mãos das poderosas famílias que disputavam o poder da cidade. Segundo Larivaille,

As divisões continuam sendo tantas, a nível das instâncias governamentais propriamente ditas, que as decisões tornam-se cada dia mais difíceis. E Maquiavel, por exemplo, que se tornara secretário da segunda chancelaria graças à expulsão dos partidários de Savonarola em junho de 1498, não deixa de, em suas cartas e relatórios, deplorar abertamente a perigosa irresolução que toma conta dos conselhos responsáveis pela política florentina. (LARIVAILLE, 1988, p. 32)

Ao contrário da retórica cortesã humanista, que sempre possuiu seu reduto de reflexão nas cortes, as famílias que disputavam o poder em Florença reconheciam na prática o valor da iniciativa individual e da ação violenta para impor-se no cenário político. Todo o esplendor da cidade, que levou Boccaccio fazer Pampinéia reconhecer Florença como detentora de beleza insuperável por qualquer outra cidade italiana (BOCCACCIO, p. 16), não impedia que as paixões e ânimos humanos fossem despertados e descessem do sublime galanteio para as valas da cidade que não poucas vezes foi palco de sanguinários conflitos e suas praças e ruas não desconheciam “ferozes combates entre facções opostas que ambicionavam dominar a cidade. Essas lutas cobriam as ruas de Florença de sangue que clamava por mais sangue” (VIROLI, 2002, p. 27).

As grandes famílias que governavam Florença constituíam o centro e coração da política da cidade e isso significa não apenas o quão dividido poderia ser a política da cidade, mas também o quão violento poderia ser as disputas entre elas. O século de Maquiavel não foi apenas conhecido por sua elevação e dilação espiritual no campo das obras da arte e literatura, mas também por sua capacidade de despertar os impulsos mais primitivos das paixões humanas e canalizá-las para o campo das forças políticas. Foi um tempo de violência que poderia muito bem ser representado pela *Judith e Holofernes* de Donatello como símbolo. A mulher implacável e impassiva, e nem por isso menos bela, mas carregada de encantos e beleza, realçados pela força e altivez com que se porta diante de seu inimigo que ali diante aos seus pés, cujo cadáver inerte ainda carrega as marcas da embriaguez e da arrogância frustrada, tem sua cabeça suspensa pela guerreira que com uma mão (a esquerda) suspende a cabeça de seu inimigo e com a outra mão prepara seu alfanje para dar o golpe mortal e final sobre Holofernes, separando triunfante a cabeça do corpo de seu adversário. Não é de se admirar que a estátua de Donatello tenha sido adotada (como já abordei antes) como um símbolo da política externa de Florença contra Milão (BURKE, 2010, p. 158).

Assim, Florença, não diferente da Judith de Donatello, era indiferente à violência como um fato a ser discutido do ponto de vista da moral, mas pela sua necessidade prática, sua eficácia política em remover inimigos e opositores. No quadro geral — com suas ressalvas evidentemente temporais e geográficas, não muito diferente do que é feito hoje por grandes corporações internacionais e transnacionais, cujo poder de *lobby* sobre a política nacional e internacional não é desconhecido, atuando de modo indireto sobre a política fazem com que seus interesses pessoais sejam alcançados — essas famílias florentinas faziam uso da riqueza que possuíam para criar redes de clientes e levar adiante seus planos de controle sobre a cidade. Conforme Tenenti,

Esses homens, que haviam adquirido o controle do setor-chave da economia urbana, achavam-se muito naturalmente designados para guiar a política de sua cidade. Florença não vivia graças a grandes instituições, religiosas ou culturais, não tinha que contar — no exterior de suas muralhas — com um outro poder de interesses contrastantes. A base exclusiva de sua potência residia na economia: os que detinham seu controle não podiam deixar de constituir sua classe dirigente. Era, assim, praticamente inevitável que, pouco a pouco, seus membros vencessem divisões encarniçadas, familiares e de classe, que os haviam posto em oposição, chegando, dessa forma, a se unir socialmente para atingir um domínio quase total sobre a cidade. Esse fenômeno produz-se, de forma cada vez mais nítida e deliberada, a partir da segunda metade do século XIV, e constitui o aspecto maior da história de Florença até o fim do século seguinte. (TENENTI, 1973, pp. 21-22)

Dentre essas famílias que viviam no seio de Florença, os Médici conseguiram perceber, como nenhuma outra família da época, a fundamental diferença entre poder e dinheiro e o quão influente poderia ser a aliança entre um e outro. Eram umas das mais importantes famílias de Florença, não pela riqueza monetária, mas por compreender como fazer uso subsidiário do dinheiro em negócios políticos. Para nossos políticos atuais, acostumados que são aos financiamentos de campanha de origem privada e a fundos partidários bilionários, isso pode parecer até ingênuo, como se não fosse tão óbvio, mas na Florença renascentista isso faria toda a diferença nos jogos políticos da cidade.

Ao final do século XIII boa parte da Itália já havia sucumbindo ao controle de senhores e facções aventureiras; Milão estava entre as primeiras a adquirir significado e importância internacional no norte da península; a região da Toscana resistiu a essas investidas por cerca de um século, “mas no curso do século XV sucumbiu às tiranias iluminadas. Florença, o maior centro bancário e manufatureiro da península, escorregou finalmente para o sereno controle hereditário dos Médici” (ANDERSON, 2004a, p. 160)

1.6 Os Médici e o príncipe Magnífico: *senhores e cidadãos*

Em 1478, na catedral de Florença, num domingo de páscoa, segundo relatam, os dois principais herdeiros da família Médici foram vítimas de uma conspiração mal sucedida em sua totalidade, já que resultou na morte de Giuliano, irmão caçula de Lourenço que, para azar dos Pazzi, conseguiu escapar da armadilha arquitetada. O fracasso dessa conspiração custou caro para os Pazzi, e os eventos que se seguiram, o banho de sangue em que Florença foi mergulhada, as perseguições encarniçadas, não permite rival, até mesmo para a criatividade de um Quentin Tarantino. Naquela época isso não era incomum. Durante o Renascimento italiano, as conspirações e violência política faziam parte do cotidiano político. Era um ambiente propício para esse tipo de comportamento aventureiro. Naquele abril de 1478, os Pazzi faziam parte de um conjunto de famílias poderosas politicamente envolvidas nas disputas pelo poder em Florença: os Médici, os Della Rovere e os Pazzi. A conspiração conduzida foi planejada pelas duas últimas: os Della Rovere, família da qual o papa Sisto IV era membro e os já citados Pazzi. (MARTINES, 2003 p. 19-21)

Apesar de Lourenço vingar-se com imediata impetuosidade, isso não significou que nele faltasse a força e graça de um homem firme de cálculo certo, ou mesmo paciência para vingar-se de todos os conspiradores, segundo conta Lauro Martines, em seu livro *Abril sangrento, Florença e o complô contra os Médici*:

A vingança, diz um ditado francês, é um prato que se come frio”. E Lourenço de Médici finalmente comeu o resto do seu em abril de 1488, exatamente dez anos depois da sensacional tentativa de assassiná-lo em Florença durante a missa solene. Na cidade de Forlì, acerca de oitenta quilômetros a nordeste, do outro lado de um terreno montanhoso, um dos principais conspiradores, o único ainda vivo, foi morto a facadas no palácio governamental, e teve seu cadáver nu jogado na praça principal para servir de alvo a olhares de espanto e ser violado por cidadãos em fúria. Esse homem era o conde Girolamo Riario, senhor de Ímola e Forlì, sobrinho do falecido papa Sisto IV. (MARTINES, 2003 p. 27).

A conspiração ocorreu precisamente a 26 de abril de 1478, durante a missa de domingo na Igreja de Santa Reparata. Após o fracasso de assassinar os dois irmãos da família Médici, o arcebispo Salviati, que também participou da conspiração, tentou, em vão, esconder-se no palácio da Senhoria, onde foi capturado e enforcado ainda com suas vestes sacerdotais no Palazzo Vecchio, como um espetáculo aterrador para a população florentina. Iacopo de Pazzi tentou lograr apoio da população da cidade apelando para o tema liberdade, apontando para os Medici, inimigos do povo e da liberdade da cidade, mas sua retórica não encontrou

outra coisa senão ouvidos surdos, e, diante de uma centena de homens armados, se viu obrigado a fugir inutilmente para a Romanha, encontrando seu fim por enforcamento antes mesmo de completar sua jornada em direção ao exílio. A ira ainda reinante, não contente com a morte de Iacopo, fez com que exumassem o corpo que havia sido depositado em túmulo da família apenas para ser sepultado novamente em terra profana; mesmo assim, ainda não satisfeitos, profanaram o próprio cadáver exumando-o uma vez mais, arrastaram o morto pelas ruas de Florença e lançaram o cadáver, ou pelo menos o que restou dele, como ração para os peixes no Rio Arno. (VIROLI, 2002, pp. 31-32)

Maquiavel tinha nove anos quando ocorreram esses eventos, e podemos apenas imaginar se aquele menino viu tais acontecimentos ou se ouviu os relatos por vozes assustadas sobre o terror e violência dos acontecimentos envolvendo os senhores da cidade (VIROLI, 2002, pp. 31-32). Segundo Viroli,

Muitos anos depois, ao escrever sobre a conjuração do Pazzi, e em especial sobre a sua tentativa fracassada de incitar o povo à revolta, [Maquiave] observou que, quando um senhor é poderoso e pródigo em seus favores, assim como os Medici, o povo mostra-se surdo aos apelos em nome da liberdade, principalmente quando jamais viveu como um povo livre. Quanto ao horrível fim de Iacopo de Pazzi, observa que mesmo os homens mais ricos e poderosos podem ter um fim miserável, seja por imprudência, por sua ambição desmedida ou simplesmente pela crueldade do destino. (VIROLI, 2002, p. 32).

A política doméstica florentina estava familiarizada com esse tipo de violência como prática amplamente compartilha em toda Itália. Essa conjuntura de violência está relacionada ao estado de alerta que passou a ser incorporado ao cenário político italiano ainda durante a Idade Média, fruto das resistências em tentar conter os poderes dominantes de então, notadamente a Igreja e o Império (MARTINES, 2003, p. 20), criando uma condição que frequentemente se estendia às relações circunvizinhas das cidades-estados, mesmo após consolidada a configuração presenciada durante o momento maquiaveliano. A política interna não fugiu a essa regra.

Aquela era uma época de conspirações e ânimos acelerados. Dizem que as terras da Romanha haviam se tornado um asilo para conspiradores e mercenários, mas esse não foi um privilégio único daquelas terras, muito menos significa que o restante da Itália, ou mesmo a Europa, estivesse, de alguma forma, livre ou que pudesse ser, por outro lado, e ao seu turno, um “porto seguro”, como denuncia o relato acima. Para Martines,

A violência política explosiva podia ser contagiosa, particularmente em regiões e cidades onde os governantes estivessem insuficientemente implantados. O próprio Maquiavel faria essa observação. O complô contra os Médici foi iniciado apenas dezesseis meses depois do assassinato do duque de Milão (dezembro de 1476) em uma época que, remontando à conspiração romana de Stefano Porcari (1452-53), foi chamada de “Era das Conspirações”. (MARTINES, 2003, p. 32-33)

Os acontecimentos de 26 de abril de 1478 não foram acontecimentos isolados, e também não estamos autorizados a vê-los como algum tipo de *radicalização política*, mesmo que tenham sido carregados de violência e sangue, mas como parte de uma Itália já habituada a presenciar e aplaudir eventos da mesma ordem. Fazem parte de um conjunto de práticas que não eram, ao mesmo tempo, mais estranhas naquele momento do que o contraste que isso gerava com a beleza da própria cidade de Florença. Ainda assim, na Florença maquiaveliana a ação política violenta, com seus impulsos conspiratórios, mesmo que emoldurada pelas cátedras e palácios da cidade, não perdia seu caráter cruel e sanguinário. Mas a ação extraordinária por parte dos príncipes italianos por meio da violência como uma extensão prática da política, longe de atrair o ódio e olhares desconfiados, era objeto de admiração. Marsílio de Pádua, logo no século XIV, ao fazer referência à conspiração de Catilina, tal como relatada por Salústio, tece um argumento, que poderia muito bem ser atribuído a Maquiavel, sobre a relação e como Cícero *prudentermente* agiu contra aqueles conspiradores, ao mesmo tempo que nos fornece mais uma pista sobre esse ideário da *Realpolitik* italiana. Prudente, Cícero evita expor os aliados de Catilina à exposição do vitupério público, evitando, desse modo, que a condenação e morte pública desses conspiradores, ao invés de servir como exemplo, pudesse provocar revolta sobre possíveis cúmplices, ou mesmo dar espaço para que aqueles conspiradores usassem seu poder de retórica para excitar o povo à revolta contra ele e o governo, “mas ele, na condição de governante da cidade ou cônsul, evitou esse perigo graças à sua prudência, ao entregar os acusados aos carrascos, ordenando-lhes que os matassem no cárcere” (MARSÍLIO, 1995, p. 146). O elogio de prudente também foi oferecido a Lourenço, quando deu início à retaliação imediata contra seus conspiradores.

Estas demonstrações de força no âmbito das facções familiares, longe de mostrarem força, só reforçavam o argumento segundo o qual Florença, ainda que fosse possuidora de um refinado sistema político administrativo, era na prática frágil e incapaz de conter os ânimos dos grupos que viviam e disputavam o poder em seu interior.

O homem que escapou daquela conspiração era Lourenço, o Magnífico. Lourenço era um tipo de chefe de estado não oficial, membro de uma das mais poderosas famílias da cidade e daqueles a quem Martines chama de carreiristas. Essas famílias tiveram mais ou menos a mesma origem e disputavam o poder na cidade, muitas vezes culminando em conspirações e assassinatos como os de 26 de abril de 1478. Lourenço estava no seio dessa facção e na época de Maquiavel foi o centro da família. Como herdeiro do legado de Cosmo, ele não era apenas um estadista, mas foi um homem de elevado valor espiritual. Lourenço não só investigou, dizem, as profundezas do platonismo, mas desenvolveu uma clara convicção de que sem esse modelo de pensamento, por mais carregado de imagens que seja, mas pelos valores morais que esse pensamento carrega, e talvez por isso, a clara e marcante semelhança com a filosofia cristã, era impossível torna-se um “bom cidadão e bom cristão” (BURCKHARDT, 2009, p. 211). Ele reuniu ao seu redor um grupo de eruditos e apreciadores da Antiguidade, como era comum e de se esperar naquele momento, formando uma verdadeira base de apreciadores da Antiguidade, em cujo lastro se formou um santuário da poesia italiana. Para Burckhardt, que não disfarça sua admiração pela personalidade de Lourenço, de todos os raios que emanavam dele, mesmo daqueles que vinham do campo da prática política, eram estes que poderiam ser considerados os mais poderosos (BURCKHARDT, 2009, p. 211). Ainda assim, isso não significa que os encantos que Cosme e Lourenço exerciam à sua época sobre seus concidadãos passavam ao largo da política, como sugere o próprio Burckhardt (BURCKHARDT, 2009, p. 210).

Para Barros, Lourenço estava para além de apenas um mecenas. Era um hábil político. Compreendia a importância do diálogo como recurso diplomático imprescindível na resolução de conflitos. E desse modo buscava articular o poder da família na cidade, objetivando cada vez mais, por meio de mecanismos diversos, aumentar o poder e influência da família nas instituições, como quando, por exemplo, “rearticulou a formação de um novo conselho (o dos setenta) e recuperou a supremacia pró-Médici entre os representares” (BARROS, 2005, p.14).

Quando ingressou nos jogos da política florentina, tomando, por assim dizer, as rédeas do poder da cidade em suas mãos, era apenas um jovem de vinte anos. Mas não era sem inexperiência, já que desde os quinze anos já participava ativamente da vida política da cidade, protegido no seio familiar, mesmo que isso não tenha impedido de viver de perto a conspiração de 1466 desenvolvida contra seu pai e outros eventos de cunho semelhante. De fato, foram momentos decisivos como esse e outros que ainda seriam vivenciados que contribuiriam para sua formação política enquanto iniciação, como demonstra sua atitude

enérgica e firme diante de situações que exigiam tomada de decisões claras e imediatas, chegando, por vezes, a tomar decisões divergentes de membros mais experientes da família (LARIVAILLE, 1988, p. 23).

2. ITÁLIA: a mãe de nossa civilização

2.1 O arquétipo italiano

Existem várias razões para a escolha do título desse tópico. Mas gostaria que nos concentrássemos nos aspectos da política italiana em relação ao restante da Europa, não por critério de relevância, o que creio seria imprudente, mas por uma questão técnica mesmo.

Não é segredo que Burckhardt desenvolvia uma nada discreta admiração pela cultura italiana. Escrevendo no século XIX desenvolveu uma profunda análise daquele país, que ainda hoje provoca admiração, ainda que aqui e ali alguns lancem olhares desconfiados à sua obra. Mas não foi a admiração que Burckhardt tinha pela Itália que ofereceu o caráter erudito e amplo de sua obra, e sim sua refinada inteligência, capacidade técnica e imaginativa ao lidar com seus documentos, abrindo caminho por meio de seus acertos para novas especulações e compreensão daquele período. E é dele que foi sugerido pelo julgamento problemático da Itália enquanto civilização que seria mãe da nossa. Astuto, engenhoso? Provavelmente. Fato é que, sob alguns aspectos importantes, ele não estava errado, e acerta em sua conclusão, estudos posteriores o comprovam.

A Europa do século XV, assim como a Itália, compartilhava a desagradável experiência de um território fragmentado politicamente, celeiro de importantes rivalidades. A Itália, como veremos logo depois, poderia muito bem ser considerada um exemplar da própria condição do continente. Ainda no século XIV a Europa não possuía suas formas, como hoje a conhecemos, bem definidas. Se havia algo certo e bem definido eram suas divisões, cujas linhas pareciam resistir a qualquer apelo e esforço de unificação ou estabilidade num sentido geopolítico.

Profundamente dividida, a Europa tinha estado por séculos envolvida em uma série de conflitos internos e isso durava desde a Idade Média. Os conflitos de ordem política se estendiam desde aqueles articulados entre imperadores e papas, entre as principais monarquias ali enumeradas, descendo ao nível das cidades-estados italianas para os quais os conflitos entre os príncipes pareciam intermináveis, e se desdobrando ainda aos conflitos entre camponeses e senhores. A unidade europeia na verdade não existia, era uma ausente, por assim dizer; mas havia a unidade católica, um tipo de identidade forjada pela cristandade, porém, mesmo essa se encontrava constantemente ameaçada e sob ataques por parte dos Lombardos na Inglaterra, os hussitas na Boêmia, dos Albigenses ao sul da França e outras várias facções que lutavam contra o domínio da Igreja. Mesmo dentro da Igreja podiam ser

ouvidas vozes discordantes que se faziam ouvir contra os seus abusos, criando um ambiente propício e fértil para a instabilidade conjuntamente vivida. Por volta do século XV, pode se dizer que a Europa estava, apesar de tudo, mais tranquila, se compararmos com o início da Idade Média, por exemplo, mesmo assim continuava sendo um ambiente profundamente violento e fraturado. Na Itália, desnecessário é dizer que os estados italianos viviam ali e continuavam inconstantes e envolvidos em conflitos entre si. Se, por um lado, Afonso de Aragão buscava estabelecer sua candidatura e domínio sobre a península, por outro lado, cristãos e mouros estavam constantemente entrando em conflito, agravando ainda mais a situação de instabilidade na península (SIMMS, 2015, p.i)

Mesmo assim, conforme Delumeau,

A época do Renascimento, ou seja, o grande período de mutação que se estende desde o reinado de Felipe VI de Valois até ao de Luís XIII, é o período em que a Europa se define politicamente, descobrindo, pelo exemplo italiano e pela atitude de resistência francesa às ambições do Habsburgo, a regra de ouro do equilíbrio entre potências. Uma relação de forças substituiu o ideal de unidade europeia realizada sob a autoridade do imperador. (DELUMEAU, 2011, p. 27)

A noção de equilíbrio político necessário é um legado italiano que nasceu das fortes tensões entre as unidades políticas da península e que não demorou muito para que a Europa exportasse. A convivência conflitante entre as cinco principais entidades políticas italianas (Florença, Veneza, Milão, Nápoles e a Santa-Sé) criava um clima de constante vigilância mútua que esbarrava quase sempre em intenções nada amistosas de domínio e expansão territorial que por vezes, e não raramente, era compartilhado. Esse espaço de tensão circunstancial fornece as bases para o desenvolvimento de uma reflexão sobre a necessidade prática de se estabelecer equilíbrio entre essas forças políticas antagônicas. Para Febvre,

Ela nasce nessa Itália sutil, engenhosa, refinada, prodigiosamente à frente de todos os outros países, rica de uma civilização que é produto da mestiçagem fecunda e que deve a fecundidade original de seus aspectos a seus contatos múltiplos com o Oriente muçulmano mas helenizado, com Bizâncio de ares asiáticos mas sempre de fundo helênico. Sim, a noção de equilíbrio político nasce na Itália. Guichardin está lá para redigir o ato de nascimento desse, no limiar de sua história. Maquiavel está lá para formular sua teoria.” (FEBVRE, 2004, p. 192)

E se olharmos um pouco mais a fundo por dentro dessa mesma Itália, por entre os vários veios das várias fronteiras que nem sempre significam solidez e cujos limites por vezes violados inflam os ânimos alterando as relações ali já tencionadas, localizamos

Florença. Os conflitos, seja pelas perdas ou ganhos, não deixam de aprofundar esses veios, mas todo fermento busca um curandeiro para sanar suas dores e trazer cura; e nessa Itália, Florença surge e se destaca como mentora e instrumento para a elaboração do que hoje conhecemos por *Realpolitik*, segundo Braudel,

Nessa Itália que aprende a coexistência pacífica, Florença é o instrumento dos reequilíbrios necessários. Entre os adversários à espreita, a posição geográfica da cidade do lírio faz dela, sem o título, uma espécie de capital da península. Tudo para lá conflui e de lá parte. Acima de seus diversos compartimentos, uma Itália se esboça, apesar das resistências inércias, cores locais indeléveis. E os artistas excedentes de Florença se veem em toda parte solicitados: Rossellino constrói em Roma o Palácio Venezia; Giuliano de Maioano, e assim por diante... Florença reequilibra a Itália, bate o compasso. Ela é para a Itália o que a Itália será para a Europa. (BRAUDEL, 2007, p. 64)

O interesse pela Antiguidade, pelos estudos clássicos e a própria configuração de um pensamento político insurgente começam de fato ser sentidos no Norte, vindos da Itália. Mesmo que a própria Itália não possuísse uma consciência clara de seu papel, era possível sentir que havia um intercâmbio de ideias e habilidades para o exterior oriundos da Itália. Quando Gargântua envia Pantagruel para Paris, segundo conta Rabelais, para dar continuidade aos seus estudos, ele, em carta, não deixa de expressar sua felicidade e admiração pelos novos tempos onde os estudos clássicos haviam sido estabelecidos. “Todo mundo”, ele diz, “está cheio de sábios, de preceptores doutíssimos, de bibliotecas muito amplas”; elevando seu tempo a um nível a mais do dos antigos, ao explicar que, “nem nos tempos de Platão, nem nos de Cícero (...) havia tal facilidade para o estudo como se vê agora.” (RABELAIS, 2009, p. 274-275).

Esse otimismo geral não era gratuito, tinha sua razão de ser. Segundo Skinner, “o momento em que esse novo saber apareceu na Universidade de Paris pode datar-se com alguma precisão. Os primeiros estudiosos a tentar conjugar o ensino de latim e grego com o estudo das humanidades parece ter sido Gregorio de Tiferna.” (SKINNER, 1996, p. 213). Tiferna é originário de Nápoles e em 1458 assumiu a cátedra de grego naquela universidade. Esse novo ensino não era apenas uma forma de ampliar os campos de reflexão acadêmica, mas assumia caráter de contestação à tradição escolástica, ainda muito presente nas universidades europeias. Quando Tiferna insere em suas aulas a reflexão de textos gregos e latinos em seu currículo, se depara com uma ampla aceitação, outros o seguiam nessa empreitada. A tarefa, não só considerada digna, era um laboratório, um experimento de

ampla dimensão. Geralmente esses estudiosos buscavam demonstrar a íntima relação dessas culturas e o quão proveitoso poderia ser a utilização desses recursos. Entre os intelectuais que seguiram a trilha de Tiferna, o que mais ganhou notoriedade, segundo Skinner, foi Fausto Andrelini. Durante os quase trinta anos que permaneceu em Paris, Andrelini esteve ativamente envolvido com o ensino, lecionando desde Tito Livio e Suetônio aos poetas latinos, “acima de qualquer outro, foi ele quem garantiu para os estudos das humanidades, a despeito da hostilidade que se vozeava mais e mais dos escolásticos, uma firme implantação nos currículos ao iniciar-se o século XVI”. (SKINNER, 1996, p. 214).

É dessas incursões que veremos o desenvolvimento de Erasmo de Roterdã, que inclusive estabelece uma certa amizade com Andrelini. Aliás, ele mesmo faz suas viagens à Itália, inclusive é numa dessas viagens que o *Elogio da Loucura* lhe vem em mente, quando ainda estava em trânsito para a Inglaterra, indo ao encontro de seu amigo Thomas More que o aguardava. Ali, ele imaginou como seria o mundo em todas as suas dimensões governado pela loucura. É verdade que o humanismo de Erasmo, embora mantenha o caráter crítico às instituições de sua época, é predominantemente de caráter bíblico. Mas nem por isso se alia à Reforma Protestante e aos ensinamentos de Lutero. Erasmo também estuda em Paris, e mantém relação com o inglês Thomas More, autor da *Utopia*. Como a maioria dos humanistas, Erasmo também reconhecia a necessidade de reforma da Igreja, mas num sentido institucional apenas. A liberdade do homem deveria estar no centro da discussão e propósito. Toda a sua discussão em sua obra mais conhecida, *O elogio da Loucura*, pode muito bem ser resumida em termos simples e claros, como um apelo ao rompimento com as tradições vazias e inúteis em direção a uma verdadeira prática do princípio fundamental da religião cristã, o amor. Definitivamente, Erasmo não compartilhava daquele pessimismo de Lutero, que via a natureza humana totalmente corrompida pelo pecado original, cuja liberdade só poderia ser alcançada unicamente pela justiça de Cristo. Por outro lado, tanto o otimismo de Erasmo quanto de Rabelais não eram conhecidos nos círculos fora da Itália até esse momento. Para Huizinga, esse otimismo poderia ser observado como pura expressão de um certo otimismo representativo daquele período sim, mas foi uma novidade advinda da Itália por meio desses intelectuais, “os espíritos na França e nas terras borguinhãs por volta de 1400 ainda gostam de lamentar-se em excesso da vida e de seus tempos” (HUIZINGA, 2013, p. 49). Mas esse otimismo, ainda que as descrições de Gargântua e Pantagruel possam dizer o contrário, não se tratava de uma postura cega e irresponsável por sua imoderação ou auto-destrutividade. Pelo contrário. De qualquer modo, ainda é preciso reconhecer também que “a aceitação de

vida de Erasmo é tímida e de certa forma rígida, e sobretudo extremamente intelectual” (HUIZINGA, 2013, p. 49).

O fluxo de ideias que migravam da Itália em direção ao norte não parou por aí. Mais ou menos no mesmo período a Inglaterra também começou a receber uma constante entrada de algumas das principais ideias humanista. O nome de Pietro del Monte não deve ser ignorado, principalmente por seu papel naquele. Enquanto humanista, escreveu ali o que pode ser considerado como o primeiro tratado humanista redigido em língua inglesa. Seu tratado sobre “A diferença entre as virtudes e os vícios”, apesar de sua considerada importância na difusão do humanismo em território inglês, não exerceu papel tão importante quanto a atuação de seu autor enquanto conselheiro literário de Humphrey de Gloucester. Monte exerceu forte influência sobre Humphrey: desde a contratação de um *dictator* italiano para sua casa até a compra orientada de livros encomendados da Itália, e até mesmo o aproximando de outros intelectuais de porte, como foi o caso de Bruni e Decembrio. O estímulo que Humphrey recebeu de Monte em sua paixão por livros, segundo cita Skinner, não só o estimulou a reunir uma biblioteca notável, mas de conteúdo essencial para a propagação das ideias humanistas, fornecendo as bases teóricas e documentais para os estudos que iriam ser desenvolvidos, inclusive em Oxford, onde, como sabemos, Morus havia completado seus estudos. Entre as obras adquiridas por Humphrey e que passaram a fazer parte de sua extensa coleção estão “as melhores traduções de Platão, Aristóteles e Plutarco, todos os textos disponíveis de Tito Lívio, a maior parte das obras de Cícero, e bom número dos tratados humanistas modernos, incluindo trabalhos de Petrarca, Salutati, Poggio, Bruni e Decembrio” (SKINNER, 1996, p. 214-215). Para Skinner,

Esse aspecto da atividade erudita de Humphrey revelou-se ainda mais importante para difusão dos *studia humanitatis* na Inglaterra, especialmente depois que ele doou, entre 1439 e 1444, cerca de 280 dos seus livros à Universidade de Oxford – assim constituindo a primeira grande coleção de textos humanistas disponíveis para uso público (SKINNER, 1996, p. 215).

Mas a Itália não parou por aí seu processo de difusão de sua cultura renascentista. A difusão de obras humanistas na universidade inglesa contribuiu para uma aproximação do que o humanismo italiano estava desenvolvendo em termos de ideias no campo das várias disciplinas morais e ideias políticas; mas o conjunto da obra poderia levar a caminhos diferentes na soma total da reflexão humanista quando levamos em consideração a formação das civilizações, ainda que quando se trate de Europa possa existir a crença de uma unidade

histórica geral, a proximidade com as especificidades tornam mais evidentes as várias divergências regionais, o que evidentemente favorece a construção de perspectivas outras que não aquelas baseadas no modelo italiano. É claro, e até certo ponto óbvio, que evidentemente a própria natureza do conhecimento em seu processo de aquisição por apropriação e formulação exige e precisa não só da presença dos insumos, como acesso a acervos de informação e bancos de dados, ou fatos em sua condição pura e bruta, embora esse último fator seja muito pouco possível e seja, talvez, apenas um delírio, mas também da própria disposição de elementos subjetivos, como inteligência, pressupostos sociais e arranjos de práticas individuais (BURKE, 2012, p. i.). Desse modo, não seria coerente com a própria natureza do conhecimento pensar que o padrão humanista se desenvolveria no Norte sem a devida orientação dos técnicos italianos. A aquisição de conhecimentos precisa ser estimulada não apenas por fatores materiais imediatos, como a presença e acesso a elementos materiais essenciais. É preciso que haja estímulos precisos e direcionamentos específicos dentro do processo e a própria atmosfera do ambiente social precisa ser favorável à sua construção. Mas a exportação do humanismo italiano para o norte, como vimos no caso da França, não se limitou à presença de obras de referência, mas teve a participação engajada de humanistas presentes no próprio interior dos centros de produção de conhecimento, as universidades. Na Inglaterra não seria diferente. Entre os intelectuais, por exemplo, que tiveram participação ativa nas universidades inglesas, estava o milanês “Stefano Surigone, que lecionou gramática e retórica em Oxford”. Não demorou muito e logo foi seguido por “Cornelio Vitelli (...) que recebeu o convite de Thomas Chaundler para ser *praelector* de grego no New College, isso na década de 1470, assim se tornando o primeiro professor público de grego numa universidade inglesa.” (SKINNER, 1996, p. 215). Em Cambridge, em finais do século XV, Lourenzo da Savona foi protagonista de uma série de palestras sobre literatura latina, além de contribuir com a publicação de manual de retórica em 1478. (SKINNER, 1996, p. 215).

Com os estímulos adequados e munida dos recursos necessários, a Europa logo estava preparada para o desenvolvimento de uma cumplicidade e reciprocidade no processo de construção e aperfeiçoamento das doutrinas humanistas que foram fundamentais e necessárias para sua difusão naquele continente. Não demorou muito para que estudantes afluíssem para a Itália e ali pleiteassem “sua admissão nas universidades italianas, com o fito de aprofundar o novo saber em sua própria fonte.” (SKINNER, 1996, p. 216).

Por outro lado, sabemos que na história da experiência humana as apropriações de ordem geral e de um modo total nem sempre conduzem a um lugar comum. Com frequência,

os equívocos e divergentes acabam conduzindo a lugares e condições imprevistas, ou podem nos dar uma visão do todo equivocada, unilateral e estreita da realidade observada. A observação geral do todo é proporcional ao distanciamento de quem observa, e quanto mais nos aproximamos mais é possível perceber a dinâmica interna em toda sua diversidade caracteristicamente contraditória. Desse modo, sobre esse período e a dinâmica até aqui observada, “tal como na História em geral, nunca devemos esquecer a importância das consequências inesperadas” (BURKE, 2008, p. 53).

De fato, a euforia geral que geralmente se apresenta sobre o Renascimento italiano e sua recepção geral é enganosa; geralmente, quando se fala dessa recepção do humanismo no Norte, não se trata de uma recepção geral e fiel, por assim dizer, dos princípios das várias doutrinas desse movimento, e muito menos se trata de um trânsito de fluxo único e contínuo. A circulação de pessoas em direção à Itália não era uma novidade, e nem todos, como demonstra Peter Burke, cruzaram os Alpes em busca de conhecimento acadêmico ou “ver pintura, manuscritos antigos ou as ruínas da Roma antiga”. A Itália, desde a Idade Média, sempre, sem muita alteração, continuava atraindo as mais diversas categorias de pessoas com os mais variados interesses:

Diplomatas, membros do clero, soldados, mercadores e peregrinos continuavam a deslocar-se à Itália. Entre os visitantes com interesse pela cultura italiana, o grupo mais numeroso era os estudantes, ligados em particular às universidades de Bolonha e de Pádua, para estudar duas disciplinas: Direito e Medicina (BURKE, 2008, p. 55).

Outrossim, como qualquer sistema de valores, a aceitação dos valores da proposta humanista, como é comum nessas circunstâncias, está condicionada à capacidade perceptiva dos sujeitos envolvidos. Do mesmo modo, a compreensão do passado clássico, recentemente reapropriado pelos italianos, estava diretamente ligada às suas necessidades imediatas; portanto, esse passado surgia para os humanistas sob uma ótica apropriada e prática de modo a suprir seus interesses, seja no campo da política, da filosofia, da literatura geral e claro nas questões relacionadas à fé. A Itália para os habitantes do Norte do século XVI era estereotipada, e “era frequentemente vista pelos estrangeiros como um país exótico, o oposto da cultura” que estavam habituados a perceber ou pelo menos imaginar. E esse estranhamento enquanto preconceito, podemos imaginar, será de importância fundamental para o que será feito da cultura recentemente difundida e apropriada. Burke usa o conceito de domesticação, que me parece muito apropriado para esse fato. A Europa, ao entrar em

contato com aquele sistema de crenças advindo da Itália, precisou, de fato, tendo em vista suas necessidades e especificidades regionais, domesticar esses saberes, para uma devida inserção contextual eficiente, principalmente se levarmos em consideração que nem todos estavam dispostos a ignorar o caráter perigoso que por vezes era atribuído àquelas ideias. Verdade é que, “A Itália que os não-italianos imitavam era de certo modo uma invenção deles, moldada pelas suas necessidades e desejos, tal como a Antiguidade que tanto eles como os Italianos ambicionavam imitar era em parte uma construção” (BURKE, 2008, p. 59). Daí que o modelo italiano ao longo de sua expansão e recepção no restante da Europa foi ganhando cores diversas de sua matriz adaptando-se às distintas condições sociais a que foi submetido.

Não são raros os casos em que a principal referência a Maquiavel seja o *Príncipe*, escrito principalmente para seus concidadãos com foco na política local, ainda que esse autor tenha atuado como historiador da cidade de Florença e escrito também sobre Roma e sua história entre outros escritos. E essa desinformação primária foi importante para o próprio desenvolvimento dos vários preconceitos sobre Maquiavel. O caso Maquiavel, cujos seguidores, segundo apresenta Marlowe, crescem em escalada, espalhando seu veneno (MARLOWE, 2013, p. 10), além de que entre os ataques sofridos tinha sua imagem e ideias associadas não só à dissimulação, mas ao ateísmo, como é apresentado, por exemplo, no prólogo de *O Judeu de Malta* (BURKE, 2008, p. 65), é um bom exemplo dessa dinâmica entre a apropriação e condicionamento de recursos da cultura humanista exportados da Itália. É verdade que essa atribuição de paganismo ao pensamento humanista não restringe ao pensamento de Maquiavel, embora os ataques a esse autor, como veremos num outro momento e lugar, assumam caráter mais ferrenho, “a ideia de que o humanismo italiano era pagão remonta, pelo menos, a Erasmo. Ainda assim, esta ideia parece basear-se em desinformação, refletindo mal-entendidos e distância cultural entre o Norte e o Sul” (BURKE, 2008, p. 68).

Se por um lado a Europa se beneficiava do modelo italiana, o mesmo não poderia ser dito da própria Itália, pelo menos no que diz respeito a sua política doméstica. E as divisões setoriais aumentavam a descrença na possibilidade de uma Itália unificada; a Itália, ao mesmo tempo que parecia ser indigna de si mesma, buscava ser digna de atribuição ao adágio da casa do ferreiro.

Aqui, é preciso ressaltar que, embora a Itália sobre vários aspectos tenha demonstrado importante destaque em sua relação com o restante da Europa no Renascimento, essa relação longe de ser e produzir em sentido absoluto um nexos de afinidade hierárquica com a Itália

assumindo o papel inquestionável de protagonista com a Europa sempre à sua sombra e submissa, na verdade ocorria uma troca mútua e intercâmbios constantes cujo fluxo poderia ser sentido de ambos os lados. Era uma relação, portanto, em sentido de associação e dependência mútua. Nesse sentido, a ideia de uma influência hierárquica deve ser em definitivo descartada. Estamos mais para uma permanente relação de cumplicidade; lembremos que num sentido continental a Itália é a Europa, e ali tudo é dividido, não num sentido fraternal de “partir o pão entre os irmãos”, mas num sentido de divisão mesmo. Tudo é decomposto e fragmentado. Logo, segundo Braudel, “cada vez que uma conjuntura favorável faz avançar a Itália, o resto da Europa a segue e às vezes a precede. Mesmo no domínio tão sensível da arte, em que tudo parece dito de antemão e jogado num só sentido, a reciprocidade de perspectivas é a regra” (BRAUDEL, 2007, p. 39).

A história, embora tenhamos a tendência de a tudo atribuímos uma relação de hierarquia, como se essa fosse feita de senhores autômatos e servos acéfalos, está longe de respeitar hierarquias. São as interrelações e intersecções que forjam sua dinâmica. Talvez seja esse um dos erros de Baumam ao apontar um mundo (o mundo atual) como que impossível sem a atuação Europeia, dando a entender que tenha sido arquiteta independente do mundo como o conhecemos hoje. Mas essa é uma forma muito estreita de perceber a dinâmica da história em toda sua complexidade no modo como suas relações são construídas. Do mesmo modo, não podemos imaginar a Europa como uma filha passiva diante dos ensinamentos de sua mãe, disposta unicamente a aprender sem nunca questionar ou se posicionar diante de sua própria experiência. É verdade que logo a história da Itália se tornou a história da própria Europa e do Ocidente quando sua história é devidamente verificada em toda sua extensão e “na globalidade de suas relações”. O que isso significa? Significa que toda história, mas aqui tomando como exemplo a história da Itália, não pode ser tomada de modo isolado.

2.2 “Italianidade”

Ao final de sua obra mais polêmica, Maquiavel clama, por meio de uma referência a Petrarca: “A bravura pegará em armas contra o furor, e o combate será curto, porque o antigo valor no coração dos italianos não está morto” (apud MAQUIAVEL, 2002, p. 274). O uso do termo *italiano* é no mínimo problemático para o contexto que estamos estudando. O que é ser um italiano na Itália dos séculos XV e XVI? Houve algo nesse sentido que possa se atribuir um sentimento comum de pertencimento e distinção nacional? A citação usada por

Maquiavel pertence a Petrarca, é verdade, e vem de uma de suas maiores e mais belas obras, o *Cancioneiro*. Mesmo ali (século XIV), Petrarca parece fazer um aceno para o que hoje poderíamos reconhecer sem muitas ressalvas a um sentimento patriótico. *O poeta que nunca morreu*, para usar uma expressão de Armindo Trevisan em sua introdução à edição brasileira do *Cancioneiro*, parece querer dizer isso, ou queremos acreditar que sim; como num sonho distante de uma canção a muito esquecida e naquilo que parece um delírio de amor, o poeta em versos não tímidos de paixão faz sua voz por meio de seus versos ecoar para aqueles que viriam depois dele e diz:

Não é esta a terra na qual eu vi o dia?
 Não é este o meu ninho,
 Onde nutrido fui tão docemente?
 Não é essa a pátria que olho com carinho,
 A mãe benigna e pia,
 Que cobre um e outro meu parente?
 Por Deus, isto a mente
 Talvez vos mova; olhai com bondade
 As lágrimas do povo doloroso,
 Que só de vós repouso
 Depois de Deus espera: a vós agrade
 Dar sinal de piedade,
 E de encontro ao furor
 A virtude fará curto o combate:
 Pois o antigo valor
 No itálico coração ainda bate. (PETRARCA, 2014, p. 231)

Embora esses testemunhos apontem nessa direção, a realidade política e social da Itália não nos autoriza a seguir isso que parece ser uma pista nessa direção. Mas, como os passos deixados na areia rápido se dissolvem ao primeiro contato com as ondas, essa canção e aquele convite não conseguem resistir aos apelos da fria e confusa realidade italiana.

A Itália no tempo em que nasceu o autor d'*Príncipe* era, nas palavras de Larivaille, “um mosaico de Estados de dimensões territoriais e regimes políticos, estágios de desenvolvimento econômico, até culturas muito variáveis.”(LARIVAILLE, 1988, p. 9). As divisões pareciam atingir todos os setores (BRAUDEL, 2007, p. 39) da vida na península, dando a impressão de uma nau à deriva, “sem piloto” como cantou Dante que, “imperial outrora, lupanar agora!” (ALIGHIERI, 2006, p. 135-136), e de uma anarquia persistente e nefasta (TOUCHARD, 2003, p. 21). Tratava-se de uma estrutura política claramente frágil em função de sua fragmentação e disputas territoriais constantes e tal como a um mosaico propenso e sensível ao estilhaçamento constante.

Havia uma série de governos que se configuravam como verdadeiras extensões fractais, já que ao seu redor outros reinos menores orbitavam não menos problemáticos em seu interior. Florença fornece, em escala menor, um bom exemplo sobre o clima político reinante. O próprio Maquiavel reconhece, embora não o veja, em sua totalidade como algo nocivo,

E, se todo e qualquer exemplo de república comove, muito mais comovem e são úteis aqueles que lemos de nossa própria república, e, se houve república cujas divisões foram notáveis, as de Florença as excedem em tudo, porque a maioria das outras repúblicas das quais se tem alguma notícia contentou-se com uma divisão, em razão da qual, segundo os acontecimentos, ora cresceram, ora declinaram, mas Florença, não contente com uma, criou muitas. Em Roma, como todos sabem, depois que os reis foram expulsos, nasceu a desunião entre os nobres e a plebe, que se manteve até sua ruína; o mesmo ocorreu com Atenas e com todas as outras repúblicas que floresceram naqueles tempos. Mas, em Florença, primeiro os nobres se dividiram entre si, e depois houve a divisão entre os nobres e o povo, e, por último, entre o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, tendo vencido, dividiu-se em duas, e de tais divisões tiveram origem tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias, como nunca ocorreu em nenhuma cidade de que se tenha memória. (MAQUIAVEL, 2007, p. 8).

O mesmo pode ser dito sobre o restante da Itália. É verdade que o sul aparentava certo grau de unificação, mas era nominal apenas. Na prática se tratava de um conjunto composto territorial que funciona como uma forma de federação de barões. No centro a oeste o papado estendia seus territórios, em sua maioria regidos por senhores locais. Curioso é que mesmo com as pretensões extravagantes sobre os poderes temporais, a cúria papal, em suas extensões territoriais, não conseguia sequer estabelecer controle sobre as reivindicações locais dos nobres romanos. Mesmo assim, as extensões ao centro e ao norte, com exceção de Veneza, eram consideradas parte do Sacro Império Romano, isso até início do século XIII, quando algumas das principais cidades italianas tornaram-se comunas independentes. Ainda no início do século XIV havia na Itália vários governos que se autodeclaravam repúblicas, como foi o caso de Veneza, Siena, Lucca, Perugia e, evidentemente, Florença. Por outro lado, com o fortalecimento de senhores locais, pela primeira vez surge na Itália regimes não oficiais que reivindicados por carreiristas membros de facções estabeleceram governos hereditários que passaram a assumir caráter legal de verdadeiras dinastias. Além do fato, e ao mesmo tempo, que essas mesmas cidades que, agora eram controladas por essas famílias,

passaram a reivindicar e absorver os domínios territórios menores presentes ali em suas cercanias. (NAJEMY, 2005, p.i.)

Diante dos vários reinos, portanto, e cidades independentes que compunham esse cenário, verdadeiro planetário político, deve-se reforçar que a presença da Igreja não era, apesar de sua fraqueza em promover a unificação da península, nada ignorável, e esse era talvez o ponto que mais incomodava Maquiavel.

Os cinco aparelhamentos estatais regionais viviam em constantes conflitos dominando a vida política italiana: Nápoles, os Estados Pontifícios, o Estado Florentino que a essa época vivia sobre o controle dos Medici, o Ducado de Milão e por fim a República de Veneza. Na prática, o poder de decisão política, seja por meios diplomáticos ou ações militares efetivas, estava nas mãos dessas cidades-estados. Para além dessas potências peninsulares havia “estados menores, teoricamente independentes e soberanos, mas, de fato, obrigados, para neutralizar as ambições e sobreviver, a alinhar, de acordo com os seus interesses, sua política à de um outro de seus poderosos vizinhos” (LARIVAILLE, 1988, p. 9).

Essa composição e os particularismos fomentadores de constantes rivalidades não deixam de fragilizar ainda mais a península, tornando-a presa fácil a invasões estrangeiras; o próprio Maquiavel não deixou de presenciar os efeitos nefastos desse desequilíbrio político. Quando da morte de Lourenço, o Magnífico (1449-1492), os efeitos desses conflitos se tornam ainda mais evidentes (LARIVAILLE, 1988, p. 9).

Situarmo-nos nas mediações da Itália maquiaveliana, evidentemente, só é possível de maneira imaginativa. Os historiadores, com mais frequência do que desejariam, se deparam com essa limitação. A pergunta de Braudel, n’*O modelo italiano*, sobre caso fôssemos um italiano desse período, diz ele, como veríamos o mundo, como veríamos a *Itália* daquele período? É de fundamental importância enquanto auxílio e exercício imagético. É claro que se trata de uma imaginação cuja finalidade é apenas didática de maneira a facilitar nosso acesso. De fato, dizer *Itália*, e com mais razão o homem da Itália, cujas singularidades não podemos alcançar, se torna por demais perigoso, no sentido de trilharmos um campo desconhecido, e para além do que os eventos conhecidos podem fornecer (BRAUDEL, 2007, p. 31). Mas podemos ainda insistir, imaginativamente, nesta questão, mas em outra direção dada à gritante disparidade político-cultural da Itália nesse momento. O dado sobre a fragmentação da península por si só já nos fornece uma visão, mesmo que em panorâmica, da diversidade de pensamento e cultura daquelas cidades-estados. É verdade que havia elementos comuns que o Renascimento fez aflorar, como, por exemplo, a cultura humanista.

Mas, por outro lado, isso não nos autoriza a crer na presença universal de uma mentalidade italiana, ou de um modelo de homem italiano, pois passaríamos ao largo das camadas sociais, comumente ignoradas pelas grandes mobilizações sociais nas mais variadas formações sociais. O humanismo foi uma presença marcada pelo seu caráter elitizado.

Na verdade, o humanismo tão formidável na Itália, e mesmo fora no restante da Europa, não foi uma presença nas camadas subalternas daquele período; e “fica claro que a classe camponesa foi decididamente excluída dela: tão excluída e, aliás, explorada e pauperizada, que nós podemos nos perguntar se não foi ela, mais do que qualquer outra, que arcou com as despesas” (LARIVAILLE, 1988, p. 213). Boccacio não só descreve por meio de seus personagens uma imagem pejorativa do povo miúdo, mas ao mesmo tempo seu quadro descreve uma população ocupada demais com as condições de sua vida imediata e preocupações ordinárias, muito pouco propensa às discussões acadêmicas e menos ainda “inclinada a piedade, de espírito desperto e zombeteiro” (TENENTI, 1973, p. 47)

Não é possível, desse modo, vermos o mundo desse período com precisão, se há precisão, no entanto, ela é apenas aparente. Não é possível ver o interior mais íntimo desse espaço onde viveu o autor dos *Discursos* e muito menos ainda olhar com os olhos desse pensador italiano (ou outro) as intrigas políticas e as dessemelhanças tanto geográficas quanto políticas desse período. Mesmo que os *italianos* dessa ocasião possuíssem, e de certo modo é possível que tenham vivenciando algo nessa direção, uma consciência de sua relativa diferença dos outros povos da Europa, mas eles mesmos estavam, como já descrito, em diferentes formas de governo, muitas dessas, talvez a maioria, antagônicas entre si; não seria um exagero, portanto, dizer que ali havia várias Itálias (BRAUDEL, 2007, p. 31). Ainda que seja, de fato, uma possibilidade, é uma tarefa quase que inútil procurar nesse momento uma consciência nacional italiana, algo que pudéssemos chamar de *italianidade*, ou “um sentimento nacional italiano” (GUENÉE, 1981, p. 59). Mesmo com as incursões estrangeiras, durante alguns séculos, não era possível observar uma mobilização através de alianças com o fim de resistir a essas invasões, o que insinua, se seguirmos a orientação de Larivaille, que havia “claramente a ausência de uma consciência política nacional” (LARIVAILLE, 1988, p. 10).

Ainda assim era possível perceber vozes “isoladas” que apelavam para uma aliança contra os invasores, mas não é possível saber ao certo se de fato se tratava de ecos de ideias amplamente difundidas ou apenas frutos de uma cultura particular (LARIVAILLE, 1988, p. 10). Mesmo o papa Júlio II (1443 -1513), cujo pontificado marcou os anos de 1503 a 1513, e a quem se atribui a furiosa sentença, “fora da Itália os bárbaros”, não demorou em fazer

compromissos com os invasores que ele mesmo deveria expulsar. Quando Maquiavel escreveu seus *Discursos* dirigindo-se àqueles que acreditavam “que a felicidade da Itália depende da Igreja de Roma” (MAQUIAVEL, 2008, p. 62) é em Júlio II que ele pensa, e contra o quadro degradante e frágil da Itália, com amargo pesar comparava o vigor da França e Espanha com a pequenez política da Itália. E dirá:

Jamais país algum viveu unido e próspero se não foi submetido inteiramente, como a França e a Espanha, a um só governo: república ou monarquia. E se a Itália não chegou a isso e não se encontra igualmente unida sob a autoridade de uma só república ou de um só príncipe, a única responsabilidade é a Igreja. Ela conseguiu instalar-se na península e aí deteve um poder temporal. Mas, por um lado, ela não foi nem bastante poderosa nem bastante hábil para impor sua supremacia e assegurar-se da soberania; e, por outro, nunca foi tão fraca a ponto de que o temor de perder o seu domínio temporal a dissuadisse de chamar uma potência [estrangeira] em seu socorro contra um outro Estado italiano, que se tornara, na sua opinião, poderoso demais. Isso é atestado por numerosos exemplos: assim, no passado, a Igreja apelou para Carlos Magno, a fim de expulsar os lombardos, que já eram senhores de quase toda a Itália; assim, nos nossos dias, ela abateu o poderio veneziano com a ajuda dos franceses, antes de expulsar estes últimos da península com a ajuda dos suíços. De maneira que, não tendo sido jamais bastante poderosa para tomar conta da Itália, mas tendo-se oposto sempre a que um outro se apossasse dela, a Igreja foi responsável por este país jamais se encontrar unido sob a autoridade de um só chefe, tendo permanecido dividido entre um grande número de príncipes e senhores. Daí essa profunda desunião e essa extrema fraqueza que transformaram a Itália na presa não somente das grandes potências bárbaras, mas de quem quer que se aventurasse a invadi-la. (LARIVAILLE, 1988, p. 10).

A ausência de unidade política na Itália renascentista, além de favorecer os particularismos, agravava ainda mais as já permanentes divisões existentes, impedindo que a Itália construísse uma política sólida em nível nacional (ANDERSON, 2004, p. 143). Mas esse não foi um problema apenas do século de Maquiavel. Daí a dificuldade de alguns historiadores em localizar o que poderíamos chamar de uma vida política italiana, ou algo próximo à ideia de *italianidade*.

Se levarmos a sério essa “ausência” ideológica fundamental, que se tornou essencial para a formação das monarquias nacionais, como pensar o episódio de Maquiavel ou Guicciardini, Petrarca e Dante antes destes, que de longe foram intelectuais de vigor não comparável, e o aparente sentimento patriótico manifestado por esses intelectuais e mesmo para já nos adiantarmos, o próprio movimento dos escolásticos e pré-humanistas? Larivaille,

sobre os dois primeiros, responde que tanto um quanto o outro foram intelectuais fora do comum, o que é verdade, até certo ponto, resultado de uma possível anomalia, um desnível social, por assim dizer, não podendo ser avaliados como exemplares dos anseios da maioria (LARIVAILLE, 1988, p. 12). Mas essa forma de avaliação não é totalmente verdadeira. Avaliar esses autores dessa maneira pode não ser o melhor caminho.

Quando Maquiavel, por exemplo, no capítulo final de sua obra mais conhecida, *O Príncipe*, se dirige à casa dos Médici, para que libertem a Itália da sujeição dos bárbaros, é em Petrarca que ele busca inspiração para seu clamor, “a bravura pegará em armas contra o furor, e o combate será curto, porque o antigo valor no coração dos italianos não está morto” (MAQUIAVEL, 2002, p. 274). Ele praticamente reproduz Salutati, que, quando da guerra dos Oito Santos, também adverte os italianos a buscarem reviver esse “antigo vigor do sangue itálico” (GARIN, 1996, p. 27). O que acontece, no entanto, é que ambos possivelmente estivessem compartilhando de uma cultura intelectual comum. O que nos leva a crer que *O Príncipe* pode não representar apenas um interesse movido por uma cultura particular *mítica*, resultado de um desenvolvimento individual contingente desvinculado de sua realidade mais imediata e concreta, principalmente quando levado em conta que o indivíduo não deixa de ser um íntimo das ideias que circulam no lugar de onde observa sua realidade social correspondente. Isso explicaria a ingerência polifônica presente na obra desse autor.

Outrossim, há razões para se acreditar que todo o pensamento é o resultado de um pensar possível. Da mesma maneira que Febvre compreendeu, em seu estudo sobre *O problema da incredulidade no século XVI*, que Rabelais não poderia ser um ateu, tal como compreendemos hoje, naquele período, não seria possível também imaginar que Maquiavel pudesse desenvolver um pensar desvinculado de sua realidade histórica imediata. Precisamente por não possuir o aparato mental para tanto, e por uma questão imperativa mesmo. Em outras palavras, “Maquiavel foi tal qual a Itália” (RIDOLFI, 2003, p. 29). Longe de serem autores alienados a sua realidade, pelo contrário, demonstram compreender precisamente as condições históricas locais, os problemas e sentimentos de sua época. O apelo de Maquiavel a unidade política territorial não é outra coisa se não a postura de um intelectual que não só compreende as dificuldades daquele momento no âmbito local, mas se engaja na luta por liberdade e unidade política. É definitivamente essa ausência de unidade política e necessidade de um Estado italiano unificado pela recordação do passado de Roma, e o próprio modelo das monarquias europeias centralizadas, que o leva a desenvolver sua teoria política (GRAMSCI, 2012, p. 21). Há um precedente histórico.

Mesmo que autores como Guicciardini e Maquiavel estivessem alinhados aos problemas de sua época, esse alinhamento, essa aproximação e engajamento partem de sujeitos específicos com formação secular distinta. O que gera a impressão de uma relação com aquele momento como uma postura intelectual para além do seu tempo é uma impressão gerada pelos instrumentos intelectuais operados por esses sujeitos, que foram capazes de interpretar sua realidade ao seu modo, como base em operações referenciais específicas, no caso do humanismo esse referencial mobilizado foi a própria relação que esses intelectuais desenvolveram com a cultura greco-romana. Assim, não é, de certa forma, de se esperar que tais sentimentos de uma suposta italianidade sejam observados nesses autores; mas isso não implica uma relação com a própria condição da Itália naquele momento, o que salta, vale lembrar, é um tipo de apropriação e recriação do real subjetivo como um simulacro. Para além dessa possibilidade, não houve “uma consciência política nacional propriamente dita” (LARIVAILLE, 1988, p. 13).

É mais ou menos seguro, por outro lado, desconsiderando todas as disparidades políticas e rivalidades locais que, por isso mesmo, distanciam as regiões em aspectos fundamentais para o desenvolvimento de uma unificação política territorial, dizer que há uma consciência territorial italiana em aspectos que não aqueles já mencionados, mas voltados para os aspectos geográficos onde “os Alpes são unanimemente considerados a fronteira natural do país, que, a despeito da fragmentação territorial, todos concordam em chamar de Itália” (LARIVAILLE, 1988, p. 13). Mesmo aqui é possível que tenha havido desacordos. Ainda menos claras foram as questões de caráter étnico e linguístico.

2.3 Os jogos da política na Itália

Às vezes somos tentados a ver no Renascimento toda a coerência, mesmo diante das polifonias dos símbolos e suas representações, como um desenho de todo coerente daquela realidade, tal como num quadro de Raphael. Nesse caso, é difícil não se envolver e deixar-se seduzir com as perspectivas não só de uma Itália unificada, mas com um mundo onde todas as formas convivem em harmonia em meio a suas diferenças. A *escola de Atenas* de Raphael tem esse efeito. Pintada entre 1509 e 1511, a *Escola de Atenas* ainda é um dos afrescos mais celebrados e não deixa de ser uma das poucas obras que conseguem em sua totalidade captar aquilo que poderíamos chamar de espírito do Renascimento, pelo menos em termos de aspiração e ideal a ser alcançado. Na obra estão reunidos alguns dos principais personagens da filosofia e ciência fundamentais para construção e formação da cultura humanista em

evidência. Não só estão presentes ali Platão e Aristóteles, mas Sócrates, que orbita à esquerda sisudo, e Epicuro, impassivo, mergulhado em profunda reflexão na companhia de um livro. Também está, na estrema esquerda da obra, Averrois e Ptolomeu, e logo ao lado de Ptolomeu, como que distraído pelo observador, que agora também é surpreendido, e distanciando-se da explicação do mestre astrônomo, está o próprio Raphael, que surpreende o observador da obra, que é lançando numa angustiante e desconcertante dúvida sobre quem é agora o observador. Como se quisesse chamar atenção do próprio observante para o contexto da obra, ele destaca-se incansável e admirado pelas possibilidades ali contidas ao mesmo tempo que é possível notar, ainda que sutil, a desilusão do pintor, como se ao mesmo tempo que nos convidasse para a beleza das possibilidades imaginativas ali representadas também reconhecesse que não passasse de uma fantasia. Uma fantasia que o levava a ignorar Ptolomeu logo ao lado e todos os outros grandes personagens da história e se concentrar no observador, talvez em busca, nesse, de algum alento tangível e real do qual aquela obra por mais primorosa que fosse não passasse de uma mera ficção e fosse incapaz de suprir. Até aí a obra parece querer apontar para aquilo que seria a própria essência do humanismo italiano. Sua fixação pelo elemento humano, sua busca pela satisfação não dos elementos rituais e ficcionais, mas um olhar direcionado para o próprio homem, sem distrações. A busca e apreciação pelo passado clássico só se tornaria louvável na medida que essa busca e apreciação estivessem a serviço do homem. Raphael talvez por isso não estivesse tão disposto a desenvolver uma postura de bajulação em sua obra, focando-se num realismo constrangedor que já é possível sentir em seu olhar retratado na *Escola de Atenas*, que por sinal é fruto, podemos dizer, da própria instabilidade frequente da república florentina, que forçou, por assim dizer, ou melhor, de fato, alguns de seus principais artistas a buscarem refúgio e reconhecimento, como ele mesmo o fez, em outros redutos. A presença desconcertante de Raphael na Escola de Atenas serve como uma denúncia para o caráter ambíguo e incerto daquele período, ao mesmo tempo fornecendo uma documentação histórica valiosa e uma leitura única de seu tempo (CHARLES, p. 43-46). Diante de toda aquela profusão de saberes e de todas as possibilidades fornecidas pela engenhosidade humana ali retratados, esse mesmo elemento humano, que é também carregado de contradições, não era capaz de estabelecer coerência no jogo político em Florença, muito menos na Itália.

Sabemos, é bem verdade, que os problemas de instabilidade e insegurança política não eram uma prerrogativa e privilégio de Florença apenas, mas sistêmico em toda a Itália. A ausência de uma italianidade no contexto da Itália, por exemplo, não era a causa dos

conflitos naquela península, longe disso, mas o seu contrário é válido no sentido de que as divisões e conflitos forneciam as bases para a ausência de um conjunto de crenças relevantes que sustentassem uma identidade de conjunto que pudesse ser assumida como algo no sentido de uma italianidade. Longe de apresentarem a coerência e harmonia representadas nas obras de Raphael, o mosaico italiano representava uma ameaça constante aos interesses da população de modo geral e acumulava uma elevada gama de poder condensado nas mãos de grupos restritos, onde geralmente artistas e humanistas também se refugiavam em busca de recursos e apoio.

Diante das divisões político territoriais da Itália, não se admira a presença constante de conflitos num clima de violência que beirava a insanidades dignas de roteiros dos mais violentos filmes de ação de nossa atualidade. No momento maquiaveliano, se a Europa, para usar aqui uma expressão do historiador inglês Eric Hobsbawm sobre os Balcãs no período imediato que antecede a Primeira Guerra Mundial, *era um barril de pólvora*, o mesmo pode ser também dito sobre a Itália nesse período.

Os jogos da política da Itália eram, na prática, representados pelas disputas territoriais dos príncipes que se apossavam da maquinaria política das cidades-estados confundindo-a como parte integrante de seus interesses unilaterais das famílias aristocráticas, como fica claro pelo caso dos Médici e sua relação com Florença. Essa relação simbiótica e quase que sistêmica da política italiana obviamente não deixa de ser um sistema excludente. Mas nem todas entidades políticas da Itália estavam dispostas a assumir de imediato e abertamente esse princípio. Em Florença, por exemplo, “embora o povo (...) esteja totalmente excluído da vida política florentina, ela, comparativamente, continua muito mais aberta do que nas outras repúblicas da península” (LARIVAILLE, 1988, p. 35), o que faz muito sentido num primeiro momento, já que Florença tem se posicionado como bastião da liberdade na península, mas com a aproximação e observação mais atenta é possível ver também que se trata apenas de uma contradição sistêmica entre a retórica humanista e a realidade política efetiva das cidades-estados italianas. Veja, por exemplo, que o mesmo processo eletivo, com suas variantes necessárias, é presenciado mais ou menos com as mesmas características, não técnicas, mas em sua forma prática em algumas das principais cidades italianas. Em Veneza, por exemplo, o mesmo aparato seletor conduz o processo por uma imbricada sucessão de escolhas progressivamente restritivas culminando com a escolha do doge. Embora esse chefe do executivo assuma o cargo de modo vitalício, isso não significa que ele tenha de algum modo ampla autonomia institucional, pelo contrário, o sistema Veneziano é de tal complexidade que o cerca numa rede de instituições coercitivas que na prática o privam do

exercício de qualquer poder de caráter pessoal. O sistema todo, em sua complexa cadeia de instituições seletivas, conduz a um verdadeiro aparato protetivo contra governos autocratas. Se, por um lado, essa organização, verdadeira burocracia estatal moderna, exclui a ingerência de autocracias, como efeito colateral, “em Veneza qualquer traço de participação do *popolo*, da vida política desapareceu há longo tempo” (LARIVAILLE, 1988, p. 35).

Esse traço último é efetivamente o que diverge do sistema florentino onde a classe média ainda possuía uma participação direta e de fato sobre a gestão dos negócios naquela cidade. A república de Lucca, seguindo o exemplo de Veneza, mantém também fora do jogo político a grande maioria das corporações das operações políticas da cidade. Essas corporações eram distribuídas estrategicamente em funções econômicas das mais variadas com o claro intuito de distanciá-las dos centros de decisões e desativar qualquer pretensão contrária aos interesses das grandes famílias que, essas sim, partilhavam o poder central entre si, enquanto repousavam sobre as corporações seu constante olhar vigilante sobre estas (LARIVAILLE, 1988, p. 35), de modo que os interesses dessas corporações continuassem dentro do escopo econômico, alienação fundamental, mas que não ignorava a importância dessa para aquela por parte de quem estava no poder.

De um lado, as formas de restrições geralmente associadas aos principados e a ausência de participação popular dentro das mais importantes entidades políticas italianas, e as formas republicanas ali presentes, podem fornecer a aparência de uma diversidade política harmônica. Por outro lado, Larivaille sugere com muita frequência o contrário. Não é sem razão que ele alerta que dividir a Itália nesses moldes seria um erro, como se na prática as repúblicas e principados da Itália Renascentista fossem efetivamente tão distintos assim. Não eram. E uma leitura desse tipo tende mais a fornecer ao leitor uma ilusão momentânea, como costuma ocorrer ao observador não instrumentalizado ao repousar seu primeiro lance de olhar sobre *A escola de Atenas* de Raphael. A confusão reside geralmente em crer que as repúblicas italianas possuísem na prática uma característica democrática contrapondo-se aos principados. É verdade que, com mais frequência do que deveríamos, temos a tendência de confundir o passado com nossa realidade contemporânea ao projetar nossas definições conceituais em nossas leituras do passado, mas, por outro lado, esse anacronismo inerente à função do historiador é necessário, não façamos disso um tabu. Daí que, nada mais compreensível do que essa confusão inicial.

Mas a Itália de Maquiavel não faz essa distinção entre esses sistemas de governo, e não há uma linha claramente distintiva, além do nominal, entre esses modelos. É verdade que os principados possuem caráter hereditários, o que, inicialmente, os distingue dos sistemas

eletivos presentes nas repúblicas que garantem a rotatividade de gestão na escolha dos membros do executivo; mas na Itália desse período essa característica não deve ser levada muito a sério, no sentido de ser tomada como uma forma de distinção entre os estados, principalmente, segundo explica Larivaille, “na medida em que a história desse tempo é marcada por usurpações mais ou menos violentas (...) que expõem os ducados aos mesmos riscos políticos dos Estados chamados republicanos” (LARIVAILLE, 1988, p. 36).

O próprio Maquiavel, n’*O Príncipe*, percebe mal e equivocadamente uma clara distinção entre o que seria a variedade de regimes políticos italianos. Mesmo reconhecendo por vezes a natureza violenta desses regimes políticos ao lidar com seus assuntos internos e externos, ele parece não perceber que essa distinção, embora conveniente do ponto de vista teórico, não corresponde *a realidade efetiva das coisas* e a natureza desses regimes políticos. Na prática, as cidades-estados italianas estavam constantemente oscilando entre o controle das várias famílias poderosas que disputavam o poder entre si, como era o caso dos Médici em Florença, por exemplo, que em tese era uma república, mas na prática era um principado de fato. Para Larivaille, “isso permite compreender, portanto, o fato de, entre a vida política de uma república como Florença e a de um Estado principesco como o Ducado de Ferrara ou desse principado de um gênero particular que são os Estados Pontifício, só existir, no fundo, uma diferença de grau, e não de natureza” (LARIVAILLE, 1988, p. 36-37).

Aliás, sobre o Ducado de Ferrara, Maquiavel outra vez não percebe ou ignora, propositadamente, em sua tese sobre os principados hereditários, que a manutenção desse modelo político, pelo menos no que diz respeito a Ferrara, a característica de ser um principado hereditário, não significava estabilidade de gestão em seus assuntos de política externa, o que se refletiria como estabilidade política, como ele mesmo quer fazer crer. Para Maquiavel,

É muito menor a dificuldade de se preservar um estado hereditário, habituado à família de um príncipe, do que um novo. No primeiro caso, basta que não sejam preteridos os costumes ancestrais e que depois se use de prudência ao lidar com um ou outro problema. Agindo desse modo, um príncipe de engenho ordinário será sempre soberano em seu domínio; e mesmo que uma força extraordinária e desmedida venha a tomar-lhe o domínio, o príncipe o reconquista, por terrível que seja a força do usurpador (MAQUIAVEL, 2002, p. 115).

Para confirmar sua tese, Maquiavel continua por meio de dois exemplos próximos, que demonstraria essa relativa facilidade de manutenção do principado hereditário, quando, por exemplo, Ferrara resiste aos ataques dos venezianos em 1484, ou as investidas de 1510

movimentadas pelo papa Júlio (MAQUIAVEL, 2002, p. 116). Essa verificação é esquemática e por demais superficial; mas, preocupado em demonstrar sua tese, Maquiavel acaba ignorando os dilemas comuns dessas entidades políticas, e várias dificuldades do poder ducal, por exemplo, em manter a estabilidade interna e externa em seu território, tendo que dedicar atenção constante aos vários conflitos e inúmeras intrigas que ameaçam frequentemente a estabilidade institucional. O ducado de Ferrara não seria uma exceção. Maquiavel perde uma importante oportunidade de demonstrar a fragilidade dos entes políticos italianos, por meio desse caso em específico, e seguir na orientação de sua tese, cujo princípio inicial e mais importante é a potência prática do uso da força em assuntos de política de estado. Mas sacrifica os fatos para sugerir uma suposta superioridade em termos de estabilidade de gestão política por parte do principado hereditário. Ainda assim, na Itália renascentista seria preciso muito esforço para perceber estabilidade política onde a ordem do dia era uma regular e necessária agressão mútua geralmente com vista a manter territórios já conquistados e/ou proteger domínios violados. O que se entende por equilíbrio de forças na Itália desse período não pode ser confundido com paz em sentido absoluto, muito menos um jogo de soma zero. A ideia de um equilíbrio de forças era fundamental para se evitar a destruição mútua ou o desaparecimento daquelas entidades menos instrumentalizadas militarmente para o jogo. Sabemos que depois de Henry Kissinger, ex-secretário de estado dos Estados Unidos (1973-1977), o conceito de equilíbrio de poder pode significar muitas coisas menos ausência de conflitos. Na Itália renascentista não era diferente, seu objetivo não era a paz, mas sustentação da moderação dentro do quadro geral, o que significa muitas vezes ter que ceder certas pretensões de rivais mais poderosos de modo a evitar a aniquilação ou anexação. As manifestações de força e descontentamento poderiam assumir muitas formas. Mas a linguagem sempre assumia caráter comum.

Em Ferrara, por exemplo, no que diz respeito a assuntos internos de sua política doméstica, as coisas costumavam assumir um tom pedagógico político com o óbvio intuito de acalmar os ânimos, orientar a submissão e aumentar o prestígio do príncipe. Dessa forma, desde a “menor ação cotidiana do duque e de seu séquito às cerimônias mais pomposas, não há nada que seja inteiramente desinteressado e não concorra, de uma maneira ou de outra, para o prestígio da dinastia e a afirmação do príncipe reinante” (LARIVAILLE, 1988, p.37).

O uso político da arte em suas várias manifestações, festas e cerimônias, fazia parte da vida das cidades renascentistas que tinham suas cortes como centro de ostentação e poder, rivalizando por vezes entre si. Numa sociedade onde “as pinturas também tinham sentido político” (BURKE, 2010, p. 158), como apontou Peter Burke, em seu estudo sobre O

Renascimento Italiano, muitos artistas se tornavam verdadeiros propagandistas por meio de suas obras encomendadas, que exaltavam este ou aquele príncipe, este ou aquele regime.

O mecenato da família D'Este, como de praxe, soube fazer uso desses recursos, arregimentando as várias manifestações culturais em benefício da propaganda política que, para fazer aqui uma síntese bem seca, serviam para exaltar a figura do duque e de sua corte. Naquela época, e aos olhos da Itália, essa instrumentalização da política era observada como uma ostentação de poder, no caso de Ferrara, se tornava, do mesmo modo uma manifestação de sua força sobre seus domínios e buscava demonstrar em certa medida o nível de aprovação sobre seus súditos, mas também em relação aos seus inimigos e cortes rivais. Não muito diferente dos usos da mídia em nossos dias, e do seu papel quando esta se encontra sob uso de políticos e a serviço do poder, em Ferrara, “para a população local, elas são um meio, se não de mascarar, pelo menos de fazer esquecer certos aspectos excessivamente desagradáveis de uma política da qual o mínimo que se pode dizer é que ela não é das mais escrupulosas” (LARIVAILLE, 1988, p.38).

O uso da cultura geral como ferramenta política está longe de ser um privilégio dos duques de Ferrara, ou mesmo e somente da Itália. Mas os contornos dessa prática parecem assumir ali, na península, uma forma mais nítida. Sabemos, por exemplo, que Luís XIV, soube também fazer uso de sua imagem e do esplendor de sua corte como monumento a sua grandeza e instrumento de exaltação pessoal e do seu governo que em dado momento confundia-se pelo excesso de concentração de poder nas mãos do monarca.

É difícil saber ao certo até que ponto havia de fato consciência por parte dessas elites sobre o nível de poder de influência que as representações do poder, na Itália, por exemplo, tinham sobre a população geral e se essas representações eram absorvidas do modo como eram expostas, com a ênfase desejada por seus, digamos, propagandistas, na forma de seus escultores, pintores e escritores. Difícil também é reconhecer os limites entre a técnica objetiva em sua forma instrumentalizada de modo a delinear os objetivos de propaganda ou da mera bajulação cortesã nas representações artísticas da época nas várias cortes da Itália. No século XVII, talvez na França, com especial ênfase, e quem sabe devido a uma ênfase maior na educação das elites, havia um elevado nível de consciência sobre o poder de manipulação pedagógica no uso de obras de artes para a exaltação do poder. Segundo Peter Burke, “escreviam”, por exemplo, as “estátuas e outros monumentos como meios para ‘instruir o povo’, incentivando-o a amar seu príncipe e obedecer-lhe” (BURKE, 2009, p.17). Não creio que seja por demais atribuímos o mesmo nas várias sociedades italianas. Aliás, não era a Itália o modelo para a Europa no que diz respeito às várias formas de se fazer

política dentre outras malícias? É claro que se trata de contextos diferentes, e não vamos aqui colocarmos o carro na frente dos bois, mas no período que se estende do Renascimento italiano é difícil não olharmos para a Europa e não percebermos outras Itálias.

2.4 O Renascimento na Itália

O Renascimento italiano tornou-se uma redundância do ponto de vista histórico. A história da Itália que abrange os períodos entre o início do século XIV e meados do XVI está relacionada diretamente ao fenômeno do Renascimento, o contrário também é verdade. Pensar o Renascimento sem alinhar esse fenômeno à história da Itália é quase uma nulidade, no entanto ambos extrapolam a experiência um do outro e podem ser observados para além da intersecção que geram sobre si nesse momento. A Renascença se estendeu muito além das fronteiras da história da Itália, por outro lado, a história da Itália incorpora a do Renascimento. Não é possível, portanto, conhecer e compreender uma sem a outra. (NAJEMY, 2005, p. i.).

Do mesmo modo, julgando os vários problemas existentes de ordem política com suas várias divisões que não só dificultavam a arregimentação de uma ordem unida, mas se estendia aos setores culturais e sociais daquele momento, ainda que o conceito de Itália estivesse presente, a Itália do início do século XV não deixava de ser mais do que apenas uma expressão geográfica. Longe de ser fator limitante, a condição geográfica da Itália serviu como elemento encorajador para o desenvolvimento comercial e industrial. A centralidade geográfica associada à facilidade de acesso ao mar foram fatores cruciais para que os comerciantes se tornassem verdadeiros intermediadores entre Ocidente e Oriente. Em parte, isso explica o próprio desempenho comercial e liderança de cidades como Gênova, Veneza e Florença ainda no século XIII. Essas cidades-estados, forma dominante de organização política na península, representavam um elevado grau de autonomia política, uma expressão da autonomia também presente na população urbana, criando um fenômeno sem precedentes que permitiu ao homem médio leigo assumir uma postura de destaque e importância individual. Essas são referências essenciais sobre esse período, “seria difícil entender os desenvolvimentos culturais e sociais dos séculos XV e XVI sem nos referirmos a essas precondições e tradições” (BURKE, 2010, p. 9).

Se por um lado o desenvolvimento prematuro do capital mercantil nas cidades do norte da Itália foram essenciais no processo de configuração de uma política das cidades-estados impedindo o surgimento de uma entidade política unificada e forte num nível

territorial peninsular e nacional, foi também crucial para o surgimento de um certo tipo de individualismo, como parece surgir nas várias iniciativas do período. Para Anderson,

A riqueza e a vitalidade das comunas da Toscana e da Lombardia derrotaram o esforço mais importante de construção de uma monarquia feudal unificada, que poderia ter fornecido a base para um posterior absolutismo – a tentativa realizada por Frederico II, no século XIII, para expandir o seu Estado baronial relativamente avançado a partir de sua base no sul. (ANDERSON , 2004a, p.143)

O Renascimento Italiano foi um movimento exclusivamente urbano, e foi ali que estabeleceu as bases de seu desenvolvimento econômico através de suas oficinas e de um sofisticado e complexo sistema de finanças que mesmo numa cidade sem vocação para o comércio e indústria como foi o caso de Roma, ainda assim demonstrou possuir e exercer, como aponta Larivaille, “um papel eminente no aperfeiçoamento das técnicas bancárias e na expansão do banco italiano” (LARIVAILLE, 1988, p. 132). E nem por isso pode-se dizer que Roma enquanto principado italiano tenha sido uma força capaz de exercer função unificadora hegemônica na península, pelo contrário, enquanto unidade política e principado era deficitário (ANDERSON , 2004a, p.146). Era nas cidades que a coisa do Renascimento estava ocorrendo. Era nas cidades que a indústria estava cada vez mais ganhando força, como fluxo necessário que alimentava cada vez mais as classes mercantis muito mais focadas no lucro que numa forma contemplativa da vida. De uma forma geral, o Renascimento foi um movimento que buscou exaltar o homem de ação, e nas cidades, onde a economia cada vez mais fortalecia as pretensões políticas pela constante aplicação de capital nos interesses políticos, a liberdade e autonomias das cidades-estados ganhavam cada vez mais evidência, oferecendo espaço para o desenvolvimento individual dos seus cidadãos. Florença, por exemplo,

(...) possui oitenta e três oficinas magníficas, e de grande valor, especializadas na seda; fabricam-se ali tecidos, cetins, tafetás [...], para Roma, Nápoles, Catalunha, Espanha, Sevilha, Turquia, as feiras das Marcas, Barbaria, as feiras de Genebra, Avignon. Londres, Antuérpia, Lyo, Montpellier, Florença, Ferrara, Mântua e toda a Itália; e essas oficinas obtêm a seda graças a galeças igualmente florentinas, sem que ela tenha de passar pelas mãos dos venezianos e dos genoveses, como ocorria anteriormente: e aí está [a causa do] grande desentendimento que reina entre venezianos e florentinos. (LARIVAILLE, 1988, p. 111).

A vitalidade econômica das cidades estava associada também ao próprio desenvolvimento de suas políticas econômicas restritivas e monopolistas em relação ao campo, por exemplo, envolvendo os camponeses numa rede de interdependência e alienação. A relação que essas cidades desenvolveram com o campo era de controle e subordinação, o que na prática significava subordinação a uma restrita política de preços sobre produtos de cadeia alimentícia e uma rígida manipulação da taxaço sobre essa população com impostos elevados. Esse tipo de manejo sobre a produção e consumo do campo pode ter sido, num primeiro momento, um forte incentivo para o início de um processo migratório para as cidades, campo supostamente fértil para novas oportunidades e cultura, além do fato de que os cidadãos do campo não possuíam as mesmas vantagens de cidadania que os habitantes das cidades. Um fenômeno curioso explica bem sobre essas vantagens de migração do campo para a cidade. Naquela época, muitas mulheres grávidas costumavam sair do campo e ir para Lucca, objetivando dar à luz a seus filhos dentro dos muros da cidade e garantir certo direitos e privilégios para seus filhos (BURKE, 2010, p. 265).

Mas se é verdade que as cidades italianas conseguiram desenvolver um conjunto de práticas econômicas, isso é muito mais verdadeiro quando se trata de Florença, que se destacava como importante posto comercial e se tornou detentora da mais estável moeda econômica do período em nível de Ocidente, o florim (TENENTI, 1973, p. 90). Anda assim, sobre várias formas, o desenvolvimento econômico predominante, no que diz respeito ao conjunto dos negócios praticados, ainda dominava seu caráter tradicional, não significando, portanto, uma ruptura com o passado econômico mais recente da península. Segundo Burke,

O pequeno ateliê e negócio de família eram as formas mais comuns de indústria e comércio. Muitos camponeses pagavam seus aluguéis em espécie. Porém, as novas formas de organização eram excepcionalmente bem desenvolvidas na Itália, sobretudo em cidades grandes, como Florença, Roma e Veneza, onde boa parte do que chamamos de Renascença estava acontecendo (BURKE, 2010, p. 270).

A noção de empreendedorismo, como capacidade de calcular riscos e desbravar novos caminhos em setores do comércio, indústria e serviços, ainda não explorados, tão cara para nossa época, começava a ganhar contornos mais ou menos claros ali nas cidades italianas por meio de seus comerciantes, que não hesitaram em extrapolar seu domínio econômico, estendendo sua influência para além dos Alpes. Não demorou muito para que os mercadores italianos encabeçassem relações comerciais e direcionassem seus esforços para o Leste e estabelecessem relações com Constantinopla. Os Mercadores florentinos, por

exemplo, estabelecem relações com a Síria, Egito e praticamente com toda a Península Balcânica. Não contentes, se estendem ainda a Oeste do continente, fincando relações decisivas com Espanha e Portugal. As relações entre os comerciantes florentinos e essas potências (Espanha e Portugal), ainda que não fossem bem conhecidas, foram formalizações essenciais para o impulso daquelas economias e cruciais para o que logo se tornaria uma das mais bem sucedidas e violentas investidas da história da humanidade, representando, essas, sim, uma verdadeira revolução no cenário das relações internacionais e intercâmbio entre os povos, as “aventuras atlânticas” (TENENTI, 1973, p. 89).

O espaço criado no interior das cidades italianas forneceu as ferramentas essenciais para o desenvolvimento de uma mentalidade individual tão necessária para o homem de negócio, que livre, de certo modo, das amarras da teologia cristã, ainda que dessa não esteja totalmente livre, encontra conforto para uma forma de virtude que se desvia daquela, mas é ainda assim conciliável com a fé. Os meios técnicos caminham juntos com a exploração e aprendizado dos antigos. Um amálgama, um sincretismo filosófico e cultural que, aliado ao desenvolvimento técnico, deu e forneceu aos mercadores italianos um predomínio quase total que se estendia desde o “Levante às margens do Atlântico: um domínio devido ao espírito de iniciativa e de aventura, mas também a meios técnicos muito superiores aos de que dispunham então seus concorrentes europeus” (LARIVAILLE, 1988, p. 114).

É importante parar e observar a Itália desse momento e sua dinâmica econômica como caminhando na mesma direção e de mãos dadas ao sentido de classificação social presenciado no campo da política, e das artes e cultura geral. Não houve um sentido de envolvimento geral da população italiana nos lucros e sucessos da expressiva economia italiana. Já observamos que a população do campo não desfrutava das mesmas vantagens dos habitantes das cidades. Ora, mas era ali que a coisa toda se desenrolava em termos do que hoje entendemos por Renascimento cultural e suas várias manifestações, seja nas artes plásticas e na filosofia humanista, o que já aponta o caráter restrito e exclusivo desse fenômeno. Na esfera econômica não seria diferente, e nas relações sociais muito menos ainda. O desenvolvimento econômico das cidades italianas, se por um lado trouxe o caráter de vanguardismo em seu processo de urbanização (LARIVAILLE, 1988, p. 191), aprofundou o abismo já existente entre os grupos sociais ali presentes. Em momentos de crise, em busca de manter o básico necessário para a sobrevivência, muitos camponeses eram forçados a contraírem elevadas dívidas com empresários e usuários, criando um clima de incertezas e caos que se avolumava de dívida em dívida, criando uma verdadeiro cenário de insegurança que muitas vezes levava esses camponeses a abandonarem suas propriedades, que eram

deixadas nas mãos de seus credores a preços abaixo do valor original, sendo privados muitas vezes do único bem capaz e responsável pelo sustento familiar. Ainda assim se consideravam pessoas de sorte quando lhes era permitido ficar nessas propriedades como rendeiros ou até mesmo caseiros (LARIVAILLE, 1988, p. 211). As cidades italianas não esqueceram as lições do passado.

O gosto pela cultura clássica em suas várias dimensões não foi apenas um modismo para os italianos do Renascimento, ainda que para alguns o tenha sido. A dinâmica desenvolvida nos campos da literatura, da arquitetura e das artes plásticas foram refinamentos importantes para o desenvolvimento de um modelo de consciência antes não observado, mas essa atitude não foi resultado apenas das incursões desse passado clássico na península. As mudanças numa sociedade geralmente são resultados das tensões de forças que buscam impor um certo gosto pelo belo e modelo de verdade. As atitudes não são estáticas e estão em constante mutação. A apropriação e construção de uma noção de real são comumente respostas a essas mutações. Esse fenômeno não permite um conceito de ruptura, nem mesmo de progresso, mas de metamorfose constante como resposta aos anseios do povo e de uma época. Com a “descoberta” da Antiguidade pelos italianos não foi diferente.

O interesse pelo mundo clássico, portanto, foi de importância vital para aquele momento na Itália, fornecendo as bases para uma nova forma de pensar em desenvolvimento. Alicerce que não era possível encontrar na filosofia cristã, tal como operada pela Igreja. A cultura antiga, do modo como expressa pela civilização greco-romana, tornou-se meta e ideal a ser buscado. A adequação temporal, no entanto, foi necessária para que houvesse esse gosto e tempo para se dedicar às fórmulas disponibilizadas por esse Renascimento da Antiguidade. Segundo Burckhardt,

A grande e geral tomada de partido dos italianos pela Antiguidade começa, no entanto, apenas no século XIV. Para tanto, foi necessário certo desenvolvimento da vida municipal, desenvolvimento este que se deu somente na Itália e naquele momento: a convivência sob um mesmo teto e a efetiva igualdade entre nobre e burgueses; a formação de um meio social comum que sentia necessidade de educar-se e dispunha de tempo e meios para tanto. (BURCKHARDT, 2009, p. 180-181)

Não foram apenas os artistas que buscavam orientar suas obras pelo arquétipo da antiguidade, os escritores e filósofos da época também passaram a usar o mesmo filtro em seus escritos. Na prática, os italianos do Renascimento “não perderam inteiramente sua referência pela tradição. O que eles fizeram foi repudiar tradições recentes em nome de uma

mais antiga. Sua admiração pela Antiguidade clássica permitiu-lhes atacar a tradição medieval como se fosse ela própria um rompimento com a tradição” (BURKE, 2010, p. 26). O que precisamos ter em mente é que existe um abismo entre aquilo que se idealiza para a vida e o que de fato persiste nas diversas práticas da cultura de um povo. Que os renascentistas italianos compostos em sua maioria por grupos privilegiados idealizavam-se como herdeiros da cultura greco-romano, uns mais outros menos, já sabemos, mas na prática não houve uma ruptura real efetiva na vida daquelas pessoas, se não apenas e principalmente no campo da teoria e imaginação artística. O que se entende frequentemente como Renascimento do paganismo era na verdade um conjunto de idealizações desenvolvidas por meio da arte, não raras vezes se mesclava os mitos da cultura clássica com os heróis e santos da história sagrada. A vida efetiva era regida e organizada em torno da fé cristã.

(...) Os contemporâneos geralmente afirmavam estar imitando os antigos e rompendo com o passado recente, mas na prática emprestaram de ambas as tradições e não seguiram nenhuma das duas inteiramente. Como acontece com frequência, o novo era acrescentado ao velho em vez de substituí-lo. Os deuses e deusas clássicos não expulsaram os santos medievais da arte italiana, mas coexistiram e interagiram com eles. As Vênus de Botticelli são difíceis de distinguir de suas Madonas, e Michelangelo usou um Apolo clássico como modelo para seu Cristo do *juízo final*. Os poetas Jacopo Sannazzaro e Marco Girolamo Vida escreveram épicos sobre o nascimento e a vida de Cristo à maneira da *Eneida* de Virgílio. Um príncipe do Renascimento provavelmente lería ou ouviria tanto o romance medieval de Tristão como o clássico épico de Eneias; e o *Orlando Furioso*, de Ariosto, é um épico híbrido – um romance situado na era de Rolando e Carlos Magno. O drama pastoral *Orfeo* de Poliziano começa com a entrada de Mercúrio, que assume o lugar e a função do anjo que normalmente apresenta os mistérios teatrais italianos. (BURKE, 2010, p. 28).

Na busca por desvencilhar-se desses laços, era preciso a formulação de um novo paradigma social. Frequentemente, o Renascimento italiano é medido em termos de individualismo e secularismo, numa tentativa de explicar as transformações sociais, políticas, econômicas e filosóficas do período como se essas transformações fossem alheias à própria estação da fé tão predominantes naquele momento. Se é verdade que um Lourenço, o Magnífico, era cercado de todos os atributos de homem perspicaz na política, refinado em suas relações sociais e em seu gosto pela arte e consciente da secularidade das práticas políticas como resultados de sua atuação individual, do mesmo modo que Cosme, seu avô, também é verdade que esse mesmo Lourenço poderia ser, sem prejuízo de seu caráter, descrito como um homem de fé não ausente a sua comunidade.

É verdade que Burckhardt explicou que, segundo a própria natureza dos estados italianos, não poderia se esperar outra coisa se não o desenvolvimento desse tipo de homem moderno; e, repetindo a fórmula sobre a própria Itália, conclui que esse seria, e desse modo não poderia ser diferente, “o primogênito dentre os filhos da Europa atual” (BURCKHARDT, 2009, p. 145). Esse ponto de vista é problemático e de complexa compreensão.

Uma rápida olhada, mesmo que desatenta, sobre as obras dos principais artistas e escritores da época, lançam a impressão de que havia de fato uma singularidade autônoma nas composições dessas obras. Rafael, Leonardo, Michelangelo, Dante, antes desses, e Maquiavel foram excepcionais no campo em que atuaram, isso é verdade. Como não acreditar que já ali havia um espírito singular de força tão excepcional que não poderia ser presenciado em nenhum outro homem e/ou em nenhuma outra época e a partir daí concluir que esses homens eram possuidores exemplares de um espírito único, singular e individual tal como sua época? É tentador, mas não é verdade!

Do mesmo modo que um consenso perfeito em uma sociedade no conjunto das relações dos indivíduos é, com exceções, uma improbabilidade, o lapso individual, entendido como ruptura, não é diferente e não seria uma opção. O dilema do ovo e da galinha também é o nosso.

Segundo Burckhardt, por outro lado,

Na idade média, ambas as faces da consciência – aquela voltada para o mundo exterior e a outra, para o interior do próprio homem – jaziam, sonhado ou em estado de semivigília, como que envoltas por um véu comum. De fé, de uma prevenção infantil e de ilusão tecera-se esse véu, através do qual se viam o mundo e a história com uma coloração extraordinária; o homem reconhecia-se a si próprio apenas como raça, povo partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento (...) (BURCKHARDT, 2009, p. 145).

Essa compreensão minimiza as criações da Idade Média, mas isso nem é de longe o problema maior que Burckhardt põem diante de nós. Sabemos que havia sim uma tendência à secularização e individualização da atuação de certos indivíduos e suas composições (BURKE, 2010, p. 34). Mas estava longe de ser algo generalizado. Temos a tendência a ver todas as zebras como iguais, e me parece que o mesmo acontece sobre o canto dos sabiás. Mas essa é uma impressão ligeira e ilusão geral. Entre os escritores do Renascimento italiano, por exemplo, havia uma tendência à imitação dos escritores clássicos que num dado

momento torna-se quase uma norma. Maquiavel não estava longe dessa prática; e, em sua obra mais emblemática do que poderia ser classificado tanto filosoficamente e em termos de estilo como exemplo de individualismo, seguia de perto um modelo literário já conhecido, os “espelhos dos Príncipes” (BURKE, 2010, p. 37). Se é para colocar em campo o argumento de que ele inova ao associar o uso da força como fundamental na operação política, não estaríamos fazendo justiça a toda uma legião de assassinos, conspiradores e filósofos da antiguidade e mesmo contemporâneos a ele, que conheciam bem na prática e em tese esses argumentos. Afinal, a humanidade nunca esteve distante do uso prático da violência; e como escreveu Isaiah Berlin, em seu famoso artigo *A originalidade de Maquiavel*, “o fato de os maus parecerem florescer ou de opções imorais parecerem compensar nunca ficou muito longe da consciência da humanidade” (BERLIN in MAQUIAVEL, 2002, p. 17). Mas situando o argumento ainda em torno de Maquiavel, segundo Peter Burke,

Na história do pensamento político, Maquiavel, ocasionalmente servidor público profissional, fez a ponte entre o modo acadêmico de pensamento sobre política, exemplificado na tradição de tratados que lidam com as qualidades morais do governante ideal como ‘espelhos dos príncipes’, e o modo prático de pensamento, que pode ser ilustrado nos registros das reuniões de conselho e nos despachos de embaixadores.” (BURKE, 2010, p. 37)

O que temos diante de nós, é então, *um escritor em situação*, para fazer uso da fórmula de Marie Gaille-Nikodimov. Ele não só estava totalmente relacionado com seu tempo enquanto indivíduo, como também seus escritos, desde os relatórios da chancelaria com suas análises e apurações pontuais sobre os dilemas da política da república florentina em suas relações diplomáticas. Mas também, e talvez, principalmente, em seus escritos, sejam eles de cunho político (*O príncipe*, os *Discursos*), histórico (*A história de Florença*) e/ou literário (*A mandrágora*). Todas essas obras não apareciam aos seus contemporâneos como algo desconhecido na forma e conteúdo, mas perfeitamente atuais em sua contemporaneidade. Aliás, “o seu pensamento, nos seus meandros e aparentes inconsequências, revelar-se-á alimentado, suscitado pelos acontecimentos de então e pela maneira como os homens do século XVI costumavam encará-los e interpretá-los.” (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 15).

No contexto da produção artística não era muito diferente. É verdade que as obras possuíam caráter singular muito próprio daquele período. Mas a ideia de genialidade criativa se dissolve facilmente quando observado que o trabalho do artista não diverge muito da do

artesão que apreende seu ofício por meio de árduo aprendizado e longas privações ao aperfeiçoar sua técnica e estilo. E no geral:

O trabalho artístico, em suma, é ainda o que tem sido desde a Idade Média: um trabalho de equipe; e o mestre, quaisquer que sejam as suas qualidades próprias, sob muitos aspectos não passa de um artesão, animador de uma equipe de artesãos, estando longe do artista solitário cuja imagem só se imporá mais tarde. Com frequência de origem humilde, de resto, o mestre, do ponto de vista profissional, é apenas um trabalhador que se destaca, após ter, segundo sua aptidão, subido lentamente ou queimado etapas. Vocação, gênio ou não, a arte é em primeiro lugar uma profissão que não se aprende na escola, mas, como as outras profissões manuais, por um aprendizado progressivo no trabalho. (LARIVAILLE, 1988, p. 168).

Além disso, esses artistas e intelectuais não estavam raramente sujeitos a certos caprichos característico à vida de Cortesão. A vida e carreira de Botticelli, o autor da *Primavera*, por exemplo, mostram bem o quão comprometidos estavam com as cortes principescas daquele momento. A submissão do artista à corte tornou-se um princípio geral, ali, entre os séculos XV e XVI, quase que uma regra geral necessária e relacionada diretamente à ascensão do artista e sua submissão aos princípios ideológicos dos poderes estabelecidos (LARIVAILLE, 1988, p. 175). Ser cortesão tornou-se uma necessidade. Com o humanismo não seria diferente.

3. EUROPA: A PASSAGEIRA SOMBRIA

3.1 Renascimento Europeu, vista aérea

À exumação do passado no século XVI deu-se o nome de Renascimento. Ainda assim, quando pensamos sobre esse período histórico, é difícil não criar um quadro geral harmônico de racionalidade técnica e ação em detrimento da superstição medieval e seu atraso técnico. O Renascimento foi uma tentativa de apropriação do legado Grego e Romano; um olhar monocular e particular como se estas civilizações fossem as únicas que no passado nos legaram uma cultura, técnicas e filosofia dignas, por assim dizer, e dito de um modo simplista, de serem revitalizados. Uma promoção do ocidente e consequente exclusão dos demais povos. O mais importante, no entanto, é a mentalidade política residual que fica, cuja ética é a da truculência, da violência e da dominação. De certo modo, é o quê essa tese busca demonstrar enquanto problema de narrativa em primeiro nível e residualmente, mas em camada superior, por meio das obras de Maquiavel e Bodin.

A conotação demasiada positiva, por assim dizer, desse período ainda é um legado da historiografia do século XIX com sua tendência a observar o Renascimento como uma ruptura com o seu período imediato adjacente, a Idade Média (SILVA; SILVA, 2010, p. 359). O espirituoso entusiasmo pelo Renascimento como ruptura enquanto classificação historiográfica necessária, ali no século XIX, é marcado pelo historiador Jacob Burckhardt, que como indica ainda o historiador Peter Burke,

foi também criticado por sua falta de conhecimento e simpatia para com a Idade Média, por oposição à qual ele define seu Renascimento. Adjetivos tais como *infantil* não mais se revelam apropriados em se tratando desse período histórico (ou mesmo de qualquer outro). A sugestão de que o homem medieval não via a si próprio como um indivíduo, mas tinha uma consciência de si ‘apenas enquanto [...] [uma] das [...] formas do coletivo’ não se ajusta facilmente à existência de autobiografias datadas do século XII, como as de Abelardo e Guibert de Nogent. O conceito de ‘desenvolvimento do indivíduo’ revela-se, na verdade, de difícil fixação. Será a autoconsciência o critério para a definição do individualismo? Será, além disso, o anseio pela fama o que Burckhardt chama de ‘a gloria moderna’? Não buscava também os cavaleiros medievais essa mesma fama, por meio de seus feitos em batalha e nos torneios? Nesse caso, tanto quanto no anterior, acerca dos fundamentos econômicos do Renascimento, Burckhardt, já mais velho, acabou por concordar com seus críticos mais tardios: ‘No que diz respeito ao individualismo’, observou certa vez, ‘eu já não acredito nele’. (BURCKHARDT, 2009, p. 31)

Burckhardt também definiu o período em termos de dois conceitos fundamentais: “individualismo” e “modernidade.” (BURKE, 2008, p. 9). Não podemos de todo, por outro lado, responsabilizar Burckhardt de exagerar em sua verificação da Renascença, se levarmos em consideração autores considerados exemplares do período em questão, como era comum desse modelo historiográfico no século XIX, e o momento de onde Burckhardt estava observando seu objeto historiográfico. “Cada época fabrica sua própria mentalmente, sua representação do passado histórico. Sua Roma e sua Atenas, sua Idade Média e sua Renascença” (FEBVRE, 2009, p. 30). Esse limite é o que torna nossos vieses de verificação redutores, do ponto de vista de observação, dessa etapa da história que mais tende a empobrecer que contribuir nos estudos, pois converge esforços no sentido de demarcar fronteiras em torno de nichos específicos no campo da arte, política e filosofia. De modo que a sentença de Febvre não perde sua força, “a história é filha do seu tempo” (FEBVRE, 2009, p. 30).

Deixamos para as próximas gerações nosso legado, as quais farão uso desse para a construção ao seu modo de ser e observar as coisas. Seja na filosofia, nas artes, não podemos esquecer esse fato. Os renascentistas não poderiam trabalhar por sobre material inexistente. Isso parece meio óbvio, mas é preciso esclarecer para remover de uma vez por todas a ideia de que há por vezes rupturas na tecitura do tempo, vazios que permitem a insurgência de genialidades. Nossas formações culturais são grandes constituições coletivas, cuja regra básica caminha sempre pelo critério de constante seleção característico humano. Desse modo, selecionamos aquilo que hoje nos parece conveniente, rejeitamos aquilo que não é. Porém, rejeitar nem sempre significa descartar, mas significar uma ressignificação da coisa apropriada, do mesmo modo que a seleção conveniente. São formas de apropriação de um nível para outro. A exemplo disso, temos Maquiavel e Bossuet que escreveram obras de teoria política sob a orientação de modelos anteriores, como foi o caso do gênero *espelho de príncipes*. Maquiavel, por exemplo, que, com seu *O Príncipe*, [...] vira deliberadamente do avesso o pensamento convencional, pertence, num certo sentido, a um gênero medieval, aos chamados ‘espelhos’ ou livros de conselhos aos regentes” (BURKE, 2008, p. 14). Bossuet irá seguir na mesma trilha. Mas tanto Maquiavel quanto Bossuet não se mantêm fieis ao gênero. Segundo Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira, em sua tese sobre Bossuet:

o gênero *espelhos de príncipes* tem origens antigas, e foi passando por alterações no decorrer dos séculos, correspondendo aos interesses e valores morais na esfera da política de cada época. no século XVII, no contexto da chamada “querela dos Antigo e dos Modernos”, em que Luís XIV assume a cena central, tanto as obras históricas como os diversos estilos literários

centralizavam-se na imagem do príncipe perfeito, que deveria “administrar o Estado segundo as virtudes cristãs” (OLIVEIRA, p. 2013, p. 55).

Não é incomum a depreciação de uma época em valorização de outra. Cada época possui sua singularidade; daí que enquanto singularidade o Renascimento não pode ser visto como uma Revolução, mas seu caráter único é resultado de um desenvolvimento lento e gradual ininterrupto, com vários desdobramentos, apropriações pretéritas e ressignificações em sua natureza, essenciais ao seu amadurecimento enquanto fenômeno. Esse é um modo mais seguro de se pensar o Renascimento e menos disposto ao erro de interpretações precipitadas.

O todo desse esboço que quer ser obra completa, é verdade, mesmo assim, e por isso mesmo, não difere de qualquer esboço; é incompleto. Mesmo assim possui seus traços essenciais de limitação, fronteiras que tendem a desumanizar uns e a humanizar outros. A rejeição do outro é sempre uma tentativa de anulá-lo, de torná-lo indesejado, não pertinente, o bárbaro ou não civilizado. Desse modo, se estabelece um valor geral para planificar, submeter e subverter o outro enquanto fenômeno cultural. O próprio termo Renascimento já traz toda essa carga de violência e preconceito; e se levarmos em consideração o argumento de Jean Delumeau, “na acepção estrita dos humanistas, que a aplicavam essencialmente à literatura e às artes plásticas, parece-nos hoje insuficiente. Parece rejeitar como bárbaras as criações sólidas e misteriosas da arte românica e as criações mais elegantes da era gótica.” (DELUMEAU, 2011, p. 9). Não só parece, mas como veremos adiante em outra citação, Hilário Franco Júnior corroborará essa argumentação com mais clareza.

Caminhar do século XIV ao século XVI não foi caminhar da decadência e definhamento rumo à Renascença. Essa seria uma forma de observar as coisas, mas uma forma simplista e carente de fatos que comprovem a argumentação. Os axiomas não são o problema, mantê-los, por outro lado, pode custar um pouco mais. Mesmo assim, ainda persiste uma imagem do período de brilhantismo renascentista em oposição à obscuridade da Idade Média, conforme afirma Burke,

Ao som da palavra «Renascimento», escreveu o historiador holandês Johan Huizinga, ‘aquele que sonha com a beleza do passado vê púrpura e oiro’. Mais exactamente vê com os olhos da mente o *Nascimento de Vénus* de Botticelli, *David* de Miguel Ângelo, *Mona Lisa* de Leonardo, Erasmo, castelos do Loire, e o poema *The Faerie Queene*, todos juntos, numa imagem combinada daquele que foi uma idade de ouro da cultura e criatividade. (BURKE, 2008, p. 9).

Se essa imagem persiste ainda hoje, é mais devido a uma promoção do ocidente (DELUMEAU, 2011, p. 10). O Renascimento é tão marcado por contradições como o foi e é qualquer época. Se houve ali uma lógica política maquiaveliana destacada da religião, houve também um Bodin, seu antípoda, cuja teoria ainda carregava as suas bases na teoria do direito divino, e não na lógica de uma ação desvinculada desse princípio tal como Maquiavel desenvolveu desvinculada do credo cristão. Encontramos uma fé reformada e quase racionalizada, mas também havia espaço para o misticismo de um Jacob Boehme.

Um lugar-comum, porém, nesses pensadores foi a aparente consciência de inovação em oposição ao período anterior adjacente. Maquiavel, por exemplo, no capítulo XV do *Príncipe*, é enérgico ao declarar que quer “escrever coisas úteis, tratando da realidade efetiva, e não do imaginário. Muitos têm imaginado repúblicas e principados nunca vistos e de que nunca se teve notícia, mas o modo de como se vive é muito diferente do modo como se imagina que se deveria viver” (MAQUIAVEL, 2002, p. 199). Nos *Discursos* manifesta a mesma pretensão ao se comparar com os descobridores “de terras e mares desconhecidos”, certo de estar trilhando “uma senda ainda não trilhada, movido pelo natural desejo que sempre me levou sem receios aos empreendimentos que considero úteis” (MAQUIAVEL, 2008, p. 17). Francis Bacon também acreditava ser o único a desbravar novas descobertas, declarando ser “pioneiro deste rumo, pois sigo as pegadas de ninguém” (BACON, 1979, p. 73), declarou ele em seu *Novum Organum*. Essa deselegante pretensão ainda possuía outros adeptos mais dispostos, mas com uma dose a mais de impiedosa apatia em relação à Idade Média, supervalorizando desse modo o Renascimento, conforme Hilário Franco Junior;

Admirador dos clássicos, o italiano Francesco Petrarca (1304- 1374) já se referira ao período anterior como de *tenebrae*: nascia o mito historiográfico da Idade das Trevas. Em 1469, o bispo Giovanni Andrea, bibliotecário papal, falava em media tempestas, literalmente “tempo médio”, mas também com o sentido figurado de “flagelo”, “ruína”. A idéia enraizou-se quando em meados do século XVI Giorgio Vasari, numa obra biográfica de grandes artistas do seu tempo, popularizou o termo “Renascimento”. Assim, por contraste, difundiram-se em relação ao período anterior as expressões media aetas, media antiquitas e media temporã. De qualquer forma, o critério era inicialmente filológico. Opunha-se o século XVI, que buscava na sua produção literária utilizar o latim nos moldes clássicos, aos séculos anteriores, caracterizados por um latim “bárbaro”. A arte medieval, por fugir aos padrões clássicos, também era vista como grosseira, daí o grande pintor Rafael Sanzio (1483-1520) chamá-la de “gótica”, termo então sinônimo de “bárbara”. Na mesma linha, François Rabelais (1483-1553) falava da Idade Média como a “espessa noite gótica” (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 11).

De uma forma geral e apesar de tudo, não havia nesse cenário uma nostalgia pelo passado, um apego demasiado a esse passado clássico (BYINGTON, 2009, p. 8). Pelo contrário, o interesse era a imitação para superação uma certa arrogância e otimismo demasiado pelo futuro e pelo presente naquele momento. O passado era o modelo que deveria ser imitado não para ser fixo, mas para ser superado; era esse sentido, e o significado do Renascimento para os humanistas era esse o sentido de renovação, da constituição essencial e do estímulo das fórmulas filosóficas dos axiomas científicos principais dos humanistas.

E é verdade que a partir do século XVI é difícil não perceber Miguel Ângelo como um dos maiores artistas do século e da posteridade e talvez de todos os tempos. A Reforma Protestante do século XVI, em torno da justificação pela fé com intuito de restaurar o cristianismo primitivo, trouxe à tona discussões que não tinham relação direta com o credo dos Apóstolos no primeiro momento. “Demoliu-se Aristóteles com o auxílio de Platão de Arquimedes” não foi graças a precisão de cálculo que Colombo chegou as Antilhas muito pelo contrário, mas Graças aos erros de Ptolomeu que isso se tornou possível. O Renascimento constatou-se com certo apreço por esses caminhos sinuosos, muitas vezes contraditórios, ou desconexos e essa tentativa de superação do passado. “O Renascimento que se comprazia nos ‘emblemas’ e nos criptogramas dissimulou a sua originalidade profunda e o seu desejo de novidade atrás de hieróglifo sempre enganador, a falsa imagem de um regresso ao passado” (DELUMEAU, 2011, p. 13), e com isso pegou como modelo para tornar-se algo único e não sua mera imitação.

Mas foi exatamente essas contradições, esse conjunto de coisas assim precisas e sinuosas presentes naquele momento, que possibilitou que o Renascimento desse, por assim dizer, uma configuração única e proporcionasse um salto em direção ao futuro, possibilitando inovação não presenciada em períodos anteriores (DELUMEAU, 2011, p. 13). Isso não significa por seu lado uma abertura com o passado medieval imediato; pelo contrário, o terreno já havia sendo preparado, e a mudança foi, a princípio, mais gradual.

Ao analisar o *Quattrocento* italiano em seu glorioso contraste com a vida final da idade média em qualquer outro lugar, ficamos com a impressão geral de equilíbrio alegria e liberdade pura e sonora. O Renascimento é a reunião dessas características, as quais talvez possam ser vistas como a assinatura de uma nova época. Nesse ínterim, com aquela inevitável unilateralidade sem a qual não se forma nenhum juízo histórico esqueceu-se que também na Itália do século XV a base sólida da vida cultural ainda continuava sendo genuinamente medieval, e até nas próprias mentes

renascentistas os traços medievais estão sulcadas muito mais fundo do que normalmente se acredita. (HUIZINGA, 2013, p. 555-556).

Mesmo assim, a nossa imaginação sobre esse período, o que domina é predominantemente a imagem renascentista generalizante.

Não temos registros na história de uma civilização que tenha valorizado tanto a pintura, as artes, no seu aspecto geral, arquitetura, música, e elevado isso a um nível tão vasto como foi durante o Renascimento, e isso em curto espaço de tempo. Talvez tenha sido esse dinamismo mesmo que provoca no observador desatento ou na análise ligeira a sensação de ruptura com o passado imediato ao Renascimento, mas a sensação de ruptura não possui um correspondente na realidade do tempo. “É uma ilusão procurar uma ruptura clara na trama contínua do tempo” (DELUMEAU, 2011, p. 7). Dizer ser *uma ilusão*, buscarmos uma fissura na urdidura temporal, não significa negar sua possibilidade, mas sua improbabilidade, já que escapa à experiência sensorial humana. O tempo é uma imaginação humana, uma racionalização que nos ajuda compreender a dinâmica das transformações dos eventos experimentados experiencialmente e forjados pela ação humana e/ou natural.

Dentro dessa experimentação, o tempo seria, segundo Marc Bloch, um tipo de plasma (BLOCH, 2001, p. 55) que envolve toda a ação transformadora garantindo, em simultâneo, sua fixação intratemporal e correlacional. Todas as transformações ocorridas acontecem, de alguma forma, relacionadas com as suas anteriores imediatas e garantem as bases de suas sucessoras. Essa urdidura permite ao historiador dar sentido aos eventos acontecidos. Esse plasma, ao mesmo tempo que não ignora a presença eventual correlacionada, também garante o caráter único de cada fenômeno. Mesmo assim, não temos aqui uma ruptura, mas singularidade; e é essa singularidade que fornece a ilusão de ruptura fenomenal, no sentido de autonomia total dos acontecimentos.

Se, por um lado, a imagem do plasma, pode nos ajudar a entender o caráter fixo, temporal, num plano metafísico, e a correlação dos acontecimentos humanos, não é, no entanto, o único modelo teórico de imaginação da natureza do tempo. Temos frequentemente, dada às contínuas mudanças fenomenológicas, a impressão de fluxo, como se o tempo estivesse *passando*, por assim dizer. Dada essa condição experiencial das mudanças, atribuímos outra faceta à natureza do tempo, que também reforça a singularidade dos eventos históricos, garantindo, por outro lado, sua auto-explicação, que seria o aspecto transitório do tempo. O tempo, como um rio, possui um fluxo, ele passa, se esvai e se perde no passado, e nos impede de qualquer vislumbre do seu futuro, limitando-nos ao momento

presente. E esse momento não para, pelo contrário, é dinâmico, e está em constante mutação. A mutação do momento é amalgamativa, pois carrega em seu interior o todo da imaginação cultural humana, seu ideário mesclado, fundido e capturado das eras passadas, vivendo e convivendo, forçando sua permanência, construindo e destruindo crenças responsáveis pela compreensão do real humano. À medida que a singularidade se impõe, novos valores são abordados e forjados dos fragmentos de destroços de outros valores que parecem não cumprir com seu objetivo, nesse caso compreendido, como objetos de compreensão do real humano.

Por vezes se tem a falsa impressão de irreligiosidade, ausência de fé, descrença total e desrespeito pelo cristianismo por parte de alguns autores como Rabelais e Maquiavel, por exemplo. Mas essa incredulidade é aparente e acessória, não correspondendo a uma realidade efetiva e mais abrangente do espírito do Renascimento e sua natureza real mais abrangente. Que, se considerarmos a tese de Febvre, era essencialmente crédulo no século XVI. Mas é verdade também que o Renascimento foi sensual e pagão de certa forma em sua filosofia, por outro lado, também materialista, mas esse seu paganismo, como diz Jean Delumeau (DELUMEAU, 2011, p. 14), não era totalmente real; era mais aparente do que algo a mais para os espíritos que procuravam mais o episódico e o escândalo, chocar, do que uma natureza real, uma crença nesse paganismo. Era mais um fascínio por evidenciar-se do que uma crença filosófica real e doutrinária. Tanto é que observamos a mesma confusão nas artes plásticas quando os artistas misturam temas da mitologia greco-romana com temas bíblicos sem nenhum critério aparente que não o estético e a exploração da beleza. “A laicização e a humanização da religião no século XV e XVI”, segundo Jean Delumeau, não significaram em momento algum e não representou uma descristianização e a Reforma Luterana é um bom exemplo disso.

Tal como o cristianismo reformado, o Renascimento também possuía sua natureza expansionista e bélica, e não demorou até de manifestar esse espírito e com muito mais impetuosidade após meados do século XV.

Maquiavel é com frequência injustiçado e alcunhado de impiedade por defender o uso da violência em questões de estado, mas o Renascimento com frequência não se incomodou com o derramar de sangue de seus opositores para cumprir com seus propósitos, seja quais fossem.

A época da Reforma foi não só uma época de renovação da fé, mas um momento de profunda violência e intolerância religiosa, e “como a intolerância religiosa era agora a regra, luteranos e calvinistas trocavam entre si violentos manifestos, mas concordavam em

perseguir todos os dissidentes do protestantismo, principalmente os anabaptistas” (DELUMEAU, 2011, p. 118). Em 1559, em Basileia, depois de três anos de morto, Jean de Bruges, que havia sido um anabaptista, teve seu corpo exumado e seus restos postos em execução póstuma por ser anabaptista, aniquilando desse modo “o perigoso defunto” (DELUMEAU, 2011, p. 119).

3.2 Europa, a promoção de uma civilização

O que é a Europa em torno dos séculos XV e XVI, período marcado por transformações culturais e políticas dificilmente identificáveis em outro momento da história humana? Durante o Renascimento europeu, muita coisa fica em evidência, mas a consciência europeia de que o mundo está sujeito ao domínio humano (europeu) fica muito mais evidente. É certo que os Romanos até o início da era cristã já haviam se declarado senhores do mundo. E isso foi verdade durante um tempo. Roma conseguiu expandir seu império, por meio de sua máquina militar, submetendo todo o mundo conhecido de então ao seu comando, construiu um império que se estendia desde o norte da África, até as fronteiras do norte da atual Inglaterra, interferindo nas culturas locais com sua filosofia e política e lançando ao esquecimento todos os que não se submetiam ao seu paradigma. A conquista e aniquilação de povos conhecidos de então não foi apenas uma forma de manutenção do poderio romano, mas uma forma de promoção e cultivo do próprio contorno do viver romano. Mas Roma não era a Europa, ou, pelo menos, não toda ela. Ainda assim, no momento em que os homens da Renascença passam a cultivar um interesse cada vez maior pela arte, filosofia e política romana, no mínimo precisamos nos perguntar “por quê?”, principalmente se levarmos a sério a famosa frase de Sócrates no diálogo da *República* de Platão; ‘os semelhantes atraem os semelhantes’. Diferente da filha de Agenor, sua homônima, a ingenuidade nunca foi uma atribuição da Europa e seus povos.

Mas voltemos a questão inicial, “O que é a Europa em torno dos séculos XV e XVI?” Antes, no entanto, e mais importante demarquemos também: o que se entende por Europa? O que é a Europa? A pergunta parece boba e meio óbvia, além de deslocada do nosso principal objetivo nessa tese. Porém, essa é talvez uma das mais importantes definições no conjunto das verificações nesse estudo, mesmo quando o assunto é política italiana e cultura florentina. Outrossim, o título desse tópico também parece indicar que já chegamos a um consenso sobre o que é a Europa, mas não deixemos que isso seja uma distração.

3.3 Europa, problemas de definição

A diversidade dos povos europeus em termos de cultura geral e situação geográfica impõe sobre uma leitura histórica inicial uma dificuldade de definição do conceito para estabelecer, pelo menos, uma analogia do que é, ou seria, sua correspondente real. Essa não é uma dificuldade recente, mas muito daquilo que norteia nossa reflexão historiográfica está relacionado, de um ponto de vista acadêmico, direta ou indiretamente, à definição pretendida de Ranke do sentido do que seja Europa e sua delimitação daquele continente a Leste e o Ocidente, como uma linha que separasse claramente aqueles povos impondo uma representação sobre as sociedades ocidentais do continente como membros de uma mesma configuração social e histórica e compartilhando desse modo de um destino comum (ANDERSON, 2004b, p. 15). Sobre os povos, Ranke assume que,

Não se pode sustentar que esses povos também pertenciam à unidade de nossas nações; seus costumes e sua constituição sempre os separaram. Naquela época elas não exerciam influência independente, mas simplesmente apareciam subordinadas ou antagônicas: eram tocadas aqui e ali, por assim dizer, pelas marés dos movimentos gerais da História (apud, ANDERSON, 2004b, p. 15).

Mesmo que não assumamos postura semelhante, e os historiadores, por motivos que para nós hoje, parecem óbvios, procuram evitar, atualmente, esse tipo de classificação, pelo menos, não diretamente, ainda assim não podemos deixar de perceber que sobre as várias camadas de definições dos fenômenos históricos ocorridos naquele continente há uma tendência a ir na linha dessa significação, como um tipo de bússola, ainda que sutil, mas presente na construção de sentido de conceitos essenciais para nossa compreensão hoje do que seja Europa.

Lucien Febvre tem em mente que a Europa seria uma civilização, graças ao caráter mutante carregado no conceito, como é de se esperar nesse caso, de constantes transformações. A Europa seria assim mais apropriadamente reconhecida como uma civilização. Para ele, “nada mais mutante na terra do que uma civilização, nada que viva mais perigosamente, nada que demande mais ao historiador a faculdade de se exteriorizar, de sair de seu horizonte limitado, de ter sempre um olhar no universo” (FEBVRE, 2004, p. 17). A definição da Europa como uma civilização, por outro lado, mesmo que Febvre seja cauteloso, como é visível em seu argumento quando faz uso do termo “mutante” para indicar o caráter cambiante dessa formação social, parece não explicar muita coisa daquilo que seria a própria composição social daquela aglomeração de povos. Outrossim, o conceito de

civilização, para além das definições meramente académicas, já aponta para seu carácter excludente ao planificar uma cultura ou povos diversos sobre um mesmo protótipo, quando não forçando a acomodação de muitos ao paradigma de poucos. Além disso, sobre a ideia de mutação, até aí, todos os povos não são mutantes? Mas Febvre não está acenando para os povos do leste, e sim para uma Europa bem delimitada, pelo menos no imaginário desse próprio europeu que se classifica ocidental, esse é um paradigma bem conhecido; é uma verdade cujos preconceitos dificilmente um historiador europeu conseguiria fugir. Há um encanto brutal e violento escondido sob várias camadas e entre feixes que só um distanciamento não sutil, poderia debulhar.

O preconceito de Ranke sobre os povos a leste do continente europeu, não muito mais do que uma simples referência geográfica limitativa, implica um senso claro da distinção dos povos localizados a oeste do continente, como uma unidade não só do ponto de vista geográfico, mas ideológico e histórico, ele mesmo o diz. A premissa de unidade histórica compartilhada, quase que assumindo o sentido de um *destino manifesto*, não se reteve ao julgamento de Ranke, mas conseguiu chegar e saltar aos nossos dias por meio de uma nada sutil mentalidade de distinta superioridade europeia em relação ao restante do mundo, estabelecendo-se como horizonte a ser alcançado, meta desejada dos povos, ainda que esses não o saibam e num primeiro momento resistam, daquilo que chamamos de *eurocentrismo*. Um sistema de crenças paradigmático que não só compreende o mundo por meio de conceitos unilaterais localizados, mas que inviabiliza o mundo em sua totalidade, atrofiando toda e qualquer tentativa de compreensão da realidade global, se não por meio do que se entende por meio de conceitos e padrões europeus do que seja filosofia, economia, política, religião, cultura e sociedade. Mesmo no processo de oposição ou das tentativas de *leitura a contrapelo*, a Europa tornou-se onipresente nos centros de produção de conhecimento por meio de seus filósofos, historiadores, economistas, políticos e empresários, tornando o resto do mundo viciado num conjunto inexato, enfeixado de vieses dos quais dificilmente conseguem olhar além e por sobre.

Febvre também definiu a Europa nesses termos,

eu chamo de Europa, simplesmente, uma unidade histórica, uma incontestável, inegável, unidade histórica, uma unidade que se construiu numa data fixa, uma unidade recente, uma unidade histórica que aparece na história sabemos exatamente quando, uma vez que a Europa nesse sentido, a Europa tal qual a definiremos, tal como a estudamos, é uma criação da Idade Média; uma unidade histórica que, como todas as outras unidades históricas, é feita de diversidades, de pedaços, de entulhos arrancados de

unidades históricas anteriores, elas mesmas feitas de pedaços, de entulhos, de fragmentos de unidade anteriores.” (FEBVRE, 2004, p. 35).

Febvre se esquivava de defini-la como uma unidade política na forma de um *super-estado*, o que é compreensível, quando levamos em consideração a história desse continente e a própria conceitualização definidora de Estado, ou como um setor racial da humanidade sob a alegação de que não houve uma preocupação séria e propaganda por parte de antropólogos e etnólogos sobre um possível tema e estudo de uma raça europeia, mas isso, também, e, por outro lado, se deve ao fato, principalmente, de que tal tema não encontrava o mesmo caráter de interesse e necessidade, como em outros povos considerados exóticos e atrativos do ponto de vista racial. O europeu para esses estudiosos surgia como o obviamente humano, não exótico, e logicamente desnecessário era defini-lo nesses termos, ele não era o outro, mas o óbvio de um suposto eu continental, racial mais íntimo e próximo.

A preocupação com uma suposta unidade histórica europeia compartilhada pelos diversos povos que ali habitam contribui para a definição englobante de uma identidade enquanto civilização europeia, mesmo que esse argumento esteja fora da realidade da própria Europa. Qualquer tentativa de fornecer àquele continente caráter de unidade histórica é e deve ser considerada pura ficção histórica, não há espaço documental que sustente essa tese. Só estamos autorizados a sugerir quando não houver espaço para o cálculo (BLOCH, 2001, p.55). A unidade histórica, mais do que a condição geográfica e política de um povo, está no cerne das mais variadas mitologias de origem comum fundamentais na instituição dos mais variados sistemas ideológicos de dominação.

Mas a Europa não é uma civilização num sentido exclusivo. Ainda assim, no sentido certo de que a Europa é uma civilização, precisaríamos fazer a pergunta: qual a natureza dessa civilização?

3.4 Civilização europeia

Definir a Europa em termos de civilização ou qualquer outro termo de caráter aglutinador similar, é uma tarefa que implica um exercício mental de imaginação. Quando Cadmo, por exemplo, saiu em busca de sua irmã, Europa, sob as ordens e ameaças de seu pai, Agenor, ele não poderia saber que não a encontraria, a não ser, por revelação divina que o mostrasse o fiasco de sua empreitada. Cadmo, como sabemos, à medida que acompanhamos a narrativa do mito, por meio de Ovídio, não encontra Europa, de fato, e é

obrigado a vagar em exílio sob os caprichos dos deuses, ainda que a Fortuna o favoreça, ela sempre e ainda continua instável. Cadmo não encontra Europa⁴. Não estou certo se também poderemos encontrar enquanto uma realidade efetiva, tangível, seja enquanto unidade política, militar, mesmo hoje com a OTAN, cada vez mais presente naquele continente. A Europa é uma ficção política geográfica. “Procurar a Europa”, conforme comenta Denis de Rougemont sobre a lição de Cadmon, “é construí-la!” (BAUMAN, 2006, Locais do Kindle. 26-27). Para que ela se torne visível, foi preciso construí-la, não como Tebas o foi, mas como uma instituição imaginária, uma ficção cultural necessária. Desse modo, sob vários aspectos, a ideia de uma Europa civilizada em seus próprios termos do que se entende por civilização se torna mais um artigo de fé, um dogma sem efeito prático na compreensão de sua realidade efetiva.

Fato importante é, se compreendemos a Europa enquanto civilização em seus próprios termos, estaria facilitado visualizar a relação dessa definição com a postura desses povos a partir de Roma, seu arquétipo político-militar, por excelência. Mas seria irresponsável, principalmente depois das várias redefinições do conceito que buscaram exatamente remover, esse seu caráter violento em relação a outros povos quando o assunto é defini-los. É claro que ao definir uma sociedade em termos desconhecidos para essa, sempre corremos o risco de compreendermos de modo impróprio e distorcidamente. Mas, pelo que sabemos, o conceito de civilização é um conceito europeu de origem europeia, e também sabemos que esse conceito, por sua vez, tem como precedente o termo civilizar, e esse termo derivado é fundamental para se entender a postura político-militar, europeia com outros povos, e nossa própria mentalidade política hoje.

3.5 Civilização, a definição de um conceito.

Para ficar claro, definamos o conceito mais precisamente, ou pelo menos, do modo que fique mais claro, mas não de modo exaustivo, ainda que se acredite que não seja de muita utilidade para nossa compreensão das relações desenvolvidas da Europa com outros povos. Isso no sentido de que o conceito moderno de civilização já deu um salto, por assim dizer, na compreensão do desenvolvimento horizontal das sociedades em sua relação de umas com as outras, deixando de lado, em tese, a ideia geral de verticalidade, muito mais presente na concepção inicial do conceito.

⁴ Ver livro III das Metamorfoses de Ovídio. Para essa menção usei a seguinte edição, “OVÍDIO. *Metamorfoses*. São Paulo: Editora 34, 2017. (1ª Edição)

É na França do século XVIII que surge o conceito de civilização, inicialmente carregado de significados relacionados à moral (SILVA; SILVA, 2010, p. 59). De certo modo, principalmente entre os desavisados, ainda hoje o conceito de civilização aparece como significando algo ou alguma coisa boa moralmente. Não é incomum ainda usarmos o conceito como sinônimo de bom, educado e polido, mesmo que esses dois últimos nem mesmo possam ser considerados e classificados como virtudes, num sentido humano. Geralmente a ideia de civilização como sinônimo de polido é contraposição à ideia de bárbaro, conceito esse cheio de conotações antitéticas àquela. O bárbaro é o não polido, não educado, portanto, mal e nocivo à noção de civilidade. Em Montaigne, por exemplo, o termo aparece com o sentido de refinamento de ideias e engenhosidade quando comenta que “os mexicanos eram algo mais civilizados e artistas do que os outros povos do Novo Mundo” (MONTAIGNE, 2016, p. 853). Mesmo aqui, já é possível perceber que a distinção aponta para uma superioridade característica dos povos. Ser civilizado é estar num patamar distintamente mais elevado daqueles que não o são. E é nesse sentido original que o conceito de civilização tem operado, como um catalisador que otimiza o processo de distinção e cataloga as comunidades humanas em superiores, culturalmente e inferiores e, portanto, inábeis. É verdade que trata-se de um uso comum, ordinário, rotineiro e conservador, e talvez por isso mesmo esteja bem mais próximo da prática das relações entre os vários agrupamentos sociais que compõem o universo humano visível e inteligível.

Segundo Kalina e Maciel Silva,

No fim do século XX, Samuel Huntington, baseado em Fernand Braudel, definiu civilização como uma área cultural e seu sistema de valores, em que todos os seus integrantes compartilhariam de um conjunto de características comuns. Nesse sentido, uma civilização não é um Estado, ela ultrapassa as fronteiras dos Estados, unindo uma região mais ampla que se identifica por uma série de características culturais compartilhadas. Para Huntington, civilização é o mais amplo nível de identidade cultural possível. As civilizações chinesa, hindu e ocidental, por exemplo, se caracterizariam por certo número de traços culturais partilhados internamente e por se distinguirem uns dos outros no plano externo. (SILVA; SILVA, 2010, p. 60).

Uma definição elegante, não há dúvida. Mas nesses termos não podemos deixar de imaginar que a ideia de civilização pode e deve ser necessariamente conceitualmente expansível. Isso no sentido de que, à medida que acreditamos que o conceito se refere a um conjunto de características compartilhadas em comum por uma comunidade no âmbito de suas relações internas, ainda que distintas quando observadas ao alto em suas relações

externas, a realidade medida por essas observações podem, e geralmente o são, resultados, limitados, tendentes a verem o comum, e/ou o distinto onde frequentemente não há semelhança e/ou distinção, tornando toda a discussão de interesse puramente acadêmico, ainda que tenha impacto em nossas relações, não diz muita coisa sobre a realidade efetiva.

Os físicos demoraram muito tempo para perceberem que aquilo que chamavam de átomo (indivisível) não era muito bem o que imaginaram. Principalmente após a descoberta de que o que era observado como sendo átomos eram, na verdade, aglomerados de outras partículas ainda menores e divisíveis (prótons e elétrons), fato esse que os levou a modificarem toda a nossa compreensão do próprio tecido do real, tornando a coisa toda muito mais estranha do que aparentava. Dizer “átomo”, hoje, tornou-se quase uma ficção. Falar civilização como uma realidade homogênea, efetiva, indivisível, ou como um nivelamento superior da experiência humana, é ignorar que no próprio núcleo dessa experiência existe a possibilidade de divisibilidade pela dinâmica representada pelas relações humanas. Vida humana implica disparidade.

À medida que nos aproximamos por meio da observação histórica das várias civilizações da antiguidade, percebemos que elas não eram tão uniformes assim, mas estavam carregadas de contradições internas. Geralmente, quando dizemos civilização egípcia, por exemplo, ou civilização Grega, ou Romana, estamos olhando para aquilo que foi deixado em registros oficiais por grupos sociais distintos. Grupos especializados de escribas, Vizis, monarcas e sacerdotes, que no geral representavam uma parcela muito pequena daquela sociedade, ainda que hoje a arqueologia tenha exercido grande influência em apontar outros caminhos de interpretação, a definição que permanece, ainda que sutil, do conceito de civilização, conta que ainda estamos olhando mais para os registros dessas castas de especialistas como representativo do real pretendido. Essa homogeneidade ideal, possivelmente e provavelmente se trata de uma ficção da engenhosa capacidade que temos de representar o passado e o presente com nossos poucos recursos conceituais que, por vezes, dizem pouco ou quase nada sobre a realidade que pretendemos ressaltar. Numa tentativa de correção, a interpretação de Bagby, seguindo um caminho etimológico, propõe que o termo civilização seria mais apropriadamente definido se levasse em consideração sua raiz latina *civitas*. Jaime Pinsky também diz algo nesse sentido. Para ele, “sem cidades não há civilização” (PINSKY, 2008, p. 62). Segundo Gagby, a civilização seria um tipo de cultura tipicamente originária das cidades, mas não em seu aspecto geral, e sim como parte de um conjunto de práticas de vivências não relacionadas à produção direta de alimentos (Apud, SILVA; SILVA, 2010, p. 60). Isso restringe o alcance do conceito encurtando seu raio

relacional, mas, por outro lado, deixa espaço externo para anexos maiores de diversidade no conjunto da produção humana. Absorver essa concepção de Bagby, se por um lado abre esse espaço para uma gama maior de possibilidades de interpretação da civilização como uma cultura originária das cidades, pois daí podemos falar de uma civilização ateniense, cuzconiana ou até mesmo florentina, por outro lado, teremos que deixar de lado as produções das sociedades pré-agrícolas, as sociedades nômades e tribais, e sempre é perigoso agregar povos diversos no interior de uma generalização. Outrossim, essa interpretação aponta para a definição de civilização como uma instituição cuja característica assinala para uma necessária produção de excedentes, já que, desse modo, a exploração desses recursos aliados à ausência da necessidade de dedicação exclusiva e integral de atividades fundamentais e necessárias para a manutenção da vida representados pela obrigação de migrações constantes em busca de alimentos, característica essa típica das sociedades pré-agrícolas, possibilita a existência de um espaço para criação humana, para divisão social do trabalho, a criação de castas de administradores e especialistas e sua consequente distribuição do poder. E onde há poder sempre necessariamente existirá desnível social como aponta Kalina e Maciel Silva,

É preciso considerar, todavia, que essa produção de excedentes, também caracterizadora o surgimento do Estado, foi o início da desigualdade social, da apropriação do excedente pelo Estado, da estratificação social e da hierarquia de classes ou camadas sociais. Assim, se seguirmos essa definição, chegamos ao fato de que as civilizações são baseadas em Estados, na produção de excedentes e na estratificação social – e, logo, na desigualdade social. Sem esquecer que cada civilização pode, por sua vez, abranger diferentes *Estados, cidades, Nações*. (SILVA; SILVA, 2010, p. 60-61).

As cidades representaram e representam não só o potencial de criação e desenvolvimento técnico humano, mas também em seu núcleo é possível conservar, cultivar, organizar e transmitir esses saberes com muito mais eficácia por meio de suas instituições. Esses aspectos, aliados à disponibilidade de tempo para o cultivo do espírito, favorecem o crescimento da população impelindo-a ao desenvolvimento e crescimento constante pelo próprio caráter dinâmico representado pela sua organização. Se levarmos em consideração esse fato, e em nosso caso é preciso, podemos concluir como uma característica da civilização seu caráter expansionista. Seja para seu próprio interior na busca constante por aperfeiçoamento de suas práticas culturais já estabelecidas, mas que podem ser dinamizadas, também necessariamente para seu exterior na busca constante por recursos materiais para

suprir as demandas constantes e crescente da população. Há outras características que precisam ser levadas em consideração evidentemente e Pinsky enumera algumas delas,

Uma civilização, via de regra, implica uma organização política formal com normas estabelecidas para governantes (mesmo que autoritários e injustos) e governados; implica projetos amplos que demandem trabalho conjunto e administração centralizada (como canais de irrigação, grandes templos, pirâmides, portos etc.); implica a criação de um corpo de sustentação política (como a burocracia de funcionários públicos ligados ao poder central, militares etc.); implica a incorporação das crenças por uma religião vinculada ao poder central, direta ou indiretamente (os sacerdotes egípcios, o templo de Jerusalém etc.); implica uma produção artística que tenha sobrevivido ao tempo e ainda nos encante (o passado não existe em si. Se dele não temos notícia é como se não tivesse existido); implica a criação ou incorporação de um sistema de escrita (esse item não é eliminatório): os incas não tinham propriamente uma escrita, nem por isso deixavam de ser civilizados); implica finalmente, mas não por último, a criação de cidades. (PINSKY, 2008, p. 62)

Olhando aqui para essas características enumeradas, temos uma visão geral que engloba aspectos positivos como anexos inerentes dessa formação. As organizações políticas, em tese, buscam promover o desenvolvimento e bem-estar de um povo, e essa é a definição clássica a qual deveria dispensar apresentações. Na *Política*, Aristóteles a define nesses termos, a “sociedade política [*pólis*], a mais alta dentre todas as associações, a que abarca todas as outras, tem em vista a maior vantagem possível, o bem mais alto dentre todos” (ARISTOTELES, 2001, p. 53); mas o perigo do caçador está em confundir o olhar do leopardo como percepção e sensibilidade humana. E hoje sabemos que essa noção de *comum* esbarra em vários problemas ao longo da história. Mas essa contradição primordial já é apontada pelo próprio Pinsky quando ressalta que o fato da necessidade de uma organização política na formação de uma civilização não implica que essa instituição política seja necessariamente justa. A civilização, em termos práticos, é indiferente a isso, ainda que haja um corpo de códigos legais que digam o contrário. Outrossim, é preciso lembrar que nossas noções de justiça e igualdade não são as mesmas, por exemplo, que as de quando Aristóteles formulou sua tese, ou de quando os primeiros habitantes que começaram a se agruparem às margens do Rio Amarelo em núcleos matriarcais começaram a desenvolver pela primeira vez seu sistema de escrita, ou quando os grupos Tupi, da parte oriental do cone sul do Continente Americano, se agrupavam em torno de suas refeições cujo prato principal, como uma verdadeira iguaria, eram inimigos de tribos rivais que ritualisticamente seriam devorados por

seus captores. Sobre esse último caso, as refeições antropofágicas, Eduardo Bueno registra o seguinte,

A vítima era capturada no campo de batalha e pertencia àquele que primeiro a houvesse tocado. Triunfalmente conduzido à aldeia do inimigo, o prisioneiro era insultado e maltratado por mulheres e crianças. Tinha de gritar: “Eu, vossa comida, cheguei”. Após essas agressões, porém, era bem tratado, recebia como companheiro uma irmã ou filha de seu captor e podia andar livremente – fugir era uma ignomínia impensável.” (BUENO, 2010, p. 22)

Isso faz lembrar o julgamento de Nietzsche sobre o homem descontente que “é um daqueles antigos valentes: enfurece-se contra a civilização porque acredita que esta visa tornar acessíveis todas as boas coisas, as honras, os tesouros, as mulheres formosas, tanto aos valentes como aos covardes.” (NIETZSCHE, 2008, p. 118).

Compreendemos, ainda, a civilização por meio de uma noção binária, mecanismo de exclusão fundamental do outro e de sobrevivência da própria civilização. Tal como a Europa desafiou o mundo, com sua estranha pedagogia, outras civilizações para sobreviver, antes dessa, possuíam seu sistema de distinção que fundamentasse e justificasse a conquista e aniquilação do outro, esse eterno estranho. A retórica da violência é lugar-comum, mas essa retórica não é de uma violência gratuita, não para os povos civilizados. Ela também é uma expressão do amor para com outros povos não civilizados, que vivem na barbaridade, selvageria, gentildade e paganismo. E é isso que justifica a *santa indignação* daquele que foi considerado um homem segundo o coração de Deus, quando clama: “Eu odeio com ódio mortal aqueles que se desviam dos teus caminhos Senhor! E os considero meus próprios inimigos!” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, SALMOS, Cp. 138). Mas até aí, dentro dessa linha de raciocínio, podemos notar que mesmo Nero, poderia ser seguido e apreciado como um benfeitor, como Sêneca mesmo explica em carta,

Você, César, pode dizer corajosamente que tudo o que lhe foi confiado foi mantido em segurança e que o Estado não sofreu nem aberta ou secretamente qualquer perda em suas mãos. Você cobiçou uma glória que é mais rara, e que não foi obtida por nenhum imperador antes de você, que é a da inocência. Sua bondade notável não é jogada fora, nem é ingrata ou maldosamente desvalorizada. Os homens sentem gratidão por você: ninguém nunca foi tão querido para o outro como você é para o povo de Roma, cujo grande e duradouro benefício é você (SÊNECA, 2018, LIVRO. I,I:V).

É possível que os primeiros cristãos não concordassem com essa opinião do filósofo a respeito de Nero. Principalmente depois da experiência de serem perseguidos, queimados e jogados para as feras no Coliseu ou de serem acusados de atearem fogo em Roma durante o governo de Nero. Ele também foi responsável dentre suas muitas façanhas, da morte de seu meio-irmão, e dizem que, enquanto este agonizava por efeito do veneno em seu corpo, conhecendo os últimos momentos de vida, com um destino semelhante ao de seu pai Cláudio, Nero, observava-o imperturbável ao ponto de a própria Agripina, sua mãe, diante daquele espetáculo ser tocada de terror e ali conseguir de antemão vislumbrar seu próprio fim pelas mãos de seu filho (LISSNER, 1959, p.i.). Mas isso não reduz o caráter cultivado e polido do imperador. Nero, era refinado, dado à reflexão e inteligente; um assassino perfeito. Fato esse que parecia não incomodar Sêneca, que parecia não perceber o perigo que Nero representava. A generosidade e os encantos do jovem imperador lançavam uma tal nuvem de atrativos sobre todos que, quando os corpos dos cristãos eram incendiados ou costurados em peles de animais e lançados em pastos ou pendurados em cruzes, tudo parecia ser justificado. Tácito pode ser tomado como um exemplo, e ele mesmo o faz ser representado ao fazer seu julgamento em referência a esses eventos sobre os cristãos “se bem que tivessem sido culpados e merecido o castigo mais severo”! (in LISSNER, 1959, p.i.). Nietzsche não deixou de compreender esse fenômeno, e sua análise é certa ao dizer que “do mesmo modo, um romano virtuoso da antiga escola considerava como mau a todo cristão que “aspirava”, antes de tudo, à sua própria “salvação”. (NIETZSCHE, 2008, p. 20).

Essa distinção essencial e primeira que se faz estabelecer pelo ódio ao outro, pelo desejo de aniquilação das diversidades distintas como meio fundamental de se estabelecer uma suposta superioridade, está presente sobre várias formas de interpretação da civilização ou das civilizações. Existe decerto uma interpretação linear dessa representação das sociedades, que poderíamos sem prejuízo de nossa verificação chamar de preconceitos morais, cuja finalidade busca verificar as várias formações sociais por seu grau de desenvolvimento em relação ao modelo estabelecido como arquétipo. Dentro dessas verificações, o Estado se estabelece como ápice de desenvolvimento de um povo e sua presença como parâmetro para outras sociedades. Mesmo que tal não fosse, as várias noções de civilização ainda transitam sobre o binômio superior/inferior, e não está raramente carregado de etnocentrismo. Essa ideia, por exemplo, está presente quando se afirma que grandes centros produtores e urbanizados estão em condição de superioridade em relação àqueles que não o são. “Essa perspectiva comumente acredita que a civilização é o último e melhor estágio cultural atingido por um povo ao longo de sua ‘evolução’” (SILVA; SILVA,

2010, p. 62). Esse etnocentrismo primordial é verificável com clareza no eurocentrismo. Toynbee sabia dessa verdade e trabalhou exaustivamente esse preconceito em seu *Um estudo de História*. Para ele,

À margem (...), das ilusões devidas ao sucesso mundial da nossa Civilização Ocidental na esfera material, a concepção errada de “unidade da história”, - na qual está implicada a suposição de que existe apenas um caudal de civilização, a nossa civilização, e que todas as outras dela são tributárias, quando se não perdem nas areias do deserto, - deve reportar-se a três origens: a ilusão egocêntrica, a ilusão do ‘Oriente imutável’ e a ilusão do progresso encarado como movimento que se processa em linha reta. (TOYNBEE, 1953, p. 74)

A ilusão egocêntrica não pode ser vista como alguma anomalia sob o risco de se alimentar a crença preconceituosa em relação a povos que, ao manifestar esse princípio, ainda que dissimulado, sofram de algum desvio que possa ser corrigido ao longo da história e de uma suposta evolução moral em direção às cidades imaginárias e utópicas que geralmente caracterizam-se mais como distopias. Os princípios etnocêntricos e egocêntricos são sistêmicos à civilização, e a negação desse fato só contribui para sua perpetuação. E por ser sistêmico não é exclusivo desse ou daquele povo, como o próprio Toynbee ainda ressalta,

Pelo que concerne à ilusão egocêntrica, diremos que esta ilusão é assaz natural, e nada mais se torna necessários acrescentar, a não ser que nós, Ocidentais, não fomos as únicas vítimas. os judeus também sofreram da ilusão de não serem um, mas o “povo eleito”. Aqueles que chamamos “nativos”, chamam eles “gentios”, e chamavam os gregos “bárbaros”. (TOYNBEE, 1953, p. 75)

As linhas de força que se desenvolveram durante o Renascimento formaram as matrizes responsáveis pela configuração do que conhecemos hoje como eurocentrismo. O Renascimento representou, possivelmente, como nenhum outro fenômeno na história dos povos europeus, um impulso de forças que até ali pareciam apenas tatear, comparável apenas às várias mudanças revolucionárias ocorridas durante o século XVIII, ali naquele mesmo continente. Hobsbawm, em sua *A era das revoluções*, afirma que “a certa altura da década de 1780”, “pela primeira vez na história da humanidade, foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes da multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços.” (HOBSBAWM, 2009, p. 59). É verdade que não podemos afirmar com a mesma força e convicção que o mesmo estivesse acontecendo ali durante o Renascimento, que esse tenha

representado a quebra de correntes que pudessem conter os impulsos criativos daquelas pessoas. Existe uma aparência apenas de ruptura, mas essa não corresponde a uma realidade provável. Mas houve um certo impulso sobre a produção de conhecimento, sim, que se estendeu a vários campos de saber e atuação humanas. É verdade que não podemos esquecer no geral que o Renascimento foi um movimento articulado, desenvolvido e propagado por grupos privilegiados, mas isso não significa que de alguma forma ele não tenha tocado os grupos desprivilegiados à sua margem. A longo prazo, ele representou uma violação e reconfiguração geral do pensamento que dificilmente não seria sentido em todo o mundo (como de fato o foi) e mergulharia nas camadas subterrâneas das sociedades em que se fez presente.

A reinterpretação da fé cristã representadas pela Reforma e sua antípoda, a racionalização e sistematização do pensamento político alavancado pelos humanistas despertando impulsos que a muito estavam adormecidos: o individualismo, uma centralização demasiada no elemento humano e um antigo e obscuro desejo de expansão jamais imaginado, mesmo pelo antigo Império Romano de onde e para onde lançaram seus olhares ávidos e curiosos e buscavam seguir os passos.

Vejamos de perto algumas dessas linhas de força, a começar pelo cristianismo. O universo de Maquiavel era cristão, ou, pelo menos, o que se entendia por cristianismo desde que os cristãos foram incorporados ao Império Romano pelo Imperador Constantino. Tomemos como válida essa ideia, e vejamos se os fatos nos acompanham. O cristianismo como o conhecemos hoje é o resultado de várias alterações e deformações sofridas ao longo da história, como é comum nas várias instituições que compõem as civilizações. Essas mutações ocorrem de várias formas e maneiras. Um cristão da primeira era dificilmente seria compreendido pelo *cristão* moderno atual. Suas crenças difusas e confusas provavelmente fariam com que o confundíssemos com uma pessoa problemática e carente de auxílio médico psiquiátrico. Do mesmo modo, a fé cristã no período renascentista possuía lá suas diferenças. De qualquer modo, a religião fazia parte da vida. Como verificou Febvre,

Pois hoje, escolhe-se. Ser cristão ou não. No século XVI, não havia escolha. Era-se cristão de fato. Podia-se vagar em pensamentos longe do Cristo: jogos de imaginação, sem suporte vivo de realidade. Mas não se podia nem sequer se abster de praticar. Se se quisesse ou não, se se percebesse claramente ou não, as pessoas achavam-se mergulhadas desde o nascimento num banho de cristianismo, do qual não se evadiam nem mesmo na morte: pois essa morte era cristã necessária e socialmente, pelos ritos a que ninguém podia furta-se – mesmo se estivesse revoltado diante da morte, mesmo se houvesse zombado e se tivesse feito de brincalhão em seus

últimos momentos. Do nascimento à morte, estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes, de práticas – que, sendo todos cristãos ou cristianizados, atavam o homem involuntariamente, mantinham-no cativo mesmo que ele se pretendesse livre. E, em primeiro lugar, cingia sua vida privada. (FEBVRE, 2009, p. 292)

A história não deixa de ter suas ironias! Evidentemente nem sempre foi assim. Em seus primórdios o cristianismo não foi muito mais que um credo marginal de pouca relevância que se desenvolveu na periferia do Império Romano e dificilmente teria sobrevivido, como ocorreu com muitas de suas facções primárias, caso não tivesse sido adotado como credo oficial Romano. Sabemos, é verdade, que ao longo do reinado de Constantino ele elaborou várias reformas permanentes em relação à prática do cristianismo no Império. Isso teve um efeito imediato na própria vida dos imperadores subsequentes, que com exceções foram todos cristãos. Se isso é uma verdade, não podemos, por outro lado, prescrutar as intenções de Constantino sobre essas mudanças com relação a essa crença marginal. Talvez seja verdade que ele tenha feito algum tipo de pacto faustiano com O Cristo (WOOLF, 2017, p.341), o que nos parece irrelevante do ponto de vista histórico, ou ainda tenha percebido o potencial militante daquela crença, o que faria muito mais sentido do ponto de vista prático, e sabemos que os imperadores podiam ser muita coisa menos ingênuos. Enfim, há muitas especulações, mas não há lugar aqui para examinarmos e entrarmos nessas querelas. Fato é que, Constantino, seja lá qual tenha sido suas intenções, preparou o palco para uma das mais poderosas fusões da história do Ocidente, a “fusão do universalismo cristão com a ideologia imperial romana” (WOOLF, 2017, p.338).

O Cristianismo nasce com o apóstolo Paulo (GINZBURG, 2001, p. 223) que era de longe o mais habilitado intelectualmente dentre os apóstolos. Foi ele o responsável direto pela expansão inicial do cristianismo e formulação de algumas de suas principais crenças. Paulo não só levou a nova fé para os pagãos, como os colocou em pé de igualdade com os antigos depositários da verdade revelada intermediada e legada pelos patriarcas Judeus. Ele tornou o cristianismo uma religião universal e militante. O princípio da justificação pela fé desenvolvido e consolidado por Paulo, que séculos depois seria redescoberto pelos reformadores europeus, foi a chave do sucesso inicial da fé cristã. Por meio desse credo era possível remover o caráter exclusivista do judaísmo, abrindo as portas do céu para os vários grupos excluídos e marginalizados naquela época, e não eram poucos. Paulo estava numa situação privilegiada. De um lado, era um judeu conhecedor das leis e ritos de sua antiga crença, mas também era um cidadão romano, por nascimento, como ele mesmo o fez saber

quando foi espancado por soldados romanos por ocasião de sua prisão em Jerusalém. (BÍBLIA SAGRADA, 1985, Atos, Cp. 22, Vs. 26-29).

A ousadia desse apóstolo dava todo um tom revolucionário à nova fé. Não nos esqueçamos! O cristianismo, embora seja de matriz judaica e seja fundamentalmente uma religião oriental, nasce sob o Império Romano. Longe de ser uma desvantagem para o apóstolo dos gentios, ele usou isso a seu favor. Na Galícia, por exemplo, onde “com o passar das décadas, o culto a Augusto e aos césores que o sucederam no trono terreno lançou raízes cada vez mais profundas. Elas serviam como seiva vital que sustentava a vida cívica” (HOLLAND, 2022, p.i.). Mesmo ali, Paulo não hesitou em propagar sua fé, inserido um novo conceito de religião entre os gálatas. Tom Holland, em seu estudo sobre o cristianismo e a criação da mentalidade ocidental, falando sobre essa visita de Paulo à Galícia, não sem razão, e leitor atento das cartas de Paulo o saberá, explica que ele possivelmente tenha sido o visitante mais subversivo presenciado naqueles idos (HOLLAND, 2022, p. i.) Ele não hesita em atacar o culto ao imperador, “outrora, é certo, desconhecendo a Deus, servíeis aos que na realidade não são deuses” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, GÁLATAS, Cp. 4, Vs. 8). Esse tom desafiador e revolucionário demonstra muito do caráter indomável daquele apóstolo, sua cultura e capacidade de convencimento, mas sua aceitação pelos habitantes daquela região, por outro lado, diz muito mais sobre o caráter daquelas pessoas. Para Holland,

O fato de seus cuidadores, longe de meramente tolerarem sua desdenhosa indiferença aos césores, terem ouvido suas palavras como se ele fosse “um anjo de Deus” sugere que ele encontrara refúgio entre *theosebeis*. Paulo, fluente em grego e na Torá, era um homem idealmente qualificado para educar seus anfitriões sobre a glória da deidade judaica. “Vocês teriam arrancado os próprios olhos para dá-los a mim”, lembrou ele com ternura. Mesmo na Galícia, uma província onde as realizações de Augusto haviam sido publicamente transcritas em cidade após cidade e as honras devidas a César estabeleciam os ritmos dos meses, das estações e dos anos, havia pessoas ávidas para aprender tudo que pudessem com um judeu. (HOLLAND, 2022, p. i.)

É difícil compreender o desenvolvimento geral e aceitação dessa religião no interior do Império Romano, mas isso que é comumente aceito como anuência e inserção como religião oficial não deixa de nos levantar a seguinte questão: o que nasceu dessa fusão poderia ser ainda considerado cristianismo? Se Febvre está certo quando afirmou que nossas instituições são feitas de escombros deixados ao longo da história, talvez isso seja também verdade em relação ao cristianismo. Nesse sentido, devemos fazer outra pergunta muito mais importante para nossa investigação: até que ponto o espírito romano sobreviveu com esse

amálgama? A resposta pode ter um sabor não muito agradável para os paladares mais sensíveis.

A influência do cristianismo não se limitou, como bem o sabemos, aos limites do Império Romano. Numa síntese carregada de paixão e insinuações, Gibbon nos fornece em poucas linhas um panorama do espírito dessa religião e sua índole de conquista:

Um exame franco mas judicioso do avanço e estabelecimento do cristianismo pode ser considerado parte deveras essencial da história do império romano. Enquanto esse grande organismo era invadido pela violência sem freios ou minado pela lenta decadência, uma religião pura e humilde se foi brandamente insinuando na mente dos homens, crescendo no silêncio e na obscuridade; da oposição, tirou ela novo vigor para finalmente erguer a bandeira triunfante da Cruz por sobre as ruínas do Capitólio. Mas a influência do cristianismo não se confinou ao período ou aos limites do império romano. Após terem-se passado treze ou catorze séculos, essa religião é ainda professada pelas nações da Europa, a mais destacada parte da humanidade no que respeita às artes e ao saber, tanto quanto às armas. Pela diligência e o zelo dos europeus ela se difundiu amplamente até os mais distantes rincões da Ásia e da África, e através de colônias europeias se estabeleceu firmemente do Canadá ao Chile, num mundo desconhecido dos antigos. (GIBBON, 2005, p. 235).

A Europa de Maquiavel, portanto, era uma comunidade cristã. Arriscaria-me em dizer, caso não fosse temerário, que, o que justifica o uso do conceito de *civilização europeia*, nesse contexto, é a presença maciça do cristianismo no continente por meio da ação proselitista, política e quase imperial da mais poderosa facção dessa religião, a Igreja Católica.

O leitor atual poderia questionar essa assertiva diante da irreverência e crítica e quase irreligiosidade manifesta por um Maquiavel, Rabelais, Boccaccio ou mesmo Erasmo. Mas esses homens frequentemente faziam distinção entre a fé cristã e a postura da Igreja no período. Suas críticas eram em sua maioria direcionadas a instituição da Igreja. Rabelais, em seu tom grosseiro que mimetizava muito a linguagem do baixo popular, por exemplo, chega a comparar a vida desregrada dos monges e o ódio popular que muitas vezes era manifestado a esses membros do clero com o maltrato dos macacos pelos homens:

Mas se entendeis porque um macaco em uma família é sempre ridicularizado e maltratado, compreendereis porque os monges são sempre repelidos, pelos velhos e pelos moços. O macaco não guarda a casa como um cão; não puxa a charrua, como o boi; não produz leite nem lã, como a ovelha; não carrega fardos, como o cavalo. O que faz é só cagar e estragar, e isso é a causa de receber zombarias e bastonadas. (RABELAIS, 2009, p.174)

Rabelais não se dirige a todos os monges, mas apenas “aqueles monges ociosos”. Seus dardos são direcionados para uma parcela específica do clero que vivia como parasitas sociais. Improdutivos e dispendiosos causavam mais danos que benefícios à sociedade. E enumera essa inutilidade:

Semelhantemente, um monge (...) não trabalha, como camponês; não guarda o país, como o soldado; não cura as moléstias, com o médico; não prega nem doutrina o mundo, como o bom doutor evangélico e pedagogo; nem transporta as mercadorias e as coisas necessárias à vida, como o negociante. É a causa de todos eles serem repelidos e odiados. (RABELAIS, 2009, p.174-175)

Rabelais faz questão de destacar a total ausência do elemento prático desses grupos de clérigos no ambiente social e sua incompetência para atividades essenciais; e quando Grandgousier tenta mostrar para Gargântua que esses homens são importantes na condução espiritual da sociedade, pois rezam a Deus, a resposta seca e direta vem logo em seguida, “só isso?” e completa, “a verdade é que eles incomodam a vizinhança de tanto bimbalharem os seus sinos.

Se Rabelais consegue fazer sua crítica por meio de uma linguagem vulgar e baixa, no mimetismo da cultura popular do período representado pela linguagem da feira numa verdadeira expressão de sabedoria popular, em Bocaccio não foi muito diferente. Sua crítica ao clero é muito presente nos vários caracteres criados. Havia um elemento prático na linguagem usada por esses autores, que não só buscava demonstrar a corrupção da Igreja, mas apontava para os prazeres da vida não como uma maldição pecaminosa, mas como parte da própria vida. Os prazeres da vida, as rugas, a linguagem violenta e baixa, fazem parte da vida ordinária dos homens e mulheres, ainda que esses vivam sob os terrores das ameaças constantes dos castigos infernais. A vida efetiva, ao mesmo tempo que é carregada de beleza, pode ser bem estranha em sua crueza diária das lidas e busca pela sobrevivência. A fantasia de que os homens investidos de responsabilidades religiosas estão distantes das práticas inerentes da vida ainda possui efeito em nossos dias. Os escritores do Renascimento estavam cientes dessas crenças populares que, embora fossem dados a pilheiras e zombarias envolvendo o clero, não deixavam de tremer diante das ameaças desses representantes de Deus. Para aqueles que eram dados à observação atenta do comportamento humano, mesmo porque tinham tempo para tanto, não se deixavam enganar pela pompa da Igreja. E para um

Rabelais, não passavam de “papa-merda”. E semelhante a Boccaccio, compreendiam que “sufocar os sentimentos é desvirtuar a própria vida” (in BOCCACCIO, 1996, p. 8).

Boccaccio, aliás, também foi um tradutor da cultura popular renascentista. E, como um dos arquitetos da prosa italiana, conseguiu traduzir, em parte, evidentemente, muito daquilo do universo realista daquela sociedade traduzidos pelo linguajar da cultura popular. Mas como homem de seu tempo, sua base teórica e referencial, por assim dizer, foi a cultura clássica Romana; ele mesmo, voltado espiritualmente para a Roma antiga, procurou imitar alguns de seus poetas principais, sobretudo Ovídio, de quem extraiu o que há de mais idílico e voluptuoso.” (in BOCCACCIO, 1996, p. 5).

A negação da vida, como propagada pela Igreja, que a tudo via como pecado, lançando o populacho em obscurecimento e ignorância, era denunciada. Em Boccaccio, diferente de Rabelais, a ironia assumia tons mais refinados, mas nem por isso era menos mordais. A cultura livresca, acadêmica e monacal, se distanciava da vivência efetiva, preocupando-se muito mais com a contemplação e construção ideal das coisas do que de como a vida efetivamente acontecia ali a todo momento, no fogo da ocasião na construção diária das relações. É esse o sentido da denúncia em Boccaccio, por exemplo,

Belíssimas senhoras, existem muitos homens, e igualmente muitas mulheres, tão tolos, que chegam a crer com muita firmeza nisto: que é suficiente colocar-se a branca touca monacal à cabeça de uma moça, e envolver-se-lhe o corpo no negro burel, para que ela deixe de ser mulher, e não mais sinta os desejos femininos, exatamente como, ao se tornar monja, ela ficasse transformada em pedra. Sempre que, casualmente, escutam coisa contrária a esse conceito, essas pessoas ficam perturbadas, como se tivesse alguém praticado um pecado enorme contra a natureza. Aqueles que agem assim não pensam nem querem ter nenhum respeito pela própria pessoa, pois a eles a simples licença de poderem praticar o que bem entendem não é suficiente para os levar à saciedade; e igualmente não meditam nas grandes forças do ócio e da solidão irrequieta. (BOCCACCIO, 1996, p. 190).

A Igreja, ao mesmo tempo, em que era vista como um estorvo ao desenvolvimento espiritual legítimo da sociedade, bloqueando o acesso dos crentes às benesses divinas, na lida diária com a população os clérigos eram vistos como péssimos exemplos a serem seguidos. Num tom que poderia muito bem ser atribuído a Rabelais ou a Maquiavel, Boccaccio aponta essas maneiras desleixadas e irresponsáveis do clero,

(...) é verdade que os religiosos, na maioria, são tolos. Homens de modos estranhos e hábitos fora do comum, acreditam saber de tudo

mais do que os outros, e que valem mais do que os outros. Contudo, na verdade, eles têm muito menos valor, já que, por vileza de espírito, não dispendo de estímulos para se orientarem na vida, como os demais homens, escondem-se como porcos onde sabem que lhes está garantida a subsistência. (BOCCACCIO, 1996, p. 202).

A clareza com que Boccaccio aponta os estranhos e nocivos hábitos dos clérigos, não só faz com que ele se una a um coro de vozes que já há muito estavam incomodadas com os abusos do clero, mas parece apontar para um cristianismo divergente daquele praticado pela Igreja. Boccaccio, Raleais Maquiavel e Erasmo compreendiam que o homem é resultado de um processo de formação por meio de várias iniciativas diárias em benefício do indivíduo. Nesse processo, o cristianismo da Igreja se configurava um empecilho para o desenvolvimento do homem em sua completude. “O homem não nasce homem, mas torna-se homem” (in. ROTTERDAM, 2015, p. 30). Nesse sentido, eles pareciam compreender o cristianismo não como uma religião contemplativa, mas como uma fé prática, que deveria encontrar sua efetiva manifestação no desenvolvimento do indivíduo e suas relações terrenas. E a negação do que nos torna humanos seria negar a própria essência daquilo que tornava o homem a mais importante criação divina. O homem havia sido criado para o desenvolvimento de todas as suas potencialidades, a vida monástica, como negação da vida seria uma profanação imoral daquilo que o próprio Deus haveria criado e assumido como bom, rebaixava o homem de sua condição nobre à vileza degradante e obscura dos claustros. O princípio da justificação pela fé, que logo depois seria redescoberto e reinterpretado pelos reformadores, demonstraria isso com mais precisão.

Para Erasmo, o verdadeiro cristianismo estava relacionado não ao culto divino, ou à compra de indulgências, ou à visita a lugares santos, mas, na prática das virtudes efetivas. A Loucura erasmiana não se incomoda com templos, e se pergunta por que quereria um.

De resto, porque hei de exigir um templo se possuo um tão visto e tão belo, que é a terra inteira? Não me faltam ministros, nem sacerdotes, salvo nos lugares onde não existe nenhum homem. Eu não desejaria que julgásseis tão idiota ao ponto de me preocupar com estátuas que me julgásseis tão idiota ao ponto de me preocupar com estátuas e imagens: tais figuras seriam de resultados bem funestos para o nosso culto, pois muitas vezes sucede que os devotos estúpidos e materiais tomam a imagem pelo santo, e, nesse caso, a nossa sorte seria a mesma dos que são suplantados por seus vigários. (ROTTERDAM, 2015, p. 112-113).

O cristianismo de formalidade fundado nos ritos externos deveria dar espaço para um cristianismo real, efetivo, legítimo e original. A superficialidade dos ritos da Igreja era

percebida como um desvio da fé original dos apóstolos. À medida que isso foi sendo notado, as críticas à Igreja foram ganhando mais volume e uma solidariedade intelectual cristã foi se desenvolvendo entre esses intelectuais que podem ser observados nos muitos empréstimos literários, criando uma verdadeira comunidade de fé humanista que precedia as investidas de Lutero. E não é verdade que o pensamento de Erasmo, de ampla circulação na Europa, foi apreciado por Rabelais? De que outro modo os rastros deixados nas obras de um e de outro teriam surgindo se não pela cumplicidade e admiração acariciada entre estes? Rabelais, num tom irônico que poderia, sem prejuízo da fórmula, ser atribuído à Loucura erasmiana, aponta o absurdo dos ritos exteriores quando não acompanhados de uma mudança profunda nas atitudes da vida, “a maior ilusão deste mundo é se governar ao som de um sino e não ditado pelo bom senso e pelo entendimento” (RABELAIS, 2009, p. 218). A robustez da teologia desses humanistas era alimentada tanto pelos textos sacros quanto pela literatura profana, e esse referencial não deve ser perdido de vista, ainda que a luz nos ofusque e convide em sua direção. E de fato, tanto para Erasmo quanto para Rabelais, portanto, a militância humanista não era apenas um jogo estético literário, mas se compreendia como “uma luz que dissipa as trevas” (FEBVRE, 2009, p. 271). Seja pelo humanismo bíblico de Erasmo (HUIZINGA, 2013, p. 560) ou pela irreverente, e por vezes desconcertante, pedagogia humanista de Rabelais, com suas injunções ao antigo, ainda que os franceses tenham tido mais dificuldades que os italianos em suas incursões pela Antiguidade (HUIZINGA, 2013, p. 557), ainda assim, é nessa junção entre o sacro e o profano que a modernidade é inaugurada.

4. VIOLÊNCIA POLÍTICA EM MAQUIAVEL: “sobre a lógica da força”

A concepção de violência política não deve evidentemente desligar-se da própria condição humana, já que essa é uma produção humana. Não podemos falar sobre violência política, por exemplo, e aplicar essa noção, que surge como exclusivamente relacionado às relações humanas, ao universo de outras formas de vida animais. Não. E esse não é o ponto. A Instituição da violência política aqui discutida é uma ideia humana, e, para utilizar uma fórmula atribuída a Nietzsche, é humana, demasiadamente humana.

E no final das contas, *molhar as patas* se torna apenas um detalhe quando se trata do clichê do “bem maior”, que no contexto das ideias maquiavelinas e da própria motivação que ancora suas ideias seria a liberdade política institucional entre seus concidadãos, garantida por um Estado forte e consolidado.

Maquiavel, a partir da publicação de sua obra mais conhecida, *O Príncipe*, tem sido o centro fundamental de importantes discussões sobre violência política e de que até que ponto o uso da força pode ser considerado moralmente aceito ainda que tenha enquanto objetivo a garantia da segurança pública. Apesar de esse não ser um tema estranho entre os principais tratados de política da antiguidade e ser um tema predominante e caracteristicamente necessário da cultura política ocidental e principais sociedades da antiguidade, ainda assim, quando se trata de uma abordagem mais clara, tem-se tornado *tabú* carregado de eufemismos nas sociedades políticas do ocidente, sobrevivendo, no entanto, sob estranhas justificativas de um mal necessário. A cortina removida por Maquiavel tem sido alvo de maior preocupação do que a própria matéria abordada. O método da abordagem maquiaveliana tem chamado muito mais a atenção do que a própria matéria e os perigos que ela tem representado e representa para nossas sociedades e num futuro talvez não muito distante (infelizmente) para a sobrevivência das sociedades humanas tal como as conhecemos. Apesar de óbvio, vale dizer que a violência sempre foi e é onipresente em nossas mais variadas formas de vivência, seja ela política, social e religiosa. É uma presença que em muitos casos não incomoda mais de tão presente e arraigada no conjunto de nossas práticas sociais, tornando-se um elemento essencial à própria sobrevivências de instituições fundamentais.

O ideário político ocidental, aliás, foi forjado sobre esse alicerce. Crenças que se tornaram necessárias em seus conjuntos e séries. As imagens são as mais variadas, desenvolvidas com o objetivo, consciente ou não, de alicerçar sua necessidade e fundamentar toda a teoria das relações internacionais, fazendo com que se torne a base de toda e qualquer diplomacia *civilizada*. Não é preciso ir muito longe; e para muitos não é segredo que nossa

literatura política, filosófica e religiosa clássica está repleta de conselhos pautados no uso racional, por vezes gratuito em outros momentos, mas geralmente racional e sistemático da força. Desde a *Epopeia de Gilgamesh*, ou nas narrativas bíblicas primárias, ou ainda passando pelos clássicos da filosofia política, o tema da violência política é recorrente. Seja por meio das ordens de Moisés e seus conselhos a Josué, o cumprimento das resoluções proféticas de Samuel por Davi, ou o rapto das sabinas lembrado e explicado por Cícero e desenhado na imaginação de Virgílio, a violência política tem sido glorificada ao longo dos séculos por várias gerações, chegando ao nosso tempo e compondo todo um imaginário de fantasia no imaginário da cultura pop. A morte como espetáculo, para assombrar nossos inimigos fazendo-os cair de joelhos aos nossos pés, de heróis moralistas carregados de truísmo construídos como assentados acima do julgamento humano, não diferencia muito do uso das arenas na Antiguidade.

Quem não se lembra do famoso quadro *a morte de César* do pintor neoclassicista Jean-Léon Gérôme, cujas feições e gestos levam os espectadores para dentro da cena, fazendo-os vivenciar de modo assombroso o espanto e terror vivido pelos atores em cena? A cena é teatral. César ajoelhado, sustentando-se em um dos joelhos enquanto é cercado violentamente por seus algozes, que inflamados avançam em sua direção com a lâmina nua de suas adagas e espadas com a fúria estampada em seus rostos, faz com que o espectador sinta todo o frenesi do momento e recue com certa apreensão. É verdade que Jean-Léon Gérôme carrega seus personagens de excessiva paixão, mas nos ajuda a pensar sobre os efeitos das narrativas políticas sobre nosso imaginário, a vilanização de grupos e a glorificação de outros, ignorando o fato mais importante da narrativa histórica. O fato inescapável sob o qual se lança um véu mais denso sobre nossas relações políticas e sociais: o uso da força como regra para atingir objetivos diversos e de como essa mentalidade se incorporou em nosso ideário político, sendo, ali, no discurso político, naturalizado como parte essencial da paisagem.

Há qualquer coisa de impressionante na forma como o tema da violência política é abordado em referência ao pensador florentino, Nicolau Maquiavel como se seus escritos por meio de alguma fórmula maravilhosa houvessem aproximado seu público de uma novidade, quando em termos práticos e de uma forma mais restrita sua obra aponta para aquilo que deveria ser considerado o senso comum das práticas políticas, o que de fato o era e é. Tocar nesse tema tão delicado foi para a sensível e moralista mentalidade humanista uma irresponsabilidade da qual Maquiavel não deveria ser perdoado. Afinal, em termos de

condutas, práticas sociais dentro do que se configurou e se convencionou como civilização, não é preciso mostrar a imagem da vaca enquanto saboreamos nosso bife.

Isso posto, junto às questões contextuais imediatas, que creio ser o óbvio da questão mais importante, é preciso delimitar alguns aspectos do que se propõe aqui ao discutir sobre o conceito de violência política no pensamento de Nicolau Maquiavel. O uso da força em assuntos políticos é meramente instrumental e operacional e não carece de apreciação ética ou moral, num sentido amplo, tal como o cidadão comum alvo constante das limitações morais e legais que lhe descem como dádivas ou maldições restritivas da ação. Isso não significa, por outro lado, que o príncipe não seja movido por motivações éticas e morais, pelo contrário, mas essas não se embaraçam como as restrições do homem comum. Há uma ética no uso da força para que essa seja eficaz em seu uso e não caia na anarquia irracional e cega que a força bruta em seu estado de pureza primal teria caso fosse desligada de prerrogativas morais que canalizassem seus impulsos. Trata-se, portanto, claramente, de um problema de moral prática, mecanismo essencial para o fluxo da ação.

Outrossim, a violência política aqui deve ser entendida como manifesta ao nível das relações entre os Estados e destes com sua comunidade, nunca ao nível mais baixo nas relações que se estabelecem entre os vários sujeitos sociais. De qualquer modo, não se deve ver a violência nos negócios da política na obra de Maquiavel como um elemento anacrônico. Ela não é uma intrusa. Maquiavel, pelo contrário, percebeu a violência como elemento-chave das diversas práticas políticas e um denominador comum e divisor de águas nas várias sociedades humanas. É o que Skinner também argumenta ao perceber a importância que Maquiavel dá ao uso da força. De fato basta uma leitura relativamente despreocupada para constatar essa valoração do uso da força por parte do Estado na obra de Maquiavel. No capítulo XII, por exemplo, ele já inicia sua argumentação apontando esse fundamento.

Já dissemos acima como um príncipe deve ter sólidos fundamentos, do contrário estes necessariamente ruirão. Os principais fundamentos de todos os Estados, tanto dos novos quanto dos antigos ou mistos, são as boas leis e as boas armas; e, como não pode haver boas leis onde não houver boas armas — e onde há boas armas convém que haja boas leis —, deixarei de parte o tratamento das leis e falarei das armas (MAQUIAVEL, 2010, p.i).

Essa preocupação faz com que ele dedique boa parte de seus esforços demonstrando a importância crucial das habilidades militares por parte do príncipe. No capítulo XIV, por

exemplo, ele insiste que “um príncipe não deve ter outro objetivo, pensamento ou envolvimento pessoal que não tenham a ver com a guerra e com a organização e a disciplina das milícias”. (MAQUIAVEL, 2002, p. 195). O sucesso e o fracasso de um príncipe em estabelecer seu governo e manter-se no poder depende do modo como este dedica suas energias e inteligência à esse objetivo. Esse princípio é também desenvolvido em outra obra pouco conhecida do mesmo autor, *A vida de Castruccio Castracani de Lucca*. Maquiavel assume nessa obra que o sucesso militar em sua trajetória e ascensão ao poder foi o resultado de uma dedicação obstinada e exaustiva do jovem Castracani pelas artes militares, fazendo eco, desse modo, a sua máxima n’*O Príncipe*.

Desse modo, assim que Castruccio chegou à idade de cartoze anos e começou a tomar um pouco de corarem (...), abandonou os livros religiosos e passou a ocupar-se das armas; não se deleitava com outra coisa senão com seu manejo ou com corridas, saltos, lutas e exercícios semelhantes, praticados com seus iguais; nisso demonstrava imensa *virtù* de ânimo e de corpo e superava, de longe, todos os de sua idade. E se todavia, alguma vez chegava a ler, não lhe agradava outras lições senão aquelas que tratavam da guerra ou das coisas realizadas pelos grandes homens (...). (MAQUIAVEL, 2007, p. 562).

Trata-se de um princípio fundamental para Maquiavel que o príncipe precisa está ciente de seu papel central na manutenção do Estado. Essa importância fundamental sobre o papel das artes militares na constituição do Estado, aliás, está entre os pontos centrais d’*O Príncipe* se destacar em relação aos autores de espelhos para príncipes. Além é claro da própria noção, de *virtù*. Embora o conceito de *virtù* tenha emergido da cultura humanista, como demonstra Skinner. Na tradição humanista *virtù* poderia assumir duas formas centrais, mas sempre atreladas ao pensamento moral e político: “primeiro, que a *virtù* é qualidade que capacita um príncipe a realizar seus mais nobres fins; segunda, que se pode identificar a posse da *virtù* com a posse do conjunto das principais virtudes.” (SKINNER, 2003, pp. 151-152). Mas maquiável vai além, se apropriando do conceito, diverge da tradição humanista ao inserir um novo significado para o conceito abrindo um espaço de criação fundamental para o príncipe por meio de uma nova, por assim dizer, categoria que suprisse o principie de uma justificativa para ação sem violar aquilo que poderia ser entendido por ética ou moral dentro de sua convencionalidade. Segundo a linha de raciocínio presente nessa releitura ele demonstra uma rejeição mais contundente da moralidade humanista e convencional. Segundo Skinner, Maquiavel insinua que, mesmo que as qualidades geralmente consideradas boas sejam, de fato, virtudes, outrossim, o príncipe não deve, também, se importar com aquilo que

possa eventualmente ser considerado como vícios, desde que os considere úteis ou irrelevantes para a condução de seu governo (SKINNER, 1988, p. 75). Essa linha de pensamento, evidentemente, favoreceria, em vários níveis o uso da força por parte do príncipe. Em *A vida de Castruccio Castracani de Lucca*, Maquiavel, ao seu modo pinta um quadro, por meio da vida de Castracani quase que ilustrativo de suas teorias expostas em sua obra maior, *O Príncipe*, anunciado que “nunca ninguém foi mais audaz para entrar nos perigos nem mais cauto para deles sair” (MAQUIAVEL, 2007, p. 590), e tal como n’*O Príncipe* ele havia alertado para a atração da *Fortuna* por homens fortes e ousados ele aplica o mesmo princípio, embora não mais fazendo referência a divindade pagã, por meio de Castracani que, segundo ele “costumava dizer que os homens devem tentar tudo e não se deixar abalar com nada, e que Deus ama os homens fortes, porque sempre se vê que castiga os impotentes por meio dos poderosos” (MAQUIAVEL, 2007, p. 590).

O que podemos notar é que Maquiavel ao longo de sua tese tece duas críticas fundamentais por meio tanto de sua teoria política, contida, n’*O Príncipe*, por exemplo, e de sua história exemplar. Primeiro uma crítica ao modelo de pensamento humanista que parecia, ao seu ver, que estavam situados distantes da realidade da Itália, no sentido de não haver uma preocupação pela trágica situação política peninsular, e em segundo plano aos próprios príncipes italianos que falharam em assumir uma postura mais enérgica, tal como o exemplo de Castracani, ao não se dedicarem ao exercício das artes militares. Na verdade, essas críticas convergem entre si, complementando-se tornando-se codependentes enquanto objetivos. Para Skinner, em duas ocasiões no *Príncipe*, Maquiavel expressa claramente sua preocupação em contestar as teorias políticas de seus contemporâneos. Primeiramente, ele as critica por não darem a devida importância à violência enquanto força bruta na vida política. Maquiavel geralmente assume que, se o príncipe se dedicar sinceramente a uma vida virtuosa, estará apto a atingir esses objetivos supremos, como honra, glória e fama. No entanto, ele considera que essa é uma visão ingênua, que esquece o quão crucial é a capacidade de usar a persuasão por meio do recurso efetivo à força militar para a manutenção de um governo bem-sucedido. “É esse aspecto do principado (...) que Maquiavel recupera nas páginas do *Príncipe*, com a ênfase já conhecida e os efeitos polêmicos que lhe são atribuídos, reafirmando a necessidade (como Wolin sintetizou de forma brilhante) de “uma economia da violência” (SKINNER, 1996, p. 150).

Essas críticas podem ser observadas em outras obras como, por exemplo, a *Arte da Guerra*, texto dedicado, como o próprio título sugere, a organização e exercício das artes militares. Sem perder seu interesse, Maquiavel, mais uma vez nos dá prova de sua obstinação

sobre a importância do uso da força, ao mesmo tempo que reforça sua crítica aos príncipes indolentes, e aquela forma mais conservadora de pensamento humanista que para ele ignorava o que os princípios fundamentais que tornavam um Estado poderoso. Assim, Maquiavel ver via nessa postura uma falta de sabedoria que sempre resultaria em prejuízo para a Itália

Aos italianos que, por não terem príncipes sábios, não adotaram nenhuma ordem efetiva e, por não terem saído obrigados pela mesma necessidade que se impôs aos espanhóis, não se desenvolveram como soldados por si, sendo hoje criticados em todo o mundo. Contudo, não são culpados os povos, mas seus dirigentes, castigados e, que pagam um justo preço pela sua ignorância, perdendo ignominiosamente o poder, sem dar exemplo de valor (MAQUIAVEL, 2005, p. 132).

Para Maquiavel, antes de experimentarem os impactos das batalhas ultramontanas, os príncipes italianos acreditavam que era suficiente possuir habilidades astutas para dar respostas aos problemas, dentro dos seus gabinetes. Redigir uma carta eloquente, demonstrar agilidade e perspicácia nas palavras, engendrar uma fraude, adornar-se com ouro e joias, viver e descansar com um esplendor maior do que os demais, cercar-se de indulgência abundante, além do que, governar os seus súditos com arrogância e avareza, permitir-se corromper pela ociosidade, distribuir generosamente patentes militares, desprezar aqueles que lhes recomendavam um caminho honroso, atribuir às suas próprias palavras o valor de uma resposta profética. E conclui, “mesquinhos, não percebiam que assim se transformavam em presa fácil de quem quer que os assaltasse” (MAQUIAVEL, 2005, p. 132-133).

Desse modo, essas duas críticas, como, já observamos, convergem na mesma direção, onde a *virtù*, surge como princípio fundamental da ação política, seja em sua abordagem, ou como deveria ter sido abordada pelo pensamento humanista, e do outro lado na ponta da lança pela atitude dos príncipes italianos. O que parecia incomodar Maquiavel, era a dificuldade dos seus contemporâneos em se desvencilhar dos dilemas do príncipe, o que exigiria pelo menos uma capacidade de observação arguta e penetrante, dilemas esses que ele parecia não ter muita dificuldade em resolver quando colocava numa balança as medidas em questão; de um lado a necessidade de fazer o uso da força para conter as tempestades dos impulsos humanos, e do outro lado todo o conjunto da moralidade cristã. Assim, ele, ainda que dentro da mesma tradição humanista, tenta explicar esse erro primário. No capítulo XVII d’*O Príncipe*, aponta, com um certo rigor que ressalta seu desconforto, esse elemento de contradição,

Quando o príncipe está com seus exército e tem sob seu comando um grande número de soldados, nesse caso é absolutamente necessário que ele não se importe em seu reputado como cruel, porque sem tá reputação não se mantêm mais o exército unido nem disposto a executar qualquer tarefa. Entre as admiráveis ações de Aníbal, destaca-se aquela em que, tendo um exército muito numeroso, composto de homens de muitas raças, e conduzindo-o em terras estrangeiras, não lhe surgiu nenhuma dissensão, nem entre seus soldados, nem de algum de seus soldados contra ele, tanto nos momentos bons como nos difíceis. Isso não se deveu a outra coisa que não à desumana crueldade de Aníbal, a qual, junto com suas outras infinitas qualidades, o fez sempre venerado. Escritores pouco perspicazes admiram esse feito de Aníbal, mas condenam a principal causa que o tornou possível (MAQUIAVEL, 2002, p. 210).

Dessa forma, segundo, Skinner, a crítica fundamenta, como fica evidente, na passagem acima, se dirigi aos teóricos da época e ao fato de não conseguirem lidar com esse dilema que fundamenta o governo de um príncipe. Maquiavel nota, que, ao mesmo tempo que lançam sua admiração pelas conquistas de Aníbal, ignoram o princípio básico que o levou a essas conquistas tornando-as possíveis, a “desumana crueldade de Aníbal”. Insistindo nessa direção, Maquiavel afirma que a única saída para este dilema é aceitar de todo o coração, sem quaisquer reservas, que se um príncipe está verdadeiramente empenhado em manter a sua posição, ele deve renunciar às exigências da virtude cristã e abraçar com plena convicção os princípios morais que ditam sua posição, evidentemente, diferente das demais (SKINNER, 1996, p. 155). Desse modo, Skinner acredita, e seguimos na mesma trilha, portanto, que não se pode avaliar de forma precisa a distinção entre Maquiavel e seus contemporâneos como sendo a divergência entre uma perspectiva moral da política e uma concepção da política que seria desvinculada da moralidade, “o contraste essencial diz respeito, isso, sim, a duas moralidades distintas - duas exposições antagônicas e incompatíveis do que em última análise se deve fazer” (SKINNER, 1996, p. 155).

4.1 Para uma genealogia da violência política

Demonstrar a importância da força ao nível específico e restrito como instrumento político essencial não foi, por outro lado, a intenção de Maquiavel em sua obra. Seja no *Príncipe* ou nos *Discursos*, o foco não é o uso da força como forma de conquistar e manter o poder e de se organizar um Estado, mas o autor pretende abordar as coisas da política como elas realmente são em sua crueza, sem floreios, levando em consideração toda a “gravidade

do assunto”. Ele pretende ser um realista, um farol que busca lançar luz sobre todas as práticas políticas, dissipando as sombras sobre estas e aumentando seus contornos, ainda que não sejam bem vistas e pareçam em primeiro plano como imorais, grosseiras e contra todos os valores cristãos. Se trata, portanto, não de sua intenção primeira, mas de um recurso necessário sem o qual sua obra e teoria política não se sustentariam. Outro recurso fundamental na obra de Maquiavel, para escorar seus argumentos como lugar privilegiado, é a história. Na sua época, essa história é considerada a verdade e seus acontecimentos tais como os historiadores narraram servem como fonte à sua exposição. É uma história do que poderíamos chamar de factualmente pura, não por ser um testemunho verdadeiro da verdade dos acontecimentos passados, extrapolando o verossímil, mas por assim se crer e pretender. E qual o conteúdo dessa história num primeiro momento? Segundo Patricia Fontoura Aranovich, nessas histórias são narradas,

As batalhas, mas também os discursos dos comandantes e seus homens, as alianças e as ilustração dos costumes. Esses eventos são examinados em todas as suas possíveis articulações: as causas, as consequências, os deslocamentos geográficos, os acontecimentos etc. A exposição das origens das cidades – sua estrutura jurídica e política, as tradições e propensões dos habitantes – conferia dignidade e variedade à narrativa. Entretanto, a maior parte de seu interesse está voltado à política (...). (ARANOVICH, in. MAQUIAVEL, 2007, p. XI).

Os recursos metodológicos maquiavelianos são fundamentais e complementares no desenvolvimento de sua tese, principalmente no que diz respeito à teoria da presença, imutabilidade e universalidade na natureza humana. Maquiavel busca, como fica claro em suas principais obras de caráter político, na história a comprovação de que a humanidade continua a mesma, em todas as épocas e sociedades, o que facilita para o príncipe e fundadores de repúblicas a governabilidade. Basta que tenham um profundo conhecimento das coisas do mundo por meio da história.

Mas Maquiavel pretende ter mais a somar ao seu método. Sua própria experiência. Como secretário da chancelaria de Florença, ele acredita ter acumulado por observação dos jogos da política experiência suficiente para somar ao conhecimento do passado; conhecimento que, como ele mesmo atesta, havia acumulado “à custa de tantos incômodos e perigos” (MAQUIAVEL, 2002, p. 110) “e o estudo contínuo das coisas do mundo” (MAQUIAVEL, 2008, p. 13). A observação das coisas do mundo, o campo da prática efetiva das coisas em política é o que interessa Maquiavel. O jogo real de poder, o uso da violência e

do engano na política. Isso não significa que estivesse fazendo uma apologia destes princípios, mas percebeu que houve uma certa eficácia ao longo da história por parte de quem fez uso. Se a história é a verdade, ela não deve ser ignorada, mas absorvida e apreciada.

Com maior espanto ainda vejo que, nas causas que agitam os cidadãos e nos males que afetam os homens, sempre se recorre aos conselhos e remédios dos antigos. As leis, por exemplo, não são mais do que sentenças dos jurisconsultos pretéritos, as quais, codificadas, orientam os modernos juristas. A própria medicina não passa da experiência dos médicos de outros tempos, que ajudam os clínicos de hoje a fazer seus diagnósticos. Contudo, quando se trata de ordenar uma república, manter um Estado, governar um reino, comandar exércitos e administrar a guerra, ou de distribuir justiça aos cidadãos, não se viu ainda um só príncipe, uma só república, um só capitão, ou cidadão, apoiar-se no exemplo da Antiguidade.” (MAQUIAVEL, 2008, p. 17)

Não é ornamental o recurso da história, mas estritamente prático, objetivando verificar os pontos essenciais de sua tese pela experiência do passado. No entanto, o recurso à história não foi um privilégio da teoria maquiaveliana. Hobbes, em seu *Leviatã*, e Rousseau, no *Contrato Social*, fazem uso desse recurso para o desenvolvimento de sua tese. Maquiavel se destaca, nesse caso, por operar com muito mais precisão o uso de uma documentação mais direcionada para seus argumentos. Os próprios *Discursos*, por exemplo, pretendem seguir enquanto comentários à obra de Tito Lívio, dando sustentação documental e valor técnico à verdade de sua ciência. De fato,

Maquiavel não leu Tito Lívio do modo como tendemos a ler Tito Lívio. Para Maquiavel a obra de Tito Lívio era fonte de autoridade, a sua Bíblia, por assim dizer. A sua maneira de ler Tito Lívio era mais próxima da maneira pela qual todos os teólogos do passado leram a Bíblia do que da nossa maneira de ler, seja a Bíblia ou Tito Lívio. (STRAUSS, 2015, p. 42-43)

Com o *Príncipe* não foi diferente, embora não de forma tão direta como nos *Discursos*. O exame da história não só aponta a enfermidade, mas também a cura. Se o estudo da história revela em épocas diferentes a corrupção da humanidade em suas mais variadas atividades, também é capaz de apontar os vários acertos, que podem muito bem ser aplicados a outros tempos se sua tese da imutabilidade da natureza humana estiver correta.

O problema da corrupção da natureza humana, aparentemente incorrigível, na obra de Maquiavel, como ele pretende ter verificado ao longo da história e por sua observação das coisas do mundo, parece ter um elemento de contradição fundamental com seu capítulo final, na citação de Petrarca, sobre o antigo valor italiano. Mossini verificou que a tese da corrupção humana esbarra no otimismo, aparentemente anacrônico e deslocado do capítulo XXVI do *Príncipe*, quando Maquiavel exorta o príncipe a libertar a Itália das mãos dos bárbaros estrangeiros, o que faz muito sentido quando se verifica a tese da corrupção humana, segundo aponta Maquiavel em sua obra, que tende a conduzir ao fracasso. Segundo o argumento de Mossini,

Da natureza humana não se pode esperar nenhum bem. O mal, a virtude defeituosa, não é nela um episódio particular e temporário, efeito de uma causa externa e transitória. Não é uma deformação, mas uma definição da natureza humana, que não pode ser corrigida, mas somente suprimida, aniquilada por uma necessidade superior e irresistível. (apud BIGNOTTO, 1991, p. 172)

Mas essa contradição é aparente, ainda que a corrupção humana esteja ancorada no mais profundo da natureza humana. Mossini está certo quando aponta que essa corrupção inerente não é passível de mudanças, ou que se trate de defeito apenas, ou de um episódio particular de um momento ou desenvolvimento histórico humano particular. Também está correto quando inteira que se trata de uma definição da natureza humana, um elemento essencial de sua composição, não podendo ser mudada e/ou transformada; e Maquiavel dá provas disso em várias passagens onde parece querer mostrar que não se pode esperar nada de bom da natureza humana. Mas já aqui precisamos tomar cuidado com as definições de bom e mal na obra do secretário florentino.

Para efeito de adendo, em Boccaccio é comum atribuir a seus personagens femininos um papel subordinado aos personagens masculinos. No entanto, isso se dá principalmente às falas de personagens da obra que o autor lança ora aqui ora ali. Por outro lado, se observarmos a forma como as tramas são elaboradas no *Decamerão*, é possível notar uma atuação muito mais descolada das mulheres que os personagens masculinos, que geralmente são cômicos e apáticos, reservando às mulheres as aparições mais interessantes, com frases de efeito fortes e reflexões controladas, exercendo domínio sobre todos ao redor com atuações motivadas por um misto de inteligência arguta e consciência do seu papel social, o que aponta a ironia da sentença contida no início da obra transmitida por Pampinéia, quando aqueles jovens se reúnem nas cercanias de Florença para dar início ao conjunto de seus

contos como forma de desviarem o ócio e atraírem prazer e propósito àqueles momentos de dor e terror provocados pela Peste: “Realmente, são os homens a cabeça das mulheres; sem a ordem deles, raramente chega alguma obra nossa a um fim digno de elogio.” (BOCCACCIO, 1996, p. 27). Em Maquiavel precisamos tomar o mesmo cuidado no uso dos conceitos de bom e mal.

A corrupção humana é um fato: “os homens são por natureza invejosos”, (MAQUIAVEL, 2008, p. 17), e deve-se reconhecer que “Todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião” (MAQUIAVEL, 2008, p. 29), “isso porque os homens são geralmente ingratos, volúveis, fingidos, covardes ante o perigo e gananciosos” (MAQUIAVEL, 2002, p. 208). Mas Maquiavel não vê a corrupção humana no sentido de uma ética cristã, como aparece, por exemplo, da obra de Savonarola, no sentido de uma propensão ao mal e degradação (SAVONAROLA, 2019, p. 30) promovida pelo pecado original, não é esse o caso e o sentido atribuído. Mossini, no entanto, entendeu, não por referência ao modelo cristão, mas por conta própria, que Maquiavel compreendeu a corrupção da natureza humana como degradação do gênero. No entanto, e apesar dessa onipresença no texto maquiaveliano de uma concepção aparentemente negativa e pessimista da natureza do homem, Maquiavel está distante, embora não completamente, daquela concepção paulina e agostiniana tão presente nas doutrinas da Reforma sobre a degradação e desamparo do homem. É importante verificar que ao mesmo tempo que ele elabora sua tese pautada nessa concepção primária, ele não a trata como um desamparo fazendo com que a humanidade careça da intervenção de Deus nos negócios humanos por impossibilidade desses em gerir a própria vida e negócios. O Conceito de *Virtu*, nesse sentido, serve como guia daquela concepção de corrupção da natureza humana. Outrossim, é preciso reconhecer que a ideia de corrupção da natureza humana em Maquiavel é uma constatação que para o autor longe está de ser objeto de lamento, como em São Paulo, por exemplo, em suas cartas aos crentes de Corinto, que ao notar a corrupção de seu ser não encontra outra solução se não a fuga dos méritos humanos para o refúgio seguro da justiça de Cristo. “Miserável homem que sou, quem me livrará desse corpo corrupto? Perceber a natureza humana enquanto corrupta, é precisamente uma necessidade, como é importante reconhecer a diferença entre um Leão faminto e um gatinho. A compreensão dessa distinção é vital.

Quem negligencia a realidade, preocupando-se com o que imagina que deveria ser feito, antes procura a própria ruína do que preservar-se: um homem que queira em tudo parecer bom, procura sua ruína em meio a tantos homens que não são bons. Por isso, para se manter príncipe é

necessário que aprenda a ser mau, valendo-se disso quando tiveres necessidade.” (MAQUIAVEL, 2002, p. 199)

Maquiavel descreve um quadro em que o homem precisa estar centrado em seu eu e ter uma compreensão clara de seu papel em sua realidade imediata e o quanto essa pode ser dobrada por sua intervenção. Maquiavel não está só nessa empreitada. Na verdade, a concepção de que o homem pode exercer certo controle sobre seu destino e suas escolhas pessoais era, de certa forma, um senso comum durante o Renascimento e parte do otimismo humanista em relação à centralidade do homem diante do Cosmo. Essa consciência, segundo Agnes Heller, se destaca da concepção de homem da Antiguidade que não possuía a mesma dinâmica e apresentava um homem estático e “as suas potencialidades eram limitadas tanto na vida social como na individual. O seu ideal apresentava limites concretos, em vez de constituir uma projeção subjetiva de desejos e objetivos a atingir” (HELLER, 1982, p. 9). Por outro lado, isso pode até ser verdade em casos específicos e em quadros mais restritos da Antiguidade. Mas a fórmula de Heller tende a construir um hiato que não cabe na experiência histórica do homem e não pode ser levada muito a sério, embora tenha seu valor para efeitos de comparação entre lá e aqui. Mas em termos práticos a paisagem antiga é muito mais ampla, talvez venha daí a ilusão de homogeneidade observada no horizonte, mas sabemos que com a aproximação as coisas tendem a assumir formas distintas. A dedicação dos gregos pela educação dá provas de uma cultura dinâmica e sob muitos aspectos consciente do seu papel no processo da formação do espírito humano, ainda que aplicáveis a níveis bem exclusivos, o desenvolvimento do homem grego, conforme expresso no conceito de *Paideia* dentro da observação geral de Jaeger, em sua *Paidéia, a formação do homem grego*, extrapola a concepção do mero ajustar técnico, elevando o nível para uma compreensão da própria necessidade de conscientização de seu papel na construção do eu mais íntimo. Dentre todos os animais, o homem é (pelo menos é o que ainda pode ser observado) o único capaz de compreender seu papel e lugar na história. Todas as espécies animais, e o homem deve ser incluso nessa categoria, tendem a permanecer os mesmos em tipos físicos, mas, em se tratando do homem no que diz respeito ao seu desenvolvimento espiritual, ele se destaca dos demais. Na Antiguidade, como hoje também é notável, toda sociedade que atinge certo nível de desenvolvimento passa a direcionar parte de seus esforços na formação de instituições voltadas para a educação, o que faz muito sentido, pois é por meio da educação que um povo pode transmitir suas peculiaridades espirituais e é isso que fornece a dinâmica das sociedades (JEAGER, 1994, p. 3). E na concepção de educação

grega, embora Platão exclua Homero, do sistema educacional de sua república, isso não significa que fora da opinião platônica, Homero e outros poetas, como Hesíodo e Esopo, não exercessem papel importante na transmissão de valores universais essenciais na formação do homem grego. Nessa pedagogia ou *psicagogia*, como chamavam os gregos, a arte homérica exerce um poder quase ilimitado na conversão dos espíritos (JEAGER, 1994, p. 63). Maria Lúcia Arruda Aranha sintetiza melhor essa concepção geral da dinâmica da educação grega e seu nível de consciência de processo e de responsabilidade para o grego e sua cultura. Para ela,

O grau de consciência de si mesmos alcançado pelos gregos antigos não ocorrera até então em lugar algum. A nova concepção de cultura e do lugar ocupado pelo indivíduo na sociedade repercutiu no ensino e nas teorias educacionais. De fato, os filósofos gregos voltavam-se para uma formação que desenvolvesse o processo de construção consciente, permitindo ao indivíduo ser “constituído de modo correto e sem falha, nas mãos, nos pés e no espírito”.

A educação grega estava, portanto, centrada na formação integral — corpo e espírito —, embora, de fato, a ênfase se deslocasse ora mais para o preparo militar ou esportivo, ora para o debate intelectual, conforme a época ou o lugar. (ARANHA, 2012, p.i.)

Sobre vários aspectos, a Antiguidade pode ser observada também como um momento de conscientização da importância do homem em relação a seu destino. Tanto Moisés como Davi, Alexandre, Ciro e Gilgamesh, antes desses, são exemplos da importância de iniciativas individuais na condução dos negócios terrenos, mesmo quando se tratava de um “mero executor das ordens de Deus”, como foi o caso de Moisés. Aliás, Moisés, enquanto líder, foi protagonista de várias decisões importantes dentro da narrativa bíblica que ia na direção oposta de Jeová, ou foram iniciativas próprias tomadas no fogo do momento com os objetivos de manter a ordem geral estabelecida e garantir a entrada em Canaã. A vida desses homens pode significar muitas coisas, menos estagnação. Quando Golias ameaçava os Israelitas, Davi, ainda muito jovem, não hesitou em se oferecer ao combate contra o gigante, recusando o uso de armaduras e espadas que lhe foram oferecidas, preferindo usar as armas que costumava usar em suas funções pastoris. Maquiavel inclusive faz uso desse momento para concluir que “as armas alheias ou te caem dos ombros ou te sufocam” (MAQUIAVEL, 2002, p. 192), quando faz sua análise do uso de milícias auxiliares no capítulo XIII do *Príncipe*. Embora as luzes lançadas sobre o Renascimento deem uma impressão de que ali somente houve um certo dinamismo no desenvolvimento do homem, é preciso reconhecer a

Antiguidade como lugar de desenvolvimento também, e nunca é demais lembrar que o próprio Renascimento foi uma tentativa de imitação da Antiguidade.

Ao buscar seus exemplos no passado, Maquiavel não só sustenta sua tese de que os homens são quase sempre os mesmos na gestão de seus negócios em política, mas também consegue demonstrar que o uso da força em negócios políticos sempre foi um lugar-comum. A política é portanto um tipo de guerra infinita cujas características não devem ser confundidas com as guerras convencionais, já que em política o uso da violência nem sempre é de caráter puro, mas pode assumir várias forças dentro do jogo. Quando se trata da conquista do poder, é preciso quase sempre fazer uso da violência em toda sua pureza, mas quando o assunto é manter o poder, outros recursos podem ser acionados. Fazer uso de benefícios, por exemplo, pode ser um bom recurso quando se quer controlar os ânimos de um povo (MAQUIAVEL, 2002, p. 173).

De qualquer forma, o príncipe é convidado a imitar os antigos, mas essa imitação se restringe sempre ao contexto da Itália renascentista, como o último capítulo de *O Príncipe* deixa claro em sua evocação final. Esse ponto não pode ser perdido de vista. Embora que Maquiavel desenvolvesse em sua tese política uma perspectiva global da prática política, sua reflexão é local, no sentido de compreensão e aplicação de suas máximas. Por isso, não podemos cair no engano comum do mérito da novidade em Maquiavel, quando o tema é violência política. A experiência do passado já estava ali à disposição de Maquiavel, cujo mérito está na infeliz ou não ideia de expor com mais clareza, dando nome aos bois e expondo fatos históricos sob a luz de sua teoria.

Com efeito, Maquiavel não foi o primeiro a expressar opiniões como as que vêm de ser mencionadas. Essas opiniões pertencem a um modo de pensamento político de ação política que é tão antigo quanto a própria sociedade. Mas Maquiavel foi o único filósofo a emprestar o peso do seu nome a esse modo de pensamento político e de ação política tão antigo quanto a própria sociedade, o que é provado pelo fato de seu nome ser usado para designar esse mesmo modo. Ele é famoso por ser o autor clássico do modo maligno de pensamento e ação políticos. Cálicles e Trasímaco, que apresentaram a doutrina maligna entre quatro paredes, são personagens platônicos, e os embaixadores atenienses, que defendem a mesma doutrina na ilha de Melos e longe dos olhos das pessoas comuns, são personagens de Tucídides. Maquiavel proclama aberta e triunfalmente uma doutrina corruptora que os autores antigos ensinaram secretamente e com todos os sinais de repugnância. Ele diz em seu próprio nome coisas chocantes que os autores antigos disseram pela boca dos seus personagens. Maquiavel foi o único a ousar proclamar a doutrina maligna num livro e em seu próprio nome. (STRAUSS, 2015, p. 20)

Mas dizem que as ações valem mais que as palavras. E nesse caso a originalidade de Maquiavel está no fato de ter colocado os pingos nos is com mais clareza do que seus antepassados. Mas “o fato de os maus parecerem florescer ou de opções imorais parecerem compensar nunca ficou muito longe da consciência da humanidade” (BERLIN in MAQUIAVEL, 2002, p. 17), como bem observou Isaiah Berlin em seu artigo sobre “A originalidade de Maquiavel”. Então, não se pode atribuir a Maquiavel, a descoberta de novos métodos, por assim dizer, já que “ninguém jamais duvidou de que a vida política, na realidade presente, está cheia de crimes, traições e felonias” (CASSIRER, 2003, p.182). Talvez ele tenha sido muito mais imprudente e ingênuo ao acreditar que um Médici não tenha tido acesso a essa sabedoria política e de que de alguma forma precisaria de seus concelhos nessas questões. Digo ingenuidade sobre a última questão e não sobre a abordagem do tema. Os escritores antigos e medievais sempre foram muito mais cautelosos em expor suas opiniões nesse campo, sempre pondo os argumentos na boca de outros, e não assumindo o mérito pela conclusão e análise. Mas Maquiavel parecia tão ávido por aceitação que parece ter esquecido da necessidade de prudência e faz questão de se posicionar como professor. Cassirer explica que os ensinamentos encontrados na obra de Maquiavel “eram coisas que se faziam”, como Berlin também argumentou, “mas ninguém as ensinava”, isso, claro, num sentido de assumir uma postura de mestre da astúcia, como Maquiavel promete assumir; um professor “da perfídia e da crueldade era uma coisa inédita”. A audácia de Maquiavel era tamanha que “não hesitava e nem transigia”, “dizia ao governante que, desde que as crueldades são necessárias, devem ser praticadas sem detença e sem compaixão” (CASSIRER, 2003, p.182).

Em *O Príncipe*, por exemplo, temos a sentença básica sobre como lidar com os homens: “Os homens devem ser mimados ou exterminados, porque eles podem vingar-se das ofensas leves, mas não das ofensas graves. Por isso a injúria que se faz deve ser tal que não se tema a vingança do injuriado.” (MAQUIAVEL, 2002, p. 122). Esse é o modelo básico de operacionalidade política dentro da obra de Maquiavel. É preciso partir desse princípio ao lidar com problemas do Estado, mas essa não é nem de longe a sentença mais clara vindo do secretário. Nos *Discursos*, no capítulo XXX do livro III, Maquiavel trata do problema da inveja, que pode ser um obstáculo perigoso para o cidadão comum que precisa destacar sua reputação dentre seus compatriotas para quando precisar entrar em defesa da república. Com seu estilo seco, ele deixa claro que para vencer esse tipo de obstáculo (a inveja) “há um só remédio: a morte” (MAQUIAVEL, 2002, p. 390) E continua descrevendo os possíveis meios para que o homem de *virtù* alcance seu objetivo,

Se a sorte for tão propícia a um homem virtuoso que o livre dos rivais, dando-lhes morte natural, ele poderá ascender sem oposição, empregando, sem obstáculos, qualidades que não ofenderão a mais ninguém. Mas, se não tiver esta facilidade, será preciso desfazer-se dos rivais por todos os meios, sem poupar esforços, antes de tentar qualquer empreendimento. (MAQUIAVEL, 2002, p. 390).

Maquiavel ilustra sua tese por meio do exemplo da vida de Moisés que, ao longo de sua trajetória, teve que enfrentar muitos reveses; e para poder formar suas “leis e instituições, foi obrigado a matar muitos indivíduos que, movidos pela inveja, se opunham aos seus desígnios” (MAQUIAVEL, 2002, p. 390). Dessa forma, portanto, para onde quer que apontemos nosso olhar na obra de Maquiavel essa linha de pensamento segue constante. O uso da força não pode ser ignorado na operação política.

4.2 A necessidade e o uso da força

Maquiavel não se preocupa, portanto, em desenvolver um conjunto de abstrações que forneça uma base conceitual para sua tese, não é essa sua preocupação. As abstrações tendem a fugir do meramente factual e distancia-se da realidade efetiva, negligenciando a realidade constroem ficções que buscam explicar o real. Na Itália Renascentista não faltam exemplos tanto de um quanto do outro. O humanismo literário e filosófico, embora esteja engajado na construção de um novo conceito de política, ainda é muito mais voltado para o elemento estético e muito confinado ao universo das cortes italianas; nessas circunstâncias sempre esteve voltado para os interesses de grupos políticos muito restrito; seu papel cortesão, de uma forma ou de outra, acabava agindo como elemento de contenção do pensamento.

Ao desenvolver sua tese trilhando um caminho diferente, segundo pretende, não pode ser com o intuito meramente estético buscando favorecer um texto muito mais direto e prático. Mas está muito ligado a uma urgente necessidade política. Sua tese faz todo o sentido do ponto de vista da motivação, quando levamos em consideração que é, como explica Anderson,

Da confusa experiência histórica desses senhorios nasceu a teoria política de Maquiavel. Convencionalmente apresentada como a culminância da moderna *Realpolitik*, prenunciando a prática das monarquias seculares da Europa absolutista, era, na verdade um programa idealizado para uma signoria de toda a Itália, talvez meramente da Itália central, nas vésperas da superação histórica dessa forma (ANDERSON, 2004b, p. 163-164)

Não era preciso muito esforço para perceber a distância existente entre unidades políticas italianas e as monarquias europeias; ainda que aquelas estivessem bem adiantadas muito precocemente, já possuísem todo o instrumental para formação de uma monarquia forte e unificada aos moldes dessas outras. Maquiavel notou, por exemplo, que em torno da monarquia francesa orbitava uma já bem consolidada e poderosa aristocracia cujas bases legais eram bem estabelecidas e respeitadas; além do mais, esses nobres se destacavam dentro de sua proeminência como autônomos e engajamento por leis tradicionais. Essa estrutura social não foi vista por Maquiavel com bons olhos, que via um meio de limitação do poder da monarquia francesa. O que de certa forma aponta para o imediatismo do pensamento maquiaveliano e a superficialidade de sua teoria sob aspectos importantes do processo dessas formações políticas e um desconhecimento primário sob as forças que operam em suas formações. Ele não conseguiu perceber e nem compreender,

que o poder das novas monarquias territoriais fundamenta-se precisamente nesta combinação de nobreza feudal e legalidade constitucional; para ele, os parlamentos franceses não passavam de uma fachada para a intimidação da aristocracia e o apaziguamento das massas. Na verdade, a aversão de Maquiavel pela aristocracia era intensa e geral que o levava a considerar uma pequena nobreza fundiária incompatível com qualquer tipo de ordem política viável ou estável. (ANDERSON, 2004b, p. 164)

A experiência italiana é o foco da teoria de Maquiavel, o que explica sob muitos aspectos seu tecnicismo e imediatismo, mas nem por isso perde em força. Esse fato é importante, no entanto, no sentido de se observar o próprio sentido de sua obra. Cassirer, em *O mito do Estado*, fala de um suposto caráter universal do pensamento maquiaveliano, mas a experiência maquiaveliana aponta numa direção bem mais restrita, e é desse ponto que se deve observar sua obra. Diante da incapacidade italiana em lidar com diversas invasões estrangeiras que desciam constantemente da Espanha, França e Suíça, um empecilho claro para a formação de um estado italiano unificado, além, é claro, da presença atrofiante da Igreja, “tornava-se necessária a vontade concentrada e a energia implacável de um príncipe único” (ANDERSON, 2004b, p. 165). Toda a teoria maquiaveliana repousa sobre esse escopo, era essa a sua vontade. Todas as recomendações contidas em *O Príncipe*, por exemplo, dirigiam-se a esse futuro líder e homem de *virtù* capaz de unificar e manter o domínio sobre a península.

4.3 O Príncipe moderno e a moral clássica

Na época de Maquiavel, testemunhamos diversas mudanças importantes no comportamento daquelas pessoas, incluindo a necessidade de uma nova ética. No entanto, é uma ilusão e um erro sem sentido procurar por uma ruptura significativa no comportamento humano em relação à sua moralidade, ou o que é entendido por isso. Isso não significa que não haja mudanças ao longo da história, mas ocorrem normalmente de forma gradual, sem que se perceba uma ruptura. O que com frequência em história é chamado de ruptura, em determinados conjuntos de séries de dadas práticas comportamentais, é geralmente aplicável a grupos muito restritos numa sociedade, como vemos, por exemplo, ao longo do desenvolvimento da burguesia europeia que começa ganhar contornos significativos já no século XIV. Porém, a investigação histórica necessita demonstrar interesse nesse tipo de transformação do comportamento humano e de suas sociedades. No entanto, esperar que tais mudanças ocorram de forma abrupta pode ter algum efeito educativo, porém, não contribui significativamente para a pesquisa histórica, pois negligencia um dado crucial sobre o comportamento humano. De modo geral, tendemos a ser mais conservadores do que revolucionários e costumamos construir a partir do legado de nossos antecessores, dando origem a ideias que podem parecer novas em sua lógica, mas frequentemente não passam de mais do mesmo.

É muito comum os historiadores do Renascimento e Iluminismo, por exemplo, assumirem que esses períodos foram períodos de rupturas históricas; que esse ou aquele período significaram uma profunda ruptura com os valores desse ou daquele período, ignorando ou silenciando, por exemplo, o fato de que práticas diversas sobrevivem ao longo da história das sociedades; e hoje, não muito diferente de nossos avós, ainda rezamos para os mesmos deuses, mesmo que seja pelas redes sociais ou com o uso de celulares; ainda desemborcamos as sandálias no sopé da porta e tememos os terrores infernais. Vivemos uma época de profundas mudanças e revoluções no campo das tecnológicas, mas ainda somos assombrados pelos mesmos medos antigos como nos contos de Lovecraft; nosso mundo ainda é assombrado por demônios, para usar uma expressão de Carl Sagan, que aliás tem toda razão ao afirmar que, em nossos dias “os relatos espúrios que enganam os ingênuos são acessíveis. As abordagens céticas são muito mais difíceis de encontrar. O ceticismo não vende bem” (SAGAN, 1996, p. 13). E que quando o assunto é ciência, mesmo numa época em que buscamos cada vez mais explorar o espaço em busca de vida inteligente, em que a ciência já tem mapeado o genoma humano e nos aproximamos cada vez mais do domínio de

cirurgias com células troncos, nos aproximamos cada vez mais da cura, ou pelo menos de uma compreensão mais profunda para controle de doenças degenerativas, como o diabetes, câncer e Alzheimer. Doenças que antes dizimavam milhares de crianças em todo o mundo, hoje, pelo uso sistemáticos de vacinas, conseguimos erradicá-las. Mesmo que a humanidade ainda seja constantemente ameaçada por surtos virais, endemias e epidemias, como recentemente foi presenciado, ainda assim a pesquisa científica financiada tem conseguido com êxito desenvolver vacinas que em outras épocas seria impossível. Mesmo assim, e ainda assim, diante de tudo que a humanidade tem feito na busca de superar os seus mais profundos medos, os abismos que separam gerações e grupos étnicos por meio do preconceito de cunho racial e da violência gratuita ainda nos assombram e na cultura popular “prevalece uma espécie de Lei de Gresham, segundo a qual a ciência ruim expulsa a boa” (SAGAN, 1996, p. 13).

No século XV isso não foi menos verdadeiro. Se houve um avanço técnico significativo no campo das artes e da ciência, como de fato ocorreu, é do mesmo modo verdadeiro que o que com frequência se chama de homem do Renascimento, não se distinguia muito daquele do período imediatamente anterior, fato que não o desqualifica. Os humanistas foram severos com a Idade Média, acusando-a de obscurantismo, geralmente se referindo ao predomínio da religião na vida e nas instituições naquele momento, mas sempre estiveram em débito com esse período. Outrossim, a Idade Média nunca esteve distante da Antiguidade de modo a perdê-la de vista. Não é demais lembrar que uma das mais significativas obras da cultura ocidental escrita pelo poeta italiano Dante estava, em estilo, intimamente relacionada com a obra de um outro poeta, o romano Virgílio. De fato, é o próprio Virgílio que Dante faz com que o guie até as portas do céu. A teologia de São Tomas de Aquino carregava em seu núcleo a ética aristotélica. Entre os séculos XI e XII e a partir daí houve uma retomada dos estudos clássicos, chegando mesmo a se falar de um “Renascimento”. Na França se comentava Virgílio, Horácio, Juvenal e Salustio, sendo possível ver citações frequentes da obra de Cícero nos discursos morais. Conta-se também que a *Arte de Amar* de Ovídio era lido com certa avidez e até devotamente por monjas do período (DELUMEAU, 1994, p.88). Segundo Jean Delumeau, ainda que de forma deformada, muitas obras da antiguidade sobreviveram aos longos séculos da Idade Média.

Fato menos conhecido, mas, talvez, mais significativo: Petrarca tinha na sua biblioteca (...) uma espécie de dicionário mitológico composto no princípio do século XIII. Utilizou-o diretamente para escrever o terceiro canto de epopeia latina, *África*, que exaltava a figura de Cipião. Assim, o

humanismo nascente não receava beber nas compilações medievais referentes à Antiguidade. (DELUMEAU, 1994, p.88)

Outro fato importante sobre a distinção corrente entre o homem do Renascimento e do medievo é de aquele seria voltado para o cálculo e para a ação, enquanto esse para a contemplação romântica e atos heroicos típicos dos romances de cavalaria, mas essa ideia não encontra muito espaço para o seu desenvolvimento. Segundo Huizinga, falando sobre o significado do ideal cavaleiresco na guerra e na política ainda na Idade Média, “os homens que faziam a história não eram sonhadores, e sim membros do governo e comerciantes bastantes, calculistas e objetivos, quer fossem soberanos, nobres, prelados ou burgueses.” (HUIZINGA, 2013, p. 151)

Se tomarmos esses pressupostos como verdadeiros teremos que levá-los em consideração ao verificar a moral maquiaveliana, se é que existe tal coisa que se possa classificar desse modo, e sua relação com sua política.

Sabemos que práticas não convencionais no campo da política não são uma novidade e nem nunca o foram. O uso de atitudes fraudulentas e agressões fazem parte do *modus operandi* das práticas políticas, mas a lei moral, no entanto, aponta quais as diretrizes a humanidade deve seguir. Como paradigmas distintos nunca estiveram distantes do imaginário e senso comum da humanidade. Por outro lado, existe uma diferença entre aquilo que fazemos e aquilo que deveríamos fazer e em Maquiavel essa distinção continua existindo mesmo que de modo não tão óbvio num primeiro momento, mas a nota principal é essa.

O que frequentemente, por exemplo, se classifica como moral maquiaveliana o tratamento que esse autor dá em sua obra à moral está ancorada nos valores da cultura romana, “pois os homens”, como ele mesmo afirma, “sempre caminham sobre trilhas já percorridas por outros e imitando as ações de outros”. (MAQUIAVEL, 2002, p. 141). A ancoragem nos valores da cultura romana, ainda que Maquiavel se mantenha a certa distância do humanismo cívico, sabemos que durante o Renascimento italiano não era incomum, mesmo assim não é demais reafirmar, principalmente observando seus pontos de referência e exemplos. Imitar homens como Moisés, Ciro e Rômulo, deve estar no escopo do homem de ação moderno que pretenda se destacar no campo da política. Toda a ação ou elenco de coisas necessárias para se destacar precisará levar em consideração as ações desses vultos do passado.

Como exemplo dos que se tornaram príncipes mais por atributo de competência do que pelo favorecimento da sorte, afirmo que os de maior excelência foram Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu e outros como eles.

Embora não se deve discutir Moisés, por ele ter sido um mero executor das ordens de Deus, devemos admirá-lo em virtude da graça que o fez digno de falar com Deus. Entretanto, considerando Ciro e os outros, que adquiriram ou fundaram reinos, reconheceremos que todos eles são admiráveis. Se considerarmos as condutas e as ações de cada um deles, veremos que elas não nos parecerão discrepantes das de Moisés, que teve tão alto preceptor. (MAQUIAVEL, 2002, p. 142)

Mesmo Moisés, enquanto “mero executor da vontade de Deus”, não se desvia das atitudes de outros líderes seculares do passado. Ainda que ancorado nos valores da lei moral, isso não estava em desacordo com o uso da força como mostra suas ações ao pé do Monte Sinal ou seus conselhos a Josué. Não basta, no entanto, possuir um conjunto de virtudes para a ação, esses homens eram homens marcados pelo seu tempo e não desperdiçaram as oportunidades que a sorte lançou aos seus pés. Ter a capacidade de perceber o momento certo para a ação e qual a força de ação deve ser executada para que se obtenha o resultado desejado. Cada circunstância, cada momento, exige um tipo de ação diferente e esse princípio é fundamental para o sucesso da empreitada, o uso da força, não pode ser gratuito e admitido se não for como mecanismo garantidor da estabilidade do Estado. Quando Moisés desceu do Monte Sinal, por exemplo, e encontrou seu povo em aberta profanação num culto ao bezerro de ouro, convocou todos os que não haviam se profanado com aquele culto; todos os levitas se aproximaram dele e foi dada a ordem de que passassem ao fio da espada todos os seus irmãos que houvessem partilhado daquele sacrilégio. Milhares foram mortos naquele dia. Fato menor, ocorrido logo depois da fuga de Moisés do Egito, já aponta para a sua disposição para a ação. Segundo o relato Bíblico, e Josefo o confirma, quando Moisés encontrou as filhas de Jetro, que era um sacerdote de Midiã, essas estavam sendo coagidas a cederem a água que haviam tomado para seu rebanho quando Moisés se aproximou e presenciou aquilo. Tomado por indignação, segundo conta Josefo, “enraivecido por tal violência, julgou que não devia absolutamente permiti-la. Espancou os insolentes e afugentou-os, auxiliando as moças no que a justiça pedia dele” (JOSEFO, 2004, p.i.). A preocupação com o próprio bem-estar e segurança não está na agenda daquele que deseja conquistar, mas é seu truísmo quem o move para ação. O arquétipo do herói maquiaveliano, portanto, é aquele que se sacrifica pela pátria, para conquista e conservação ele carrega consigo as prerrogativas daquele que busca o bem comum de sua comunidade, seja por qual meio for necessário. Esse elemento mítico na obra de Maquiavel não dever ser ignorado.

Em todas as culturas têm-se notícia da presença desse arquétipo que geralmente faz referência a homens-deuses superpoderosos, possantes, livrando a frágil existência humana

da extinção e da morte. Esses deuses e semideuses, ou simplesmente homens de ação ferrenha e armada, precisam e devem ser reverenciados por meios do culto divino como forma de gratidão pela bênção da salvação concedida. Os rituais orientados por textos sagrados elevam o crente a arroubos de emoções e sensações que o aproxima de seus heróis. No conjunto das práticas rituais são incorporados danças, hinos de exaltação e batalha, orações e sacrifícios, ainda que seja do próprio crente. O que importa nessas condições de fé é a exaltação e identificação do herói que fundamentam o sagrado ritualístico. (JUNG, 2016, Locais do Kindle. 1415-1419)

Sobre o componente de possibilidades do desenvolvimento da independência e auto-afirmação do indivíduo sobre outros, por elementos que não a força física ou forma similar de coação, mas por pretextos persuasivos de supostos imaginados, laços com a divindade, quando não à própria personificação da divindade, pretensamente tornada visível entre os homens, não pode ser explicado apenas pelas ambições individuais de um indivíduo. A trajetória do herói pode assumir por vezes o paradigma lendário da fundação e caminho de uma nação, assim reconhecida, que não deixa de encontrar no curso do herói a identificação de seu próprio caminho. Sem certo nível de cumplicidade entre homens e ‘deuses’ não há possibilidade de culto. A fé supõe o elemento a que se destina e aguarda.

O porquê dessa necessidade é outra questão. A necessidade humana da formação imaginária do arquétipo do herói está diretamente ligada à sua carência imediata de explicar sua presença existencial, esse elemento mítico torna-se essencial para fornecer sentido à condição humana, e seu fim inevitável pela morte. E o herói consegue apresentar esse significado. Esse supra-humano representa a possibilidade de realização de todas as potencialidades humanas imaginadas em seus desejos e sonhos mais íntimos. A vontade de poder é parte essencial de nossa condição permanente de fragilidade que salta aos termos da consciência do fato inevitável, a morte. E o herói incorpora esse drama. Quando possível, ele precisa extrapolar o campo da fantasia e se fazer mortal, esse é um dos pontos elevados do seu altruísmo entre os mortais. O encontro com seu arquétipo garante ao crente a tangibilidade e concretude de seus anseios. O espaço aproximado torna possível a supressão momentânea dos medos, ao mesmo tempo que estabelece a certeza da materialização da promessa. Talvez esse seja um dos sonhos mais remotos e obscuros da humanidade.

Essa saga imaginada fornece ao imaginário coletivo todas as possibilidades de superação de suas fragilidades e medos. O herói enquanto personifica os anseios de um povo torna-se o modelo a ser seguido e imitado. Ele não só os protege, mas os ensina o caminho da verdade pelo qual eles precisam trilhar. Esse caminho representa a própria jornada do

herói num processo constante de auto superação, que agora deve-se tornar também o caminho de seu povo. O caminho do guerreiro é incorporado como a gênese e ascensão de uma nação cuja identidade agora torna-se clara e visível.

Para Campbell, no processo de ascensão e reconhecimento do herói é preciso a realização de certas proezas. Ele destaca duas: “Uma é a proeza física, em que o herói pratica um ato de coragem, durante a batalha, ou salva uma vida. O outro tipo é a proeza espiritual, [onde] o herói aprende a lidar com o nível superior da vida espiritual humana e retorna com uma mensagem” (CAMPBELL, 1990, p. 137).

Moisés é o arquétipo típico, e raro, pois incorpora os dois processos. Ao defender um escravo de ser espancado, de príncipe do Egito passa a ser caçado injustamente, como criminoso, renunciando a sua posição privilegiada para compartilhar dos sofrimentos do seu povo. Mas Deus o escolhe para por meio dele fazer reconhecida a sua glória e divindade. A saga de Moisés se confunde com a do seu povo. Os hebreus também, segundo a tradição judaica, foram um povo acolhido no Egito ainda nos tempos do patriarca Jacó, por intermédio de seu filho José, mas tornaram-se escravos. Em Moisés as promessas feitas a seus ancestrais encontram a realização e concretude. O herói não só libertará seu povo, como também o ensinará os caminhos do autoconhecimento e autoafirmação por sua trajetória peregrina e conquista de seu espaço prometido, se autoafirmando sobre outros povos, considerados uma ameaça à afirmação da alteridade nacional. A conquista e aniquilação do outro não só se torna parte necessária, mas se justifica pela senda traçada pelo herói e sua moralidade supra humana.

O curso do herói é uma trajetória ao sublime, mas também ao nefando. Seguir seu herói também significa estar de acordo com suas pretensões e seu modo de agir. O caminho percorrido pelo herói ainda é desconhecido por seus discípulos. Só é possível vencer os obstáculos que surgirem se houver plena confiança no líder, não há espaço para questionamento. Questionar significa que em algum momento o líder falhou em sua interpretação do caminho, ou que o caminho escolhido não é o correto; em ambos os casos a potência do herói é negada, e isso não pode ser aceito, pois pode significar deserção. Seguir os caminhos do herói também, é abdicar do que se acredita ser errado ou certo moralmente, pois a ética do herói, não é a mesma do homem comum, não pode, se assim o fora, o que distingui-lo-ia dos demais?

A punição pela descrença é fundamental para que o caráter divino e supra-humano não sofra abalo. Os eventos do Sinai são exemplares. Acostumados que eram com a visibilidade das divindades egípcias, acrescidos da demora de Moisés no monte, os hebreus

precisavam de algo concreto em que firmar suas crenças. Mas isso significava um grave desvio dos propósitos de seu líder que buscava fundar um novo paradigma ritualístico e moral. Moisés convoca todos os que não se envolveram na profanação, e em seguida “todos os filhos de Levi se ajuntaram em torno dele”; ordena, então, um massacre dos adoradores do bezerro de ouro, “passai e tornai a passar pelo acampamento, de porta em porta, e mate, cada qual, a seu irmão, a seu amigo, a seu parente”. Os filhos de Levi fizeram segundo a palavra de Moisés” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Êxodo, Cp.32, vs. 25-29). Cerca de três mil pessoas foram mortas naquele dia, segundo o relato.

Enéias, após fugir de Troya, tomada e destruída por deuses, heróis e semideuses, começou sua própria jornada, que nem mesmo os incomparáveis encantos de Dido, rainha de Cartago, conseguiu desviar-lhe do propósito. Guiado pelos deuses, seguiu para cumprir seu destino de constituir no Lácio a cidade eterna, Roma. A chegada de Eneias, não sem a ajuda dos deuses, pois “quando o céu não quer tudo é baldado!” (VIRGÍLIO, 2004, p. 54), significou o extermínio das tribos habitantes da península.

A vontade da maioria é o que deve prevalecer, porém, é geralmente confundida com a vontade do líder e vice e versa, seja ele um deus, semideus ou herói, num sistema ideológico típico de identificação do *Um* com os sentimentos de todos. O pensamento livre individual passa a ser uma ameaça às instituições tradicionais, à família e religião. Pensar por si tornar-se uma transgressão desses valores. Acolher um herói, portanto, é também se sujeitar aos seus caprichos; o caminho às utopias e promessas de bênçãos são geralmente marcados com o sangue daqueles que se opõem ou ignoram seus preceitos.

A negação do eu individual é parte integrante do processo de imersão nesse modelo de servidão voluntária. É preciso renunciar a toda individualidade em favor da razão coletiva do grupo. Deve-se viver em função dos interesses coletivos tal como pretensamente alega o herói/líder. A entrega, portanto, deve ser acompanhada de uma morte espiritual constante para tudo aquilo que não representa os ideais coletivos. A jornada do herói geralmente começa com uma grande catástrofe e perda, algo que o faz vislumbrar um sentido existencial além do comum, que se destaca dos demais. Em certo sentido, esse herói também precisou morrer para seu eu anterior, geralmente, marcado pelo egoísmo individualista. Campbell notou que algo dessa prática de mortificação espiritual podem ser notada nos rituais de passagem da infância para a vida adulta de algumas sociedades primitivas. A morte da personalidade infantil é fundamental para o surgimento de uma mentalidade adulta. Essa metamorfose psicológica fundamental é o momento máximo de epifania do discipulado. Campbell acrescenta que “evoluir dessa posição de

imaturidade psicológica para a coragem da autorresponsabilidade e a confiança exige morte e ressurreição” (CAMPBELL, 1990, p. 138). O abandono de si é condição básica em todas as narrativas heroicas que comumente serve como suporte das ideologias de regimes totalitários. É nesse sentido que os fascismos se tornam anomalias sistêmicas sem precedentes, por exemplo. Sem escaparem ao conjunto de suas violências físicas, a violência política pode e deve assumir práticas simbólicas de violências de cunho ideológico para suplantar toda e qualquer narrativa contrária do real.

A manipulação das narrativas, das informações, é, nessas condições, parte necessária para o controle ideológico das massas por meio de descargas constantes de informações que promovam, positivamente, o partido e exaltem a imagem do líder, o herói primordial e necessário. O conteúdo das informações é desenvolvido não só com o fim de distorção e adulteração da realidade, mas também a negação do passado. Por meio desse mecanismo, a história é constantemente atualizada de modo que favoreça aos interesses do Estado. Para Hobsbawm “o passado ao qual eles apelavam era uma invenção. Suas tradições, fabricadas.” (HOBSBAWM, 1995, p. 113-143). Esse engenho garante a construção de uma nova forma de pensamento sobre o real, configurando a mentalidade coletiva, dando-lhe um novo sentido e propósito.

A possibilidade de desmonte do passado deixava um espaço de possibilidades para a construção de uma nova história que servisse como espelho e referencial da grandeza da nação, como uma espécie de destino manifesto, o que é característico da jornada do herói. Esse evangelho ideológico não deixa de provocar nas massas uma forte sensação de pertencimento. A ideia de uma sociedade coesa, responsiva e sensível à mais leve insinuação de manipulação de modo a mobilizá-la como um grande organismo, exercia um certo prazer sádico sobre os líderes fascistas. Daí as grandes apresentações militares de Hitler e as aparições de Mussolini na piazza Veneziana. Se fosse possível, o passado alemão e a vergonhosa exposição da derrota na Primeira Guerra Mundial seriam varridos da história para dar lugar a uma memória grandiosa conforme os parâmetros megalomaniacos e lunáticos do fascismo.

Por meio de uma verdadeira engenharia ideológica, esse passado histórico foi não só, portanto, apropriado, atualizado em configuração mais íntima necessária, mas em alguns momentos também grosseiramente criado. O ressentimento comum, gerado após a derrota da Primeira Guerra Mundial, pela Alemanha, por exemplo, seria visto como marco na marcha da nação em direção a sua grandeza. Nesse momento, a luta contra seus algozes e a

destruição de grupos considerados inimigos passaram a fazer parte da agenda nazista fascista.

O mesmo elemento mítico é presenciado em Rômulo, fundador de Roma. Para além do elemento mítico, no entanto, temos nas acrobacias desses homens práticas políticas ditadas pela necessidade prática para além das considerações do que deveria ser certo ou errado de um ponto de vista moral individual. Essa é uma consideração cara para Maquiavel. A *Fortuna*, caprichosa por natureza, não poupou muitos obstáculos a Rômulo que foi concebido fruto de um estupro, cuja paternidade suspeita foi atribuída a Marte, e como essa tragedia inicial não fosse suficiente, ainda foi lançado às margens do Reno, mas, segundo a tradição, foi encontrado por um pastor. Mas essas foram exigências, como insinua Tito Lívio, do destino que buscava desenhar os fundamentos necessários “desta grande cidade [Roma] e a criação do maior império do mundo, baixo do poder dos deuses” (LÍVIO, 1989, p. 25). Já desde tenra idade, Rômulo e Remo, após a tragédia de seu nascimento, em termos de circunstâncias se tornaram caçadores, “fortalecendo com esse exercício o corpo e mente, em breve já não se contentavam com a caça às feras” e como uma espécie de justiceiros locais “passaram então a investir contra ladrões carregados de despojos e dividiam o saque com os pastores” com os quais passaram a se associar (LÍVIO, 1989, p. 26).

Para Maquiavel, o traço mais importante dos inovadores e fundadores de Estados é sua disposição individual em empreender em detrimento das circunstâncias que o cercam. O herói mítico maquiaveliano tem em sua jornada a solidão. Seu herói sempre estará só. Mas longe de ser um elemento limitador, se torna um fundamento necessário para formação de seu próprio caráter. Esse é o caso de Rômulo que, mesmo que a princípio esteja na companhia de Remo, logo segue uma trajetória solitária após o assassinato de seu irmão, segundo reza a tradição, logo após a fundação de Roma. Aliás, Maquiavel não deixa de absorver Rômulo sobre esse fato,

O que demonstra que Rômulo merece se absolver da morte do seu irmão (...), e que agiu não para satisfazer uma ambição pessoal, mas em prol do bem comum, é o estabelecimento imediato do Senado, cujo conselho procurou tomando-o como guia. Examinando-se com atenção a autoridade que Rômulo guardou para si, ver-se-á que ele se limitou ao comando do exército, em tempo de guerra, e ao direito de convocar o Senado. Foi o que se viu claramente quando Roma, depois da expulsão dos Tarquínios, recobrou a liberdade. Foi desnecessário, então, alterar o antigo governo; tudo o que se fez foi criar dois cônsules anuais em lugar do rei vitalício: prova evidente de que as primeiras instituições daquela cidade estavam mais ajustadas a um governo livre e popular do que a um governo absoluto e tirânico. (MAQUIAVEL, 2008, p. 50)

Ele precisa estar fiado e amparado em sua própria potência, mas isso não significa que habite numa atmosfera para além do bem e do mal, pelo contrário, suas ações são pautadas por um senso claro da moral acionada para o serviço público em benefício do todo social, como foi no caso do Sinai e no rapto das Sabinas. O fardo das consequências de suas decisões, no entanto, é individual e recai sobre o herói que carrega sobre si as consequências de suas ações, desviando para os seus os benefícios. Isso se aplica, por exemplo, na compreensão de que o sucesso de suas ações devem também se ancorar apenas no uso das armas que ele tem a seu dispor, abandonando, desse modo, suas ações à sorte de sua força disponível e não em considerações morais gerais, ou na intervenção divina. Moisés poderia ter pedido que Deus interferisse no Sinai, mas preferiu ele mesmo agir de imediato com a força que tinha disponível no momento, ainda que aquela ação estivesse em clara oposição ao mandamento “não matarás”. O caos instalado exigia uma ação imediata, o que reconfigura sua ação, reconfigurando o núcleo central do sentido desta, de um massacre para uma ação heroica de aplicação da justiça divina contra aqueles que num primeiro momento estivessem num culto ingênuo e recreativo; e convertendo também essa ação que assume o caráter de crime de rebelião contra os ditames de Deus e da nação. A ação de Moisés assume desse modo caráter jurisprudencial em relação à lei moral e à punição para com seus irmãos; de evento traumático torna-se um marco memorial da justiça divina contra os amotinados do povo. O que é certo ou errado perante a lei moral precisa estar relacionado ao que a necessidade diz ser, e não o seu espírito inicial.

Rômulo, ao seu turno, compreendia que os deuses estiveram presentes na fundação presidindo sua fundação, preparando o caminho, por assim dizer, mas tinha uma clara visão da importância da aplicação de suas energias individuais naquele empreendimento. Quando, por exemplo, da organização do senado romano havia poucas mulheres entre os romanos, mas as sociedades limítrofes, talvez por medo da força dos romanos e numa tentativa de boicotar o desenvolvimento de um povo tão belicoso em suas fronteiras, não consentiram que os jovens romanos contraissem matrimônio com suas filhas. Rômulo não pode deixar de se comover, conforme o relato de Lívio, com aquele ultraje contra seus compatriotas, mas não demonstra seu ressentimento, buscando ocasião oportuna e favorável para se vingar, ocultando “seu ressentimento e preparou jogos solenes em honra a Netuno Equestre, os quais denominou *Consualia*. Mandou então anunciar o espetáculo aos povos vizinhos e revestiu-o de todo o aparato possível na época, a fim de torná-lo atraente e despertar curiosidade”. (LÍVIO, 1989, p. 32). As cidades próximas correram para Roma, e os sabinos vieram em peso com suas mulheres e crianças para as festividades, admirados de como Roma em tão

pouco tempo obtivesse tanto sucesso e acumulasse tamanha glória em seu aspecto físico arquitetônico. Os sabinos foram recebidos em casas particulares por seus anfitriões, inocentes das intenções de seus hospedeiros. Quando, no entanto, foi dado início aos jogos, e todos estavam ansiosos pelo espetáculo e voltados com suas atenções para os divertimentos iniciais, iniciou-se, também, paralelamente, o golpe planejado por Rômulo. Os jovens romanos se precipitaram “para raptar as donzelas. A maioria foi raptada ao acaso dos encontros” (LÍVIO, 1989, p. 33). Diante do pânico, que tomou conta de todos, Rômulo busca acalmar os ânimos, lançando a culpa dos eventos que seguiam aos seus vizinhos que haviam negado por meio de acordos casamentos entre seus filhos, mas que agora aquelas jovens teriam destino nobre, pois iriam se tornar “esposas, compartilhar de todos os bens de sua pátria e daquele vínculo que é o mais caro à espécie humana: a afeição de seus filhos.” (LÍVIO, 1989, p. 33). Se se trata de um estupro coletivo, talvez o primeiro registrado da história, se trata de considerações posteriores, e, portanto, anacrônicas, oriundas daqueles que veem a guerra, como pelo buraco de uma fechadura e não compreendem seu todo para além de sua experiência histórica individual. Para Maquiavel, o que importa é a eficácia da ação exercida para fortalecer a nação entre seus circunvizinhos. Nesse sentido, de fato o cálculo foi certo. Fato é que esse evento foi eternizado e louvado na arte, como na obra do veneziano Sebastiano Ricci (1659-1734) e do escultor Giambologna (1529- 1608), o que diz muito mais sobre o caráter da cultura europeia do que do próprio caráter de Maquiavel.

Maquiavel parece ter compreendido que, com o advento do cristianismo após a decadência de Roma, houve o estabelecimento de um novo paradigma moral. Se por um lado Roma se caracterizava por uma moralidade muito mais aberta à natureza humana e seus impulsos e paixões, o cristianismo representou não um retrocesso, mas uma valoração dos valores morais do crente e sua moral pavimentada pela inserção de novas categorias. Cristo e seus apóstolos, dentre estes Paulo, principalmente, fazem uma releitura dos valores judaicos e da cultura romana.

De fato, o surgimento do cristianismo, que inicialmente era uma religião inexpressiva e marginal, mas que veio a se tornar religião oficial do Império Romano, que tinham um modo de vida peculiarmente distante da doutrina cristã, significou uma revolução cultural no regime de verdade da cultura romana. A base econômica do Império estava em sua lógica expansionista, mecanismo pelo qual a maioria da mão de obra escrava era fornecida (ANDERSON, 2004, p. 60). Montesquieu, como já vimos, chegou a concluir que os “os romanos conquistaram tudo para tudo destruir” (MONTESQUIEU, 2007, p. 160). Sem incorrer em exageros, Roma estava totalmente embebida e comprometida numa

verdadeira cultura da violência. A violência política e militar romana parecia fazer parte do DNA daquela sociedade. Os romanos possuíam uma política predatória que valorizava as vantagens da força e coragem no campo de batalha. Valores que se confrontavam diretamente aos princípios essenciais da nova doutrina, e sabiam ser canalhas e covardes na mesma proporção. Em 70 d.C., durante o cerco de Jerusalém, os Samaritanos, povo vizinho dos hebreus, mas que não tinham nada a ver com os conflitos entre os romanos e hebreus, reuniram-se certa ocasião sob o monte Gerizim, considerado sagrado para estes. Essa aglomeração a despeito de tudo, e do próprio poderio romano que se contrapunha ao dessa população, levou Vespasiano contra essa população, segundo se alegou, preventivamente, através de seu tribuno Cerealis que marchou com suas tropas em direção àquela população, mas não sem antes minar o suprimento de água, deixando-os numa condição extremada que inviabilizava qualquer tomada de decisão coerente e pacífica. O Tribuno pôde, segundo conta Josefo,

Perceber a situação extrema a que estavam reduzidos os outros; avançou em ordem de batalha contra o monte, após os ter exortado a se entregar, prometendo deixá-los viver em liberdade, se entregassem as armas. Porém, vendo que se obstinavam em resistir, atacou-os, a vinte e sete de junho e, de todos os onze mil, nem um só escapou com vida (JOSEFO, 2004, Li.III. Cp. XXII).

Dá para imaginar que os romanos não se deram muito bem com aquelas pessoas que andavam falando novidades religiosas, ensinando as pessoas a serem humildes, amorosas, pacientes; e em relação à violência, pregavam a não retaliação, pelo contrário, em caso de levar uma bofetada deveriam oferecer ao seu algoz a outra face. Trata-se evidentemente, portanto, de dois paradigmas opostos distintos em seu núcleo.

O fato é que, a tensão entre essas duas forças contrárias resultaram, num primeiro momento, no abatimento aparente da virtude romana pela fé cristã. O que sabemos é que após terem seu mestre crucificado pelos romanos, os cristãos se espalharam pela Ásia e propagaram a sua Boa Nova (o evangelho), acarretando um período de perseguição, resultando na morte de vários cristãos, inclusive na arena do Coliseu em Roma. Essas perseguições ocorreram até o início do século IV d.C. Ainda no mesmo período obtiveram uma garantia legal, ao livre exercício do culto divino, exercendo-o livremente; logo em seguida, no final daquele mesmo século, a nova fé foi reconhecida como religião oficial pelos romanos. Após longa luta, o cristianismo tornou-se a religião oficial do Império Romano. Em tese, a vitória do paradigma cristão significou que a ética romana foi deixando

de ter sua antiga importância e relevância enquanto valor ético e moral, dando espaço agora para uma nova verdade, ou novo paradigma moral. Por outro lado, é difícil saber ao certo, até que ponto de fato o cristianismo foi conquistado e amalgamado à cultura romana, ou se Roma foi evangelizada. Num sentido geral e primário, é muito mais provável que o cristianismo tenha sido conquistado por Roma e não o contrário.

De qualquer forma, o arquétipo maquiaveliano passa ao largo de uma ética cristã e se apropria num salto daquilo que Maquiavel considera e compreende como moral clássica nos assuntos políticos. Ocorre uma apropriação de valores, que no frígir dos ovos na verdade nunca estiveram distantes das relações políticas desenvolvidas no Ocidente. Mesmo que a Europa medieval, por exemplo, tenha desenvolvido uma concepção política entrincheirada num conjunto de valores cristão, eles não sobreviveriam sozinhos sem apoio da ética aristotélica e dos vestígios sobreviventes da cultura Romana. Num sentido muito particular, Maquiavel está em íntima relação com os humanistas que viam a Idade Média como um período de obscurantismo, e até certo ponto dando a impressão de uma ruptura ao buscar na Antiguidade o modelo para uma outra forma de pensamento que deveria agora ser acariciada. Mas não ruptura efetiva, como já tentamos explicar, pelo contrário e de fato, há uma continuidade que permite a sobrevivência dos valores daquela nessa. O cristianismo, supostamente sobrevivente ao choque com o Império Romano, não só sofreu sua mutação, mas carregou em seu seio tanto a filosofia Grega quanto a Romana. De fato, seu principal apóstolo deveria muito bem ser considerado o fundador da nova fé bem antes, portanto, do amálgama sofrido pela fé cristã. A belicosidade romana pode ser muito bem observada na Igreja que surge dessa união. Roma nem mesmo esteve adormecida, mas sobreviveu esse tempo todo por meio dos papas e seus exércitos, não é de se admirar que Maquiavel tenha encontrado seu príncipe moderno e encarnação de seu príncipe arquétipo em César Bórgia, filho do papa Alexandre VI.

Da fragmentada Itália surgiu um fenômeno diverso no campo da ação política militar que iria manter-se durante séculos ditando as práticas de uma cultura política que havia se acomodado ao uso frequente e sistemático da violência como instrumento essencial e necessário de suas instituições, o uso do assassinato como instrumento e cálculo, fruto de reflexão não apaixonada, mas como resultado da conscientização de uma autonomia da política na resolução de seus assuntos e deslocada da moral comum. Esse germe do que futuramente seria reconhecido como *raison d'état*, não da forma evidentemente como foi concebido pelo Cardeal Richelieu, mas já dava seus primeiros sinais de um fundamento lógico entre os estados italianos para a manutenção de equilíbrio

entres as forças reinantes na península. Mas como observou Kissinger, esse fundamento, no caso dos estados individuais, não encontra resposta para desafios maiores em torno de uma macro ordem política (KISSINGER, 2012, locais no Kindle, 1141), no caso da Itália se refletiria na unificação da península em torno de uma força política unificadora capaz de conter as forças aventureiras individuais e anárquicas. A ideia de uma *raison d'état*, embora possa soar elegante e razoável, é anacrônica para nossa realidade atual, e tão nociva para uma ordem mundial como o era para a Europa do século XVI. Mas foi dessa noção de poder que saiu a moderna noção de equilíbrio de poder europeu, tal como foi apropriada e sistematizada por Richelieu, na França imediatamente posterior ao momento maquiaveliano. Iniciativas individuais de usurpação de conspirações nas lutas pelo poder não eram estranhas na Itália antes de César Bórgia, mas esses casos eram movidos por justificativas legítimas de se apossar do poder relacionadas a heranças territoriais perdidas ou pretendidas, porém esse quadro assume coloração diversa e contorno mais agudos com Azzelino da Romano. Azzelino não se projeta como um representante de um sistema de governo, mas construiu sua reputação de modo a individualizar a ação por meio de usurpações e meios não convencionais, um paradigma que não seria esquecido na Itália e seria imitado largamente por seus sucessores. “Aqui”, segundo Burckhardt, “pela primeira vez, houve uma tentativa clara de fundar uma monarquia através do assassino em massa e barbaridades infindas, pela adição, em suma, de quaisquer meios com vistas à finalidades ambicionada” (BURCKHARDT, 1991, p. 5-6). Não foi sem razão que a influência de Ezzelino tornou-se permanente na Itália. Mas o fato da personalidade de homens como César Bórgia e Azzelino assumirem um caráter quase que lendário na cultura italiana do período não é aleatório ou anacrônico, mas está consoante o espírito da época que buscava imaginar o homem de ação individual como um modelo de um novo tempo, digno de reverência diante dos novos tempos, em torno de Azzelino, por exemplo, se construiu toda uma representação heroica, e “sua pessoa tornou-se o centro de toda uma literatura, desde a crônica de testemunhos oculares à tragédia semimitológica dos poetas posteriores”. (BURCKHARDT, 1991, p. 6). As atitudes individuais, como as de Azzelino e César Bórgia, não devem ser menosprezadas como casos isolados, principalmente quando se trata da história da Itália maquiaveliana, mas tais atitudes são um indicativo fundamental no que diz respeito às motivações primeiras na construção de um estado pela sistematização da violência para esse fim.

Já sabemos que a Itália fazia uso abusivo da antiguidade como modelo para a vida, e devemos suspeitar também se nesse caso específico os exemplos de conspirações do passado

clássico não estiveram no itinerário de curiosidade para os italianos. De fato, como ainda aponta Burckhardt,

Quanto à imitação da Antiguidade, e sua influência nas questões morais, e mais especialmente nas questões políticas, a que muitas vezes nós iremos referir, o exemplo era dado pelos próprios governantes. Tanto em sua concepção de Estado quanto na sua conduta pessoal, eles tomavam o antigo Império Romano como modelo declarado. Da mesma maneira seus oponentes, quando se dispunham a seguir uma teoria deliberada, espelhavam-se nos antigos tiranicídios. (BURCKHARDT, 1991, p. 38).

É claro que acabamos de topar num campo que dificulta encontrar elementos que sustentem esse argumento de Burckhardt, pois não temos como prescrutar os verdadeiros sentimentos e motivações que aquelas pessoas tinham ao conspirarem ou organizarem suas deliberações políticas ao nível das lutas pelo poder. Existe uma distância, nem sempre muito clara, entre aquilo que queremos e buscamos e as reais intenções que motivam nossas pretensões e nossas motivações em termos do que nos motiva nem sempre são muito claras. Mas num caso específico podemos tirar nossas conclusões (pelo menos uma) e imaginar, apenas, que não só no campo da teoria, mas das práticas antigas deixadas em registros, essas também foram apropriadas como modelo para atitudes modernas envolvendo conspirações, por exemplo. Felizmente, Burckhardt também teve a mesma cautela. Para ele, o caso que mais pode nos fornecer as melhores pistas está relacionado aos assassinos de Galeazzo Sforza. Mas as motivações diversas dos conspiradores podem nos levar para outra direção. Isso porque, embora seja verdade que dentro da ação coletiva os indivíduos sempre possuem interesses diversos, mas nem sempre divergentes, ainda que também sejam motivados por interesses comuns, que ao final é o que motiva a ação em grupo, não seria coerente com o comportamento humano, portanto, supor que dentro de uma conspiração onde vários sujeitos se envolvem em torno de um interesse comum, estes não possuíssem interesses individuais que os motivem em forma de benefícios individuais. Evidentemente, esses interesses individuais não suplantam a motivação coletiva maior que envolve o grupo, que de fato serve como elemento aglutinador dos indivíduos em torno de uma meta comum. Não é anacrônico acompanhar Mancur Olson, num estudo sobre *a lógica da ação coletiva*, onde apontou que pode num primeiro momento ser um problema para a compreensão do comportamento de grupos diversos que se unem em busca de supostos interesses coletivos comuns. Para ele, “assim como se pode supor que os indivíduos que pertencem a uma organização ou grupo têm um interesse comum, eles também têm interesses puramente

individuais, diferentes dos interesses dos outros membros do mesmo grupo ou organização” (OLSON, 2011, p.20).

Sabemos, por exemplo, que os assassinos de Galeazzo Sforza, duque de Milão, possuíam interesses bem diversos para quererem a morte do duque. Segundo Lauro Martines, de fato: “Giovanni Andrea Lampugnani, Gerolamo Olgiati e Carlo Visconti. Todos tinham razões diferentes para enfiar adagas em Galeazzo Maria Sforza, cuja infâmia por imoralidade e bárbara crueldade era deplorada até pelo próprio pai” (MARTINES, 2003, p. 33). E pelo currículo do duque, pode-se imaginar que os assassinos de 1476 não eram os únicos a terem motivos para tanto, a reputação do duque era de tal forma obscura que circulava boatos de que havia envenenado a própria mãe. Segundo Martines,

Relatos revelam que ele comprava moças e esposas a seu bel-prazer, satisfazia seu desejo (...) e depois as fazia circular entre seus cortesãos. Um padre que previsse inocentemente que o duque teria um reinado curto era morto de fome. Em outra ocasião, tomado pelo ciúme amoroso, o duque mandou cortar as mãos de um certo Pietro da Castello; mandou outro homem, Pietro Drago, ser pregado vivo em seu próprio caixão; e, por ordens suas, executores mataram um caçador clandestino forçando-o a engolir, com a pelagem intacta, uma lebre. (MARTINES, 2003, p. 33-34).

Os interesses dos assassinos, de fato, orbitavam em torno da vontade de suplantar o tirano que representava uma ameaça aos valores republicanos, mas dentro desse escopo maior, por outro lado, tinham interesses bem particulares. Carlo Visconti, por exemplo, aparentemente havia se envolvido no complô devido a questões de honra familiar. Carlo era um “bem relacionado secretário de governo, empregado do Conselho de Justiça milanês, ele tinha uma irmã que parece ter sido deflorada pelo priápico duque” (MARTINES, 2003, p. 35). Não se sabe ao certo, mas parece que o duque havia manifestado interesse erótico similar em relação à mulher de Giovanni Andrea Lampugnani; mas as razões que o motivaram a entrar no complô estavam ligadas principalmente a uma disputa com o Bispo de Como e uma rica propriedade de terras que havia sido alugada aos irmãos Lampugnani pelo abade de Morimondo. Acontece que a propriedade passou a fazer parte das possessões do Bispo de Como, que ignorou o contrato firmado de colação dos irmãos, expulsando-os da propriedade, os quais, mesmo buscando ajuda do duque em relação a essa questão, foram ignorados totalmente, não tendo sua causa sido avaliada por um tribunal adequado; a raiva de Giovanni Andrea transformou-se em paixão criminosa” (MARTINES, 2003, p. 35).

Já Gerolamo Olgiati, o mais jovem dos conspiradores, “parece”, segundo conta Martines, “ter agido puramente movido por ideias republicanas” (MARTINES, 2003, p. 35).

Olginati, aliás, também era filho de uma “estimada família de funcionários de governo”, também havia desenvolvido certos estudos sobre Roma republicana sob a instrução do humanista bolonhês, Cola Montano. Parece que Montano havia desenvolvido vários estudos sobre Salustio, historiador romano, com foco na conspiração desenvolvida por Catilina; mas essa informação é imprecisa e não faz muito sentido pela presença do nome de Catilina que, dentro da história romana, tanto por Cícero quanto por Salustio, é pintado e representado como o pior e mais nocivo dos inimigos da liberdade republicana, longe, portanto do marco ideal republicano. Mas, levando em consideração as contradições da Renascença e suas várias distorções do passado romano, é bem possível que mesmo Catilina possa ter servido, pelo menos nesse caso em específico, aos ideais republicanos dos conspiradores. Nesse caso, descartando o anacronismo, os conspiradores ignoraram a contradição clara de sua apropriação aos ideais pretendidos enquanto égide motivadora de sua conspiração tiranizada. Ainda assim, segundo Burckhardt, os anais de Siena registram que havia sim um certo interesse pelo estudo de Salustio, “e o fato é indiretamente confirmado pela confissão de Olginati. Em outros lugares, deparamo-nos também com o nome de Catilina, e é difícil descobrir um padrão mais atraente de conspirador, independente dos seus objetivos” (BURCKHARDT, 1991, p. 39). É possível que tais estudos tenham desenvolvido “no jovem Olginati uma certa ânsia de glória e o desejo de libertar sua pátria, sonho que exigia um ato de tiranicídio”. ((MARTINES, 2003, p. 35-36). De qualquer modo, esse desejo por glória parece ter sido levado bem a sério por Olginati que, no momento em que estava sendo torturado, após o bem sucedido tiranicídio que teve Lampugnani morto durante o processo e Visconti tinha se confessado arrependido continuava implacavelmente firme, mesmo durante as várias torturas sofridas, afirmando, segundo conta Martines, “que o atentado era um oferecimento aceitável a Deus, e exclamou, enquanto o carrasco lhe quebrava as costelas: “coragem, Girolamo! Serás lembrado por muito tempo; a morte é amarga, mas a glória é eterna.” (BURCKHARDT, 1991, p. 39).

Essa amostra se empalidece de fato quando se trata de César Bórgia. Mesmo assim, se é verdade que “os homens sempre caminham sobre trilhas já percorridas por outros e imitando as ações dos outros” (MAQUIAVEL, 2002 p.141), esses exemplos servem para nos apresentar, mesmo que a amostra seja pequena, que as ações de César Bórgia, não foram nem de longe estranhas aos seus contemporâneos como também não o eram as ideias de Maquiavel.

5. VIOLÊNCIA POLÍTICA EM MAQUIAVEL: da malícia de Maquiavel

5.1 *O Príncipe*: Ética a Lorenzo

O primeiro ponto que precisa ser destacado aqui está relacionado ao pretexto de Maquiavel em *O Príncipe* ao relacionar a obra como instrumento pedagógico a Lorenzo de Médici (1492-1519), duque de Urbino e neto de outro Lorenzo, o Magnífico. *O Príncipe* de Maquiavel, apesar de pretender ser uma obra de caráter republicano, no sentido de que busca ser instrumento necessário nas mãos do príncipe para garantir a liberdade política florentina naquele momento, aponta para uma intenção muito mais pessoal do autor, sua promoção pessoal. No momento da composição dessa obra, o príncipe Lourenço de Medici é quem governa a cidade de Florença, fato que não passa despercebido ao autor, obviamente, que faz uso de sua obra para atrair a atenção do príncipe para sua condição nada agradável naquele momento. No entanto, essa postura favorece muito mais seu texto, ao nos fornecer todo o conjunto de uma ética política atrelada à prática efetiva, claramente buscando relacionar o vigor do clã Médici ao arquétipo do herói libertador. Direcionado a Lourenço, essa ética, no entanto, aponta para um problema muito mais antigo e profundo em termos de comportamento político no conjunto de suas práticas, tal como foi e é presenciado ao longo da história. Mas, se levarmos em consideração os conselhos presentes na obra e o próprio caráter do autor, será preciso desconfiar de qualquer conclusão no sentido de que os argumentos de Maquiavel reproduzam a base de seu pensamento político. Isso porque os argumentos presentes na obra não são estranhos às práticas políticas desenvolvidas pelos Medici, o que levanta a suspeita de que o autor estivesse fazendo uso de um recurso argumentativo favorável aos seus interesses de convencimento, e não a uma fórmula teórica séria correspondente ao que de fato aceitava e compreendia como política. Será preciso outra vez olhar ao redor e comparar suas obras com essa e essas ao contexto humanista.

Maquiavel entrou no governo florentino logo após a trágica morte de Savonarola em 1498 e foi uma das figuras-chave mais importante na política republicana até o retorno da família Médici do exílio durante o verão de 1512. Ocupando a posição de segundo secretário da chancelaria a partir de 1502, ele gradualmente se tornou um conselheiro consultor respeitado e uma pessoa de confiança e sob vários aspectos uma figura de proa e até certo ponto, eventualmente, visto pela oposição como um homem de ação e “testa de ferro” daquele que, em certo sentido, tornou-se presidente vitalício da República de Florença, “o gonfaloneiro Piero Soderini” (LARIVAILLE, 1988, p. 144). A partir do retorno dos Medicis

ao poder, por outro lado, Maquiavel, como bem sabemos, sofrera reveses em sua carreira que deixarão sequelas pelo resto de sua vida, e não demais afirmar que esses tenham uma profunda relação com sua obra mais eminente, *O Príncipe*. O ostracismo político de Maquiavel logo após a retomada do poder em Florença pelo Medicis, foi importante para direcionar as intenções que marcam sua argumentação. Isso não significa que de alguma forma, Maquiavel seja uma fralde do pondo de vista da teoria política, mas não podemos descartar que as condições vividas por esse autor, tenham contribuído para a configuração de sua obra. Ignorar as motivações mais sutis, e em alguma medida, a natureza mais pessoal dos interesses que movem e motivam as mais variadas intenções dos agentes sociais, é crer que somos desprovidos de intenções privadas e que essas são necessariamente arregimentadas pelos mais diversos e contraditórias conexões e intersecções que nos cercam em sociedade. Apontar que as frustrações do exílio e ostracismo maquiaveliano estão na base sujeita da composição de sua obra é dar a essa análise histórica o naco de carne que é forçosamente humano, e, portanto, fundamentalmente necessário.

O príncipe, na verdade, que aparece durante o verão de 1513 e que Maquiável pensa, num primeiro momento, dedicar a Juliano de Médici, é também, ao mesmo tempo, fruto da observação da atualidade política daquele momento de intensa inflexão que a muito lutam pelo controle da cidade é também uma reflexão sobre as obras e os pensadores antigos sobre as quais Maquiavel detinha um refinado saber, mas, também, e não podemos também ignorar essa impressão, fruto de um obstinado desejo de retomar sua carreira no serviço público ainda que agora a serviço dos Médici (LARIVAILLE, 1988, p. 145-146). No capítulo XX d'*O Príncipe*, Maquiavel, ao retomar o tema do príncipe novo, por exemplo, releva esse paradoxo, que parece o perseguir ao longo dessa obra, o dilema entre a precisão do analista e engenheiro do cálculo político e o do carreirista cortesão, frustrado que ainda vive com seus fantasmas do passado o assombrando com expectativas frustradas do futuro. Assim, segundo ele,

Os príncipes – e principalmente os novos príncipes – têm encontrado mais fidelidade e maior serventia dentre homens que no início de seus governos lhes eram suspeitos do que dentre aqueles que na mesma ocasião lhes inspiravam confiança. Por exemplo, Pandolfo, senhor de Siena, contou em seu governo mais com a colaboração daqueles dos quais suspeitara no início de se governo do que com a dos outros. Mas não se pode generalizar ao falar sobre esse assunto, porque ele depende das circunstâncias de cada caso. Direi apenas isso: um príncipe sempre pode com grande facilidade conquistar

aqueles que no início de seu governo lhe eram considerados hostis, porque estes precisam de apoio para manter-se; uma vez que receberem o apoio do príncipe, eles ficarão obrigados a servir-lhe com grande lealdade, reconhecendo a necessidade de apagar com seus atos a opinião adversa que o príncipe tinha deles. (MAQUIAVEL, 2002, p. 238-239).

Para Larivaille, essa passagem aponta realmente para essa contradição mais íntima, como uma paradoxal demonstração onde é possível verificar que ele defende claramente a sua própria causa enquanto é protegido pelo uso do plural, deixando resvalar muito sobre o espírito que o animava enquanto escrevia seu tratado. Por outro lado, Larivaille propõe que, ainda que o “desejo intenso de servir, de continuar sua carreira interrompida no ano anterior, por mais inegável que seja nessas linhas e no comportamento geral de seu autor a partir da queda de Soderini, não desemboca jamais no oportunismo raso e vulgar do qual ele é com frequência acusado” (LARIVAILLE, 1988, p. 146). Mas quando tratamos de Maquiavel, é sempre perigoso apressar-se em sua defesa.

De qualquer modo, é preciso desconfiar da base argumentativa da obra num sentido geral, não da capacidade do autor em arregimentar ferramentas conceituais e argumentos fundamentados em eventos históricos e sustentados pela perícia adquirida ao longo de sua experiência na chancelaria de Florença “durante tantos anos e à custa de tantos incômodos” (MAQUIAVEL, 2002, p. 110), mas de sua intenção e sinceridade ao indicar Lorenzo e os Medicis como os possíveis libertadores da Itália. Maquiavel não só dedica a obra a Lourenço, o que era uma prática comum naquela época, mas se dirige diretamente a esse no capítulo XXVI convocando-o, instigando-o para que “assuma, então, essa tarefa de redenção com aquele ânimo e com aquela fé que inspiram todas as causas justas, a fim de que, sob o estandarte de vossa casa, esta pátria seja enobrecida” (MAQUIAVEL, 2002, p. 274).

Uma explicação plausível que se tornou um lugar-comum nos estudos sobre Maquiavel, também compartilhado por Larivaille, é a de que maquiável teria percebido em sua reflexão sobre o modelo republicano e, evidentemente, o caso específico de Florença de que Florença era incapaz de viver uma vida republicana devido à sua corrupção e que a única opção seria um regime autoritário, o único capaz de estabelecer as bases de uma vida civil na cidade. E é exatamente nessa linha de pensamento que se enquadra, sem qualquer oposição ou negação, o capítulo IX de *O Príncipe*: onde a teorização da transição do principado civil, que é uma forma de liderança obtida sem violência ou intrigas, graças ao apoio de parte da população, para o principado absoluto, tem como objetivo fundamental superar as

divergências internas que enfraquecem o Estado e criar uma autoridade principesca, a única capaz de recuperar a vida e a força das instituições corrompidas (LARIVAILLE, 1988, p. 147). Mesmo assim, é preciso insistir e verificar um pouco mais, sobretudo se lavarmos em consideração que em Maquiavel o oportunismo é essencial não apenas para sua existência enquanto experiência pessoal e individual, mas também para seu pensamento, pois insiste em afirmar que o sucesso depende das circunstâncias, da feliz combinação de habilidade e situação, e que não há sucesso duradouro sem a capacidade de se adaptar e um esforço duradouro para se ajustar às constantes mudanças da sorte.

Lorenzo nasceu em 1º de janeiro de 1449, em uma época em que os Mèdicis, liderados por seu avô Cosimo, estavam firmemente estabelecidos no topo da política florentina, controlando sob vários aspectos o jogo e suas peças por meio de uma política doméstica habilmente desenvolvida por Cosimo. O nascimento de um herdeiro homem, por outro lado, do filho mais velho de Cosimo, Piero, sendo este o primeiro nascimento desse tipo na família desde a tomada do poder há cerca de quinze anos, segundo Unger, trouxe a perspectiva, reconfortante para uns e inquietante para outros, de uma verdadeira sucessão dinástica (UNGER, 2008, p.i). Lorenzo tornou-se a personificação da consolidação da política desenvolvida por seu avô e a promessa de uma paz em Florença. Mas é apenas em 1469 que, evidentemente, assume seu posto no comando dos interesses da família. O ano 1469, portanto, “não é apenas o ano de nascimento de Maquiavel. É também quando Lourenço de Médicis sucede ao seu falecido pai, Pedro de Médicis, apelidado *o Gotoso*. Lourenço de Médicis tem então 20 anos.” (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 31). A presença marcante dos Medici em florença e o controle político exercido naquela cidade pode ser observado pelo próprio nascimento de Lorenzo cuja importância, extensão e magnitude não foi ignorada, todos os olhos pareciam estar voltados para aquele que logo assumiria o poder consolidando a linhagem de sangue daquela família. De fato, é possível mesmo afirmar que, o seu primeiro contato com o mundo público ocorreu logo ao quinto dia após o seu nascimento, quando foi batizado no santuário de San Giovanni. Neste local, que é o mais antigo e sagrado da cidade de Florença, e onde gerações de florentinos investiram suas riquezas e expuseram seus talentos artísticos, foi ali, conforme sugere Unger, que Lorenzo teve a sua estreia política. A partir desse momento, ele passou a ser visto pelo público como membro da comunidade dos cidadãos florentinos e da comunidade mais ampla dos crentes cristãos, mas também a ser entendido como um indivíduo separado, destinado a um caminho único (UNGER, 2008, p.i), à grandeza e conforme as várias expectativas que se debruçaram sobre ele e a trilhar os caminhos da política florentina, tal como seu avô. Segundo GAILLE-

NIKODIMOV, de fato, Lorenzo foi, tal como seu avô, o mais celebre dos Médicis. (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 32). Lorenzo herda, portanto, ainda jovem, o legado de seu avô, e consegue com habilidade similar manter o poder político dos Medicis. Cosmo, ainda assim, deve ser considerado em sua singularidade.

As poderosas famílias florentinas, o cerne político da cidade tanto em tempos bons quanto ruins, tiveram um papel significativo nos conflitos intestinos, por vezes frenéticos pelo controle da cidade. Entre essas famílias, estavam os Medici, evidentemente, que deixaram profundas marcas na história e na vida de Florença. Astutos, determinados e ricos, os Medici construíram um vasto e duradouro sistema de poder, apoiado em uma rede de amigos e apoiadores, meticulosamente organizada por meio de uma política cuidadosa de concessão de favores. Ofereciam auxílio a alguns para abrir negócios ou superar dificuldades financeiras; a outros, empréstimos para os dotes de suas filhas, para casarem com distinção e lucro. Ainda havia aqueles que recebiam ajuda para resolver questões jurídicas ou problemas com impostos devidos. Desse modo, os Medici se tornaram os verdadeiros senhores da cidade, mesmo que frequentemente afirmassem ser "como os demais" cidadãos e Florença mantivesse as aparências de uma república livre, construíram uma rede de clientes que se tornou um dos fundamentos de poder da cidade. As intrigas e conflitos frequentemente sangrentas, parte fundamental da política florentina naquele período, não permitiam e não davam espaço para uma postura apática que ignorasse o uso sistemático e calculado da força.

Cosme, apesar de seu espírito perspicaz e atento às nuances mais íntimas e mudanças mais sutis da vida política na totalidade, não pôde deixar, ainda assim, de sofrer os reveses dessas tramas. Em setembro de 1433, ele foi forçado ao exílio após um ato violento orquestrado por Rinaldo degli Albizzi, o líder de oligarquia rival. Cosme entrou em conflito repetidamente com este grupo devido ao seu apoio às pessoas comuns, uma tradição profundamente enraizada na sua família. No entanto, ele conseguiu retornar triunfalmente a Florença no outono seguinte. Seu retorno foi ocasionado por um poder dominante predominantemente contra a família Albizzi. Aproveitando a sua nova popularidade consequente do seu retorno, e o exílio dos seus adversários no ano anterior, Cosme garantiu o banimento de setenta e três indivíduos considerados os mais prejudiciais para si e, consequentemente, para os seus aliados (essa manobra de proteger e promover seus aliados por meios de perseguição de adversários comuns, tornou-se parte importante da política de Cosme). Além disso, ele os substituiu por seus próprios apoiadores, que liderariam o estado. Contudo, tendo uma boa compreensão dos seus compatriotas, e sabendo que o seu partido, por mais poderoso que seja, não tinha os meios para impor um poder não partilhado numa

cidade profundamente dividida pela separação de poderes e as várias facções rivais ali presentes, nem as condições para manipular abertamente as cerca de duas mil pessoas cujos nomes constavam da lista de candidatos às três mais altas magistraturas - e que representavam uma classe dominante muito estável – buscou cuidadosamente evitar diretamente prejudicar as instituições republicanas. Ele e os seus apoiantes preferiram utilizar as estruturas político-administrativas já existentes, introduzindo um sistema original de governação que, durante várias gerações, fará dos Medici os senhores de Florença, sem que qualquer designação oficial santifique oficialmente a sua preeminência de facto (LARIVAILLE, 1988, p. 21).

O retorno de Cosme a Florença, graças a mobilização de seus aliados, marca o início de uma série de manobras que a longo prazo tendem ao endurecimento da política mediceana na cidade republicana florentina, cujas instituições estavam situadas num plano que buscavam garantir a rotatividade de poder e, portanto, seu caráter democrático passou ser lentamente minada. Cosmo não combateu ferrenhamente seus adversários externos, mas investiu no interior dos mecanismos de poder da república florentina, amalgamando seu modelo de governança ao da cidade de modo a garantir seu poder familiar. Desse modo, ele “estabelece a preeminência do *gonfaloneiro* sobre o *podesta* e o capitão do povo. Os *accoppiatori*, escolhidos entre os mais antigos partidários do Medicis, nomeia diretamente os priores” (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 35). Além disso, um Conselho do Cem é instituído, com seus membros sendo selecionados, ao invés de serem eleitos. A sua função principal é se tornar o primeiro órgão legislativo e também é responsável por eleger os membros do Conselho do Oito da Guarda, os quais recebem maior autoridade para combater os opositores ao regime (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 35-36).

De fato, após o retorno de Cosme do exílio, uma mudança significa no quadro geral dos conflitos citadinos é percebida, graças a sua habilidades em minar o poder das instituições republicanas e de seus adversários políticos. É consenso, que o poder dos Medicis sofreu uma guinada nesse período, pós-exílio. Para Viroli,

O poder dos Medici tornou-se praticamente indiscutível a partir de 1434, quando Cosme, o Velho, voltou triunfante do exílio impelido por seus inimigos. Em pouco tempo, Cosme conseguiu reduzir à miséria ou exilar todos os que eram capazes, por riqueza ou influência, de prejudicar seus projetos. Para triunfar sobre seus inimigos, não hesitava em violar leis ou esmagar regras morais. Quando o criticavam por ser inescrupuloso e amar ‘mais a si próprio do que à Pátria e mais a este mundo do que ao outro’, respondia que ‘os Estados não podiam ser governados com o rosário nas mãos.

Com isso ele queria dizer que aqueles que pretendem conservar e aumentar seu poder político não podem se guiar pelos princípios da moral cristã.(VIROLI, 2002, p. 29)

Cosmo às vezes governa em sua própria residência. Muitos assuntos eram tratados ali. Mesmo assim, ele parece estar sempre preocupado em parecer, apesar de todos os sinais contrários, um cidadão comum, e não um autocrata no governo da cidade. Ele usa essa identidade quando necessário e lhe convêm, como quando recusa dinheiro para a cruzada de Pio II, por exemplo: um cidadão privado não pode fazer nada, alegava ele, em uma República livre e popular. No entanto, o domínio dos Medicis é evidente. Os apelidos atribuídos a Cosmo e aos Medicis ao longo do tempo demonstram isso: primeiramente, os chamam de *civis togatus*, em seguida o comparam a Augusto e, quando do seu falecimento, lhe dão o título de "*pater patriae*" (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 36). Assim, conforme Larivaille,

“Para retomar a fórmula repisada, mas eloquente, Cosme governa Florença a partir de sua loja: isso significa que ele vai pouco a pouco, empírica, mas incansavelmente, sem jamais se pôr pessoalmente na dianteira, gerir os negócios da cidade por intermédio de seus partidários regularmente instalados nos postos decisivos da administração republicana. Assegurando-se da devoção dos *accoppiatori* e, através deles, do controle da eleição das sucessivas senhorias, que, por sua vez, designam *accoppiatori* devotados aos Médici, ele instaura um ciclo que lhe assegura o controle permanente da senhoria, pedra angular do edifício político florentino” (LARIVAILLE, 1988, p. 21-22).

A essa altura é preciso reconhecer, pelo menos de forma mais geral, que esse triunfo surgiu da derrota representada por seu exílio: se Cosme não tivesse sido exilado, possivelmente, não tivesse tido a oportunidade de ser aclamado dessa maneira. E, embora ninguém expressasse isso com palavras exatas, não restavam dúvidas de que ele foi recebido como um salvador nacional, e mesmo após sua morte. Agora publicamente reconhecido como governante de Florença - tanto pelos cidadãos quanto pelas potências internacionais do período. Após as compulsões e conflitos que precederam ao exílio de Cosmo, Florença, de alguma forma, parecia estar pronta para aceitar um governante permanente e público, ainda que a custo da perda sua liberdade, como viriam a se demonstrar depois com o endurecimento da política medeciana - Florença parecia ansiosa por isso, mas a prudência de Cosme, prudência no sentido de malícia e astúcia política, o fez hesitar. Agora era hora de

lembrar-se da advertência de seu pai no leito de morte - "evite ser notado" - assim como a tradição republicana florentina (STRATHERN, 2016, p.i.). E de fato, Cosmo parecia preferir as formas tradicionais e o subterfúgio se tornou a forma mais adequada, combinava com seu caráter e com o da sua cidade; ele governava, mas sem realmente governar. Seria tudo como antes, mas ainda melhor.

Segundo Strathern uma mudança significativa havia ocorrido. Apesar de Cosmo ainda se comportar de maneira modesta e encorajar a máquina política da cidade a trabalhar corretamente, não restavam dúvidas de que agora detinha o poder. As delegações estrangeiras reconheciam tal poder e o procuravam pessoalmente, indo diretamente ao seu palácio; da mesma forma, os cidadãos em busca de garantias oficiais buscavam uma audiência com ele, havendo até mesmo um horário especial reservado para tal finalidade. Foi provavelmente nesse momento que Cosmo começou a receber e aceitar convites de cidadãos importantes para se tornar padrinho de seus herdeiros. Esse método de assegurar lealdade lhe era atrativo; não era ostensivo, mas sim comprometedor (STRATHERN, 2016, p.i.). A Signoria quebrou rapidamente o poder das famílias da oligarquia, atendendo ao pedido de Cosmo. Embora o Papa tivesse feito promessas, Rinaldo e os principais membros da facção dos Albizzi foram todos banidos da cidade. As outras famílias enfrentaram um tratamento semelhante. Strozzi tinha contato frequente com Cosmo devido às suas atividades intelectuais e havia certa amizade entre eles. No entanto, quando foi solicitada a intervenção de Cosmo, a frieza com a qual ele defendeu Strozzi foi muito significativa. A mensagem desse trato frio para com Strozzi era clara e a Signoria logo compreendeu, e Strozzi continuou no exílio. O fato é que a riqueza e a influência do velho estadista inevitavelmente se tornariam um alvo de hostilidade em relação ao governo dos Médicis, e não era o momento apropriado para permitir qualquer forma de oposição. Depois de anos de problemas e agitações, Cosmo desejava instaurar um período de governo estável, trazendo paz e prosperidade a Florença; uma pax mediceana, por assim dizer, e assim o fez, embora, mais uma vez, com seu característico cuidado. Como um de seus amigos humanistas comentou: "sempre que ele desejava realizar algo, procurava, tanto quanto possível, evitar a inveja, fazendo com que a iniciativa parecesse vir de outras pessoas e não dele próprio" (STRATHERN, 2016, p.i.).

Cosmo se esforçou para se apresentar apenas como um cidadão da república, não apenas poderoso, mas também cidadão obrigado a respeitar a lei, como todos os outros cidadãos. Apesar de ter dado a impressão pública de ser o maior contribuinte da cidade, o rendimento declarado para os impostos fiscais era sempre significativamente inferior ao rendimento real. Ninguém se mostrava disposto a questionar seus métodos contábeis, uma

vez que os balanços públicos sempre apresentavam uma série de dívidas excessivamente inflacionadas ou até mesmo fictícias. Por outro lado, manteve um acesso discreto ao aparelho fiscal e de cobrança de impostos, bem como à máquina partidária dos Médicis. Que assim continua. Aqueles que demonstram desconforto poderiam facilmente ser arruinados. Os opositores ricos foram simplesmente levados à falência ou avaliados de forma tão ruinosa que não encontraram outra saída que o exílio voluntário, após o que os líderes confiáveis do partido dos Médicis distribuíram as propriedades abandonadas entre os fiéis. A pax Medeciana está trabalhando em algo e possui seu preço. No entanto, também ocorreram várias transformações que eram esperadas há muito tempo, acrescentando um pouco mais de democracia ao misterioso sistema político florentino. O povo minuto era recompensado por sua lealdade, e cerca de cem membros elegíveis desta classe recebiam regularmente o direito de voto nas eleições para a Signoria, o que teoricamente os tornava elegíveis para cargos públicos, essa manobra, além de atrair a tenção da população em geral para Cosmo como um benfeitor, garantia sua fidelidade sob esse arremedo de democracia (STRATHERN, 2016, p.i.). Por outro lado, as coisas não eram tão simples e a pax Medeciana não deixava de cobrar caro também para os seus executores e mentores. Segundo Larivaille,

Diante da oposição que renasce incessantemente no próprio seio da oligarquia, Cosme é forçado a inventar, ano após anos, por vezes dia após dia, novas estratégias que se adaptem à gravidade da situação: progressiva elevação aos mais altos cargos de gente do baixo estrato social que lhe devem tudo e lhe são inteiramente devotados; submissão de rivais incômodos através de um controle fiscal minucioso; convocação, de acordo com as circunstâncias, de assembleias populares para aprovar a criação da balia que permitia a retomada do controle da situação; criação de novos conselhos: excepcionais, como os Grandes Conselhos, instituídos em 1438 e em 1443 com a duração de três e cinco anos, e permanentes, como o Conselho dos Cem, renovável a cada seis meses, o qual, no fim de uma crise excepcionalmente grave, transforma-se, em 1458, no novo pilar do regime dos Medici. Todavia, nenhum desses múltiplos expedientes pode ser tachado de ilegal; nenhum organismo excepcional ou permanente é criado sem a aprovação, ainda que por uma ínfima maioria, dos conselhos existentes ou de assembleias devidamente previstas pela Constituição (LARIVAILLE, 1988, p. 22).

Em seguida, Cosme se torna gradualmente o senhor absoluto da vida florentina, mantendo-se na sombra e longe das disputas entre seus defensores e oponentes. Os príncipes e monarcas estrangeiros o autenticam e tratam como o verdadeiro soberano de Florença. Este

sistema de governo pessoal, embora pareça democrático, gradualmente foi esvaziando as instituições republicanas (LARIVAILLE, 1988, p. 22). Mas se por um lado essa *monarquia larvada*, para fazer uso aqui de um termo de Lairivalle, esgotava todo o potencial democrático das instituições florentinas, deixando para trás uma síntese pálida daquilo que deveria ser um sofisticado sistema democrático, Cosme triunfa e, na prática, prepara o caminho para aquele, que não diferente dele mesmo se tornaria um arquiteto tão competente quanto Cosme no processo de dissimulação do poder, aniquilação de opositores e destruição das liberdades republicanas em Florença, seu neto, Lorenzo o Magnífico.

Apesar de ter vinte anos, Lorenzo não é um novato no momento em que toma as rédeas da cidade. Há quase cinco anos ele está envolvido na política, acompanhando de perto a conjuração de 1466, da qual seu pai escapou, viveu outros momentos importantes para sua formação. Isso explica, de certo modo, a rapidez com que ele entra na arena, às vezes ignorando as recomendações dos conselheiros mais prudentes e conhecidos de sua família. Seu objetivo principal é reformar o Conselho do Cem, onde a oposição tende a se fortalecer.

De modo geral, no entanto, vale reforçar, que Lorenzo tal como seu avô, apesar de pequenas divergências que tendem mais para o campo da individualidade mesmo do sujeito, esses dois agentes da política florentina, possuíam o mesmo *modus operandi* e habilidade no campo da política, ainda que sua presença mais marcante naquele período tenha sido no mundo da escrita. Lorenzo, ele mesmo é um escritor. Sendo ele um dos poucos governantes da história ocidental que podem se gabar de possuir títulos seus em estantes de alguma biblioteca italiana (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 32). Essa sensibilidade, no sentido de oscilar entre a capacidade de admirar o belo na arte e externar esse apreço por meio da escrita, e sua capacidade de arregimentar suas a habilidade para promover o caos entre seus inimigos, removendo-os na cena política, talvez sejam os aspectos que o fazem se destacar entre seus contemporâneos. Nem mesmo Maquiavel deixou de apontar certa admiração pelo que ele considerava a conjuntura de duas personalidades impossíveis de conviver juntas, no entanto, ali estava.

Lorenzo deleitava-se com arquitetura, música e poesia, e muitas foram as publicações das composições poéticas que criou e comentou: e, para que a juventude florentina pudesse exercitar-se no estudo das letras, abriu uma universidade da cidade de Pisa, para onde levou os mais excelentes estudiosos que então havia na Itália. Para frei Mariano da Ghinazzano, da Ordem de Santo Agostinho, que era excelente pregador, construiu um mosteiro perto de Florença. Foi amado pela fortuna e por Deus, porque tudo o que empreendeu teve fim feliz, e todos os seus inimigos tiveram um mau fim: pois, além

dos Pazzi, outros desejaram sua morte, como Batista Frescobaldi, no convento del Carmine, e Baldinotto da Pistoia, em sua quinta; e todos eles, ao lado do participes de suas tramas, sofreram justíssimas punições pelas suas más intenções. Seu modo de viver, sua prudência e sua fortuna tornaram-se conhecidos, admirados e prezados não só pelos príncipes da Itália, como também de outras plagas distantes, tais como Matias, rei da Hungria, que lhe mandou seus embaixadores com muitos presentes, o Grão-Turco entregou em suas mãos Bernado Bandini, Assassino de seu irmão. Tais coisas, tornavam-no admirado em toda a Itália. E essa reputação crescia mais a cada dia, graças à sua prudência; porque era eloquente e arguto para discorrer sobre as coisas, sábio para resolvê-las e pronto e corajoso para executá-las. E não é possível aduzir vícios que lhe maculassem tantas *virtù*, apesar de admiravelmente feito às coisas de Vênus, “de deleitar-se com homens facetos e mordazes e de apreciar brincadeiras infantis, mas do que pareceria conveniente a homem tão insigne, pois muitas vezes foi visto a participar dos folguedos de filhos e filhas. De tal maneira que quem considerar em sua vida os aspectos voluptuosos e os austeros verá que nele havia duas pessoas diferentes, unidas numa quase impossível união (MAQUIAVEL, 2007, p.557-558).

“Como governante, Lourenço de Médicis prosseguiu e reforçou a política de domínio pessoal da sua família e dos seus aliados sobre a cidade, num contexto político, internacional, italiano e florentino cada vez mais conturbado” (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 33). Quando assume o poder os cidadãos florentinos são uma minoria no interior da cidade. A população rural e urbana de Florença não tinha uma participação efetiva na vida política da cidade. As corporações e as artes são divididas em dois grupos: as artes maiores e as artes menores. As primeiras eram as agências bancárias e de câmbio, o fabrico da seda, os notários, os juízes e até mesmo os médicos; Nas segundas reuniam os grossistas de vinho e madeira, os talhantes e os vendedores de roupa usada e roupas. Esta organização tem a sua própria política de vida em corporações, pois apenas os membros das artes podem ser elegíveis e eleitos (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, p. 33).

Por vários anos, Lourenço e seus aliados mantêm uma posição dominante na política interna e possuem significativa relevância no cenário externo. Mas essa estabilidade inicial sofre uma brusca alteração e um duro golpe na carreira Lorenzo em abril de 1478, quando foi vítima com seu irmão de um atentado promovido pelos Pazzi enquanto assistiam à missa na Catedral de Florença. Juliano morre, enquanto Lourenço consegue escapar. Esse violento incidente marca o início da crise mais dramática que o domínio dos Médici já enfrentou. Uma situação extremamente desafiadora para Lourenço, que iria testar toda sua habilidade política, forçando-o a utilizar toda a sua genialidade política. Além disso, também ocorre

uma reviravolta no regime, que, após alguns anos de dificuldades, se fortalecerá como nunca (LARIVAILLE, 1988, p. 24).

Durante os últimos dias de Cosme, houve um cerdo endurecimento de sua política, visando sempre, o mesmo que o moviam em todos os seus empreendimentos; fortalecer o poder de sua familiar e impor sobre Florença seu poder pessoal, mesmo assim, Cosme era um mercador, que percebeu ainda muito cedo a importância de aliar o poder econômico ao político e esse é um dos poucos pontos divergentes entre ele e seu neto Lorenzo. Talvez por isso mesmo Cosmo, em seus últimos dias, segundo Tenenti, tenha demonstrado pouco atenção ao seu legado no campo político,

Os últimos anos do governo de Cosme podem ser aproximados, em alguns aspectos, aos do fim do regime oligárquico por volta de 1430, com a clientela política dos Médici não se conduzindo de forma menos partidária que, anteriormente, os amigos dos Albizzi. No decorrer dos trinta anos de sua "Senhoria", Cosme não ocupara senão três vezes a magistratura suprema de gonfaloneiro, obstinando-se intencionalmente em guardar as aparências de um cidadão como os outros (TENENTI, 1973, p. 106)

Essa aparente desinteresse, não teria espaço para marcar sua presença, fundamentando e pavimentando o poder para seu neto Lorenzo. Mas num contexto mais amplo essa pavimentação já havia sido estabelecido ainda que Cosme, ao final de seu comando, para apontar para esse certo distanciamento. Essa distância, sob um prisma mais especulativo, ponde muito bem se tratar, a julgar pelo caráter prático Cosme, de um afastamento puramente estratégico para que Lorenzo, posso assumir sem empecilhos sua função no comando da família. De fato, ele rapidamente demonstrou que não tinha intenção de agir como seu avô em relação às instituições comunitárias, reconfigurando sua posição política dando um tom bem mais profundamente violento. Com várias décadas de domínio da família Médici por trás de si, um panorama interno praticamente livre de adversários de peso e uma significativa experiência diplomática no exterior, Lourenço tinha como objetivo modificar profundamente a base do poder. Era essencial que os cidadãos se tornassem cada vez mais dependentes dele e que os órgãos do Estado se tornassem instrumentos de sua política. Os primeiros foram escolhidos com critérios mais rigorosos antes de serem encaminhados para cargos na magistratura, enquanto os últimos foram submetidos a diversas reformas com o intuito de torná-los inteiramente dóceis. Por fim, Lourenço cercou-se de um grupo de favoritos ou "ministros" (TENENTI, 1973, p. 107).

O recrudescimento da política mediceana se insere num contexto de práticas políticas mais ou menos similares. No século XV as formas de governo que flertavam com a tirania eram mais ou menos endêmicas, uma tendência cada vez mais presente na realidade política da Itália. No entanto, uma tendência não encontrou obstáculos no meio desses períodos em que a *fortuna* oscilava tanto: o avanço constante e ininterrupto de formas cada vez mais autocráticas de governar. Às vezes, como ocorreu em Nápoles e Milão, isso não significava uma mudança radical nos estilos de governo, apenas a vitória de senhores novos e mais poderosos. Mas, em cidades com uma forte tradição republicana, como Florença e Roma, o resultado foi um conflito prolongado entre os defensores da "liberdade" republicana e os praticantes que eram acusados de serem "tirânicos" (SKINNER, 2003, p. 143-145). Segundo Skinner:

Se quisermos acompanhar esse conflito em Roma, dificilmente teremos melhor guia do que a análise que Maquiavel faz dos principados eclesiásticos, no *Príncipe*. Ele começa observando que o ponto mais fraco dos papas de inícios do século xv foi sua incapacidade de conter as facções antagônicas dos “barões de Roma”, lideradas respectivamente pelos Orsini e pelos Colonna (p. 75). Essas duas famílias se empenhavam desde muito tempo a insuflar conflitos, tendo ambas a grande ambição ~e impedir o papado de exercer qualquer controle que fosse sobre o governo da cidade. Em 1434 os Colonna deram apoio a um levante republicano, forçando Eugênio IV a abandonar Roma por nove anos; em 1453, uma conspiração análoga, também republicana, aterrorizou os últimos anos do pontificado de Nicolau V (Armstrong, 1936, pp. 169, 174). Mas, como Maquiavel

nos narra, a situação mudou de forma dramática na última parte do século xv. Primeiro veio Sisto IV, “um papa animoso”, que desbaratou as camarilhas republicanas e começou a restaurar sua autoridade temporal por todos os Estados pontifícios (p. 75). Sucedeu-lhe Alexandre VI, a quem Maquiavel elogia por ter mostrado, “mais que todos os pontífices que já existiram”, em que ampla medida o prestígio do papado podia ser exaltado utilizando-se, sem qualquer vacilação, “o dinheiro e a força armada” (p. 75). E finalmente veio o brilhante reinado de Júlio II, que “tudo fez com a preocupação de engrandecer a Igreja” e “alcançou êxito em todas as suas empresas” (p. 76). Ele já “encontrou a Igreja forte”, estando “extintos os barões de Roma” e, devido ao vigor de que Alexandre dera mostra, “anuladas as facções” que eles dirigiam. Mas ele “ampliou os trabalhos” que encontrou iniciados ou realizados, convertendo o papado num principado despótico e num poder militar da envergadura que Maquiavel considerava ser essencial para se erradicar a corrupção da vida política (p. 76). p.135.

Ao mesmo tempo, uma disseminação semelhante, embora mais insidiosa, de práticas "tirânicas" ocorreu em Florença. Esta mudança remonta a 1434, quando Cosme de' Medici regressou do exílio e começou a estabelecer uma oligarquia política sob a sua liderança. Um novo passo no estabelecimento da *Signoria* ocorreu em 1458, quando um novo Conselho dos Cem recebeu o poder de expressar opiniões e legislar sobre diversas questões políticas. No entanto, o estágio final na introdução desse despotismo remonta a 1480, quando o neto de Cosme, Lorenzo, o Grande, conseguiu fundar o Conselho dos Setenta. Este órgão permanente, cujos membros eram a maioria dos seus apoiantes, medida essa fundamental para garantir que as decisões que dali saíssem não ferissem os interesses mediceano detinha poder quase total sobre os assuntos internos. República. Na mesma década, um dos adversários de Lorenzo disse que o resultado de todas estas "reformas" era garantir que os juízes não ousassem decidir nada, mesmo em questões triviais, sem primeiro obter o consentimento dele mesmo (SKINNER, 2003, p. 143-145).

Lonrezo não mediu esforços no sentido de aprofundar seu poder, e para isso estava disposto a mutilar as principais instituições políticas florentinas e deixar seus concidadãos cada vez mais dependentes de sua política pessoal. Em comparação à política de seus avô uma mudança significativa era o fato de que enquanto Cosme tinha uma preocupação coerente em manter-se distante do status de poder, mais preocupado em garantir seu poder do que aparentar tê-lo, Lorenzo não teve a mesma preocupação e em suas investidas para dilatar sua influência as distinções entre seus concidadãos se tornavam cada vez mais nítidas. Mas sua habilidade não estava apenas em degradar a condição social de seus concidadãos, e ainda ser por esses admirados. Segundo Tenenti, aproveitando da própria oposição, seja aberta ou disfarçada, dos seus adversários, jogava de maneira muito habilidosa com as fraquezas ou complacências de cada um, desse modo, havia conseguido, consistentemente, colocar os seus órgãos ao lado e acima dos da comuna, os quais ele ainda não ousava destruir formalmente. No entanto, ele estava muito próximo de alcançar o seu objetivo, tanto no tabuleiro político e militar italiano, quanto no plano interno. Apesar da Paz de Lodi, o jogo político e militar havia perigosamente recomeçado na Península (TENENTI, 1973, p. 108).

Outra mudança de perspectiva que coincide com esse período é que aqueles que continuaram se dedicando ao estudo da política passaram a direcionar seus tratados a um público bastante diferente e cada vez mais restrito. Os primeiros humanistas "cívicos" presumiam como normal um contexto em que as instituições fossem republicanas, e costumavam dirigir seus conselhos e exortações a todos os seus concidadãos o que é perfeitamente coerente com o espírito republicano. No entanto, quando chegamos aos

humanistas do final do Renascimento, quase sempre percebemos, como bem observou Skinner, que eles presumem um contexto em que o governo é liderado por príncipes, mesmo quando fica evidente - como no caso de Maquiavel - que sua preferência pessoal é pela República. Portanto, notamos que eles tendem a minimizar a importância do cidadão quando considerado individualmente, e focam toda sua atenção na figura muito mais imponente e influente do príncipe (SKINNER, 2003, p. 143-145). Esse é um elemento de contradição fundamental para compreendermos *O Príncipe* enquanto uma ética a Lorenzo.

Ainda que esse gênero de literatura política não tenha sido incomum em períodos anteriores, podendo mesmo serem rastreados até ao período medieval, como observou Fábio André Hahn, em seu artigo “Reflexões da perfeição: alguns elementos do gênero espelhos de príncipes na Idade Moderna”. Hahn, também aponta que, “essas reflexões estavam ligadas ao modelo cristão de virtudes” (HAHN, 2006, p. 152). Para Skinner, seria correto, todavia, afirmar que tais livros de conselhos alcançaram o ápice na segunda metade do século XV. Nesse período, o estilo literário que mencionamos ganhou até mesmo uma dimensão adicional. Vários tratados começaram a ser escritos não apenas para o uso dos príncipes, mas também para seus cortesãos, visando instruí-los sobre sua educação, conduta e papel em relação ao príncipe. Um dos primeiros exemplos nessa linha foi o panfleto de Diomedes Carafa sobre “*O perfeito cortesão*”, que ele concluiu enquanto estava vinculado à corte de Nápoles na década de 1480. No entanto, a obra mais renomada e influente nessa área foi “*O livro do cortesão*” de Baldassare Castiglione, uma série de diálogos escritos pela primeira vez entre 1513 e 1518, sendo impressos dez anos mais tarde, e se tornaram uma das obras mais lidas no século XVI (SKINNER, 2003, p. 138). De qualquer modo, Skinner ainda afirma, para efeitos de ilustração, para ter-se uma dimensão das investidas desses escritores no período que, de fato,

Os principais destinatários dos livros de conselhos foram justamente os príncipes, e é evidente que a maioria dos humanistas concebia seus tratados tendo já em mente tal ou qual príncipe em particular. Assim, Francesco Patrizi (1412-94) dedicou sua pormenorizada análise *Do reino e da educação do rei*, redigida na década de 1470, ao papa Sisto IV (Cosenza, 1962, p. 1345). Bartolomeo Sacchi (1421-81) escreveu seu tratado sobre *O príncipe*, em 1471, para um dos duques de Mântua da família Gonzaga (Baron, 1966, p. 437). Diomedes Carafa (1407-87), além de redigir conselhos para cortesãos, dirigiu na década de 1480 a Fernando de Nápoles um memorando sobre *O ofício de um bom príncipe* (Gilbert, 1939, p. 469). E Giovanni Pontano (1426-1503), que por mais de vinte anos serviu a Ferdinando na qualidade de secretário, havia despertado a atenção do

rei ao lhe oferecer, em 1468, um tratado sobre O *príncipe* (Cosenza, 1962, pp. 1461-2) (SKINNER, 2003, p. 138).

Dentro dessa verdadeira plêiade de obras e escritos voltados a estabelecer um autêntico e situado sistema pedagógico direcionado para orientação dos príncipes, a obra de Maquiável, como em notou Skinner, ganha especial destaque, sem dúvida. Sua obra foi concluída em finais de 1513 e dedicou cerca de dois anos depois a "Lourenço de Médici, o Magnífico". Em 1513, Maquiavel, que até então havia servido apenas à República florentina, acreditava ter boas razões, para oferecer seus serviços de conselheiro a um príncipe, de acordo com ele mesmo na própria dedicatória d'O *Príncipe*, "considerando que não disponho de presente maior lhe oferecer do que a possibilidade de conhecer tudo que, durante tantos anos e à custa de tantos incômodos e perigos, aprendi" (MAQUIAVEL, 2002, p. 110). A República havia desmoronado no ano anterior; os Médici haviam retomado o poder; e assim Maquiavel se viu subitamente sem emprego e sem meios de subsistência. Precisava conquistar rapidamente a simpatia dos novos senhores da cidade e, com algum otimismo, esperava que, se convencesse os Médici a ler seu livro, lhe fosse permitido retornar ao serviço público, como tanto desejava. O livro falhou nesse intento, mas, como eventual contribuição ao gênero literário dos livros de aconselhamento para príncipes, teve tanto sucesso que revolucionou o próprio gênero (SKINNER, 2003, p. 138).

Diante do exposto, dois pontos devem ser destacados: Maquiável escreveu sua obra máxima visando, aparentemente, atrair a atenção de Lorenzo se valendo do modelo de espelhos de príncipe, e fazendo de seu conhecimento das coisas passadas, mas não qualquer conhecimento das coisas passadas, ele, com sua malícia típica, busca dentro desse saber organizar toda a experiência disponível que de alguma forma justificasse a própria postura dos Médici em seu *modus operandi*. Desse modo, imaginou poder chamar a atenção dessa família. Ele sabia que estava dando um passo muito ousado diante daqueles que, para além de uma mera experiência teórica, conheciam de perto, na prática, os elementos abordados no texto. Não adornar a obra com "frases sonoras" ou qualquer outro recurso que distraísse do centro da argumentação, não foi só uma estratégia literária fundamental para a composição do *Príncipe*, mas, também, resultado de uma compreensão clara e urgente de não fornecer distrações para aqueles que não conheciam outra forma de agir com o político que não por meio de uma crua e certa compreensão da urgência da prática efetiva nos negócios públicos. Mas também, e isso não deve ser ignorado, a própria urgência do autor em atrair a

tenção dos senhores de Florença para o quanto poderia ser útil na administração dos negócios públicos. Mas Maquiavel compreendia bem o risco de tal empreitada. Essa compreensão de que ele estava penetrando num campo arriscado e ousado, pode ser bem observado ainda na própria dedicatória da obra,

Não quero que seja reputado como presunção a ousadia de um homem de baixa e ínfima posição discorrer e elaborar regras sobre o governo dos príncipes, porque, do mesmo modo como os que desenham os contornos dos países se colocam na planície para apreciar a natureza dos montes e sobem até o alto para apreciar a natureza das planícies, é também necessário ser príncipe para conhecer a índole do povo e é necessário ser alguém do povo para conhecer a índole de um príncipe (MAQUIAVEL, 2002, p. 111).

Verdade é que, como demonstrou Carlo Ginzburg, no brilhante estudo, *Olhos de madeira*: nove reflexões sobre a distância, “No centro dessa breve mais densa página estava a consciência de que, para um homem de berço humilde como Maquiavel, impor regras ao poder principesco era um gesto decididamente audacioso” (GINZBURG, 2001, p. 189). Por outro lado, nas margens dessa reflexão, também, já é possível ver que se delineia parte da objetividade pretendida pelo autor. Entretanto, essa objetividade presente, aqui, é também parte de um mecanismo de persuasão, cujo objetivo primário seria não o de um exercício teórico no campo da política mais profundamente objetiva, mas o de demonstrar suas habilidades para aquele que era o neto de um dos arquitetos da política florentina mais habilidoso na história daquela Cidade-estado. Ainda assim, para se compreender essa figura de linguagem é preciso reportar ao possível encontro de Maquiavel com um dos mestres da perspectiva renascentista. Quando Maquiavel esteve na corte de Bórgia em Ímola, Leonardo da Vinci, que a essa altura tinha sido contratado como “engenheiro militar”, estava presente no séquito (GINZBURG, 2001, p. 190). Mais tarde a *Signoria* encomenda uma pintura a Miguel Ângelo (1475-1564), uma pintura da batalha de Cascina que confia a Da Vinci a pintura, cujo pagamento o secretário da chancelaria havia ficado encarregado de despachar (GAILLE-NIKODIMOV, 2008, pp. 87-88). Meses depois da Vinci elabora um mapa de Ímola exemplar de sua competência de representar paisagens à distância (GINZBURG, 2001, p. 190).

É possível, mas pouco provável, diante dos vários deslizes de Maquiavel, que o que frequentemente tem sido chamado de cinismo poderia ser o resultado do desejo pela “realidade efetiva” das coisas, nutrido pelo autor do, diferente daqueles que “têm imaginado

repúblicas e principados nunca vistos e de que nunca se teve notícia” (MAQUIAVEL, 2002, p. 199.).

5.2 Objetividade e consciência política

Nosso segundo ponto está relacionado à conexão relacional entre a teoria maquiaveliana e a realidade política efetiva em seus desdobramentos como coisas relacionadas à efetividade da coisa teorizada enquanto inerente à política. No entanto, é preciso perguntar: a teoria maquiaveliana trata-se de uma fantasia conveniente, ou realidade político-cultural moderna? Em caso verdadeiro da existência de uma relação direta, clara e não furtiva, de que modo Maquiavel pretende organizar e orientar essa relação?

Aqui, pretendemos desenvolver o argumento segundo o qual a obra política de Maquiavel busca desenvolver instrumentos de uma consciência da ação política por meio de uma moral e objetiva. Quando se fala de práticas não convencionais na política, como o uso do assassinato, conspirações e extermínios de povos, não estamos entrando em terreno não explorado. Mas Maquiavel em sua obra faz verdadeira taxionomia da coisa toda, organizando quais os melhores meios de conquistar e manter o poder. Ensinando ao príncipe quais os melhores meios de se estabelecer pelo uso da força e orientando junto ao uso desses mecanismos, é preciso não anexar considerações morais necessárias ao homem comum, mas que não devem ser consideradas pelo Estado. O que antes era utilizado em meio ao fogo de decisões do momento e arquitetadas nas sombras, Maquiavel sugere uma tomada de consciência da ação e do uso consciente e organizado da força. Nesse sentido, a inclusão da força só é positiva se o príncipe agir, não com a brutalidade cega e caótica de uma enchente torrencial que a tudo devasta pelo caminho, mas de modo objetivo e inteligente, organizando diques canalizadores que organizem e direcionem essa força. A alegoria do construtor de diques é o indicador de como as ações humanas não podem ser deixadas ao controle da sorte e das paixões tão caóticas e imprevisíveis quanto destrutíveis quando não tomadas sob controle. Para Maquiavel:

Eu comparo a sorte a um rio impetuoso que, quando se encoleriza, alaga as planícies, derruba árvores, destrói edifícios, arrasta montes de terra. Tudo foge diante dele, tudo cede a seu ímpeto e nada pode detê-lo. Conhecendo isso, os homens deveriam aproveitar os tempos de quietude para tomar as providências, fazendo canais e diques para que na próxima cheia esse rio corra através de um canal e o ímpeto de suas águas não seja tão livre nem tão danoso. A ação da sorte é como a do rio impetuoso. Ela manifesta seu

poder onde não há forças organizadas para resistir a ela. (MAQUIAVEL, 2002, p. 263-264)

E de fato, conforme notou Claude Lefort, “já sabemos que inteligência da força mais do que a própria força está no coração da política” (SADEK; QUIRINO, 2003, p.53). O esquema proposto por Maquiavel é uma tomada de consciência geral na atuação política, de modo que os agentes envolvidos nesse jogo desenvolvam a capacidade de atuar com toda a técnica e presteza, distantes de qualquer motivação que não sejam a conquista e preservação do Estado. Essa compreensão da ação política como um meio desapassionado focado na manutenção do Estado é presenciada tanto, na argumentação dos *Discursos*, quanto, como sabemos, no cerne da argumentação do *Príncipe*. De fato, segundo, Leo Strauss, tanto os *Discursos*, quanto *O Príncipe*, concordam quanto a esse tema, devendo mesmo segundo ele o *Príncipe* ser lido à luz dos *Discursos* (STRAUSS, 2015, p. 33). Nos *Discursos* por, exemplo, Maquiavel aponta que,

Deste modo, o legislador sábio, animado do desejo exclusivo de servir não os seus interesses pessoais, mas os do público: de trabalhar não em favor dos próprios herdeiros, mas para a pátria comum, não poupará esforços para reter em suas mãos toda a autoridade. E nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser acusado pelas ações que cometeu, e justificado pelos resultados destas. E quando o resultado for bom, como no exemplo de Rômulo, a justificação não faltará. Só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar.” (MAQUIAVEL, 2008, p.50)

O sentido do uso da força, ou sua lógica, repousa, portanto, na objetividade da ação. Mas essa objetividade não é apenas uma sistemática, no sentido, de uma ação organizada engenhosamente enquanto técnica objetiva, mas no sentido de ser organizada com um sentido político social. A manutenção do poder, não pode ser encarada como uma luta cega do poder pelo poder, mas sua função é social. É nesse quadro interpretativo que Maquiavel pode ser visto como patriota, na medida que sua teoria, deve e precisa ser lida e observada como circunscrita ao quadro político e social da Itália renascentista, mesmo que esse patriotismo possua certos limites. Os meios impuros assim são justificados, são até desejados a medida que se tonam a única via possível de ação para conquistar a liberdade e autonomia da Itália.

A anarquia das unidades políticas italianas e europeias fornecem a Maquiavel tanto a motivação quanto o modelo para desenvolver sua teoria da ação. Mas sua teoria resvala para uma compreensão muito mais primária do que a mera sobrevivência e formação das instituições políticas. Desse modo, ele reconhece toda a nobreza dos anseios do povo, ao mesmo tempo que essa mesma índole pode representar um obstáculo para o príncipe novo. O amor pela liberdade e o desejo por estabilidade, segurança e autonomia são, ao mesmo tempo, a força motriz de um povo e obstáculo a conquistadores. Assim, reconhece que “não é possível satisfazer verdadeiramente a vontade dos poderosos sem causar injúria aos outros, mas o povo pode ser satisfeito; o objetivo do povo é mais honesto do que o objetivo dos poderosos, estes querem oprimir, o povo deseja não ser oprimido” (MAQUIAVEL, 2002, p. 166). A necessidade dos homens por governos é fundamentada na necessidade de alguém que organize os diferentes grupos humanos, guiados por interesses diversos, garantindo-lhes segurança, estabilidade e, principalmente, proteção contra seus inimigos. Isso é essencial para a criação de instituições sociais que são as únicas capazes de capacitar os homens a alcançarem suas necessidades e aspirações. O príncipe libertador da Itália, aquele a quem *O Príncipe*, em tese, se dirige, precisa compreender essa necessidade primária, esse anseio antigo, como uma verdade fundamental, de modo que ainda que ele se torne odiado pelos meios utilizados, pois sua função não é ser amado, mas garantir o essencial ao povo, sua liberdade, ele compreenda a existências dessas forças antagônicas e de que nem sempre será possível se distanciar do uso da força. Dai que o príncipe precise meditar constantes sobre as coisas do Estado. O conselho não solicitado de Maquiavel, de fato, é o que dá o caráter de tratado ao Príncipe, de manual então que busque fornecer ao príncipe esses meios de conhecer e agir diante de situações e condições que Maquiavel considera fundamentais. O príncipe precisa interrogar constantemente sua situação, ainda seja “preciso ser príncipe para conhecer o povo” essa “verdade” precisa ser estendida ao longo da jornada do príncipe que pode ser entendida tanto como um autoconhecer-se que deve ser aprimorado e aprofundado pelo conhecimento do povo de modo que ele possa acomodar seu cálculo político ao momento e saiba dirigir a índole do povo. É desse ponto de vista que Maquiavel também observa num tom fatalista, ainda nos *Discursos*, que conforme evidenciado por todos aqueles que abordaram o tema político, assim como pelos inúmeros exemplos históricos, torna-se imprescindível que, aqueles que têm o poder de moldar um Estado e promulgar suas leis, partam do pressuposto de que todos os seres humanos possuem uma inclinação para a maldade, estando dispostos a agir com perversidade a qualquer momento propício (MAQUIAVEL, 2008, p. 30).

Esse exercício exige uma constante e aprimorada dedicação e estudo para que os males possam ser antecipados em sua prevenção. Assim, seguindo o arquétipo romano temos a autoridade,

Em todos esses casos, os romanos fizeram o que todos os príncipes devem fazer: não somente garantir-se quanto aos problemas imediatos, mas também cuidar-se dos problemas futuros com toda a perícia. Prevenir-se contra os problemas é o melhor remédio para resolvê-los; para os problemas já consumados, o remédio pode chegar somente quando a doença se tiver tornado incurável. Dizem os médicos que, quando no seu início, a tísica é fácil de curar e difícil de se reconhecer, mas, se o tempo passar sem que ela seja reconhecida e medicada, ela se torna fácil de ser reconhecida e difícil de ser curada. É isso que ocorre com as coisas do estado: quando se reconhecem os males com antecedência, o que não é dado senão aos homens prudentes, os males podem ser curados rapidamente; quando, por ignorá-los, se deixa que os males cresçam ao ponto de qualquer um notá-los, acaba não havendo mais remédio para curar-se deles (MAQUIAVEL, 2002, p. 124).

Desse modo, conforme Claude Lefort, sobre a operação política definida dentro da pedagogia maquiaveliana, indubitavelmente, governar e preservar o Estado são operações cuja origem reside no príncipe, é ele quem deve organizar e definir seu plano de ação, e para definir é necessário que ele assuma sua posição de operador ativo, e questione o lugar que ocupa quando assume o controle do Estado, as condições que lhe são impostas, a história do povo do qual ele se torna senhor e os meios de ação que ele pode utilizar. No entanto, inversamente, pelo simples fato de que o Estado existe, o príncipe se encontra em uma das circunstâncias peculiares que podemos observar e precisa realizar as operações prescritas por seu estatuto (LEFORT in QUIRINO, SADEK, 2003, p. 37). A conquista do poder, ou do político personificado na conquista do Estado, não pode ser algo indiscriminado movido ao impulso de paixões e interesses que não possua e não respeitem a devida ordem das coisas. Para Maquiavel, “é uma coisa natural e comum o desejo de conquistar, e os homens que podem fazê-lo são sempre louvados ou, pelo menos, não-censurados. Por outro lado, aqueles que não podem, mas querem fazê-lo de qualquer jeito, erram e por isso merecem censura” (MAQUIAVEL, 2002, p. 127).

A estranheza da virtude do político maquiaveliano repousa no fato de que seu cálculo político deverá manifestar qualquer tipo de preocupação ou pacto com sistemas éticos ou morais convencionais. Daí que ele acredita ter encontrado em César Bórgia o modelo perfeito para exemplificar, ou personificar, sua teoria. Ao longo de toda a obra,

Maquiavel utiliza a personagem de César Bórgia como exemplo para defender sua concepção lógica. Mas ao tentar dar corpo para suas especulações, no entanto, talvez, inadvertidamente ou por precipitação, ele acaba por destacar, contrariamente ao seu proposito, a fragilidade de seus axiomas e princípios fundamentais. Sem dúvida, exagera ao atribuir grandes intenções ao filho do Papa Alexandre VI e, ao mesmo tempo, utiliza o papel do destino na história como uma explicação um tanto simples para o fracasso repentino e completo de seu herói, ignorando por outro lado, e desse modo, o próprio caráter relativo e subjetivo de seus princípios que como ele mesmo afirma estão sujeitos as intempéries dos tempos. Segundo Frosini,

Os valores, na sua realidade, apenas se acham na mistura mutável da esfera deste mundo em que não se acha coisa alguma que seja eterna, imutável, pura. Portanto, é necessário, se um príncipe desejar se manter, aprender a poder ser não bom, e usá-lo e não o usar segundo a necessidade. O comportamento que Maquiavel sugere ao príncipe se baseia, então não absoluto dos valores, e sim em outro gênero de absoluto – a “necessidade”. Mas esta, por designar o conjunto das circunstancias concretas, que mudam de tempos em tempos, delimita a esfera do que é mutável e relativo e, ao mesmo tempo, o modo como o príncipe (como qualquer outra pessoa) tem de conhecê-la (FROSINI, 2016, p. 61)

Neste pensamento, que se pretende realista, absolutamente, em 1513, insinua-se o efeito de uma ilusão ligada a um desejo apaixonado: a esperança de um levante patriótico na Itália contra os invasores, por meio da união em torno de um líder singular (TOUCHARD, 2003, p. 21-22). Essa compreensão distorcida da realidade, e seu apego ao passado romano clássico, fragilizam sua teoria que não resiste ao exame mais apurado. É verdade que quando verificada em todas as suas nuance-as a política pode ser observada como um tipo de guerra, e aí o arquétipo fornecido por César Bórgia por fazer muito sentido. Uma guerra infinita que se instala no quadro social numa constante busca por harmonizar os poderes em jogo e garantir o mínimo de governabilidade. A política é uma forma de guerra e, sem dúvida, não é por acaso que Maquiavel tenha escolhido começar sua reflexão pelo caso da tomada de poder pelas armas atraindo assim a atenção do leitor para esse traço fundamental da política de modo que possamos compreendê-lo. Porém, também devemos reconhecer que essa guerra obedece a imperativos específicos, não se baseia apenas na pura violência e o príncipe não triunfa simplesmente por ser o mais forte. Ele precisa manter-se no poder, persistir e coexistir com aqueles que domina, impondo sua autoridade dia após dia e contendo qualquer

desordem que surja. Ao analisarmos a situação em que se encontra um príncipe recém-conquistado no dia seguinte à conquista, percebemos a natureza dupla de sua ação: ela se move tanto em direção à violência maior como à menor (LEFORT in QUIRINO, SADEK, 2003, p. 37). Saber fazer uso da força significa compreender esse equilíbrio entre a uma violência cega, e aquela que é tolhida e lucida.

Essa concepção política de fato, aponta para um dos desafios da modernidade que Maquiavel havia percebido, em seu afã, por convencer Lourenzo, de sua utilidade para o serviço público em Florença, como uma necessidade imediata para o caso específico da Itália. A construção e formação de um estado moderno é de fato uma necessidade que emerge nesse período. E essa preocupação é o que guia, para além dos interesses pessoais de Maquiavel, o íntimo de sua teoria. Para se atingir um objetivo tão grandioso, o uso da força, por si só, nada contribuiria diante da dimensão do problema das cidades-estados italiana. Somente uma ação extraordinária e consciente seria capaz de alcançar tal propósito. Para o professor Dagmar Manieri, por exemplo, o momento em que Maquiavel escreveu sua obra era definitivamente propício, já que uma nova ordem social emergia possibilitando a configuração de uma nova ordem política exigindo desse modo uma atitude nem sempre ligada aos valores cristãos, mas situada na necessidade dessa nova ordem social. Nesse sentido, o vínculo com o passado nem sempre é de um profundo e real renascimento, mas de uma apropriação conveniente para esse homem de ação supostamente “criador de suas próprias normas” (MANIERI, 2013, p.59). Segundo Manieri,

Para essa realidade específica, concreta, Maquiavel acena para o surgimento do “novo príncipe”. O objetivo maior é erigir um Estado italiano unificado. Para isso, esse “novo príncipe” necessitava de algumas características indispensáveis para alcançar o sucesso. A *virtù* é essa característica principal. Ele necessita realizar algo novo (na história); por isso, antes mesmo de se pensar sobre sua práxis, temos que olhar o esforço de Maquiavel em remover o determinismo (ou providencialismo) na história. Essa, talvez, seja uma das grandes descobertas desse início dos tempos moderno” (MANIERI, 2013, p. 63-64).

Maquiavel desenvolve seu modelo principesco como um homem de ação que não aguarda as bençãos do céu para guiar suas ações, mas tem sua atitude pautada em reflexões constantes sobre o seu agir. É ele o arquiteto de suas ações e constrói seus próprios diques para conter a fúria das intempéries do tempo. Daí que sobre as artes militares, por exemplo Maquiavel é categórico quanto a atitude do príncipe,

“Um príncipe não deve ter outro objetivo, pensamento ou envolvimento pessoal que não tenham a ver com a guerra e com a organização e a disciplina das milícias, porque é isso que se espera de quem comanda.” (...) “Um príncipe que não entenda das artes militares sofre, entre outros males, como já afirmei, a infelicidade de não ser estimado pelos soldados e não poder confiar neles. Um príncipe deve, pois, nunca deixar de lado os seus deveres de comandante das milícias, arte que ele deve praticar mais nos tempos de paz do que nos de guerra, cuidado de desenvolver duas coisas: a prática militar e o exercício do pensamento.” (MAQUIAVEL, 2002, p. 195-196).

De qualquer modo esse quadro teórico só se torna compreensivo à luz da Itália renascentista, como Manieri (já referenciado) afirmou, é pra essa realidade concreta que Maquiavel acena. E de fato quando olhamos para Europa daquele momento e o caso específico da Itália e ainda a realidade mais próxima de Maquiavel, Florença, toda a teoria maquiaveliana emerge em toda a atualidade para seus contemporâneos que estavam bem familiarizados com o clima de violência de divisão política. Desse modo é preciso pensar no conjunto. Para Braudel,

A Itália e a Europa, na época do Renascimento, não são, como num quadro de Georges de la Tour, uma luz concentrada sobre um só personagem – a península - , o outro permanecendo na sombra. Tudo é dividido. Assim, cada vez que um conjuntura favorável faz avançar a Itália, o resto da Europa a segue e às vezes a precede. Mesmo no domínio tão sensível da arte, em que tudo parece dito de antemão e jogado num só sentido, a reciprocidade de perspectivas é a regra.” (BRAUDEL, 2007, p. 39)

As mudanças daquele período afetavam, evidentemente, não na mesma intensidade, todo esse espaço. Não é certo que Maquiavel tinham uma compreensão clara sobre essas transformações, e seria presunçoso afirmar, mas compreendeu que para seu príncipe alcançar seu objetivos políticos, a unificação da Itália, por exemplo se podermos confiar em seu julgamento, era preciso compreender os novos tempos e saber se adaptar as transformações que se desenrolavam diante de si: “Feliz é o príncipe que ajusta seu modo de proceder aos tempos, e é infeliz aquele cujo proceder não se ajusta aos tempos” (MAQUIAVEL, 2002, p. 264). Nesse sentido, para Maquiavel, e talvez aqui estamos diante, da novidade de seu pensamento, o príncipe, não pode se orientar por valores que são comuns ao corpo social,

mas ele precisa arregimentar seus valores, organizar sua ação em conformidade com a necessidade do momento. Assim temos que,

(...) É preciso entender o seguinte: que um príncipe, especialmente um novo príncipe, não pode observar todas as coisas a que são obrigados os homens considerados bons, pois ele é frequentemente forçado, para manter seu governo, a agir contra a caridade, contra a fé, a humanidade, contra a religião.” (MAQUIAVEL, 2002, p. 215-216).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após percorrer o caminho que nos trouxe até este ponto, não tenho certeza se conseguimos solucionar o dilema desta pesquisa. No entanto, por outro lado, tentamos destacar a importância de Maquiavel para a nossa reflexão política atual. Não o consideramos como algo permanente, mas sim como um conjunto de possibilidades para repensarmos nossa própria vinculação com o passado. Percebemos a importância de compreendê-lo como um autor situado, sem desmerecer sua obra, nem fazer elogios sem ponderar adequadamente seu ato de escrita.

Isso não significa que as diversas interpretações sobre Maquiavel estejam equivocadas. Trata-se, na verdade, de diferentes pontos de vista, como observamos. Maquiavel, ele próprio, ao ler os clássicos disponíveis em sua época, também fez suas próprias interpretações, às vezes adaptando-as à sua realidade, como foi o caso do texto do historiador romano Tito Lívio.

O provérbio "ninguém é uma ilha" pode ser uma forma eficaz de explicar parte do que estamos tentando mostrar em relação aos instrumentos de leitura que influenciaram esta pesquisa. A natureza diversificada da obra de Maquiavel apenas evidencia o quanto também somos beneficiários do legado dos clássicos da filosofia política, quando se trata da nossa reflexão política e social na sociedade atual. Assim como os autores do Renascimento, é inegável que eles próprios também eram devedores da era medieval.

A obra de Maquiavel, por conseguinte, é moldada dentro do contexto renascentista italiano e tão intrincada quanto a própria Itália dessa época. A complexidade presente nos permite encontrar nossas próprias verdades, mas também se deve à natureza multifacetada de nossas ações, que nunca são tão simples como inicialmente parecem, e Maquiavel pode ser ainda mais desconcertante do que percebemos. Ao adentrarmos no universo psicológico do ato de escrever desse autor e enxergarmos além dos obstáculos que obscurecem nossa própria interpretação desse feito, deveríamos sentir uma certa reverência pelo passado. No entanto, nossa curiosidade não permite o silêncio e atribuímos intenções e motivações ao ato linguístico. No entanto, é essa curiosidade que faz com que os clássicos sobrevivam entre nós e continuem a nos revelar algo sobre o passado.

Afirmando que Maquiavel não possui uma mentalidade moderna devido à sua apreciação do passado clássico e sua crítica em relação ao seu tempo, bem como um intelectual ansioso por promover os dias de glória dos antigos gregos e romanos, não é muito coerente em um contexto intelectual em que a tendência predominante era elogiar esse

passado clássico em detrimento de uma Itália fragmentada e corrupta. Maquiavel não se distancia de seus contemporâneos nem mesmo em seu estilo de escrita. Guicciardini percebeu que Maquiavel não conseguiu perceber a discrepância entre suas afirmações e a falta de substância em seu elogio ao passado, mas também denunciou a corrupção de sua época, representada pelo oportunismo dos humanistas e pelos efeitos destrutivos de uma religião que carecia de valores cívicos.

O que Maquiavel valorizou, como Manieri percebeu, não é propriamente algo "novo". A "novidade" notada em Maquiavel "parece resultar de uma espécie de modelo já prefigurado e revelado pelo passado". No entanto, é importante ressaltar que o próprio conceito de "moderno" é uma classificação feita posteriormente (MANIERI, 2013, p. 67). O ponto de convergência na obra de Maquiavel era algo comumente discutido na época. Se ele pode ser considerado um pensador moderno ou não, é difícil afirmar além dos limites impostos pela nossa linguagem. Não somos apenas um vazio, tampouco um ponto onde o discurso da ordem de uma instituição já estabelecida desaparece. Maquiavel pode ser considerado um pensador moderno, conforme argumentamos, desde que o significado interior do próprio conceito, mesmo tendo surgido posteriormente, nos permita compreender suas ideias em relação ao seu contexto específico.

REFERÊNCIAS

FONTES

Fontes primárias

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Ediouro, 2002. (Clássicos Ilustrados).

_____. *Escritos Políticos, A arte da Guerra*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. *O Príncipe*. São Paulo: Penguin, Companhia das Letras, 2010.

_____. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora UNB, 2008.

_____. *História de Florença*. São Paulo: Martins fontes, 2007. (obras de Maquiavel).

Fontes secundárias

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BACON, Francis. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Claretiana. *Bíblia de Estudos Ave-Maria*. São Paulo: Editora “Ave Maria”, 1985.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Peguin Classics Companhia das Letras, 2013.

LÍVIO, Tito. *História de Roma*. São Paulo: Editora Paumape S.A. 1989.

SÊNECA. *Da Clemência*. São Paulo: Montecristo Editora, 2018.

BIBLIOGRAFIA

ARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ADVERSE, Helton. *Maquiavel: Política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *História da Educação e da Pedagogia: geral e Brasil*. São Paulo: Moderna, 2012. [livro eletrônico] ePUB.

BARROS, Douglas Ferreira. *Homem Múltiplo*, filósofo, escritor, historiador e hábil político, Maquiavel marcou Florença e a Renascença como um pensador atuante e de ideias avançadas para a época. In. *Discutindo filosofia*. Ed. Especial. Ano 1, nº 4. São Paulo: Escala Educacional, 2005.

BERLIN, Isaiah. *A originalidade de Maquiavel*. Prefácio. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Ediouro, 2002.

BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga* (1º ed.). São Paulo: Planeta, 2017.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção filosofia; v. 19).

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Diálogo sobre a república: os grandes temas da política e da cidadania*. Rio de Janeiro: Campus, 2002,

BOCCACCIO, Giovanni. *Decamerão*. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1996.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BRAUDEL, Fernand. *O modelo italiano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (Coleção história social da arte).

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: Cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.

_____. *Um História Social do Conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2012. (edição digital)

_____. *O Renascimento*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008.

_____. *A fabricação do rei: a construção da imagem de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BUENO, Eduardo. *Brasil: uma história: cinco séculos de um país em construção*. São Paulo: Leya, 2010.

BYINGTON, Elisa. *O projeto do Renascimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARR, Edward Hallet. *Que é história?* São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CORTINA, Arnaldo. *O príncipe de Maquiavel e seus leitores*. Uma investigação sobre o processo de leitura. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

CHARLES, Victoria. *Renaissance Art*. New York, USA: Parkstone Press International.

CHARTIER, Roger. *A história ou leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CLOULAS, Ivan. *César Bórgia: filho de papa, príncipe e aventureiro*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2021. (Coleção lugar da história)

_____. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

FEBVRE, Lucien. *A Europa: gênese de uma civilização*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

_____. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FREDERICO DA PRUSIA. *O Anti-Maquiavel*. (Essai de critique sur Maquiavel). Tradução de Carlos Eduardo de Soveral. 2 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

GADDIS, John Lewis. *Paisagens da história: como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Maquiavel*. Edições 70. Coimbra, 2008.

GARIN, Eugênio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. - (Biblioteca básica).

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GIDDENS, Anthony. *O Estado- nação e a violência*: segundo volume de Uma Crítica Contemporânea ao Materialismo Histórico. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.

GRAMSCI, Antônio. *Canderno do cárcere*, volume 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos Séculos XIV e XV*: os Estados. São Paulo: Pioneira, 1981.

HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HOBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções, 1789 – 1848*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914–1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLAND, Tom. *Domínio: o cristianismo e a criação da mentalidade ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2022. [livro eletrônico]

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

JEAGER, Wemer Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. - 3º ed. - São Paulo : Martins Fontes, 1994.

JENKINS, Keith. *A História repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.

JERPHAGNON, Lucien. *Historia das grandes filosofias*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JOSEFO, Flávio. *História do Hebreus: de Abraão À queda de Jerusalém*. Rio de Janeiro, RJ: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

JUNG, Carl G.; Joseph L. Henderson; M.-L. von Franz; Aniela Jaffé; Jolande Jacobi; John Freeman. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016. Edição do Kindle.

KISSINGER, Henry. *Diplomacia*. São Paulo: Saraiva, 2012. (livro digital)

KRISTELLER, P. O. *The Renaissance image of man and the world*. Ohio State University Press.

LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*. São Paulo: Companhia das letras, 1988. (coleção, “A vida cotidiana”)

LISSNER, Ivar. *Os Césares*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1959.

LOPES, Marcos Antônio. *Para ler os clássicos do pensamento político: um guia historiográfico*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

- _____. (org). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.
- MANIERI, Dagmar. *Teoria da História: a gênese dos conceitos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- MARTINES, Lauro. *Abril sangrento: Florença e o complô contra os Médici*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.
- MARTINS, José Antônio. *Além do maquiavelismo*. In. *Discutindo filosofia*. Ed. Especial. Ano 1, nº 4. São Paulo: Escala Educacional, 2005.
- MARLOWE, Christopher. *The jew of Malta*. Boston University: Bloomsbury, 2013.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *O defensor da paz*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. – (Clássicos do pensamento político)
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2016 (1ª Edição).
- NAJEMY, John M. *Italy in the Age of the Renaissance 1300–1550*. New York: Oxford University Press, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. – (Coleção Textos Filosóficos)
- OLIVEIRA, Maria Izabel B. de Moraes. *O príncipe pacífico: Bussuet, Luís XIV e Antônio Vieira*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília – UnB. 2009.
- _____. *O príncipe pacífico: Bussuet, Luís XIV e Antônio Vieira*. São Luis: Café & Lápis; EDUFMA, 2013.
- OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. – (Clássicos: 16).
- ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2013.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. G. *As muitas faces da história*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.
- PETRARCA, Francesco. *Cancioneiro*. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2014. – (Coleção Clássicos Comentados)
- PINSKY, Jaime. *As primeiras civilizações*. São Paulo: Contexto, 2008. – (Repensando a história)
- POCOCK, J. G. A. *Linguagem do ideário político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- QUIRINO, Célia G. e SOUZA, M. Tereza Sadek R. de (org). *O pensamento político clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- RABELAIS, François. *Gargantua e Pantagruel*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2009. (Grandes Obras da Cultura Universal, 14)
- RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. São Paulo: Musa Editora, 2003.
- ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da Loucura*. São Paulo: EDIPRO, 2015. (Clássicos Edipro)
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.
- ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível?: os agentes do poder na urbe romana*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia as Letras, 1996.
- SALOMON, Marlon (org.). *História, verdade e tempo*. Chapecó, SC: Argos, 2011.
- SAVONAROLA, Girolamo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. – (Vozes de Bolso).
- SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2010.
- SIMMS, Brendan. *Europa: a luta pela supremacia: de 1453 aos nossos dias*. Portugal: Edições 70, 2015. – (História narrativa; 45)
- SKINNER, Quentin.. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Maquiavel: pensamento político*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- STRAUSS, Leo. *Reflexões sobre Maquiavel*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Médici: da Cidade ao Estado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973. (Coleção Khronos).
- TOYNBEE, Arnold J. *Um estudo de História*. São Paulo, 1953.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, - Coleção biblioteca Martins Fontes)
- VIROLI, Maurizio. *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Vol. IV: Renascença e Reforma. São Paulo: Realizações editora, 2014.
- WOOLF, Greg. *Roma: a história de um Império*. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.
- UNGER, Miles J. *Magnifico: the brilliant life and violent times of Lorenzo de' Medici*. New York, NY, 2008.

STRATHERN. Paul. *The Medici, Power, Money and Ambition in the Italian renaissance*. New York, NY: Pegasus Books Ltd, 2016.

Referências eletrônicas

HAHN, Fábio André. A tradição interpretativa de Maquiavel. *Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História*, v. 3, n. 3, ano 4, jul. 2007. Disponível em: <HTTP://www.historia.uff.br/Cantareira>