

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Daniel William da Silva Santos

**Machiavelli e Castiglione: reflexos do Speculum Princeps
no apogeu do Renascimento**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Daniel William da Silva Santos

**Machiavelli e Castiglione: reflexos do Speculum Princeps
no apogeu do Renascimento**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Professor Dr. Antônio José Romera Valverde.

SÃO PAULO

2009

Banca Examinadora

Dedico este trabalho à minha família.

AGRADECIMENTOS

Manifesto minha gratidão primeiramente a meu pai, Wagner; minha mãe, Sandra; e minha irmã, Claudia; que com os exemplos de perseverança, austeridade e responsabilidade, proporcionaram uma inestimável contribuição à realização deste trabalho.

Com deferência, agradeço ao Professor Dr. Antônio José Romera Valverde, pela cordialidade e solicitude com que me orientou e incentivou, e sobretudo por seu profissionalismo exemplar.

Agradeço também aos Professores Dr. Edécio Serafim Ottaviani e Dr. Paulo Roberto Pedrozo Rocha, pela leitura atenta e pelas valiosas sugestões oferecidas por ocasião do exame de qualificação.

Agradeço ainda o auxílio financeiro prestado, em conformidade com a Lei, pela Secretaria da Educação do Estado de São Paulo.

Finalmente, ao Professor Dr. José Benedito de Almeida Júnior, pela abnegação com que acompanhou os primeiros passos rumo à realização deste trabalho e pela confiança em mim depositada, agradeço profundamente.

[...] quando se delibera sobre a salvação da pátria, não se deve fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso; ao contrário, desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a medida que lhe salve a vida e mantenha a liberdade.

Discorsi, Livro III, Capítulo XLI.

RESUMO

A presente pesquisa busca investigar as razões das disparidades que afloram do confronto entre *Il Principe*, de Niccolò Machiavelli, e o Livro Quarto de *Il Cortegiano*, de Baldassare Castiglione, no que concerne à conduta indicada aos governantes com vistas à posse e exercício do poder; fator em virtude do qual tais obras inscrevem-se igualmente no interior do gênero literário *Speculum Princeps*. Esse gênero, por seu turno, também constitui objeto de análise, por meio da qual é possível evidenciar as razões pelas quais, mesmo possuindo uma ascendência comum, as referidas obras encerram perspectivas distintas quanto ao aconselhamento dos governantes. Com efeito, tal distinção parece fundar-se nas diferentes interpretações dos elementos teóricos que se articulam na história do gênero *Speculum Princeps* desde a Antiguidade. Portanto, como o estudo ora empreendido pretende mostrar, o que se engendra entre as reflexões expressas por Machiavelli e Castiglione não é uma ruptura, como suas particularidades poderiam sugerir, senão uma tensão, posto que o cotejo de suas obras permite vislumbrar certa contiguidade.

Palavras-chave: Filosofia Política, *Speculum Princeps*, Renascimento, Machiavelli, Castiglione.

ABSTRACT

The present research seeks to investigate the disparity reasons that comes out between *Il Principe*, of Niccolò Machiavelli, and the Book Fourth by *Il Cortegiano*, of Baldassare Castiglione, which is about the indicated behavior for the governing class that is looking for possession and power exercise; a fact that put such books inside the same literature genres *Speculum Princeps*. This kind of genre also constitute a object of study through which it's possible to point out the reasons why, even having a common origin, the referred books end different perspectives for giving advices to the governing class. So, this distinction seems to be based on the different interpretations of theoretical elements among those that articulate in *Speculum Princeps* genre since The Old Age. Therefore, as this research intends to point out, what is created among the thoughts expressed by Machiavelli and Castiglione isn't a rupture, as its particularities would suggest, but a tension, due to the confront that these works allow to see certain contiguity.

Keywords: Political Philosophy, *Speculum Princeps*, Renaissance, Machiavelli, Castiglione.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1 - <i>SPECULUM PRINCEPS</i>: O GÊNERO LITERÁRIO E A PLURALIDADE DE SEUS COMPONENTES TEÓRICOS	12
1.1 Dos antigos manuais de aconselhamento ao <i>Speculum Princeps</i>	12
1.2 <i>Regnum Italicum</i> : o contexto histórico-político na origem do gênero literário.....	16
1.3 A influência dos <i>Studia Humanitatis</i>	28
1.4 O fluido conceito de <i>Virtus</i>	35
CAPÍTULO 2 - PARA UMA NOVA CONCEPÇÃO DA TRADIÇÃO DO <i>SPECULUM PRINCEPS</i>	45
2.1 <i>Il Principe</i> : um elemento de tensão para a tradição do <i>Speculum Princeps</i>	45
2.2 O advento de uma nova imagem principesca.....	55
2.3 <i>Virtù e Fortuna</i> : os fundamentos de uma nova moralidade política.....	63
2.4 Entre <i>Virtù e Fortuna</i> : o conceito de <i>Ocasione</i>	70
2.5 A moralidade política como elo entre Machiavelli e os antigos.....	81
CAPÍTULO 3 - <i>IL CORTEGIANO</i> E <i>IL PRINCIPE</i>: NO ÁPICE DE UMA TRADIÇÃO COMUM, A EXPRESSÃO DE SUAS MÚLTIPLAS FACES	90
3.1 <i>Il Cortegiano</i> : o cenário da obra.....	90
3.2 Os influxos da Antiguidade na integração entre <i>Il Cortegiano</i> e <i>Il Principe</i>	103
3.3 <i>Il Cortegiano</i> e <i>Il Principe</i> : dicotomia na tradição do <i>Speculum Princeps</i>	117
CONCLUSÃO	127
REFERÊNCIAS	131

INTRODUÇÃO

Na presente pesquisa serão cotejadas duas obras renascentistas modelares, quais sejam, *Il Principe*, de Niccolò Machiavelli, e o Livro Quarto de *Il Cortegiano*, de Baldassare Castiglione. Tal propósito demanda que se realize previamente um estudo do gênero literário *Speculum Princeps*, derivado da imemorial tradição dos livros de aconselhamento para os governantes, no qual se engendram ambas as obras. A partir dessa análise, será possível identificar as razões pelas quais as reflexões expressas por Machiavelli e Castiglione não apontam para os mesmos princípios no que tange à conduta mais profícua aos governantes com vistas à conquista e manutenção do poder. Buscar-se-á verificar, com base na apreciação da bibliografia referente à tradição dos livros exortatórios em diversos sentidos, e, de modo específico, à do *Speculum Princeps* – livros de aconselhamento em sentido estritamente político –, a validade da hipótese de uma adesão dos dois autores aos mesmos elementos dentre aqueles que se articulam na composição da linhagem a que pertencem; fator que embora promova certa tensão entre suas obras, dadas as distintas interpretações de tais elementos, não se revela capaz de dissociá-las em virtude de sua ascendência comum.

Assim, no primeiro capítulo, será considerado, inicialmente, o processo de transição da produção de livros de aconselhamento para os príncipes em sentido mais abrangente, na Antiguidade Clássica, à tradição do *Speculum Princeps*, fomentada pelas profundas transformações políticas ocorridas no *Regnum Italicum* a partir do século XII – dada a acentuada preocupação com a coisa pública presente nas reflexões de pensadores inseridos nesse contexto, em virtude da luta pela manutenção das liberdades republicanas na região –, e consolidada no Renascimento tardio, período em que são escritos *Il Principe* e *Il Cortegiano*. Mas para além de uma divisão cronológica, serão arrolados sobretudo os principais componentes teóricos a incidir sobre o *Speculum Princeps* no transcorrer de sua trajetória, para que se possa detectar um conjunto de pressupostos que justifique a reunião das obras do gênero em uma categoria comum. Nesse sentido, a exortação

dos governantes à prática de ações virtuosas será tomada como um pano de fundo dos livros de aconselhamento, a partir do qual observar-se-á posteriormente o papel cumprido pelos *Studia Humanitatis* na construção de um aparato teórico ímpar, em que se vislumbra não uma linha de derivação direta em relação ao Medieval, senão uma consistente retomada dos valores clássicos na composição de um modo tipicamente renascentista de pensar a política¹. Além disso, buscar-se-á, ainda no primeiro capítulo, uma definição mais precisa daquilo que configura a prática de ações virtuosas; o que tornará imprescindível, por fim, a apreensão do sentido em que se emprega o próprio conceito de *Virtus* ao longo da história dos manuais voltados ao aconselhamento dos governantes.

No segundo capítulo, dedicar-se-á atenção, primeiramente, à proposição de uma tensão introduzida pela obra de Machiavelli no gênero *Speculum Princeps*, pois que embora a princípio se verifique uma conformidade entre os modos como o filósofo florentino e seus antecessores no gênero literário em questão empregam o conceito de *Virtus*, tal conformidade ocorre apenas em sentido genérico, quando por *Virtus* entende-se a qualidade que capacita o governante à consecução de determinados fins. Após uma apreciação mais pontual, porém, emergem profundas divergências, que serão evidenciadas na análise da noção de *Virtù*, fundamentada sobretudo nos capítulos de *Il Principe* que comportam aquilo que alguns comentadores definem como “moralidade machiavelliana”². Na sequência, serão abordadas as implicações das práticas prescritas por Machiavelli para a edificação de uma nova imagem do governante – seja ele um profeta legislador, como Moisés, ou um príncipe novo, como Cesare Borgia –, por meio da qual ele pode estabelecer com a *Fortuna* – considerada como conjunto de circunstâncias que lhe são externas – uma relação favorável, valendo-se, para a realização de seus objetivos, de um momento singular por ela apresentado, definido por Machiavelli como *Ocasão*; conceito que também será tratado.

Todas essas considerações deverão conduzir à compreensão dos motivos pelos quais Machiavelli, mesmo pertencendo à tradição denominada *Speculum Princeps*, teria subvertido uma série de princípios concernentes a ela, não obstante tenha também reafirmado outros, como a própria noção de moralidade em sentido

¹ Cf. BIGNOTTO, 1991, p. 30.

² Cf. BERLIN, 2002, p. 325; POCOOCK, 1997, p. 174.

público, presente tanto em sua obra como naquelas dos autores clássicos por ele muitas vezes mencionados. Dessa forma, será possível, no terceiro capítulo, relacionar as divergências e convergências entre sua obra e o Livro Quarto de *Il Cortegiano*, no qual Castiglione igualmente adere a princípios constantes de obras produzidas na Antiguidade para compor a imagem de um ser social modelar: o cortesão, cuja maior incumbência consiste em devotar-se à instrução do príncipe, inculcando-lhe grande parte daquelas virtudes que, na perspectiva de Machiavelli, poderiam conduzi-lo à ruína. Nesse momento culminante da pesquisa, pretender-se-á mostrar, após um estudo do conjunto da obra, a quais daqueles componentes teóricos inscritos na tradição filosófica teria recorrido Castiglione na produção de um manual de aconselhamento tão distinto de *Il Principe*.

Além disso, perscrutar-se-á, à guisa de conclusão, os elementos que supostamente proporcionam um vínculo entre ambos, em meio aos quais figura aquilo que Landi (2008, p. 166) chama de “arte invisível” da *sprezzatura*, que, no que diz respeito ao cortesão, consiste na posse de uma ampla gama de habilidades, mas sem maior aptidão para uma delas, de modo a aparentar uma certa negligência, característica daquele que é naturalmente virtuoso. Tal conceito não se encontra em *Il Principe*, mas parece consideravelmente similar à inclinação para a dissimulação recomendada por Machiavelli, por meio da qual o governante pode atingir um grau de autocontrole que lhe possibilite tornar-se senhor de suas aparências.

Destarte, um estudo minucioso das possíveis causas das divergências e convergências inferidas do cotejo entre *Il Principe* e *Il Cortegiano*, à luz de suas raízes comuns, justifica-se por oferecer melhores condições de compreender não apenas os meandros da trajetória que conduz a ambos, mas o próprio momento em que são concebidos, no qual pressupostos outrora antagônicos fundem-se, preparando o solo em que consolidar-se-ão os arquétipos do homem moderno.

CAPÍTULO 1 - *SPECULUM PRINCEPS*: O GÊNERO LITERÁRIO E A PLURALIDADE DE SEUS COMPONENTES TEÓRICOS

1.1 Dos antigos manuais de aconselhamento ao *Speculum Princeps*

Ao longo da história, em períodos e lugares os mais diversos, a produção de tratados sobre a conquista do poder e a prescrição de condutas apropriadas aos governantes no exercício de suas funções é bastante ampla, o que poderia conduzir a análise de um gênero literário como o *Speculum Princeps* a tempos imemoriais. De acordo com Senellart (2006, p. 47), os contornos dessa tradição são recorrentes já em civilizações como as do Egito e Mesopotâmia, e uma ascendência tão remota constituiria um obstáculo considerável ao levantamento de todas as obras pertinentes ao gênero em questão; capaz mesmo de inviabilizar a descrição precisa de sua genealogia. Por isso, a despeito de tal tarefa, o caminho mais apropriado ao exame dos espelhos para os príncipes parece antes passar pela análise daqueles aspectos que poderiam apontar uma continuidade entre as obras que exerceram maior influência sobre o pensamento político, para o qual são de suma importância algumas dentre aquelas produzidas no período que se estende da Antiguidade Clássica ao Renascimento, passando pelo Medieval. Nesse sentido, torna-se determinante também a definição mais precisa possível do momento histórico em que os antigos manuais de aconselhamento, nos mais variados sentidos, teriam se convertido em obras de cunho efetivamente político, dando origem à concepção moderna de *Speculum Princeps*.

Conforme Senellart, os tratados dedicados aos príncipes passam a ser expostos sob a denominação de *Speculum* apenas em fins do século XII, com o *Speculum Regale*, de Goffredo da Viterbo. Entretanto, para além de uma questão de terminologia, a identificação entre obras anteriores e posteriores a esse período

funda-se sobretudo em leis e tradições manifestas em discursos destinados à exortação de governantes a ações virtuosas – a parenética régia –, gênero que após Wilhelm Berges e sua obra *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters*³ convencionou-se classificar genericamente como *espelho dos príncipes*, pois quer ostentem o título de *Speculum* ou não, levantam questões similares. Assim, a parenética será tomada como fio condutor da relação entre os elementos teóricos de maior relevância para a composição desses escritos, ressaltando o importante papel que a imagem do espelho cumpre em todos eles para o delineamento das atribuições respeitantes aos príncipes, o que, segundo Senellart, pode-se notar já em *De Re Publica*.

O governante representado nesta obra, escrita por Cícero em 51 a. C., não enxerga seu arquétipo em um espelho, senão configura-se como modelo a ser seguido por aqueles a quem governa, em razão dos constantes esforços encetados em prol do aprimoramento e conhecimento de si; fatores que lhe tornam apto a governar e governar-se. Com isso, a figura do príncipe apresentada por Cícero, ao mirar-se, contempla sua própria perfeição e personifica o espelho do qual emana a luz da virtude que brilha sobre os súditos, sendo sua própria vida revestida de caráter normativo. Tal concepção, “que tem sua origem na filosofia helenística, exercerá uma grande influência sobre os autores medievais a partir do século XII” (SENELLART, 2006, p. 50).

Antes, porém, de dedicar atenção às obras que contribuiriam para o desenvolvimento do gênero *Speculum Princeps* em meados do século XII e à conjuntura histórica em que se engendraram, é preciso apreciar a referência feita por Senellart à outra obra antiga de grande valia para a posteridade, qual seja, o tratado político-filosófico *De Clementia*, escrito por Sêneca no século I d. C. e endereçado ao jovem Nero. Tal obra, a exemplo do *De Re Publica*, inscreve-se no interior da tradição dos espelhos para os príncipes e encontra na filosofia helenística seus alicerces. Não obstante os aspectos comuns, merecem destaque as concepções bastante diversas que emergem do confronto entre ambas empreendido por Senellart no tocante à função conferida ao espelho.

³ Cf. SENELLART, 2006, p. 49.

Se em Cícero há uma identidade entre o príncipe e o espelho, no qual os súditos devem se mirar, o que se pode encontrar em Sêneca é

[...] uma perfeita circularidade entre o príncipe, o espelho e o modelo de virtude que ele reflete. [...] Convidado a contemplar não o espetáculo de seus vícios ou de suas fraquezas para corrigi-las, ou o retrato de um imperador ideal para imitá-lo, mas sua própria excelência (SEHELLART, 2006, p. 51).

Desse modo, Senellart aponta em Sêneca a prerrogativa do espelho para o príncipe ao invés do príncipe-espelho, pois que este pressupõe aquele; e apesar de o tema da exemplaridade do governante inserir-se em ambos os casos, torna-se clara para o autor a distinção entre a figura apresentada por Cícero, que, ao prescindir do espelho, pelo brilho pleno de sua existência, oferece a si mesma como espelho para os outros; e aquela exposta por Sêneca: um modelo inacabado de governante ao qual se estende um espelho que lhe permita contemplar as virtudes já inerentes à sua natureza, para que a partir delas aperfeiçoe-se paulatinamente e forje seu próprio caráter (SEHELLART, 2006, p. 51). Esse modelo apresentado no *De Clementia* certamente tornou-se bastante conhecido na Idade Média, dada a considerável penetração dessa obra que “constitui talvez a origem da expressão ‘espelho do príncipe’”, como afirma Senellart; expressão retomada apenas no século VIII com o tratado *De Virtutibus et Vitiis* (799/800), escrito por Alcuíno, um dos principais artesãos da época.

Em *De Virtutibus et Vitiis*, Alcuíno tece considerações acerca do conflito constante entre vícios e virtudes que permeia a existência humana – questão bastante recorrente na literatura patrística –, e exorta Wibo de Bretanha, a quem se dirige, a manter a paz, além de manifestar sua intenção última: oferecer conselhos que se tenha todos os dias sob os olhos, como um manual no qual se possa conhecer o que fazer ou evitar. Nota-se nessa obra, portanto, um perfil moralizante, por meio do qual o autor aproxima-se do estilo empregado nas Sagradas Escrituras, em que “o homem pode examinar-se a si mesmo como num espelho” (SEHELLART, 2006, p. 52). Disso resulta que ambas operariam como instrumento de

autoconhecimento, mas também de purificação, uma vez que não só refletem o que aqueles que nelas se miram são, mas sobremaneira o que deveriam ser, diversamente do que ocorre no *De Re Publica* – em que o príncipe é a expressão da perfeição –, ou no *De Clementia* – em que o espelho explicita a identidade entre o príncipe e as virtudes que, embora devam ser atualizadas, já lhe são intrínsecas. Portanto, a despeito da anteriormente suposta excelência, ora recai a ênfase sobre as imperfeições a serem corrigidas e expurgadas.

Mas o tratado de Alcuíno não é o único em que se pode notar uma marcante presença de temas comuns a autores cristãos e todo o aparato conceitual por eles empregado, bem como o recurso frequente às Sagradas Escrituras. De fato, tais autores exercem um papel importante no processo de construção do arcabouço teórico que viria a se constituir ulteriormente como sustentáculo para os livros de aconselhamento para os príncipes e, por isso, tratados como o *De Institutione Regia* (831), escrito por Jonas D'Orléans, vão ocupar durante certo tempo um lugar de destaque no panorama dessa tradição, mesmo que não tenham questões propriamente políticas como alvo principal e assim se afastem dos espelhos precedentes, sendo menos lembrados do que estes pela posteridade. Conforme Senellart, nesse período o espelho constitui-se como um “manual familiar”; sentido que não apresentará grandes transformações até o século XIII, momento a partir do qual eclode a produção de manuais de aconselhamento nos quais são abordados os mais variados temas, tendo sido enumerados por H. Grabes mais de duzentos e cinquenta até o século XVII (SEHELLART, 2006, p. 53); número divergente daquele apontado por Cassirer (2003, p.183), que afirma terem sido publicados, apenas entre os anos de 800 a 1700, “perto de mil livros destinados a ensinar ao rei como se deveria conduzir a fim de poder ser ‘ilustre no seu elevado cargo’”. Na verdade, parece difícil chegar a um número exato, mas, de qualquer forma, alguns dos espelhos mais célebres elaborados a partir de então são o *Speculum Majus* (1256), de Vicente de Beauvais; o *Speculum Judiciale* (1271), de Guilherme Durand de Mende; o *Mirror of the World* (1481), de William Caxton, além de outros, em sua maior parte dedicados à orientação da conduta moral ou espiritual, nos quais virtudes e vícios são catalogados, tais como o *Speculum Christiani*, *Speculum Conscientiae* e *Speculum Peccatoris*.

Estes, assim como muitos outros tratados reunidos sob o título de *Speculum*, embora apresentem diferenças em relação àquilo que Senellart chama de *manual familiar*, destinavam-se aos príncipes ainda no intuito de lhes oferecer conselhos sobre como conduzir suas vidas e tornarem-se excelentes na prática das virtudes cristãs e, com isso, bem conduzirem seus povos. Em contrapartida, evidenciava-se cada vez mais a preocupação de autores de *Speculum Princeps* com “as exigências concretas da *res publica*” (SENELLART, 2006, p. 54)⁴, e a transição a impulsionar esse aspecto específico do gênero a um posto de destaque em relação aos tratados exortatórios de teor diverso é suscitada por agudas alterações do cenário político desencadeadas no século XII, e que gradativamente converteram aqueles que outrora governavam homens em governantes de um *Regnum*.

1.2 *Regnum Italicum*: o contexto histórico-político na origem do gênero literário

O berço das grandes transformações, que abrangeram desde as incipientes formas de governo e todo o aparato jurídico que passou a ser desenvolvido em favor de sua legitimação até a irrupção de uma nova linguagem política, foram as cidades italianas do Norte, como atesta Skinner ao citar o historiador germânico Oto de Freising, a quem teria surpreendido particularmente o fato de tais cidades, “tão desejosas de liberdade”, terem desenvolvido uma vida política contrastante com a até então prevalente aceitação da monarquia hereditária, convertendo-se em

⁴ Embora os tratados destinados ao aconselhamento dos governantes tenham, em linhas gerais, começado a adquirir um caráter propriamente político em meados do século XIII, a produção de obras nas quais é dada primazia à conduta moral do governante não cessou ao longo de todo o Renascimento. A esse respeito, um registro importante é a obra de Erasmo, *Institutio Principis Christiani*, escrita no século XVI, assim como *Il Principe*; mas que, segundo Bobbio (2000, p. 184), constitui-se como antítese radical da obra do filósofo florentino. Tal oposição evidencia precisamente a variação de perspectivas igualmente situadas no gênero *Speculum Princeps*, como será possível observar na sequência da presente pesquisa.

repúblicas independentes governadas por cônsules que exerciam o poder por um curto espaço de tempo, para que fosse mantida a liberdade popular. Na segunda metade do século XII, o poder dos cônsules conheceu seu ocaso, dando lugar ao governo do *Podestà*, figura geralmente vinda de outro local e investida de maior autonomia do que a conferida aos seus antecessores (SKINNER, 1996, p. 25)⁵.

De qualquer modo, seja com a constante rotatividade do governo exercido pelos cônsules ou com a escolha por parte do conselho dos cidadãos de um *Podestà* para exercer de maneira mais estável o governo na cidade, a adoção de um sistema republicano configurava uma contestação à autoridade do Império Romano; postura que apesar de ser compartilhada em fins do século XII pela maior parte das cidades que compunham o *Regnum Italicum* (SKINNER, 1996, p. 26), não possuía qualquer lastro jurídico, o que tornava urgente uma fundamentação das novas práticas políticas a partir dos mesmos elementos reconhecidos pelos juristas medievais. Assim, enquanto o Império lançava mão de incursões militares a fim de impor seu domínio, diversos autores dedicavam seus esforços à produção de teorias capazes de garantir a autonomia das cidades do *Regnum*. Segundo Skinner, em 1176, por ocasião da derrota imposta a Barbarossa pela Liga Lombarda, os embaixadores de Ferrara já apelavam ao ideal de liberdade; entendendo por liberdade,

⁵ Além de pouco duradouro, o governo exercido pelos cônsules era apenas parte de um amplo mecanismo administrativo; mas se tais características limitavam o poder dos governantes a ponto de permitir que fossem substituídos posteriormente pelos *Podestà*, aquele mecanismo, em certos casos, ecoaria ainda por algum tempo, como se vê em Florença, no século XV. Como indica Gilbert (1996, p. 15), embora lá o republicanismo fosse apenas aparente, os conselhos eram mantidos. A origem dessas instituições remete aos primeiros tempos da cidade, mas para ilustrar sua complexidade basta tomar como exemplo a estrutura vigente em fins do século XIV, quando o poder executivo florentino era exercido por três conselhos superiores. O primeiro deles era a *Senhoria*, formada por dois representantes de cada uma das quatro divisões da cidade, além de um outro representante, oriundo de uma divisão diferente a cada escolha. A este caberia presidir o conselho e chefiar a milícia. A *Senhoria* era auxiliada por dois outros conselhos, compostos pelos dezesseis porta estandartes das companhias armadas, que compunham precisamente a milícia da cidade, e ainda por mais doze indicados pelas divisões. Ao longo de um ano, cento e cinquenta pessoas eram convocadas em razão de uma rápida rotatividade dos ocupantes dos cargos executivos. O período de mandato dos nove membros da *Senhoria* era de apenas dois meses, os dezesseis atuavam por quatro meses, e os doze por três meses (LARIVAILLE, 1988, p. 16). O poder legislativo, por sua vez, era composto por duas assembleias, cujo mandato durava quatro meses: o conselho do povo e o conselho da comuna. Na segunda metade do século XV, por ocasião do governo Medici, ambos se fundiram para que fossem atendidos interesses políticos de determinados grupos sociais (GILBERT, 1996, pp. 15-16).

[...] antes de mais nada, sua independência do imperador, pois insistiam em que "desejaremos aceitar a paz do imperador" apenas "na medida em que nossa liberdade se conservar inviolada". E por liberdade também entendiam seu direito a conservar as formas vigentes de governo, pois aduziam que, embora "não [tivessem] vontade de negar ao imperador quaisquer jurisdições antigas", 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 perdermos a própria vida" (SKINNER, 1996, p. 29).

Mas o ímpeto com que as cidades enalteciam a liberdade em prol do autogoverno contra o poder imperial não conferia ainda a seus argumentos qualquer validade jurídica, uma vez que esses não se amoldavam ao Código Civil Romano, que, evidentemente, colocava à disposição dos imperadores "o mais sólido amparo legal possível nas suas campanhas para subjugar as cidades" (SKINNER, 1996, p. 30).

Apenas no século XIII, com a reinterpretação empreendida por Azo de Bolonha, o Código de Justiniano passou efetivamente a legitimar a autonomia das cidades do Norte e suas formas eletivas de governo (SKINNER, 2002, p. 13). Mas dentre os comentadores partidários dos valores republicanos em voga no *Regnum Italicum* que se lançaram à formulação de hipóteses a partir do Digesto, aquele que alcançou maior notoriedade foi o fundador da escola dos pós-glosadores, Bartolo de Saxoferrato, considerado por Skinner "talvez o mais original entre os juristas da Idade Média". Assim como Azo de Bolonha, seu antecessor, Bartolo pretendia oferecer às cidades algo mais do que a defesa meramente retórica de suas liberdades, e, nesse sentido, sua grande contribuição consistiu em inverter um princípio fundamental seguido pelos glosadores ao interpretar o Código: segundo eles, eram os fatos que deveriam amoldar-se à interpretação literal da lei, ao passo que na ótica de Bartolo, "quando a lei e os fatos colidem, é a lei que deve se conformar aos fatos" (SKINNER, 1996, p. 31). O autor passa a derivar desse princípio sua argumentação ao apreciar questões como a prerrogativa das cidades na elaboração e execução de suas próprias leis, à revelia do poder imperial, fator em que consistiria a posse do *Merum Imperium* – conceito que, segundo Skinner (2002, p. 13), já fora objeto de análise na *Summa Super Codicem*, de Azo de Bolonha –, justificado precisamente pelo seu exercício de fato. Uma vez que o autogoverno já havia sido estabelecido, por consequência, as cidades já eram efetivamente

detentoras do *Imperium* e gozavam em seus domínios de autoridade equivalente à ostentada pelo Imperador em todo o Império, o que define a noção de *Sibi Princeps* desenvolvida por Bartolo, cuja ampla penetração asseguraria juridicamente a almejada liberdade nas cidades do *Regnum Italicum*, se bem que apenas de modo provisório.

O passo dado rumo à fundamentação sob bases jurídicas da forma de governo adotada pelas cidades do Norte após a contribuição oferecida pelos comentadores republicanos do Código Civil Romano representou um avanço considerável, porém mostrou-se posteriormente como não sendo condição suficiente para garantir a liberdade e o autogoverno. Era preciso mitigar ainda as pretensões papais, pois a contenção do ímpeto de domínio por parte do Império não se havia restringido ao campo teórico e, no campo de batalha, o êxito republicano era devido em grande parte às alianças firmadas com o papado desde o princípio do século XII. Estas alianças ocasionavam o risco “de que os papas começassem a aspirar eles mesmos a governar o *Regnum Italicum*” (SKINNER, 1996, p. 35), a fim de agregar ao exercício do poder espiritual também suas ambições temporais, interferindo diretamente na política não só daquela região, mas da maior parte da Itália.

Tal fato viria a se concretizar em fins do século XIII, após uma série de conflitos e negociações com o Império e as próprias cidades, já enfraquecidas por disputas internas entre facções que dariam ensejo, como comenta Burckhardt (1991, p. 24), à ascensão de “diversos tiranos, mas sob formas e condições tão diversas, que não se pode deixar de reconhecer uma inevitabilidade comum a fundamentar seu surgimento”. Mas antes de considerar o papel desempenhado por essas tiranias na trajetória histórica que culminou com o advento de um modelo de *Speculum Princeps* de caráter fundamentalmente político, vale considerar as implicações teóricas da aspiração política do papado – pois que esta, a exemplo do que ocorrera em relação à liberdade almejada pelas cidades do Norte, deveria ser acompanhada por um conjunto de ideias que a legitimasse.

De acordo com Skinner, a pedra angular para o lineamento do legítimo exercício do poder temporal e a conseqüente conquista da *Plenitudo Potestatis* pelo papado foi assentada por Graciano, em 1140, com a fundação do Código de Direito Canônico, ao que se seguiram as incursões de muitos outros pontífices em campo

jurídico, dedicados à elaboração de decretos e bulas no intuito de oferecer maior consistência à pretensa supremacia da Igreja (SKINNER, 1996, p. 36). Mas essa incisiva campanha provocou uma reação também enérgica por parte de várias cidades italianas, onde direitos, privilégios e o próprio poder clerical tornou-se alvo de severas contestações ao longo de todo o século XIII, evidenciadas concretamente no embate entre os Brancos – defensores da liberdade florentina – e a *Signoria* dos Negros – partidários do Papa (SKINNER, 1996, p. 38); mas sobretudo ideologicamente, âmbito em que a contribuição de Florença, juntamente com Pádua, foi ainda maior.

A posição política em que o *Regnum Italicum* se situava em princípios do século XIV era delicada, pois se, por ocasião da ameaça imperial ao autogoverno, havia contado com o apoio papal, agora eram exatamente os antigos aliados que constituíam um entrave à liberdade republicana, restando como alternativa, aos olhos de alguns autores, recorrer à aceitação do Império como autêntico detentor do direito de governo e assim debelar o controle eclesiástico sobre os negócios das cidades. Dentre as obras consagradas à exaltação do poder imperial, certamente a mais célebre foi *De Monarchia*, escrita por Dante Alighieri entre 1309 e 1313. Nesse tratado, o autor florentino afirmava sua crença na figura do Imperador como único elemento capaz de restituir a paz e promover a coesão entre as cidades italianas; contudo, mesmo que essa opção constituísse uma via conciliatória e permitisse vislumbrar a possibilidade de o *Regnum Italicum* auferir maior estabilidade com a sobreposição do Império ao papado, certamente não atendia aos interesses das cidades, pois “se a sugestão de Dante lhes fornecia um meio de denegar o direito do papa a intervir em seus negócios, era à custa de mais uma vez impor-lhes a marca de vassallos do Santo Império Romano”. Desse modo, para que o dilema fosse de uma vez por todas resolvido e a manutenção da forma de governo republicana se tornasse efetivamente possível, era fundamental justificá-la por meio de um tipo de reflexão política inteiramente nova, eficaz contra o expansionismo temporal da Igreja e, concomitantemente, capaz de impedir a submissão das cidades do Norte à tutela do Império (SKINNER, 1996, pp. 38-40).

Como a solução apresentada pelo autor florentino não atendera ao anseio pela liberdade republicana, outras vieram; e foi Marsílio de Pádua, com o *Defensor*

Pacis (1324), quem desferiu um golpe certo contra a subordinação do poder temporal ao espiritual desejada pela Igreja. De acordo com Skinner, a tese apresentada por Marsílio nesse tratado sustenta-se em uma crítica ao juízo das autoridades clericais acerca das incumbências da Igreja, então absolutamente desvirtuada dos verdadeiros princípios cristãos e voltada à obtenção de privilégios oriundos da associação de seus poderes ao poder político (SKINNER, 1996, p. 41). Se havia portanto uma censura às práticas adotadas pelo clero e a afirmação de que elas deviam-se a uma compreensão distorcida dos preceitos cristãos fundamentais, era imperioso que o autor enveredasse pelos caminhos da Teologia, buscando uma interpretação mais apropriada das Sagradas Escrituras. Empreendendo tal tarefa, Marsílio de Pádua procedeu de modo bastante similar àquele adotado por Bartolo de Saxoferrato ao assumir a causa das cidades contra o Império, no sentido de que ambos encontraram embasamento para suas argumentações exatamente nos textos dos quais seus oponentes eram os fiéis depositários, estabelecendo como princípio um dado a partir do qual deduziram as conclusões subsequentes. O princípio adotado por Marsílio após arrolar uma série de exigências do clero – na maior parte em favor da isenção do pagamento de impostos e insubordinação às leis estabelecidas pelo governo – e expor sua total desarmonia com os ensinamentos de Cristo expressos nas Sagradas Escrituras,

[...] é que nenhum membro da Igreja pode pretender um tratamento especial nos tribunais, posto que ‘todos os homens, sem nenhuma exceção’, estão ‘sujeitos, no que se refere ao julgamento coercitivo, aos juízes ou governantes seculares’ [...] Ele insiste em que Cristo deliberadamente excluiu ‘seus apóstolos e discípulos, bem como seus sucessores, os bispos ou sacerdotes’, do exercício de qualquer ‘autoridade coercitiva ou poder deste mundo’ (SKINNER, 1996, p. 41).

Embora de acordo com tal preceito não coubesse à Igreja o poder de subjugar os homens ou a prerrogativa de subtrair-se às determinações impostas pelos legítimos detentores do poder político, competindo-lhe unicamente a função de transmitir e praticar a doutrina cristã, as pretensões papais de exercício da *Plenitudo Potestatis* abrangiam, entre outras coisas, a regulação da vida cristã por meio de

medidas coercitivas e a elevação da Igreja ao status de uma monarquia pontifícia, cuja majestade conferiria ao Papa o poder supremo na deliberação sobre questões referentes ao poder temporal, como “a autoridade de excomungar qualquer governante” (SKINNER, 1996, p. 42). Perante essa incongruência entre os verdadeiros desígnios da Igreja e os interesses de seus líderes, o caminho apontado por Marsílio em direção à libertação das cidades italianas frente ao domínio papal não poderia estar reduzido à demarcação das fronteiras entre os âmbitos temporal e espiritual, mas sim submeter ambos ao poder exercido por uma única figura: o “fiel legislador humano”, isto é, o detentor do poder secular em grau mais elevado em cada reino ou cidade-estado. Como mostra Skinner, o autor logra êxito ao empreender tal tarefa, por conferir de modo exclusivo a esse legislador o exercício do poder coercitivo em prol da observância dos decretos e decisões a serem tomadas, não pelo Papa em conjunto com um colégio cardinalício, mas por um “Concílio Geral da Igreja” que, por sua vez, também deveria ser por ele instituído, do que decorre a descentralização do poder papal e sua conversão em poder secular exercido de modo pleno pelos governantes nos territórios sob suas respectivas jurisdições (SKINNER, 1996, p. 43).

O *Defensor Pacis* certamente ofereceu grande contribuição ao arcabouço teórico de que as cidades italianas valeram-se na luta contra o controle de seus negócios pelo papado, contudo, essa ameaça externa às liberdades republicanas desencadeada no século XIII havia engendrado no interior do *Regnum Italicum* o germe de dissensões que culminariam como o advento de tiranias para as quais a própria afirmação do poder do legislador concebido por Marsílio de Pádua poderia constituir uma base importante. Como referido anteriormente, as disputas entre o Império e o papado pelo poder nas repúblicas do Norte promoveu o surgimento de facções favoráveis a um ou outro domínio, mas somou-se a isso a divisão de classes ocasionada pelo desenvolvimento comercial, responsável pelo enriquecimento de uma classe de *gente nuova* – os *Popolani* – que, todavia, não podiam participar efetivamente do governo de suas cidades, ainda sob o controle da nobreza. A fim de gozar dos direitos cívicos que lhes eram negados e confrontar o governo dos *Podestà*, os *Popolani* instituíram um Conselho (*Popolo*), sob o comando do *Capitano del Popolo*, por meio do qual impuseram a seus adversários derrotas políticas

consideráveis⁶, porém não definitivas, pois seguidas de retaliações que, segundo Burckhardt, gradualmente ajudaram a compor um quadro caótico, no qual o

[...] anseio por um governo sólido [tomou o lugar do ideal republicano e] a tirania devorou a liberdade da maior parte das cidades; aqui e ali, logrou-se desalojá-la, mas apenas parcial ou temporariamente; ela retornava sempre, porque persistiam as condições internas para a sua existência e porque as forças que a ela se opunham haviam se desgastado (BURCKHARDT, 1991, p. 24).

Com a instauração desse novo cenário, o poder no *Regnum Italicum* passou a ser confiado aos *Signori*, cuja ascensão ajudou a consolidar a autonomia das cidades italianas frente à Igreja e deu ensejo à edificação de um novo estilo de teoria política, em que eram exaltados os responsáveis pelo estabelecimento e manutenção da paz; valores ora mais reputados do que a liberdade. Nas palavras de Skinner,

Um dos primeiros expoentes desse gênero literário foi Ferreto de Ferreti, que pertencia ao círculo de *litterati* pré-humanistas de Pádua e compôs, em versos latinos, um longo histórico da *Ascensão dos Della Scala* logo depois que essa família alcançou o controle da cidade, em 1328 [...]. Já que o propósito de seu elogio consistia em legitimar a dominação dos Della Scala, Ferreti passou em silêncio a liberdade dos paduanos que, havia bem pouco tempo, fora tão celebrada por Marsílio. Em vez disso, dedicou boa parte de seu livro II a reclamar da ‘turbulência’ e da ‘falta de lei’ em que a cidade vivia antes do advento dos Della Scala, ao mesmo tempo que insistia em que o principal anseio dos cidadãos sempre fora a paz [...] (SKINNER, 1996, p. 47).

Mas ainda que o gênero literário inaugurado por Ferreti estivesse atrelado à emergência de uma nova conjuntura política, certamente não expressava os ideais do *Regnum Italicum* como um todo, pois a despeito da proliferação do governo dos

⁶ Segundo Skinner (1996, p. 46), “Isso aconteceu, por exemplo, em Florença, 1282. A facção dos ‘Brancos’, que se apoiava nos *Popolani*, conseguiu excluir a facção dos ‘Negros’, que era a dos magnatas, e em 1293 chegou a promulgar uma constituição que sistematicamente excluía do Priorato, ou corpo governante, a nobreza mais antiga”.

Signori impulsionada por cisões nas cidades, algumas delas mantinham-se fiéis à forma de governo republicana e ainda encontravam na liberdade valor mais elevado que a paz trazida com a ascensão de governantes despóticos. Nesse sentido, Skinner e Burckhardt apontam algumas cidades como exemplo de dedicação à luta contra os déspotas e à defesa de seus ideais políticos, ambos considerando Florença o maior foco de resistência e principalmente uma referência até mesmo para além dos limites do *Regnum Italicum*, pois essa cidade

[...] não apenas experimenta um maior número de configurações e nuances políticas, como também delas nos presta contas com um grau de reflexão incomparavelmente maior do que aquele que encontramos nos demais Estados livres italianos e do Ocidente em geral (BURCKHARDT, 1991, p. 75).

Contudo, nem todos os historiadores do pensamento renascentista consideram produtora o empenho das repúblicas italianas em expressar este grau de reflexão mais elevado por meio de um discurso político destinado à exaltação da vida cívica em oposição à tirania. Para autores como Baron e Holmes, é apenas com o surgimento do humanismo cívico que a cidade de Florença se tornaria berço de teorias capazes de articular valores seculares em favor da defesa da liberdade republicana, pois na transição entre os séculos XIII e XIV, o arcabouço teórico em sentido social e político à disposição das repúblicas não era de caráter cívico, como também afirmara Hyde (SKINNER, 1996, p. 49); restando-lhes como alternativa apenas os velhos ideais de fundo religioso, que seriam um entrave à reflexão independente. Para Skinner, porém, tais teses passam ao largo das tradições de análise que efetivamente serviram de subsídio à argumentação em favor dos interesses das cidades italianas.

Uma dessas tradições tem sua origem no estudo da retórica – bastante difundida desde a instauração das universidades italianas, no século XI –, que tinha como função prática a capacitação dos alunos para a produção de documentos em conformidade com um corpo de regras claramente fixadas pelos professores da referida disciplina, os *dictatores*. Estes ilustravam tais regras em seus compêndios

por meio de modelos denominados *Dictamina*. Após algum tempo, a *Ars Dictaminis* passou de simples orientação retórica, por meio da qual se podia aprender a redigir documentos oficiais de modo claro e persuasivo, a um instrumento de atuação efetiva sobre a vida política das cidades italianas. Tal fato deu-se em virtude de um crescente interesse dos *dictatores* pela utilização de assuntos diretamente ligados ao cotidiano de seus alunos na composição dos modelos de correspondências e documentos, em detrimento dos temas aleatórios outrora abordados em razão da ênfase dada então apenas ao aspecto formal. À medida que as questões políticas eram tratadas nos modelos de cartas elaborados pelos *dictatores*, propagava-se o interesse pelos assuntos cívicos, somando-se a isso o desenvolvimento da *Ars Arengendi*, a arte de proferir discursos públicos com o mesmo requinte expresso nos documentos escritos⁷. Segundo Skinner, a associação entre a retórica e as questões políticas fez com que se passasse facilmente

[...] de uma exposição da *Ars Dictaminis* a um comentário direto sobre os assuntos cívicos. E foi isso o que fizeram os numerosos *dictatores* e seus discípulos, na primeira metade do século XIII, quando estenderam sua preocupação com modelos de cartas e de discursos a vários outros contextos, estes de propaganda explícita. Disto resultou que surgissem dois novos gêneros distintos de pensamento social e político (SKINNER, 1996, p. 52).

Em ambos os casos, quais sejam, as crônicas sobre as cidades e os livros de aconselhamento aos governantes, vários autores encontraram um meio mais adequado à expressão e disseminação de suas convicções políticas; mas é o segundo que marca a passagem definitiva dos autores da *Ars Dictaminis* de instrutores de retórica a conselheiros para os príncipes, pois se apresentam “como os conselheiros políticos naturais para os governantes e as cidades”, dirigindo seus tratados diretamente aos magistrados (SKINNER, 1996, p. 55).

⁷ Comentando Skinner, Bignotto (1991, p. 47) também reconhece o importante papel cumprido pela *Ars Dictaminis* no desenvolvimento do pensamento republicano nas comunas italianas ao longo do século XIII.

Esse estilo tem como obra modelar em sua fase inicial o *Liber de Regiminem Civitatum*, escrito pelo juiz imperial florentino Giovanni da Viterbo por volta de 1238 e destinado ao *Podestá* de sua cidade (KANTOROWICZ, 2000, p. 752). Embora essa obra não ostente a noção de *Speculum* em seu título e tenha sido precedida por muitas outras assim classificadas, não apresenta prescrições em outro sentido, senão naquele estritamente relacionado à dimensão política, àquilo que realmente compete ao governo da cidade. Segundo Senellart, Giovanni da Viterbo é um dos únicos medievais a indagar o que de fato é o governo, apresentando para essa questão um conjunto de definições, cuja desarticulação demonstra o quão multifacetado pode ser o conceito:

(1) *Regimen* significa primeiramente a direção (*gubernatio*) da cidade, como a do navio para o marinheiro: consiste na utilização dos meios apropriados para conduzir a cidade, assim como o piloto se serve do leme e do mastro para manter sua rota. (2) Designa igualmente a ação de conter (*sustentatio*) os homens, como se freia um cavalo com a rédea para impedir que sua velocidade o lance num precipício, (3) a justa medida (*temperies*) que devem se impor os que entram em cólera excessiva (essa regra se aplica particularmente aos juízes), (4) a moderação (*moderatio*), não na acepção precedente, mas enquanto ato de conduzir, dirigir o homem para afastá-lo do mal; também aqui o termo é empregado para a condução do cavalo cuja marcha é regulada pela rédea. (5) Chama-se *regimen*, além disso, a guarda ou proteção atenta (*custodia*) da cidade (passagem do vocabulário náutico ou equestre da condução ao militar da vigilância, sem nenhuma conotação pastoral), (6) a ação de reger ou dirigir (*regere*) [...], (7) o governo, (8) enfim a administração da cidade (*administratio*), não enquanto órgão, mas enquanto dignidade (*honor municipalis*) (SENELLART, 2006, p. 26).

A diversidade de sentidos em que o termo *governo* poderia ser aplicado não se esgota nessa enumeração, mas ela é suficiente para demonstrar o quão complexo é, na concepção do autor, o exercício do poder; além de revelar também sua inclinação para uma forma de governo republicana, uma vez que suas definições apontam claramente para o entendimento da ação de governar como atividade que não encontra sua finalidade em si mesma, isto é, que não se reduz à prática tautológica do poder com vistas unicamente à sua perpetuação. Para Giovanni da Viterbo, o governo deve ser exercido em prol da consecução de um – ou mesmo de muitos objetivos – que diferem da dominação pura e simples e

impõem ao governante a dedicação aos interesses do corpo social que ele representa, bem como a adoção de uma postura condizente com tal exigência. Viroli, por sua vez, atribui ao autor florentino um desenvolvimento detalhado da imagem do homem político como governante que assegura justiça e paz por meio das virtudes, considerando o *Líber de Regiminem Civitatum* o mais requintado trabalho referente ao governo do *Podestà* (VIROLI, 1992, p. 22); tema sobre o qual suas considerações são bastante similares às aquelas apresentadas por Senellart, ao elencar as definições de governo dadas por Giovanni da Viterbo, que, aliás, define outro conceito, omitido na análise de Senellart, porém presente em Viroli: o conceito de *cidade*, que consiste na liberdade dos cidadãos, acentuando que sua comunidade é fundada no intuito de garantir o gozo livre de suas propriedades, com o propósito de viver bem. Essa noção é importante porque apenas mediante certo entendimento sobre o que sejam governo e cidade é possível passar à exposição das qualidades necessárias ao governante para a realização de suas funções, tarefa empreendida pelo autor florentino na sequência de sua obra (VIROLI, 1992, p. 23).

Para Skinner (1996, p. 55), esse quadro revela a ênfase que os primeiros autores de *Speculum Princeps* colocaram na questão de quais “virtudes deveria possuir um bom governante”; o que, além de estabelecer um vínculo com manuais de aconselhamento antigos, como as obras de Sêneca, Cícero, Alcuíno, e mesmo com outros tipos de *Speculum* dedicados à orientação da conduta moral que lhes eram contemporâneos, constitui a grande contribuição que ofereceram em favor da ulterior padronização do gênero, muito embora se deva notar que autores como Giovanni da Viterbo dão conselhos e expõem ideias políticas usando meios próprios a professores de retórica, e é sob essa perspectiva que consideram a “estrutura do governo cívico” (SKINNER, 1996, p. 56). Por seu turno, essa consideração das questões políticas sob um enfoque retórico dará ensejo à passagem dos espelhos políticos do século XIII a um novo estilo desenvolvido entre os humanistas. A esse respeito, comentando a obra de Kristeller, Skinner afirma que “seria enganoso supor que tal continuidade assuma a forma de uma linha de derivação direta”, pois há uma outra tradição de análise, como dito anteriormente, que se insere no contexto da *Ars Dictaminis*, provocando “ruptura e transformação” (SKINNER, 1996, p. 56).

1.3 A influência dos *Studia Humanitatis*

Se até então eram constantes dos manuais dos *dictatores* apenas modelos de cartas e documentos oficiais confeccionados em conformidade com princípios rígidos, no século XIII uma nova disposição – de caráter humanista, porém ainda incipiente – passou a influenciar o estudo da retórica na Itália, assinalando o importante papel que poderia cumprir o conhecimento também dos autores antigos, ao serem tomadas suas obras como modelo literário (SKINNER, 1996, p. 57). Kristeller aponta, nesse sentido, o surgimento dos *Studia Humanitatis* no âmbito exclusivo dos estudos gramáticos e retóricos, afirmando que

Os humanistas continuaram nesses campos com a tradição medieval, representada, por exemplo, pela *Ars Dictaminis* e a *Ars Arengendi*, mas dando-lhe uma direção nova, que buscava as normas e os estudos clássicos, possivelmente devido à força das influências recebidas da França em meados do século XIII. [...] Essa tendência no campo dos estudos gramaticais e retóricos terminou por afetar outros ramos da aprendizagem, ainda que sem substituí-los (KRISTELLER, 1993, p. 125, tradução livre).

Assim, após serem lançadas as bases para a incorporação do estudo das obras antigas à *Ars Dictaminis*, pouco a pouco foram se revelando os influxos delas não só nos domínios da retórica, mas também nas outras ciências. Não obstante, Kristeller atribui ao movimento humanista, em toda sua trajetória, a responsabilidade por mudanças de caráter unicamente formal, e possivelmente por isso seus estudos não teriam substituído outros campos, pois “nada poderiam oferecer em substituição ao conteúdo e à temática tradicionais”; afirmação corroborada pelo fato de nem mesmo os cientistas mais influenciados terem abandonado as tradições medievais em suas áreas (KRISTELLER, 1993, p. 125). Como afirma Skinner (1996, p. 56), a posição desse autor parece deveras desfavorável à aceitação dos *Studia Humanitatis* como um elemento de ruptura no domínio da *Ars Dictaminis*, pois para ele, quaisquer

transformações teriam se dado tão somente em alguns aspectos estilísticos, já que os humanistas “não inventaram um campo de estudo ou uma atividade profissional novos, senão introduziram nas tradições da retórica italiana medieval um estilo novo, clássico” (KRISTELLER, 1993, p. 128).

Com efeito, nas passagens em que Kristeller deixa bastante claro seu repúdio à hipótese de uma novidade trazida pelo Humanismo, afirmando peremptoriamente ser esta nada mais que uma herança recebida do Medievo sob uma nova roupagem, mais adequada à sociedade de seu tempo (KRISTELLER, 1993, p. 131), contrapõe-se àquilo que tradicionalmente se considera a respeito da incidência dos *Studia Humanitatis* sobre o pensamento renascentista – sobremaneira no que tange às questões políticas –, razão pela qual em nada surpreende que comentadores do período tenham julgado sua análise algo desprestigiada⁸. Mas Skinner, que faz ressalvas à ideia de uma derivação direta dos *dictatores* aos humanistas⁹, não nega a essa perspectiva o mérito de rechaçar a concepção de uma quebra radical entre o Renascimento e suas raízes medievais, presentes nas interpretações de autores como Burckhardt e Baron, além de endossar também a disjunção nela empreendida entre os termos procedentes dos *Studia Humanitatis*, cuja circunscrição tão bem definida

[...] reflete-se no novo termo *humanista*, aparentemente cunhado durante a segunda metade do século XV, e que foi ganhando popularidade ao longo do XVI. Parece que o termo surgiu a partir da linguagem falada pelos estudantes e que gradualmente penetrou no uso oficial. Foi cunhado seguindo o modelo de termos medievais tais como *legista*, *jurista*, *canonista* e *artista*, e designava o mestre encarregado dos *Studia Humanitatis*. Assim, o termo *humanista*, neste sentido limitado, foi criado durante o renascimento, enquanto que o termo *humanismo* foi usado pela primeira vez pelos historiadores do século XIX. Se não me engano, o novo termo *humanismo* reflete a concepção moderna e falsa de que o humanismo renascentista foi, fundamentalmente, um movimento filosófico; devido à influência de tal ideia, o velho termo *humanista* foi erroneamente interpretado, acreditando-se que designa ao representante de um novo *Weltanschauung* (KRISTELLER, 1993, p. 140, tradução livre).

⁸ Cf. KRISTELLER, 1993, p. 124: “Inclino-me a sugerir que os humanistas italianos não eram nem bons nem maus como filósofos; simplesmente não eram filósofos”. Em nota, o autor reporta-se a essa afirmação, explicando não se tratar de uma negação da importância filosófica do período renascentista, como insinuara Eugenio Garin.

⁹ Cf. SKINNER, 1996, p. 56.

A abordagem de Kristeller atenta, desse modo, para o anacronismo subjacente ao uso do termo *humanista* que, uma vez extraído do seu contexto original e confundido com o moderno conceito de *Humanismo*, transportou para aquela realidade uma concepção que lhe era estranha, responsável pela inadequada atribuição do status filosófico a seus autores. Tal distinção, porém, não permite inferir a impossibilidade de que o pensamento político e moral daquele período tenha efetivamente sofrido qualquer influência humanista, pois que esta pode ser lobrigada primeiramente, de acordo com Skinner (1996, p. 60), no fato de as produções já dos primeiros *Literati*, ditos pré-humanistas, serem “de teor forte e diretamente político”; depois, e de maneira especial, no desenvolvimento daqueles dois gêneros de discurso político provenientes do estudo da retórica, ocasionado pelo acréscimo de referências às obras clássicas que, combinadas com o modelo convencional de crônicas e livros de aconselhamento aos governantes, conferiam-lhes, bem como a seus autores, uma feição nova, todavia sustentada por tradições filosóficas bastante antigas.

Nesse sentido, convém observar ainda que, embora sua postura seja moderada, Skinner, a exemplo de Kristeller, é partidário da hipótese de uma continuidade entre Idade Média e Renascimento. Tal posicionamento tem como mérito evidenciar a contribuição que os estudos empreendidos sobre o período medieval oferecem ao conhecimento adequado do Renascimento, mas, “[...] ao insistir sobre a continuidade entre os juristas, retores medievais e humanistas, os estudiosos acabam não podendo explicar de que maneira o Renascimento veio a se diferenciar do período anterior” (BIGNOTTO, 1991, pp. 27-28). Se Kristeller simplesmente rejeita a possibilidade de uma inovação trazida pelo Humanismo, bem como o próprio *status* filosófico de seus autores, como se observou anteriormente, Skinner, por outro lado, mostra-se hesitante, uma vez que sua perspectiva histórica inclina-se a estabelecer uma relação linear de causa e efeito entre teorias engendradas em momentos diversos. Com isso, corre-se o risco de perder de vista os critérios

[...] que nos permitem separar as grandes obras da filosofia de escritos circunstanciais, ainda que importantes para a formação ou consolidação de uma determinada tradição de pensamento. Além disso, nem sempre ficam

claros os critérios para a diferenciação dos diversos períodos da história das idéias, uma vez que acabamos sendo levados a uma regressão sem fim, salvo se aceitarmos como verdadeira a hipótese de que a filosofia se desenvolve a partir de um núcleo original verdadeiro localizado num dado período da história, o que não nos parece uma tese razoável (BIGNOTTO, 1991, p. 29).

Ante tais apontamentos, a via mais adequada a ser seguida parece a da conciliação entre ruptura e continuidade, aceitando-se a tese de Bignotto (1991, p. 29), para quem “[...] o Renascimento se forma através de debates e descobertas, que vão lentamente se infiltrando na cultura italiana [...]”. Assim, um exemplo significativo do enfoque tipicamente humanista em que a junção entre a retórica e o estilo clássico resultou, de modo particular no que diz respeito à política, são os *Livros do Tesouro*, tratado escrito por Brunetto Latini na década de 1260 e integrante do gênero *Speculum Princeps*, no qual “[...] as conexões entre as ‘ciências do falar e do governar bem’ mostram-se muito mais íntimas e intrínsecas do que os espelhos do príncipe anteriores conseguiam sugerir [...]” (SKINNER, 1996, pp. 60-61)¹⁰. Na composição de sua obra, Latini inspirou-se no *Liber de Regiminem Civitatum*, por via do qual Giovanni da Viterbo

[...] ressalta no direito romano não só a passagem habitual segundo a qual os juízes eram, por assim dizer, padres, mas também passagens concluindo que ‘o juiz é santificado pela presença de Deus’, ou que, ‘em toda matéria jurídica, se diz, ou melhor, se crê que o juiz é Deus no que concerne aos homens’ [...] (KANTOROWICZ, 2000, p. 752, tradução livre).

o que indica seu esforço no intuito de sacralizar o governo secular, que, desse modo, além de gozar também de autoridade espiritual, alcançaria um patamar superior ao do governo fundado exclusivamente em tal autoridade, por possuir também o fundamento jurídico. Assim, o autor oferece às cidades italianas, particularmente à cidade de Florença, mais um instrumento útil à luta pela garantia de sua liberdade, ameaçada tanto interna como externamente.

¹⁰ Cf. BIGNOTTO, 1991, pp. 48-49.

Esses primeiros tratados, inscritos no gênero *Speculum Princeps*, foram concebidos em um momento de turbulência, marcado pelo rápido avanço das tiranias, que embora assegurassem a autonomia das cidades frente aos interesses da Igreja e apaziguassem também os conflitos entre as facções em seu interior, promovendo a paz – tida pelo paduano Ferreto de Ferretti como o bem mais almejado pelos filhos de sua cidade –, igualmente impossibilitavam a manutenção da liberdade no *Regnum Italicum*. Por isso, autores como Giovanni da Viterbo e Brunetto Latini vão empreender em suas obras um resgate desse valor como o mais elevado; e deve-se ressaltar também que embora Ferreti e Latini sejam pré-humanistas, não assumem a mesma posição sobre a importância das liberdades republicanas, o que dá sustentação a uma análise segundo a qual caberia à cidade de Florença, apontada por Burckhardt como referência na construção de uma reflexão sobre tais liberdades, o papel de via pela qual os itens até aqui analisados confluiriam para uma defesa consistente das tradições políticas das repúblicas italianas já no século XIII, haja vista o fato de Giovanni da Viterbo, que não pertencia ao quadro dos autores pré-humanistas, ter exercido influência sobre Latini, seu concidadão.

Segundo Skinner, Latini teria sido o mais relevante dentre os primeiros autores a contribuir para a construção de um aparato teórico em prol da liberdade republicana, como se pode notar no começo do segundo dos *Livros do Tesouro*, quando afirma existirem “[...] três espécies de governo, sendo o primeiro o dos reis, o segundo o das aristocracias e o terceiro o dos povos; e desses o terceiro é bem melhor que os demais”. Também no terceiro capítulo, em que trata do tema título da obra de Giovanni da Viterbo, do governo das cidades, o autor manifesta de modo claro sua preferência pelo governo republicano à monarquia, na qual a submissão aos monarcas traz como consequência a desconsideração pelos interesses dos cidadãos em favor daqueles que “ofereçam o lance mais elevado” para a obtenção de cargos no governo da cidade, conduta diametralmente oposta ao que se verifica nas repúblicas, “[...] onde ‘os cidadãos, o povo das cidades e a comunidade escolhem seu próprio *Podestà* ou *Signore*’, com o resultado de que ‘o povo da cidade e todos os seus dependentes assim têm as maiores vantagens que sejam possíveis” (SKINNER, 1996, p. 63).

Com efeito, para empreender uma defesa eficaz da liberdade frente à ascensão dos déspotas, fazia-se necessário conhecer as razões do êxito de tais governantes; fato que segundo Skinner encontra justificativa, na concepção dos humanistas do período – dentre os quais Latini –, na divisão interna das cidades, fenômeno destoante da tradição republicana, “[...] que queria que toda divisão interna fosse banida porque facciosa, e que considerava os partidos como uma ameaça para a liberdade [...]” (SKINNER, 2001, p. 105). Mas um segundo elemento apontado por tais autores como responsável pelo cerceamento da liberdade cívica e até mesmo como causa das dissensões internas é o aumento da riqueza privada, que, como já mencionado, promoveu o surgimento de novas classes e sobretudo o confronto de interesses entre elas, pois conforme o axioma adotado por Latini, “quem cobiça riquezas destrói virtudes” (SKINNER, 1996, p. 65).

Uma vez então detectados os elementos nocivos à liberdade republicana, os autores do período debruçaram-se sobre a empreitada de desenvolver hipóteses favoráveis à manutenção das tradições republicanas. Nesse sentido, encontram uma resposta na exaltação do bem comum em detrimento dos interesses particulares ou de facções, tema abordado por Latini em várias partes dos *Livros do Tesouro*. No livro II, por exemplo, remete-se às análises de filósofos antigos, como Aristóteles, Platão e os estoicos, sobre o governo da cidade, considerando que “se cada qual seguir sua vontade apenas individual, o governo das vidas humanas será destruído e totalmente dissolvido”, pois pondera que “não nascemos apenas para nós mesmos” e por isso “devemos considerar a vantagem comum acima de qualquer outra coisa”. Além disso, no livro III, em que sua obra assume abertamente o caráter de manual de aconselhamento para os governantes, afirma que esses jamais devem “[...] praticar nada que não seja para o bem manifesto da cidade como um todo” (SKINNER, 1996, pp. 65-66).

Não seria temerário assinalar a recorrente prerrogativa do bem comum sobre o bem particular em obras antigas, bem como em obras produzidas em períodos mais recentes da história do pensamento político, mas Skinner chama a atenção para a petição de princípio constante das argumentações em que simplesmente se afirma uma primazia do primeiro em relação ao segundo, uma vez que o que se impõe é justamente a identificação de um denominador comum, isto é, um ponto de

equilíbrio entre “os interesses da cidade e os de seus cidadãos enquanto indivíduos” (SKINNER, 1996, p. 66). Na esteira das bifurcações vislumbradas ao longo do caminho até aqui percorrido rumo ao entendimento da tradição do *Speculum Princeps* e seus componentes teóricos, a solução apresentada pelos primeiros humanistas para essa questão abre perspectiva para uma das mais tradicionais análises acerca da virtude e corrupção política. Na concepção desses autores,

[...] se os homens que controlam as instituições governamentais forem corruptos, as melhores instituições possíveis não terão como moldá-los ou refreá-los, enquanto, se forem eles virtuosos, a qualidade das instituições se tornará um tópico de menor importância. Essa tradição, da qual Machiavelli e Montesquieu são os maiores representantes, proclama que não é tanto o maquinário do governo, mas o próprio *espírito* dos governantes, do povo e das leis o que mais precisa ser defendido (SKINNER, 1996, p. 66).

É essa a doutrina no horizonte dos defensores da liberdade republicana no século XIII ao considerar a melhor maneira de garantir o bem comum, em oposição à ideia de que um conjunto de instituições sólidas seria suficiente para controlar os apetites individuais e manter a ordem. A partir daí, procedem ao estabelecimento de critérios norteadores para a escolha dos governantes, ponto sobre o qual afirmam, de início, que “a nobreza tradicional não há de se considerar, sendo elegíveis homens de todas as classes, desde que atendam a uma única condição – a de ter o espírito suficientemente aberto para se opor à hegemonia de quaisquer interesses de facção” (SKINNER, 1996, p. 66). Corroborando tal princípio, Latini realça a posse da virtude como única marca distintiva da autêntica nobreza e repudia aqueles “que se deleitam com a nobreza de sua linhagem e se gabam de seus ancestrais famosos”, lançando mão de uma convicção estoica, conforme a qual “tais pretensões só podem ser absurdas, dado que ‘a verdadeira nobreza, como diz Horácio, nada é senão a virtude’”. Assevera ainda que a envergadura de um homem não se mede pela respeitabilidade de seu nome, pois “não há nobreza nele se levar uma vida desonesta”, razão por que “[...] quando se cogita escolhê-lo como *Podestà* ou magistrado [...] as únicas questões relevantes a levar em conta devem ser ‘a nobreza de seu coração e o caráter honrado de sua vida’” (SKINNER, 1996, p. 67).

1.4 O fluido conceito de *Virtus*

Tendo estabelecido uma diretriz para a escolha dos *Podestà* e magistrados nas cidades, os primeiros humanistas passam a considerar quais os conselhos mais adequados a lhes serem oferecidos. Tal prática, que constitui fator determinante para a classificação de suas obras como componentes do gênero *Speculum Princeps*, expressa ainda sua predileção por homens dotados de um espírito virtuoso para o exercício do governo; atributo ao qual dão maior destaque que à estrutura administrativa das cidades-repúblicas. De fato, segundo Skinner, os “conselhos práticos de conduta” ocupam posição de destaque sobre quaisquer outros temas em tratados como o *Líber de Regiminem Civitatum* e os *Livros do Tesouro*; especialmente neste, já que Latini, por pertencer à primeira geração a ter acesso à tradução latina da *Ética a Nicômaco*, pôde realizar um estudo mais apurado sobre as virtudes, de modo especial no que tange àquelas indispensáveis ao exercício do bom governo, o que culminou em uma “enfática reiteração da clássica tipologia das virtudes cardeais”. Nesse sentido, como comenta Skinner, o governante

[...] deve ter prudência, ‘a primeira virtude’, que inclui providência, cuidado e conhecimento. Deve também ter temperança, que – diz Latini – engloba a honestidade, a sobriedade e a continência. Deve ainda ter fortaleza ou força de ânimo, capacitando-o a alcançar a ‘magnificência na guerra e na paz’, assim como constância e paciência ‘em face dos assaltos da adversidade’. E, finalmente, há de ter senso de justiça, qualidade altamente complexa que se entende incluir liberalidade, religiosidade, inocência, piedade, caridade, amizade, reverência e anseio de concórdia (SKINNER, 1996, p. 68).

Mas além de apontar as virtudes, Latini observa também os vícios a serem evitados, salientando os efeitos nocivos da simulação ao afirmar que o governante “deve ser em verdade assim como deseja parecer’, pois ‘se enganará muito’, caso ‘tente conquistar a glória por falsos métodos ou palavras fingidas’” (SKINNER, 1996, p. 68). Se esta, assim como muitas outras recomendações dadas pelo autor, não

representavam inovações para a tradição do *Speculum Princeps*, uma vez que já haviam sido incluídas em outros tratados, indicam, todavia, a identidade entre seus princípios e aqueles adotados por seus antecessores; identidade que se manifesta ainda com maior clareza na apreciação de questões específicas, dentre as quais merece destaque aquela que reaparecerá na obra de Machiavelli, sobre se o mais proveitoso ao governante seria ser amado ou temido. A exemplo de Giovanni da Viterbo, Latini responde que todo aquele que tenha por hábito impor aos seus governados “castigos ferozes e graves tormentos”, incorre em imprudência e comete um erro sob o ponto de vista moral, contrapondo a essa postura a certeza de que “nada contribui mais para preservar o poder de alguém do que o fato de ser amado” (SKINNER, 1996, p. 69).

Todas essas orientações apresentadas pelos precursores do *Speculum Princeps* em seu sentido propriamente político vão marcar profundamente o pensamento renascentista em um momento posterior, para o qual irá convergir toda a gama de reflexões enraizadas no solo histórico aqui considerado. A virtude política continuará a ser tida como elemento capaz de conduzir o governante à consecução de seus propósitos, porém a concepção de tal virtude ganhará um novo matiz. Para Senellart, esse é o momento em que ocorre uma ruptura no interior do *Speculum Princeps* como gênero literário; cujas obras, embora não percam o caráter de manuais de aconselhamento, passam a mostrar não apenas o que o governante deve ser, mas também aquilo que ele deve esconder. “O espelho não oferece mais o puro brilho de sua superfície. Ele se abre, em profundidade, para um ponto obscuro: o livro secreto do príncipe, que contém o inventário dos recursos e das forças de seu Estado” (SENELLART, 2006, p. 56). Passa-se, portanto, da mais elevada e fulgurante imagem a ser reproduzida à imagem do homem de Estado, de quem se exige não mais o conhecimento do catálogo das virtudes, mas sobretudo das forças a serem aplicadas em favor do êxito nos negócios políticos, da manutenção de sua condição mesma enquanto governante, à qual é subordinada a própria moralidade. É nesse sentido que Machiavelli introduzirá uma disjunção no modo de pensar a política ao escrever *Il Principe*, no século XVI, contrapondo às virtudes de um arquétipo de governante aquilo que Senellart (2006, p. 61) chama de “uma prudência hábil, feita de cálculo e de instinto”, dedutível da observação de múltiplos exemplos históricos que não se poderiam sintetizar em uma figura unívoca e estática

frente ao devir das circunstâncias; do que decorre, paradoxalmente, o caráter atemporal do modelo preconizado por Machiavelli. Em razão disso, as questões examinadas pelo autor nos mais célebres capítulos de *Il Principe* – “aqueles que discutem ‘como um príncipe deve comportar-se com seus súditos’”, nas palavras de Skinner (1996, p. 69) –, embora recorrentes em obras anteriores, como o *Liber de Regiminem Civitatum* e os *Livros do Tesouro*, vão conduzir a respostas diversas daquelas encontradas por Giovanni da Viterbo e Brunetto Latini ainda no século XIII.

Todavia, a novidade trazida pelo modo machiavelliano de pensar a política em relação àquele sustentado por seus antecessores não constitui propriamente uma ruptura, como afirma Senellart. É verdade que o autor reconhece a pertença de *Il Principe* ao gênero *Speculum Princeps*, mas ao conceber o afastamento entre tal obra e as demais do gênero como fator capaz de promover uma descontinuidade em seu seio, não parece apreciar suficientemente aquele fio condutor que perpassa a história dos espelhos, desde seus mais antigos exemplares até aqueles do século XIII, bem como também os sucessores deles, uma vez que, em quaisquer casos, o que se pretendia era exortar aqueles a quem tais obras eram destinadas à prática de ações virtuosas. Uma característica tão genérica, porém, apresenta diversas nuances, perceptíveis apenas à luz dos influxos teóricos absorvidos pelo gênero em momentos distintos, que contribuiram para a composição de seu quadro mais amplo. Assim, a compreensão acerca das transformações por que passou a tradição do *Speculum Princeps* demanda antes o exame das transformações por que passaram conceitos que lhes são subjacentes, como a própria noção de virtude; tarefa essa que ora será encetada como prolegômeno a um estudo mais aprofundado sobre o papel desempenhado pela obra de Machiavelli no interior de tal tradição.

Como se procurou salientar anteriormente, a retomada dos valores clássicos empreendida pelos humanistas não suscitou inovações puramente estilísticas na superfície de um conteúdo, cujo cerne em tudo remeteria ao medievo, pois os desdobramentos práticos de suas concepções, além de cumprir papel fundamental para a defesa das tradições republicanas, ensejou também uma nova concepção da natureza do homem e seu posicionamento frente à realidade, o que se pode notar com a retomada do conceito ciceroniano de *Virtus*, que tem como pressuposto fundamental a afirmação da capacidade humana de aquisição do mais alto nível de

excelência por meio de uma educação adequada. Segundo Skinner, a honra dos ideais pedagógicos de Cícero havia sido restabelecida pelos humanistas italianos do século XIV, que se distinguiam fundamentalmente

[...] por seu apego a uma teoria particular a estipular o que devia ser uma educação 'verdadeiramente humanista'. Seus estudantes deviam começar por adquirir o domínio do latim, passar em seguida à prática da retórica e à imitação dos mais finos estilistas clássicos, e completar enfim seus estudos pela leitura atenta da história antiga e da filosofia moral. Os humanistas tinham igualmente popularizado a convicção estabelecida de longa data que pretendia que esse [sic] tipo de formação constituísse a melhor preparação possível para a vida pública. Quem quer que queira bem servir seu país, lembra energicamente Cícero, deve fazer seus os valores desenvolvidos pelas disciplinas humanistas: a vontade de subordinar os interesses particulares ao bem público, o desejo de combater a corrupção e a tirania, a ambição, enfim, de alcançar a glória e a honra por si mesmo e seu país, metas definidas como as mais nobres (SKINNER, 2001, p. 18, tradução livre).

Essa junção entre os estudos filosóficos e retóricos assumia então uma importante função, não só no processo educativo em âmbito acadêmico, mas especialmente na formação para a vida pública, uma vez que o bom uso da retórica, segundo autores como Francesco Petrarca, permitiria impelir os leitores “ao amor da virtude e ao ódio do vício” e constituía também um elo entre as dimensões teórica e prática. Esta tese foi endossada por outros expoentes humanistas na transição entre os séculos XIV e XV, tais como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Bartolomeo Della Fonte, que enfatizavam o valor da eloquência para os negócios públicos e privados, além de Giovanni de Conversino, Vittorino da Feltre e Guarino da Verona, que por terem em alta conta uma educação de caráter humanista, fundaram suas próprias escolas, fato que se deu concomitantemente à produção de manuais pedagógicos como o *De Ingeniis Moribus et Liberalibus Studiis* (1402), manifesto sobre a educação liberal escrito por Píer Paolo Vergerio e destinado àqueles que poderiam vir a ocupar cargos públicos importantes. Nesse sentido, Vergerio opunha-se a uma prática medieval usual que vigorou “em quase todo o Norte da Europa ainda bem adentro do século XIV”, e que consistia na promoção de dois modelos distintos de formação; um destinado aos fidalgos e outro aos clérigos, cada qual devendo assimilar uma gama de conteúdos específicos e adequados ao seu ambiente

(SKINNER, 1996, p. 111). Para ele, em contrapartida, a formação de um autêntico *Vir Virtutis* deveria contemplar todas as dimensões do indivíduo e promover o desenvolvimento de seu potencial em múltiplos aspectos, razão pela qual era preciso fortificar o corpo pelo exercício, e as lições deveriam formar o caráter dos alunos, além de prepará-los para uma vida útil. A Gramática deveria propiciar-lhes o domínio dos textos de referência, ensinando-os a falar e escrever facilmente, adaptando-se ao público e ao tema tratado. A História, por sua vez, daria exemplos de boas e más ações, e se somaria à ênfase dada pela Moral ao comportamento exemplar esperado de um cidadão responsável (HALE, 2003, p. 200).

Com a fundação das escolas e a produção dos manuais de educação humanista, emergia a concepção renascentista do *homem universal* – capaz de alcançar a excelência máxima nas artes do governo, das letras e da guerra –, que, por conseguinte, também colidia com uma concepção em voga no Medievo, qual seja, a de uma natureza decaída do homem, expressa de modo particular por Santo Agostinho na obra *De Civitate Dei*, em que a busca da excelência denota presunção humana, pois como mostra Skinner, ao comentar uma consideração específica sobre o âmbito político,

[...] se porventura um governante mortal conseguisse desempenhar virtuosamente o seu ofício, esse triunfo não se poderia atribuir a seus poderes próprios, mas ‘apenas a graça de Deus’. E Santo Agostinho teve o cuidado, por sinal, de acrescentar que, mesmo que atendendo a suas preces Deus tenha ‘conferido virtude’ a esse governante, ainda assim ele ‘não chegará à perfeição da justiça’ devido a sua natureza fundamentalmente decaída (SKINNER, 1996, p. 112).

Mas deve-se ressaltar que essa tensão entre dois modos distintos de conceber a natureza humana não se resolveu em uma rejeição integral de elementos constantes do pensamento medieval por parte dos humanistas, pois as definições por eles apresentadas a respeito do conceito de *Virtus* subordinavam-se ainda a um modelo cristão que teriam recebido como herança de Petrarca, para quem a excelência não se encerra na aquisição e prática das virtudes cardeais

apenas, mas exige também a fé cristã¹¹, pois sem esta, em conjunto com a imortalidade, não se pode obter a felicidade (SKINNER, 1996, p. 113). Desse modo, revela-se uma dependência das reflexões desses autores em relação a um aparato conceitual cristão, o que, por outro lado, também não significa uma aceitação irrestrita de tais pressupostos, já que a impetuosa exaltação da dignidade do homem tornava-se cada vez mais distintiva do pensamento renascentista, fenômeno manifesto de modo lapidar em 1484 por Giovanni Pico Della Mirandola, ao escrever a *Oratio de Hominis Dignitate*, na qual profere, dando voz ao próprio criador, que

[...] A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei [...] Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo (MIRANDOLA, 1989, p. 53).

Embora essa obra tenha constituído um exemplo seminal de apologia das capacidades humanas, nela ecoavam reflexões presentes em autores anteriores, como Giannozzo Manetti (1396/1459) e Leon Batista Alberti (1404/1472); e até mesmo em Coluccio Salutati (1331/1406). Esses, assim como Pico, depositavam grande confiança na natureza privilegiada do homem, que por meio de seus dotes poderia atingir a plenitude, identificada com a *Virtus*, e tomar as rédeas de seu destino, controlando assim os caprichos da *Fortuna*, que, contudo, nem sempre fora concebida como passível de domínio por parte dos homens, pois a princípio, teria sido justaposta à noção de força inexorável pela qual se definia a providência divina, passando a desempenhar, no imaginário dos humanistas, um papel semelhante ao dela, pois que revelava a submissão dos homens ao fluxo dos acontecimentos e, serva dos desígnios divinos que era, negava o acesso à excelência por vias mundanas. Foi somente com o resgate da concepção de *Fortuna* própria dos autores romanos que esta passou a ser considerada como uma deusa benevolente

¹¹ A respeito da influência da espiritualidade cristã sobre o pensamento de Petrarca, cabe ressaltar que esta teria se combinado “com uma tendência inerente à mentalidade estoica, com o fim de assegurar a independência do ‘sábio’ dos azares da *Fortuna*. Mesmo antes que Petrarca começasse a escrever sua obra, essa aliança se havia estabelecido firmemente na esfera em que se formou seu espírito”. (BARON, 1993, p. 143, tradução livre, sem grifo no original).

da qual não se devia fugir, senão granjear a atenção para usufruir suas benesses, dentre as quais honra e glória eram consideradas as maiores, como mostra Skinner ao comentar o tratado *De Officiis*, no qual Cícero assevera que “atingir a glória constitui o bem mais precioso para o homem, acrescentar sua honra e sua glória pessoal’ representa ‘o triunfo mais autêntico’ ao qual se possa chegar” (SKINNER, 2001, p. 47). Desse modo, com a união de enfoques assim otimistas da *Fortuna* e da natureza humana, mais uma vez os humanistas confrontavam o pensamento agostiniano, pois ao mesmo tempo em que atribuíam uma participação decisiva nos negócios humanos à *Fortuna*, sobrepondo-a à providência divina, afirmavam a possibilidade de o homem subjugar-la por seus próprios méritos, independentemente dos desígnios de Deus (SKINNER, 1996, p. 116).

Essa “ênfase na capacidade criativa do homem”, como diz Skinner (1996, p. 118), contribuiu para com o desenvolvimento da personalidade do indivíduo, que entregue ao próprio arbítrio, poderia obter honra, glória e fama no plano terreno em grau similar à condição divina, a depender de sua *Virtus*. Nesse sentido, é curioso notar que embora Pico adotasse princípios comuns aos de seus antecessores, em certo aspecto, afastava-se deles, pois a leitura que faziam daquelas capacidades convertia-se na apologia do amor à pátria e no encorajamento de seus concidadãos à luta pelo resgate da grandeza do *Regnum Italicum*, o que os caracterizava como humanistas cívicos, dedicados aos valores republicanos e negócios da cidade, aos quais Pico e outros pensadores de fins do século XV não se coadunavam, por julgá-los menos dignos que a vida contemplativa, como mostra o excerto a seguir:

Desdenhemos das coisas da terra, desprezemos as astrais e, abandonando tudo o que é terreno, voemos para a sede supramundana, próximo da sumidade da divindade [...] Portanto, ainda que dedicados à vida ativa, se assumirmos tratar as coisas inferiores com reto discernimento, afirmar-nos-emos com a firmeza dos Tronos. Se libertos das ações [...], estaremos imersos na paz da contemplação, resplandeceremos rodeados de querubínica luz (MIRANDOLA, 1989, p. 57).

Certamente essa dissociação entre os humanistas cívicos e os autores da segunda metade do século XV é repercutida na conjuntura política da época,

marcada pelo declínio das cidades-repúblicas e ascensão de governos tirânicos. Diante disso, é natural que, embora partilhando o mesmo entusiasmo no que concerne à liberdade e dignidade humana, os últimos tenham destituído as obras de autores antigos, como Cícero, da posição de destaque em que haviam sido colocadas por seus predecessores, em virtude de sua clara preocupação com questões de ordem coletiva, e passado a dar maior ênfase aos diálogos de Platão, dos quais emerge aquela predileção pela vida contemplativa e menos comprometida com a realidade mundana que se pode vislumbrar em textos como a *Oratio de Hominis Dignitate*. Esses humanistas do Renascimento tardio não tinham em seu horizonte cidades cuja forma de governo fosse republicana, por isso suas obras não se destinavam a exortar o conjunto dos cidadãos, mas eram principalmente dedicadas aos príncipes, nos quais era personificada a figura do indivíduo de *Virtus*, capaz de se autodeterminar e dar forma à sociedade que lhe cabia governar. Havia portanto a valorização das qualidades particulares; não aquelas dos cidadãos individualmente considerados, senão as daqueles que sintetizavam todas as acepções de um homem exemplar.

A consideração desses elementos teóricos tão diversos quanto os momentos históricos de que são advindos e que confluíram para a formação de um modo tipicamente renascentista de pensar os indivíduos e suas relações, particularmente no campo político, permite situar o apogeu do gênero dos livros de aconselhamento para os príncipes na transição entre os séculos XV e XVI, como aponta Skinner (1996, p. 138). Sem dúvida, os tratados com a característica de *Speculum Princeps* daquele período ostentam em larga medida os valores proclamados pelos humanistas cívicos e, de certa forma, todas as fontes das quais estes se valeram em suas reflexões, tanto que o modelo de governante que seus autores pretendiam forjar era ainda o *Vir Virtutis*, empenhado na conquista do mais elevado grau de honra, glória e fama, como se pode notar no capítulo VI de *Il Principe*, no qual Machiavelli indica como dever de um homem prudente “[...] seguir sempre pelas sendas percorridas pelos que se tornaram grandes e imitar aqueles que foram excelentes, isto para que, não sendo possível chegar à virtude destes, pelo menos daí venha a auferir algum proveito [...]” (MACHIARELLI, 2000, p. 33). Outro elo perceptível entre tais obras e suas precedentes encontra-se no fato de seus autores reconhecerem aos governantes a possibilidade de alcançar os “píncaros da glória”,

embora também atribuindo à *Fortuna* o poder de impor graves obstáculos a essa escalada, o que Castiglione mostra de maneira exemplar no início do Livro Quarto de *Il Cortegiano*, no qual expõe toda a amargura dos pensamentos que repercutiam em seu espírito ao “[...] lembrar das misérias humanas e de nossas esperanças falazes; [e sentir] como frequentemente a *Fortuna*, durante o percurso, às vezes rompe nossos frágeis e vãos desígnios perto do fim [...]” (CASTIGLIONE, 1997, p. 267). Como ele, também Machiavelli inclinou-se a reconhecer o poder da *Fortuna*; e se não a considerou árbitra de todas as ações humanas, conferiu-lhe o governo da metade, quiçá de um pouco mais, competindo então aos homens apenas lançar mão dos anteparos possíveis ante sua ira (MACHIARELLI, 2000, p. 140).

Il Principe e *Il Cortegiano*, este, particularmente, no seu Livro Quarto, merecem maior atenção por serem os dois maiores ícones do gênero *Speculum Princeps* produzidos no Renascimento tardio. Seus autores, a exemplo de outros do período, dão ênfase à *Fortuna*, porém não se furtam a expor as qualidades necessárias a um príncipe para não sucumbir diante dela, e nesse sentido também revelam certo grau de dependência em relação aos humanistas que lhes antecederam, pois reconhecem na autêntica *Virtus* o maior daqueles anteparos, único capaz de aplacar a *Fortuna* e, segundo Machiavelli, até mesmo torná-la favorável, desde que se tenha audácia suficiente para espancá-la e dominá-la (MACHIARELLI, 2000, p. 142). Não obstante tais concordâncias, são perceptíveis importantes alterações introduzidas pelos novos autores de espelhos para os príncipes, o que segundo Skinner (1996, p. 143), explica-se pelo direcionamento de suas obras a um público diferente. Enquanto autores como Giovanni da Viterbo, Brunetto Latini e os próprios humanistas cívicos destinavam suas obras aos governantes de repúblicas no intuito de exaltar a liberdade, considerada como valor mais elevado, seus sucessores priorizam a conservação da paz, reafirmando assim uma tese já exposta por Ferreto de Ferreti que, como eles, não se dirigia a governantes de repúblicas, mas a tiranos, aos quais era atribuído o mérito por terem posto fim às dissensões facciosas que assolavam as cidades-repúblicas. Tal prioridade também pode ser bem observada na obra de Castiglione, para quem “não se pode afirmar que a verdadeira liberdade é viver como se quer, mas viver segundo as boas leis”, pois, como previne, da liberdade excessiva procedem “[...] a vida licenciosa e dissoluta dos povos, as rapinas, os furtos, os homicídios sem nenhum

receio pelas leis, com frequência a ruína e a destruição total das cidades e dos reinos” (CASTIGLIONE, 1997, pp. 287, 297).

Mas a maior inovação contida nas teses propostas pelos autores do Renascimento tardio certamente concentra-se na classificação dos elementos subjacentes ao conceito de *Virtus*, sobretudo no que concerne à *Virtus* principesca e sua aplicação em prol da conservação do poder, que não era o principal objeto de análise para os humanistas cívicos, a quem mais interessava a *Virtus* coletiva. É nesse sentido mais amplo que as considerações a respeito desse conceito foram expostas até aqui, tendo em vista o fato de permitirem o estabelecimento de um elo entre obras como *Il Principe* e *Il Cortegiano* e sua ascendência no interior da tradição de livros de aconselhamento para os príncipes. A partir do próximo capítulo, a primeira dessas obras será tomada especificamente como ícone de uma nova concepção dos valores a nortear a ação política e da tensão introduzida por seu autor na tradição do *Speculum Princeps*, ao que se seguirá ainda uma análise da segunda como seu contraponto.

CAPÍTULO 2 - PARA UMA NOVA CONCEPÇÃO DA TRADIÇÃO DO *SPECULUM PRINCEPS*

2.1 *Il Principe*: um elemento de tensão para a tradição do *Speculum Princeps*

Os múltiplos componentes teóricos aferidos a partir da análise do solo histórico em que se engendram os livros de aconselhamento para os príncipes permitem vislumbrar um nexos entre os pressupostos adotados pelos primeiros autores dessa tradição e todos os seus herdeiros, tais como aqueles do Renascimento tardio, dentre os quais Machiavelli. Isso, além de indicar a continuidade do gênero, revela também a pertença de obras como *Il Principe* a um contexto mais amplo, no qual um número considerável de máximas e princípios sustentados por seu autor já haviam sido semeados, abrindo-se espaço para um questionamento da concepção segundo a qual lhe caberia uma posição sem precedentes na história do pensamento político. Todavia, não se pode afirmar que Machiavelli tenha aderido integralmente aos valores sustentados em obras de aconselhamento aos governantes anteriores à sua, pois ele próprio, embora reconhecendo versar sobre matéria por muitos já tratada, declarou buscar a “verdade extraída dos fatos”, de modo a escrever “algo de útil” a príncipes verdadeiros, sem tecer elucubrações sobre como as coisas deveriam ser (MACHIAVELLI, 2000, p. 89).

Desse modo, o que parece haver entre a obra de Machiavelli e aquelas produzidas por seus precedentes na tradição do *Speculum Princeps* – sobretudo os humanistas, que segundo Skinner (1996, p. 150) têm seu legado contestado pelo filósofo florentino, como se verá ulteriormente – não é uma ruptura, senão uma tensão, dado que a similaridade entre os temas aos quais dedicam suas análises não impede que cheguem a conclusões diversas no tocante à conquista,

manutenção e mesmo finalidade do poder, não obstante tais divergências de conteúdo sejam expostas, em ambos os casos, sob uma mesma forma. Tomando esse movimento de afastamento e aproximação entre o pensamento expresso em *// Principe* e aquele constante de outros manuais de aconselhamento, caberá investigar quais elementos permitiriam agregá-los em um mesmo gênero, bem como também os elementos dos quais emanariam suas divergências, apontando assim, em certo sentido, para uma inovação machiavelliana.

As reflexões em torno da *Virtù* principesca ocupam posição de destaque em *// Principe*, razão pela qual em grande parte da vasta bibliografia referente a esta obra, debate-se amplamente tal conceito, que já era recorrente mesmo nos espelhos para os príncipes anteriores ao século XVI, notadamente naqueles produzidos pelos humanistas do século XV sob a influência de autores clássicos, como Cícero. Em um primeiro momento, esta influência, associada à estima pelo bom uso da retórica, teve como efeito a concepção segundo a qual seria dado ao homem alcançar o mais elevado grau de excelência em suas múltiplas dimensões a partir de uma educação adequada, ao que se somou posteriormente uma interpretação, também de origem clássica, da *Fortuna* como força passível de ser dominada pelo homem, que assim poderia assumir o controle de seu próprio destino. É bem verdade que a ênfase na dignidade do homem é característica dos humanistas da segunda metade do século XV, que conforme se procurou salientar no capítulo anterior, não conferiam à obra de Cícero o prestígio de que havia gozado na aurora do mesmo século; mas é verdade também que apenas com a retomada de um enfoque clássico foi possível destituir a *Fortuna* da função de porta-voz dos inexoráveis desígnios divinos que lhe fora atribuída pelo pensamento medieval. Ademais, mesmo os primeiros humanistas, que promoveram o ideal do homem universal com o seu modelo de educação voltado sobretudo para a vida pública, e que afrontaram o princípio agostiniano de uma natureza decaída do homem, adotavam um aparato conceitual cristão que lhes teria chegado por intermédio de Petrarca que, como também se evidenciou anteriormente, definia a fé como elemento indispensável à consecução da excelência plena (SKINNER, 1996, pp. 111-113).

Percebe-se, portanto, uma conjunção de elementos que se entrecruzam na constituição do pensamento dos autores de espelhos para os príncipes que

precederam Machiavelli, quais sejam, a emergente afirmação da liberdade do homem ante fenômenos extrínsecos à sua condição natural – fator alicerçado em um arcabouço teórico que remete à Antiguidade Clássica –, e o papel determinante para os negócios humanos de um conjunto de princípios morais oriundos do pensamento medieval. É esse o pano de fundo das considerações apresentadas em *Il Principe*, no qual, a exemplo de seus antecessores, o autor considera a *Virtù* como “a qualidade que capacita um príncipe a realizar seus mais nobres fins” (SKINNER, 1996, p. 152). Essa definição de tamanha amplitude encontra paralelo na literatura clássica, em que são apontadas certas características que, se possuídas por um homem, lhe permitiriam granjear os favores da *Fortuna* e torná-lo independente do mero fluxo dos acontecimentos, podendo o indivíduo assim obter honra, glória e fama, como mostra Cícero nas *Tusculanae*, obra em que explica, segundo Skinner,

[...] que se apenas o desejo de ser virtuoso dirige nossos atos e que se em nossa busca da glória nós não temos nenhuma intenção oculta, temos toda a possibilidade de atingir justamente esta glória por pouco que a *Fortuna* queira nos sorrir; a glória é então a recompensa da *Virtù* (SKINNER, 2001, p. 60, tradução livre, sem grifo no original).

Tal análise das relações entre *Virtù*, *Fortuna* e a realização dos objetivos que os príncipes deveriam almejar é assimilada integralmente pelos humanistas, chegando ainda inalterada a Machiavelli, como se pode observar no capítulo VI de *Il Principe*, quando o autor diz

[...] que no principado completamente novo, onde exista um novo príncipe, encontra-se menor ou maior dificuldade para mantê-lo, segundo seja mais ou menos virtuoso quem o conquiste. E porque o elevar-se de particular a príncipe pressupõe ou virtude ou boa sorte, parece que uma ou outra dessas duas razões mitigue em parte muitas dificuldades [...] (MACHIAVELLI, 2000, p. 34).

Mais adiante, no capítulo em que apresenta os motivos por que os príncipes da Itália perderam seus Estados, evidencia o reconhecimento da *Virtù* como elemento efetivamente capaz de minimizar o revés que por vezes se impõe aos governantes, razão pela qual eles “não podem acusar a sorte, mas sim a sua própria ignávia”, pois que “as defesas somente são boas, certas e duradouras” quando dependem deles próprios e de sua virtude (MACHIAVELLI, 2000, p. 136). Com efeito, esses exemplos a princípio parecem suficientes para revelar uma conformidade entre a maneira como o autor emprega o conceito de *Virtù* e a concepção já consolidada na tradição dos espelhos para os príncipes, pois em ambas este se presta, de modo geral, à consecução de determinados fins. Mas é preciso antes considerar o sentido estrito em que Machiavelli, por um lado, e seus antecessores, por outro, caracterizam a *Virtù*. Para os autores antigos, um homem virtuoso deveria observar rigorosamente certos princípios morais, como mais uma vez se pode perceber em Cícero, que classifica como os mais importantes a sabedoria, a justiça, a fortaleza e a moderação, além de outros especificamente principescos, dentre os quais se destaca a honestidade, que consistiria em um empenho permanente por se comportar segundo as regras da honra, do que decorrem duas outras exigências, expostas de modo mais preciso por Sêneca. A primeira, abordada no *De Clementia*, é a magnanimidade, e a segunda, da qual o autor trata em *De Beneficiis*, é a liberalidade (SKINNER, 2001, p. 62), temas que reaparecerão em Machiavelli com seu sentido totalmente obliterado.

A adesão irrestrita a esse conjunto de orientações seria, portanto, imperiosa àquele que desejasse de fato atingir a *Virtù* e, por meio dela, a honra e a glória, que, como dito anteriormente, seriam sua recompensa. Isso revela uma íntima ligação, para os autores da Antiguidade Clássica, entre um austero modelo de conduta e a realização dos objetivos daqueles que o seguem, como atesta Skinner ao comentar Cícero, para quem “[...] é somente seguindo o caminho da moral que alguém pode esperar chegar a realizar seus desejos. Tudo aquilo que tente nos convencer do contrário não é senão engano, pois que ‘o útil não pode ser separado da retidão moral’” (SKINNER, 2001, p. 63)¹². Essa mesma concepção reaparece, mais apurada, em integrantes do gênero *Speculum Princeps* produzidos em um momento mais próximo daquele em que se insere *Il Principe*, como se vê em *De Regno et*

¹² Cf. CÍCERO, 2002, p. 138.

Regis Institutione, tratado escrito por Francesco Patrizi na década de 1470 (SKINNER, 1996, p. 138), no qual são arroladas perto de quarenta virtudes morais a serem cultivadas pelos príncipes. Tais autores adotam e aprimoram também a ideia de que apenas uma conduta racional poderia convir ao governante virtuoso, e, ao a identificarem com as exigências morais, dão apoio à argumentação cristã, segundo a qual a busca da eficácia não poderia contrapor-se a essas exigências. Percebe-se, assim, uma mesma linha de análise a se estender desde os tratados morais da Antiguidade destinados aos governantes até os posteriores espelhos para os príncipes, à qual se agregou também, em certa medida, um enfoque religioso. Ao se ler *Il Principe*, contudo, nota-se que aquela pretensa conformidade entre os modos como seu autor, os humanistas que o precederam e os antigos empregam a noção de *Virtù* sustenta-se apenas com base em uma definição heurística, já que Machiavelli promove uma dissociação entre tal conceito e a posse do conjunto das principais virtudes anteriormente relacionadas, tanto cristãs quanto morais (SKINNER, 1996, p. 152), o que indica a existência de profundas divergências encobertas sob o manto de uma definição genérica comum.

No capítulo XV de *Il Principe*, em que Machiavelli trata *Daquelas coisas pelas quais os homens, e especialmente os príncipes, são louvados ou vituperados*, começa-se a vislumbrar os novos rumos que sua argumentação dará a noção de *Virtù*. O filósofo florentino passa a expor uma série de atributos tidos como louváveis em um príncipe, dentre os quais se destacam aqueles propalados pela tradição humanista, como a prodigalidade, a piedade e a fidelidade, por exemplo, mas logo em seguida afirma que os vícios que lhes são contrários podem ser tolerados se inevitáveis, isto é, indispensáveis à manutenção do Estado, pois “[...] é necessário, a um príncipe que queira se manter, aprender a poder não ser bom e usar ou não da bondade, segundo a necessidade”, uma vez que se encontrando “em meio a tantos que não são bons”, seguirá “antes o caminho de sua ruína do que o de sua preservação”, caso queira a todo instante “fazer profissão de bondade”. Dessas considerações, emerge uma clara objeção à tradição humanista e suas fontes antigas – cujos autores tomavam o cumprimento de certos preceitos como sinal de conduta racional e meio propício à realização de grandes feitos pelos príncipes –, uma vez que, opostamente, não se pode considerar a opção por um caminho que conduza à destruição como prática de uma política racional ou eficaz. Assim, um

elemento que ganha importância sob o ponto de vista de Machiavelli é a necessidade; é por seus ditames que o príncipe deve nortear-se, a despeito das virtudes convencionais, que embora devam ser possuídas em aparência, não podem de fato ser adotadas como regra de conduta, já que “[...] sempre se encontrará alguma coisa que, parecendo virtude, praticada acarretará a ruína, e alguma outra que, com aparência de vício, seguida dará origem à segurança e ao bem-estar” (MACHIAVELLI, 2000, p. 90).

Como corolário dessa prerrogativa da necessidade em relação a um quadro fixo de virtudes, a primeira característica que se configura como indispensável para o príncipe é “ser grande simulador e dissimulador”, para lograr êxito em parecer possuir aquelas qualidades pelas quais será louvado e que o conduzirão à honra, glória e fama, o que se pode conseguir sem dificuldades excessivas, pois “aquele que engana sempre encontrará quem se deixe enganar” (MACHIAVELLI, 2000, p. 103). Além disso, ainda conforme Machiavelli, os homens julgam mais pelas aparências do que por aquilo que de fato as coisas são, e não é diferente em se tratando do príncipe; razão pela qual, segundo Skinner, “[...] as políticas que adote serão via de regra apreciadas não por suas qualidades intrínsecas, mas antes por suas ‘aparências e resultados’” (SKINNER, 1996, p. 153). Dessa maneira, o autor passa a submeter alguns dos mais importantes componentes da tradição dos espelhos para os príncipes a uma verdadeira subversão, lançando mão, para isso, de uma redefinição do conceito de *Virtù* ao contestar justamente os atributos anteriormente mencionados como baluarte dos livros de aconselhamento redigidos pelos humanistas, como se pode divisar já no título dos capítulos seguintes de *Il Principe*.

No capítulo XVI, em que enfoca a questão *Da liberalidade e da parcimônia*, o autor chama a atenção para o fato de que todo aquele que queira dar de si o exemplo de prodigalidade incorrerá em um ato que não lhe acarretará senão prejuízos, e explica, bem ao estilo da argumentação iniciada no capítulo precedente, que assim procedendo, deverá fazê-lo até as últimas consequências, não esquecendo “nenhuma espécie de suntuosidade”, pois que o comedimento não lhe trará o resultado desejado, que é fugir à má fama de miserável. Em contrapartida, tal atitude acabará por levá-lo a despender todos os seus recursos, o que em verdade

produzirá efeito contrário, já que exigirá a imposição da mais severa tributação, tornando-o “odioso perante o povo” (MACHIAVELLI, 2000, p. 92). Com isso, a antes exaltada virtude da liberalidade converte-se em um entrave para as pretensões dos governantes que, paradoxalmente, devem agir com parcimônia, para que no devido tempo sejam reconhecidos como liberais.

Esse mesmo caráter paradoxal da exposição machiavelliana é evidenciado de forma ainda mais contumaz quando o autor passa a tratar, no capítulo seguinte, *Da crueldade e da piedade: se é melhor ser amado que temido, ou antes temido que amado*, tema ao qual autores como Brunetto Latini e Giovanni da Viterbo, também representantes da tradição do *Speculum Princeps*, já haviam dedicado atenção. Diferentemente de seus antecessores, Machiavelli considera a crueldade um artifício útil para que se mantenham os súditos unidos e leais e, nesse sentido, vale-se do exemplo de Cesare Borgia, que embora considerado cruel, reergueu a Romanha, unindo-a e devolvendo-lhe a ordem e a obediência. Na sequência das argumentações em torno dessa questão, o autor anuncia algumas das máximas responsáveis por uma visão bastante difundida, segundo a qual seria ele “um homem inspirado pelo diabo para levar os homens à sua ruína” (BERLIN, 2002, p. 305), mas aquilo que parece ser sua real pretensão não é fazer apologia à imoralidade política, senão mostrar, nas palavras de Skinner,

[...] que um governante que tenha firmeza o bastante para principiar ‘dando um exemplo ou dois’ no devido tempo ‘se provará mais compassivo’ do que um príncipe que deixe de reprimir ‘as desordens que levam ao assassinato e à rapina’ apenas a fim de ‘não ser chamado de cruel’ (SKINNER, 1996, p. 152).

O que se encontra no cerne das ponderações expostas no capítulo XVII de *Príncipe* é a concepção machiavelliana da natureza dos homens, que, como interpreta Berlin em seu texto sobre *A Originalidade de Machiavelli* (2002, p. 307), “são muito parecidos em toda parte e em todos os tempos”, sendo possível afirmar que as práticas mais adequadas para conduzi-los, se assentadas sobre suas características gerais mais comuns, serão sempre as mesmas, e para o filósofo

florentino, o que se pode dizer dos homens, geralmente, é “[...] que são ingratos, volúveis, simuladores, tementes do perigo, ambiciosos de ganho [...]”, e por isso, embora fosse necessário ser tanto amado quanto temido, seria mais prudente, tendo que escolher, adotar a segunda opção, pois que “o temor é mantido pelo receio do castigo que jamais se abandona”. Desse modo, mais uma vez é manifesta a exigência de que o príncipe, a fim de lograr êxito em suas empresas, disponha-se a seguir um caminho contrário àquele indicado segundo a concepção usual sobre o que seria virtuoso, como fez Aníbal ao manter seu exército unido, utilizando-se de uma “desumana crueldade”, que de resto não poderia ser censurada por ter se revelado a causa maior do sucesso para o qual suas outras virtudes não teriam bastado (MACHIAVELLI, 2000, p. 97).

Após essas considerações, torna-se possível explorar a noção de imagem principesca a partir da análise de Lefort, para quem características como liberalidade e bondade seriam perigosas em virtude de a imagem do príncipe fomentada por elas ser instável, uma vez que sua conservação exigiria a tomada de medidas que, com o passar do tempo, fariam-na esvanecer-se, pois uma imagem negativa não é somente o oposto de uma imagem positiva, mas uma sua consequência e “prolongamento imediato”, em razão da impossibilidade de se “formar a primeira sem fazer surgir a segunda” (LEFORT, 1986, p. 408). A persecução de tal análise engendra, desse modo, um questionamento acerca da relação de amor e ódio entre governante e governados do qual não se poderia passar ao largo. Abordando tais relações, Machiavelli direciona suas críticas principalmente à intenção de se construir uma imagem inteiramente positiva perante os súditos, com base na prática de atitudes que a princípio seriam por eles consideradas boas, pois delas na verdade decorreria ulteriormente o efeito oposto, degenerando-se o amor em ódio; ao mesmo tempo, reconhece o ódio como resultado imediato da adoção de uma conduta diametralmente oposta aos anseios populares. Destarte, o príncipe colocar-se-ia à mercê de tão negativo sentimento por parte do povo, tanto parecendo bom quanto parecendo mau, sendo-lhe possível apenas, ao assumir uma ou outra dessas feições, protelar ou antecipar aquilo que seria inevitável.

Diante disso, cabe investigar o motivo por que Machiavelli mesmo assim considera mais pertinente ao governante a prática de ações que lhe renderiam uma

imagem não boa ante seus governados, em detrimento daquelas que poderiam fazê-lo parecer não mau. A resposta de Lefort a tal questão acaba por revelar uma assimetria entre a boa e a má imagem do governante, pois “a não má se situa ao menos nas proximidades da boa, enquanto que a não boa resta em todo caso à distância da má” (LEFORT, 1986, p. 409). Assim, se aquela transfiguração da imagem do príncipe junto aos seus súditos lhe é irremediavelmente prejudicial, parece mais aconselhável adotar desde o princípio uma postura que embora não seja reputada por eles como a melhor, também não o é como a pior, revelando-se a via da parcimônia como a mais profícua, já que por meio dela, o príncipe abstém-se de cumular os súditos de bens – o que o faria amado –, e igualmente de lhes tomar seus bens – o que o faria odiado. Além disso, deve também adotar a prática de uma crueldade moderada, posto que de tal modo, como ocorre em relação à parcimônia, se não atingir o amor, ao menos fugirá do ódio, restando-lhe como produto o temor, pois, nas palavras de Machiavelli,

[...] podem muito bem coexistir o ser temido e o não ser odiado: isso conseguirá sempre que se abstenha de tomar os bens e as mulheres de seus cidadãos e de seus súditos e, em se lhe tornando necessário derramar o sangue de alguém, faça-o quando existir conveniente justificativa e causa manifesta. Deve, sobretudo, abster-se dos bens alheios, posto que os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio (MACHIAVELLI, 2000, p. 97).

Dessa maneira, o autor evidencia o quão significativa é para o príncipe a construção de sua imagem à luz daquilo que sabe ser almejado por seus súditos, mas esta não deve consistir em um simples reflexo daquela que se divisa na massa sempre prestes a se conduzir de um extremo ao outro. Há de fato uma relação de dependência entre ambos, mas não cabe ao governante virtuoso privar-se de sua identidade e amoldar-se àquela imagem que nele é projetada; tampouco lhe compete a função de romper tal relação, senão invertê-la (LEFORT, 1986, p. 408), sabendo bem manipular os sentimentos, a fim de parecer ora bom, ora mau; o que lhe permitirá usufruir a reputação e os favores a que induz o povo lhe consentir, gozando ora da boa, ora da má fama. Com efeito, se para os autores clássicos e

seus adeptos a *Virtù* tem seu lastro na posse de um conjunto de virtudes morais, para Machiavelli elas não são suficientes; e é precisamente essa a diferença entre sua abordagem e a de seus antecessores, como Latini, que rechaçava a posse apenas aparente das virtudes, condenando também uma atitude parcimoniosa ou avarenta por parte dos governantes, vício ao qual Giovanni da Viterbo havia anteriormente definido como “a mãe de todos os males” (SKINNER, 1996, p. 69). Igualmente, a deliberação sobre se seria mais apropriado ao governante gozar do amor ou temor de seus governados figurou entre os temas tratados tanto no *Líber de Regiminem Civitate* quanto nos *Livros do Tesouro*, no qual Latini fazia eco à máxima ciceroniana, segundo a qual “de todas as coisas, não há nenhuma mais apta para guardar e conservar nosso poder que ser amados; e nada mais contrário que ser temidos” (CÍCERO, 2002, p. 93). Como Atesta Skinner (2001, p. 68), para esses autores, “renunciar à *Virtù* não era apenas um ato irracional, mas redundava em abandonar o estatuto de homem para se diminuir até o nível do animal”, pois, como observa Cícero no *De Officiis*,

há duas maneiras de se fazer injúria: pela violência e pela fraude. A fraude parece própria da raposa; a força e a violência, do leão. Ambos são sumamente indignos do homem, mas a fraude é muito mais odiosa. Não há gênero de injustiça pior que a daqueles que, no preciso momento em que estão enganando, simulam ser homens de bem (CÍCERO, 2002, p. 25, tradução livre).

Em contrapartida, logo no início do célebre capítulo XVIII de sua obra, consagrado à análise sobre *De que modo os príncipes devem manter a fé da palavra dada*, Machiavelli concorda com a afirmação da existência de dois modos distintos de agir, todavia não propriamente de fazer o mal, senão de combater: “um com as leis, o outro com a força”; e reconhece que o primeiro é mais apropriado aos homens, embora nem sempre seja suficiente, convindo, assim, “recorrer ao segundo” (MACHIARELLI, 2000, p. 101). As razões pelas quais o autor prescreve aos governantes a adoção de uma conduta em que se mesclm as duas naturezas – a do homem e a do animal – são aquelas inclinações humanas vislumbradas no capítulo precedente, e que ora ganham corpo na avaliação segundo a qual

[...] um senhor prudente não pode nem deve guardar sua palavra, quando isso seja prejudicial aos seus interesses e quando desaparecerem as causas que o levaram a empenhá-la. Se todos os homens fossem bons, este preceito seria mau; mas, porque são maus e não observariam a sua fé a teu respeito, não há razão para que a cumpras para com eles (MACHIAVELLI, 2000, p. 102).

Decerto, não seria temerário inferir disso que se a natureza dos súditos é dúbia, também a do príncipe deve ser, para que possa conhecer a força motriz que os impele e dela tomar parte. Nesse sentido, Machiavelli destaca a emergência da fusão, na figura do príncipe, de duas dimensões inerentes à condição humana: a racional e a passional, às quais atribui um papel igualmente importante, fazendo colidir sua concepção com aquela presente em Cícero e adotada pelos humanistas que lhe seguiram, para quem força e astúcia, respectivamente simbolizadas pelo leão e pela raposa, constituíam as duas grandes fontes da injustiça. Em *Il Principe*, contudo, tais símbolos ganham nova acepção, pois como o primeiro “não se defende dos laços” e a segunda “não tem defesa contra os lobos”, convém “ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos” (MACHIAVELLI, 2000, p. 102).

2.2 O advento de uma nova imagem principesca

Para Lefort, ao focar dessa maneira a relação entre o príncipe e seus súditos, Machiavelli vai paulatinamente definindo os contornos da imagem do governante, que, para bem conduzir seus negócios, não deve negligenciar nenhum dos elementos que se entrecruzam na composição do emaranhado de interesses conflitantes que caracteriza a sociedade, pois se por um lado à confiança excessiva no poder das leis subjaz a confiança também no respeito dos homens pelos compromissos assumidos (o que não se verifica), por outro, a lei não deixa de ser um dado real, e, portanto, consubstancial às relações entre os homens; tanto quanto

a força, que se torna efetiva apenas associada à astúcia. Essa, por sua vez, é tomada por Machiavelli primeiramente como um elemento que permite escapar às armadilhas preparadas pelos adversários; como a possibilidade de um desdobramento pelo qual é dado ao indivíduo projetar-se na posição ocupada pelo outro, desvendar suas intenções e absorver seus efeitos sobre sua própria conduta. Assim procedendo, o príncipe eleva tal desdobramento, em um segundo momento, a um nível ainda maior, por se tornar capaz de transcender os limites impostos aos outros homens, que embora se mostrem igualmente volúveis, não podem encobrir sua força sob o manto da lei e governar com ambas por meio da dissimulação de sua porção animal (LEFORT, 1986, p. 411).

É nesse contexto que se pode compreender a ressalva machiavelliana sobre a necessidade de que o príncipe possua “um espírito disposto a voltar-se segundo os ventos da sorte e as variações dos fatos o determinem” (MACHIARELLI, 2000, p. 103), uma vez que nele a arte da enganação adquire o status de chave do sucesso, em oposição à concepção em voga desde os antigos moralistas, para quem “[...] todas as coisas fingidas caem rapidamente como flores secas, [pois] nada que seja falso pode ser durável” (CÍCERO, 2002, p. 104). Para Machiavelli, ao contrário, a prática da hipocrisia é indispensável a um príncipe, podendo ser por ele sustentada durante tanto tempo quanto seja necessário, sem que se deva temer quaisquer prejuízos, já que são poucos aqueles que sentem o que ele realmente é, “e esses poucos não se atrevem a contrariar a opinião dos muitos que, aliás, estão protegidos pela majestade do Estado” (MACHIARELLI, 2000, p. 103).

É apenas dessa maneira que o governante pode resguardar-se das artimanhas de que, assim como ele, também os governados lançam mão, revelando-se capazes até mesmo de traí-lo, impelidos por um desejo que se satisfaz imediatamente no momento de seu revés. Por tal motivo, convém conhecer a multiplicidade dos anseios do povo para aplacar sua instabilidade, moldando-se às variações dos tempos e valendo-se tanto das virtudes tradicionais como daquelas características que, em oposição a elas, poderiam ser consideradas viciosas, mas que, no palco em que se desenvolve a cena política, convertem-se em um instrumento indispensável (LEFORT, 1986, p. 412).

Assim, o príncipe demonstra autêntica *Virtù* e uma efetiva fidelidade não só à sua palavra, mas sobretudo à sua incumbência maior – que é a manutenção do Estado –, quando consegue conformar-se à flexibilidade da *Fortuna* graças à superação dos hábitos e da fixidez dos valores morais, que resultariam em desgraça para o Estado. Com isso, as reflexões machiavellianas apontam para uma nova dimensão da política, na qual não se dá relevância a um catálogo de virtudes a serem seguidas ou vícios a serem evitados em prol de um certo bem, mas cujo real interesse, como afirma Lefort (1986, pp. 412-113), consiste em “[...] ligar imediatamente o vício que se pode julgar o mais condenável – pois que o príncipe arrisca perder sua honra –, o mais perigoso – pois que ele atrai por vezes o ódio e o desprezo –, à imagem da *Virtù*”.

Desse modo, o filósofo florentino põe em lugar da má fé e da traição a habilidade de unir a lei e a força, a razão e a paixão, o bem e o mal, mostrando que o poder deve compreender a edificação de uma mística ao redor do governante, que não pode conservar-se senão por meio do engano, porém sabendo bem “disfarçar essa qualidade”¹³. Isso evidencia a preeminência da astúcia a serviço do poder sobre aquela de que se vale o povo na busca da satisfação de seus desejos, que, tomados em sentido estrito, expressam apenas as aspirações particulares de cada componente da sociedade. Já o príncipe, por seu turno, não se torna grande “simulador e dissimulador” em virtude de um objetivo particular, senão com o intuito de fazer confluir cada uma de suas ações e as diversas imagens por elas suscitadas – boas e más – para um quadro do qual se eleva, enfim, uma imagem positiva, que dará ensejo à manutenção da ordem social.

De acordo com a interpretação de Lefort, não obstante se possa considerar como primeira implicação dessa teoria a fundação de uma política da violência e do embuste, Machiavelli mostra sob quais condições essa política que comporta a crueldade e a quebra de promessas poderá lograr êxito, constituindo-se tal procedimento como um dentre vários, determinados pelas circunstâncias a serem consideradas pelo príncipe. Tal ponderação abre-se a uma perspectiva em que a habilidade exigida daquele a quem compete governar não lhe atribui necessariamente um caráter perverso, pois se a situação permitir e ele julgar

¹³ Cf. MACHIAVELLI, 2000, p. 102.

conveniente, poderá manter a fé da palavra dada ou abdicar de métodos cruéis no trato com seus súditos. Nas palavras de Lefort,

[...] a astúcia não lhe impede, porque aquela bondade compõe ainda com seu contrário; ela não é senão o feliz momento de uma coincidência de fato entre o ser e o parecer, onde não se apaga de modo algum sua diferença. Machiavel diz ainda mais: o príncipe tirará proveito de ter efetivamente as qualidades que finge possuir, se ele não for seu prisioneiro (LEFORT, 1986, p. 413, tradução livre).

O que se sugere, portanto, é que deve haver ao menos alguma relação entre aquilo que o príncipe é e aquilo que ele deve parecer, ou seja, as qualidades morais agregadas à imagem da qual se reveste não devem ser-lhe completamente estranhas; até porque, como ressaltam diversos autores – dentre os quais Pocock, cujo estudo referente a *Il Principe* será considerado posteriormente em detalhes –, a validade destas em si mesmas não é negada por Machiavelli em momento algum¹⁴; pelo contrário, o filósofo florentino ousa dizer que

[...] possuindo-as e usando-as sempre, elas são danosas, enquanto que, aparentando possuí-las, são úteis; por exemplo: parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e *sê-lo realmente*, mas estar com o espírito preparado e disposto de modo que, precisando não sê-lo, possas e saibas tornar-te o contrário (MACHIAVELLI, 2000, p. 103, sem grifo no original).

Evidencia-se, desse modo, que efetivamente se inscreve no interior das relações entre o ser e o parecer a efêmera relação entre o príncipe e seus súditos, frente aos quais é preciso construir e manter uma imagem positiva – que não se identifica com uma imagem boa sob o ponto de vista moral, da qual resultaria a má reputação e, em última instância, a ruína – através de ações moralmente boas ou más, a depender das circunstâncias, porque a crueldade e a perfídia podem ser por eles toleradas, desde que suponham que tais atributos possam gerar para a

¹⁴ Cf. POCOCK, 1997, p. 188.

coletividade um benefício que extrapole a vileza infligida a alguns. Assim, se aos olhos do vulgo, o príncipe não for bom, restará longe de ser julgado mau, caso mostre-se genuinamente virtuoso, pois embora a maldade arraigada no âmago dos homens o impeça de ser realmente bom, também não é tão grande a ponto de fazê-los aceitar, como afirma Lefort (1986, p. 414), “[...] que ele encarne o mal a seus olhos. Eles querem então acreditar em sua virtude, em uma boa imagem, e basta não lhes render essa crença impossível para que ela seja satisfeita”. Em suma, se as dificuldades para erigir uma imagem mística junto aos súditos não são intransponíveis, isso se deve ao desejo da mistificação por eles acalentado, cuja realização dependerá, em larga medida, da aptidão principesca para a prática da dissimulação, que consiste em não se fazer ver como deveras é¹⁵.

Com isso, o discurso acerca da imagem do príncipe vincula-se à necessidade de que ele conheça e domine as regras do jogo entre a aparência das virtudes e sua efetiva posse, pois tal aptidão é um dos elementos primordiais que devem se fundir na constituição da *Virtù* a ser aplicada no exercício do governo, dado em um contexto instável, a refletir a própria instabilidade dos governados e, por conseguinte, da relação com eles estabelecida. Tal contexto compõe um quadro mais amplo, que na concepção de Machiavelli caracteriza-se por uma sequência de contingências que embora escapem ao controle dos indivíduos, podem ser superadas por intermédio de uma força interior ao próprio homem, que quanto mais apoia-se sobre sua *Virtù*, menos precisa apoiar-se sobre sua *Fortuna*, encontrando maior segurança¹⁶. Assim, ao redefinir o conceito de *Virtù*, o autor redefine também o estilo de conduta a ser adotada em prol não da adequação à *Fortuna*, mas de sua submissão, pois como mostra Gilbert (1996, p. 161), Machiavelli contrapõe “à ideia estática da existência de escolhas da *Fortuna* [o] dinamismo de um contexto em perpétua transformação, no qual a ação constante” pode angariar sua ajuda. Desse enfoque tão vivaz da relação entre ambos os conceitos deriva também a ideia de que tal vicissitude expressa-se na forma de um conflito contínuo – como aquele entre as aspirações populares e as do príncipe – que é uma condição intrínseca à vida política.

¹⁵ Cf. ACCETTO, 2001, p. 27.

¹⁶ Cf. POCOOCK, 1997, p. 179.

Ainda segundo Gilbert (1996, p. 162), a concepção machiavelliana de um incessante embate entre *Virtù* e *Fortuna* revelaria sua pressuposição de uma abertura à possibilidade de que o homem exerça controle sobre eventos exteriores a si mesmo apenas por “breves e efêmeros momentos”, sendo imperioso lançar mão de um momento singular no qual haveria confluência entre as circunstâncias e a individualidade. Tal fato constitui-se como um dos aspectos mais peculiares do pensamento de Machiavelli, no qual não se faz menção à nenhuma qualidade específica capaz de garantir o êxito político, já que tais qualidades estariam sujeitas ao devir das circunstâncias, às quais é preciso acomodar-se, como atesta o seguinte excerto:

[...] digo por que se vê um príncipe hoje em franco e feliz progresso e amanhã em ruína, sem que tenha mudado sua natureza ou as suas qualidades; isso resulta, segundo creio, primeiro das razões que foram longamente expostas mais atrás, isto é, que o príncipe que se apoia totalmente na sorte arruína-se segundo as variações desta. Creio, ainda, seja feliz aquele que acomode o seu modo de proceder com a natureza dos tempos, da mesma forma que penso seja infeliz aquele que, com o seu proceder, entre em choque com o momento que atravessa. Isso decorre de ver-se que os homens, naquilo que os conduz ao fim que cada um tem por objetivo, isto é, glórias e riquezas, procedem por formas diversas: um com cautela, o outro com ímpeto, um com violência, o outro com astúcia, um com paciência e o outro por forma contrária; e cada um, por esses diversos meios, pode alcançar o objetivo. Vê-se, ainda, de dois indivíduos cautos, um alcançar o seu objetivo, o outro não, e da mesma maneira, dois deles alcançarem igualmente fim feliz com duas tendências diversas, sendo, por exemplo, um cauteloso e o outro impetuoso; isso resulta apenas da natureza dos tempos que se adaptam ou não ao proceder dos mesmos. Daí decorre aquilo que eu disse, isto é, que dois indivíduos agindo por formas diversas podem alcançar o mesmo efeito, ao passo que de dois que operem igualmente, um alcança o seu fim e o outro não (MACHIAVELLI, 2000, pp. 140-141)¹⁷.

Com efeito, pode-se notar a presença da exortação à adequação dos governantes ao fluxo dos acontecimentos em toda a obra machiavelliana, à qual subjaz, destarte, o célebre binômio *Virtù-Fortuna*. Todavia, é particularmente nos não menos célebres capítulos de *Il Principe* até aqui tomados como substrato das considerações pertinentes ao modo como deve se dar a construção da imagem

¹⁷ Machiavelli também discorre sobre “como é preciso variar com os tempos quem quiser sempre ter boa *Fortuna*” nos *Discorsi* (2007, p. 351).

principesca que tais conceitos alcançam posição ímpar, o que se explica por esses capítulos conterem a essência das reflexões de seu autor, “na medida em que mostram da maneira mais clara que não se pode encerrar a ação política nos limites da moralidade” (GILBERT, 1996, p. 162). Mas ainda que Machiavelli enfatize a eficácia de um desprendimento em relação à ação moral, ele jamais evidencia, como dito anteriormente, uma predileção pela imoralidade, assim como também não empreende seus esforços na defesa da crueldade gratuita, ou na desqualificação absoluta dos valores apregoados por seus antecessores na tradição dos livros de aconselhamento para os príncipes. Nesse sentido, Gilbert considera enganoso sustentar o ponto de vista segundo o qual Machiavelli almejava substituir o padrão moral vigente por outro mais afeito àquela que deveria ser a verdadeira motivação da ação política, qual seja, o bem da sociedade, pois o filósofo florentino julgava ser eventualmente possível a organização da vida a partir da moralidade cristã, como mostra no capítulo XVIII de *Il Principe*. O que ele de fato pretendia afirmar, na perspectiva de Gilbert, é que “quando os homens entram no jogo político, eles devem respeitar as suas regras, e estas regras não comportariam a distinção entre ações morais e imorais” (GILBERT, 1996, p. 163).

As análises de Gilbert a respeito das relações entre política e moralidade no pensamento machiavelliano remetem prontamente às considerações de Cassirer, para quem a compreensão das orientações contidas em *Il Principe* a partir da ótica do bem comum apenas refletem a recusa de muitos escritores modernos em explicar a falta de escrúpulos de Machiavelli “em recomendar ao governante toda espécie de enganos, perfídias e crueldades”, uma vez que a obra descreve, “com completa indiferença, os caminhos e meios de adquirir e conservar o poder político”, não restringindo o seu uso a situações determinadas. Se os métodos indicados em *Il Principe* como mais propícios à conquista e manutenção do poder não se aplicam exclusivamente com vistas ao bem comum, tampouco se prestam apenas a legitimar interesses mesquinhos, e por isso Cassirer nega veracidade ao quadro em que se engendra aquilo que chama de “um Machiavelli cor-de-rosa [...], convenção fabulosa tão oposta à verdade histórica como a concepção do ‘diabólico’ Machiavelli” (CASSIRER, 2003, p. 175).

Portanto, parece lícito inferir da relação entre as análises de ambos os comentadores da obra machiavelliana que ela não consiste em um tratado de ética, assim como seu autor também não era

um apaixonado dos *principati nuovi*, das tiranias modernas. Não podia deixar de perceber todos os seus defeitos e males. Contudo, nas condições e circunstâncias da vida moderna, esses males pareciam-lhe inevitáveis. Não há dúvida de que Machiavelli teria pessoalmente abominado a maior parte dos procedimentos que ele próprio recomendava aos governantes dos novos Estados. Diz-nos ele, em abundantes palavras, que esses procedimentos são expedientes cruelíssimos, que repugnam não a todo cristão, mas a toda regra civilizada de conduta, e de tal modo que cada homem os devia evitar, escolhendo de preferência permanecer na vida privada a ser um soberano em termos tão nocivos para a humanidade. Mas, como muito caracteristicamente acrescenta, aquele que não se conservar na trilha certa da virtude deve, para se manter, penetrar na trilha do mal. [...] ou levar uma vida privada, inofensiva e inócua, ou entrar na arena política, lutar pelo poder e conservá-lo pelos métodos mais desumanos e radicais. Não pode haver meio termo (CASSIRER, 2003, p. 180).

Cassirer fundamenta a apreciação aqui transcrita no capítulo XXVI do Livro Primeiro dos *Discorsi*, no qual se encontra um paralelo evidente com o já mencionado capítulo XVIII de *Il Principe*. As duas passagens evidenciam um caráter muito mais técnico de seu autor do que a imagem de um homem comprometido íntima ou afetivamente com os fatos, que pareciam ser tomados por ele tão somente como uma base empírica, cuja observação permitiria compreender “em que consiste a propriedade específica da atividade política e, desse modo, distingui-la da moral e da religião”. Tal concepção pode ser verificada também em Bobbio (2000, p. 72), para quem as qualidades da astúcia e da força nada têm a ver com o fim do bem comum, por concernirem unicamente “ao objetivo imediato de conservar o poder, independentemente do uso público ou privado que desse poder o governante demonstre querer fazer” (BOBBIO, 2000, p. 219). Assim, ainda conforme Cassirer, não se pode afirmar que Machiavelli desprezava a moralidade, senão que se recusava a acreditar na existência de uma bondade intrínseca à natureza humana, procurando transmitir essa desconfiança aos governantes. Estes, para governarem os homens, deveriam bem conhecer suas reais inclinações morais, passíveis de controle apenas por intermédio das leis e da força. “Mesmo os ‘santos’, os profetas

religiosos, procederam sempre de acordo com esse princípio logo que se tornaram governantes de Estados” (CASSIRER, 2003, p. 181), e aqueles que não o levaram em consideração “acabaram mal e não realizaram coisa alguma”. Esse é o motivo pelo qual Machiavelli tece críticas à moralidade cristã ao atentar, no capítulo VI de // *Principe*, para o fato de que

[...] todos os profetas armados venceram e os desarmados fracassaram. Porque, além dos fatos apontados, a natureza dos povos é vária, sendo fácil persuadi-los de uma coisa, mas difícil firmá-los nessa persuasão. Convém, assim, estar preparado para que quando não acreditem mais, se possa fazê-los crer pela força (MACHIAVELLI, 2000, p. 35).

2.3 *Virtù e Fortuna*: os fundamentos de uma nova moralidade política

Girolamo Savonarola é tomado por Machiavelli como exemplo característico de profeta que, por não possuir meios para manter junto consigo aqueles que outrora haviam lhe apoiado, tampouco para arregimentar novos partidários, encontrou um destino aterrador¹⁸. Em verdade, a *Virtù* era a qualidade pessoal da qual governantes como ele eram desprovidos, restando-lhes depender, para a aquisição e manutenção do poder, de “contingências e circunstâncias exteriores a eles”. Mas nesse ponto se faz necessário considerar a relevância de um dado constante da análise de Pocock, comentador segundo o qual a caminhada empreendida por qualquer indivíduo rumo ao sucesso ou à derrocada política em

¹⁸ Frade dominicano, nascido na cidade de Ferrara, em 1452, fora convidado por Lourenço, o Magnífico, para pregar na Igreja de São Marcos, em Florença, onde chegou em 1480. Com a expulsão dos Medici da cidade, em 1494, Savonarola organizou a República Florentina, que durou quase continuamente até 1512. Contudo, em virtude dos constantes entreveros com Roma, provocados por seus discursos inflamados contra a Igreja, o frade foi excomungado por Alexandre VI em 1497, trazendo a ameaça de um interdito pontifical para toda a cidade. Assim, desacreditado entre o povo, Savonarola encontrou seu ocaso. Condenado por heresia, foi preso e executado na Praça da Senhoria em 23 de maio de 1498 (LARIVAILLE, 1988, p. 31).

uma determinada sociedade submete-se às condições impostas por características próprias dessa mesma sociedade, que não sendo produto da ação do indivíduo em questão, pertence ao âmbito de sua *Fortuna*; e encontrar um indivíduo que não esteja sujeito ao condicionamento sobre ele exercido pelo meio no qual se engendra parece algo inconcebível. Nas palavras de Pocock, “é preciso que ele seja este ser ‘besta ou Deus’ do qual fala Aristóteles” (POCOCK, 1997, p. 179).

A solução encontrada em *Il Principe* para essa questão estabelece mais uma vez um elo entre animal e homem, ou melhor, eleva aqueles que se tornaram príncipes por sua própria *Virtù*, e não pela *Fortuna*, como Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo – legisladores clássicos no sentido mais estrito possível de fundadores de Estados (POCOCK, 1997, p. 179) –, a um nível quase divino, ou pelo menos os considera beneficiados por uma ajuda divina que lhes ofereceu a *Ocasão* para criar sociedades a partir apenas de sua *Virtù*, independentemente da conjuntura que para outros homens poderia ser um fator determinante. Era necessário, pois,

a Moisés, encontrar o povo de Israel no Egito, escravizado e oprimido pelos egípcios, a fim de que aquele, para libertar-se da escravidão, se dispusesse a segui-lo. Convinha que Rômulo não pudesse ser mantido em Alba, fosse exposto ao nascer, para que se tornasse rei de Roma e fundador daquela pátria. Era preciso que Ciro encontrasse os persas descontentes do império dos medas, e estes estivessem amolecidos e efeminados pela prolongada paz. Não poderia Teseu demonstrar sua virtude se não encontrasse os atenienses dispersos. Essas oportunidades, portanto, fizeram esses homens felizes, e sua excelente capacidade fez com que aquela *ocasião* fosse conhecida de cada um; em consequência, sua pátria foi nobilitada e tornou-se felicíssima (MACHIAVELLI, 2000, pp. 34-35, sem grifo no original).

Tais governantes são como “deuses possuidores de certas características do animal” (POCOCK, 1997, p. 179), como também o são Davi, rei dos judeus, e Filipe da Macedônia, aos quais Machiavelli se refere no capítulo XXVI do Livro Primeiro dos *Discorsi*, para mostrar que homens amparados pela reputação de virtude religiosa aderem às mesmas práticas adotadas por aqueles sobre os quais incide a pecha de tiranos sanguinários e celerados, a fim de garantirem por esses meios não só a manutenção da ordem social, mas a ampliação de seu poder. É evidente que

não há por parte deles uma sede de violência gratuita ou o anseio pela utilização de métodos cruéis e injustos, pois cabe reiterar que tal atitude repugnaria qualquer comunidade formada por seres humanos. Contudo, como ressalta Skinner (1996, p. 203), a exemplo de Cassirer e Gilbert¹⁹, há um dilema a ser enfrentado – já que é impossível atingir os fins desejados senão por meios indesejados –, e a escolha que se impõe, mesmo para homens envoltos por uma aura de divindade, é entre a exclusão dos métodos extraordinários para viver como cidadão privado e em consonância com a moralidade, ou o ingresso no caminho do mal, a fim de manter o Estado.

Ao se referir a esses grandes fundadores de Estados no capítulo VI de *Príncipe*, Machiavelli menciona a *Ocasão* de modo a permitir classificá-la como um elemento inerente à relação entre *Virtù* e *Fortuna*, oferecendo, com isso, fundamento à análise empreendida por Pocock, que explicita as nuances de tal polaridade a partir de uma analogia com outro par de conceitos, quais sejam, matéria e forma. Um caminho semelhante é vislumbrado também em De Grazia, para quem a *Fortuna* oferece a *Ocasão* em que o povo se apresenta como matéria ao governante, que, caso seja virtuoso, aproveitá-la-á para conquistar "império ou poder de mando legítimo sobre o povo e lhe introduzirá forma" (DE GRAZIA, 1993, p. 218), como de fato fizeram os referidos fundadores, pois "sem aquela oportunidade, o seu valor pessoal ter-se-ia apagado e sem essa virtude a ocasião teria surgido em vão" (MACHIAVELLI, 2000, p. 34).

Sem embargo, as considerações de De Grazia sobre tais questões parecem compor apenas um esboço, restando distantes do grau a que são elevadas nos comentários de Pocock acerca do tema da fundação, ou antes – em maior conformidade com o termo por ele empregado –, da inovação. Mas para melhor apreciá-las, convém primeiramente buscar uma definição mais precisa dos conceitos de fundação e inovação, pois embora Pocock refira-se a Moisés e Savonarola como inovadores (1997, pp. 181-182), afirma também, ao menos com respeito ao primeiro, tratar-se de um fundador de Estado, como igualmente o são Ciro, Rômulo e Teseu. Isso permite inferir de seus comentários um uso de ambos os termos em um sentido muito próximo, como a princípio parece possível verificar mesmo em Machiavelli,

¹⁹ Cf. LEFORT, 1986, p. 458.

para quem os fundadores mencionados são igualmente inovadores; haja vista o seguinte excerto:

Os que, por suas virtudes, semelhantes às que aqueles tiveram, tornam-se príncipes, *conquistam* o principado com dificuldade, mas com facilidade o conservam; e os obstáculos que se lhes apresentam no conquistar o principado, em parte nascem das novas disposições e sistemas de governo que são forçados a introduzir para *fundar* o seu Estado e estabelecer a sua segurança. Deve-se considerar não haver coisa mais difícil para cuidar, nem mais duvidosa a conseguir, nem mais perigosa de manejar, que tornar-se chefe e introduzir novas ordens. Isso porque o introdutor tem por inimigos todos aqueles que obtinham vantagens com as velhas instituições e encontra fracos defensores naqueles que das novas ordens se beneficiam. Esta fraqueza nasce, parte por medo dos adversários que ainda têm as leis conformes a seus interesses, parte pela incredulidade dos homens: estes, em verdade, não crêem nas inovações se não as vêem resultar de uma firme experiência. Donde decorre que a qualquer momento em que os inimigos tenham oportunidade de atacar, o fazem com calor de sectários, enquanto os outros defendem fracamente, de forma que ao lado deles se corre sério perigo.

É necessário, pois, querendo bem expor esta parte, examinar se esses *inovadores* se baseiam sobre forças suas próprias ou se dependem de outros, isto é, se para levar avante sua obra é preciso que roguem, ou se em realidade podem forçar (MACHIAVELLI, 2000, p. 35, sem grifo no original).

Cabe, portanto, examinar quais são as mudanças de perspectiva decorrentes da consideração acerca da instauração de um Estado a partir da conquista ou da fundação e a qual dessas empresas é mais afeito o conceito de inovação, a fim de saber se há realmente a coincidência entre ambas percebida inicialmente em Machiavelli e, por conseguinte, na análise de Pocock.

Com isso, a questão que se coloca, Segundo Ion, é se a conquista seria um tipo de fundação, ou antes, se toda fundação não seria senão uma conquista. É evidente que conquistas se dão sobre coisas já existentes, mas desde o momento em que um príncipe leva a termo tal feito, seu objetivo consiste em produzir um espaço político ao dar forma a uma matéria, mesmo que esta de início mostre-se inapta a uma existência permeada pelas circunstâncias inerentes a tal espaço sob uma nova configuração. Assim, o que o conquistador promove é efetivamente uma inovação, mas ela deve ser de tal sorte que o Estado passe a se constituir como

inteiramente outro, como se de fato estivesse sendo inicialmente fundado (ION, 2006, p. 95). Esse questionamento dá margem, portanto, à identificação entre os dois conceitos, já que dele se pode deduzir que toda conquista é, em certo sentido, igualmente uma fundação.

Em contrapartida, há também um afastamento relativo entre ambos que não se pode negligenciar, pois aquilo que se quer designar por conquista é a aquisição de novos territórios e de glória, o que remete diretamente à concepção da natureza das paixões humanas sustentada por Machiavelli, para quem “é coisa muito natural e comum o desejo de conquistar e, sempre, quando os homens podem fazê-lo, serão louvados ou, pelo menos, não serão censurados [...]” (MACHIARELLI, 2000, p. 17). Dessa maneira, a conquista exprime um desejo de poder inerente aos homens, que são impelidos a exercer domínio sobre seus pares por uma ameaça ao “estabelecimento de sua segurança”²⁰ infligida pela *Fortuna*. Nesse sentido, pode-se afirmar que a conquista, porque intrínseca à própria constituição ontológica do ser humano, seria uma necessidade; e também o seria em outra acepção, pois de acordo com Ion,

[...] o vocabulário florentino da época [de Machiavelli] entende muitas vezes por necessidade uma confluência de circunstâncias desfavoráveis que impede de agir segundo a razão, ou que constrange a agir em prejuízo. A conquista pode bem ser o resultado de uma necessidade desse tipo (ION, 2006, p. 97, tradução livre).

Com efeito, ao se estabelecer uma definição teleológica da política, entendida como arte fundada sobre a previsão das contingências inerentes às relações humanas, orientada à determinação destas por meio de uma conduta capaz de abarcá-las e assim propiciar a manutenção do Estado, deve-se reconhecer o quanto a necessidade se impõe como obstáculo à sua prática – seja como limitação de ordem externa, ou mesmo como resultado de condições interiores ao homem. O próprio Machiavelli autoriza que se conceba o exercício da política nessa acepção ao afirmar que

²⁰ Cf. MACHIARELLI, 2000, p. 35.

[...] nas ações de todos os homens, em especial dos príncipes, onde não existe tribunal a que recorrer, o que importa é o sucesso das mesmas. Procure, pois, um príncipe, vencer e manter o Estado: os meios serão sempre julgados honrosos e por todos louvados, porque o vulgo sempre se deixa levar pelas aparências e pelos resultados [...] (MACHIAVELLI, 2000, p. 103).

Diante disso, a via de acesso à minoração dos efeitos provocados pela incompatibilidade entre a necessidade e a finalidade da ação política encontrada em Machiavelli é a adesão a métodos que permitam constranger os homens a “serem bons”, e que levem em consideração os conflitos que permeiam as relações entre eles, incutindo-lhes hábitos dos quais resultem benefícios para a vida civil. Pode-se supor, portanto, segundo Ion, “que a conquista, que procede da necessidade natural, não seja diretamente política” (ION, 2006, p. 97).

A fundação, por seu turno, diz respeito a uma “intenção política positiva”, pois o que o fundador empreende é a construção *ex nihilo* das bases de um Estado, ou a profunda reforma destas ao organizar uma matéria informe, enquadrando-a por meio de leis e instituições – o que se pode definir também como inovação. Entretanto, ainda de acordo com Ion, muitos aspectos parecem sustentar uma concepção segundo a qual conquista e fundação seriam tão somente vertentes distintas de um mesmo gesto político, importando considerar, nesse sentido, que o ato de fundar recebe em Machiavelli uma conotação concreta, posto que as referidas bases sobre as quais é edificado um Estado não se constituem por princípios abstratos a legitimar o exercício da autoridade, senão por elementos que propiciem sua efetiva manutenção e o impeçam de ruir, como atesta o autor no capítulo XII de *Il Principe* ao afirmar que “os principais fundamentos que os Estados têm, tanto os novos como os velhos ou os mistos, são as boas leis e as boas armas” (MACHIAVELLI, 2000, p. 71).

Assim, o que distingue fundação e conquista não é a prerrogativa de uma em relação à outra no que concerne à legitimidade, senão o fato de a primeira ter lugar em um momento em que o Estado experimenta uma fase de ascensão, no qual não se verifica a degradação da ordem civil, mas antes sua instauração, levada a termo por indivíduos possuidores de *Virtù*, ao passo que a segunda engendra-se em

condições inversamente proporcionais, pois como Machiavelli mostra em seus *Discorsi*, aquele que estabelece a ordem civil, qualquer que seja a forma adotada – principado, *optimates* ou popular –, não a verá durar por muito tempo, “pois nada impedirá que resvale para o seu contrário, pela semelhança que têm neste caso a virtude e o vício” (MACHIARELLI, 2007, p. 14). A respeito da corrupção das formas de governo, vale mencionar Gaille-Nikodimov (2006, p. 267), para quem tal questão, relacionada ao estudo da noção de *Fortuna* – correlata à *Virtù* –, deve ser considerada por permitir um aprofundamento da compreensão acerca das “condições de possibilidade da ação política em Machiavelli”, uma vez que ambas se abrem a uma perspectiva comum, qual seja, a do longo tempo como barreira intransponível à ação humana, não obstante sua potencial eficácia. É em meio a esse devir contínuo que se deflagra o processo de corrupção prenunciado, a exigir que o Estado seja conduzido por meios extraordinários em virtude da dificuldade de restauração dos costumes outrora vigentes; e com isso a conquista – ou refundação – impõe, por seu turno, que se dê forma a uma matéria corrompida, competindo ao governante de *Virtù* reorientar sua própria natureza e dominar o desejo de conquista, que assim passaria a integrar a esfera política,

porque a ação política virtuosa começa por uma consideração adequada da necessidade e dos meios que lhe correspondem. O homem virtuoso não é aquele que cede à compulsão inovadora, mas aquele que toma consciência do momento em que a inovação é necessária (ION, 2006, p. 98, tradução livre).

Tecida essa análise da exposição de Ion acerca das convergências e divergências entre o que se define por conquista ou fundação, vislumbra-se, em certo sentido, a possibilidade de ambas abrangerem uma ação inovadora, ainda que com intensidades distintas, parecendo justificar-se, portanto, aquela aproximação inicialmente percebida entre esses conceitos nos comentários de Pocock acerca da fundação; momento em que o inglês contempla a já acenada analogia entre *Virtù-Fortuna* e matéria-forma. Contudo, para uma apreciação adequada de suas considerações em torno de tal analogia, se faz mister ainda perscrutar o sentido último em que se emprega na obra de Machiavelli o conceito de *Ocasão*, posto que

esse, além de ganhar espaço também na análise de Ion – que atribui *Virtù* justamente àquele que é capaz de reconhecer o *momento* propício à inovação –, é tomado pelo próprio Pocock, como dito anteriormente, como elemento constituinte da relação entre *Virtù* e *Fortuna*.

2.4 Entre *Virtù* e *Fortuna*: o conceito de *Ocasão*

O papel central desempenhado pela *Ocasão* nas reflexões de Machiavelli é evidenciado na descrição dela feita no *Capitolo Dell'Occasione*, no qual o filósofo apresenta sua figura como “[...] uma mulher portando uma longa mecha de cabelos sobre a fronte, pela qual ela pode ser agarrada, embora seja tonsurada, de sorte que não pode ser tomada pelos cabelos curtos que tem atrás” (POCOCK, 1997, p. 180). Assim, o rosto encoberto torna difícil reconhecê-la, e uma vez reconhecida, deve ser apanhada de imediato, pois após ter passado, isso será impossível, já que não haverá por onde pegá-la²¹. Da referência a esse mito pode-se inferir a própria concepção machiavelliana de tempo, que, de acordo com a interpretação de Landi, configura-se como “um instante onde a temporalidade, pensada como cíclica, vem se romper em um presente aberto a uma multiplicidade de possibilidades”. Esse “momento singular” – que o comentador chama de *kairós*, identificando-o à *Ocasão*²² – seria uma espécie de *hiatus* a se engendrar em meio ao fluxo dos acontecimentos, possibilitando que ele seja para sempre alterado por uma decisão que o preencha e reoriente. Contudo, a apreensão da *Ocasão* exige a habilidade para ler os sinais que a anunciam; e enquanto não se dá sua atualização, uma inquietude apresenta-se àquele que aguarda sua chegada, em virtude da percepção

²¹ No texto original: “[...] *Li sparsi mia capei dinanti io tengo; con essi mi ricuopro il petto e 'l volto, perch'un non mi conosca quando io vengo [...] E tu, mentre parlando il tempo spendi, occupato da molti pensier vani, già non t'avvedi, lasso! e non comprendi com'io ti son fuggita tra le mani.*” (MACHIARELLI, 1971, p. 987).

²² Cf. GAILLE-NIKODIMOV, 2006, p. 265.

ambígua desse momento decisivo como evento a ocupar uma posição “em equilíbrio entre a possibilidade de sua salvação e o risco de sua perda” (LANDI, 2008, p. 177). Essa análise caminha *pari passu* com aquela apresentada por Gilbert, que, como já se observou, atribui a Machiavelli a hipótese segundo a qual os indivíduos não poderiam manter sob controle os fenômenos a eles extrínsecos por mais do que *breves e efêmeros momentos*, competindo-lhes assim reconhecer a *Ocasão* em que o empenho de seus esforços lhes propiciaria subjugar a *Fortuna*.

É também nessa acepção que o conceito de *Ocasão* se faz presente nas considerações de Pocock, como se pode notar ao se empreender uma pesquisa da sua descrição da função do legislador, que segundo ele seria “impor a forma da *politeia* – a constituição – à matéria da *politeuma*, o corpo dos cidadãos; [posto que] é função da *Virtù* impor uma forma à *Fortuna*”. Mas suas reflexões nesse sentido atingem um plano mais elevado ao afirmar que quando se trata da fundação de um Estado – empresa encetada por Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo,

[...] há um perigo iminente de que a *Virtù* se abandone ao poder da *Fortuna* e, conseqüentemente, o tipo ideal de inovador é aquele que depende o menos possível das circunstâncias que fogem de seu alcance. Quanto mais o inovador é pensado como subvertendo e substituindo uma estrutura existente de costume e de legitimidade, mais ele deverá fazer face às contingências de um comportamento repentinamente desorientado, e maior será sua exposição à *Fortuna* (POCOCK, 1997, p. 180, tradução livre).

Machiavelli alude a essa questão muitas vezes, tanto em *Il Principe* como nos *Discorsi*. Neste, o autor assevera que um príncipe novo deve renovar tudo nas cidades ou províncias das quais se apoderou, “sobretudo se suas bases forem fracas e não se volte à vida civil”. Essa fragilidade ou, pode-se dizer, corrupção, é o ponto crucial da máxima machiavelliana, porque lança as bases da argumentação em favor da instauração de um poder restritivo das liberdades republicanas. Em um Estado onde a vida civil torna-se frouxa e a pusilanimidade atinge um grau elevado, a manutenção da liberdade é inviabilizada, urgindo a completa reformulação, a ser realizada por quem se disponha a aplicar até mesmo meios extraordinários; e

aquele que queira fazê-lo deverá mirar-se nos referidos exemplos daqueles que souberam

[...] fazer dos ricos pobres, dos pobres ricos, como Davi, quando se tornou rei [...]; além disso, edificar novas cidades, demolir outras já edificadas, transferir os habitantes de um lugar para outro; enfim, nada deixar intacto em tal província, e que ninguém tenha título, ordem, estado ou riqueza que não reconheça provir de tal príncipe; e deve ele tomar por modelo Filipe da Macedônia, pai de Alexandre, que, com esses modos, deixou de ser um pequeno rei e se tornou príncipe da Grécia (MACHIAVELLI, 2007, pp. 88-89).

O mesmo conselho é dado no capítulo V de *II Príncipe*, quando Machiavelli arrola três modos diferentes de conservação dos Estados conquistados: “o primeiro, arruiná-los; o outro, ir habitá-los pessoalmente; o terceiro, deixá-los viver com suas leis [...]” – apontando, logo em seguida, o primeiro como mais eficaz ao garantir que

[...] não existe modo seguro para conservar tais conquistas, senão a destruição. E quem se torne senhor de uma cidade acostumada a viver livre e não a destrua, espere ser destruído por ela, porque a mesma sempre encontra, para apoio de sua rebelião, o nome da liberdade e o de suas antigas instituições, jamais esquecidas seja pelo decurso do tempo, seja por benefícios recebidos. Por quanto se faça e se proveja, se não se dissolvem ou desagregam os habitantes, eles não esquecem aquele nome nem aquelas instituições, e logo, a cada incidente, a eles recorrem como fez Pisa cem anos após estar submetida aos florentinos (MACHIAVELLI, 2000, p. 30)²³.

É curioso notar, porém, que ao aconselhar nessas passagens a destruição tanto das antigas instituições quanto dos costumes em voga nos Estados conquistados, Machiavelli dá ensejo justamente àquele risco mencionado por Pocock, para quem tais atitudes colocariam o governante à mercê de um “comportamento

²³ Sob o jugo dos florentinos, que a compraram dos Visconti em 1405, Pisa insurgiu-se contra a dominação estrangeira em 1494, por ocasião da passagem do exército de Carlos VIII e da expulsão dos Medici da cidade, sendo retomada em 1509 pelo governo de Florença, fato pelo qual os créditos foram atribuídos a Machiavelli (LARIVAILLE, 1988, pp. 28-29; DE GRAZIA, 1993, pp. 24, 106-107).

repentinamente desorientado”. Entretanto, o comentador elabora uma hipótese por meio da qual seria possível suplantar quaisquer ameaças e promover o estabelecimento daquele tipo ideal de inovador – mais independente ante as circunstâncias que lhe são externas. Para tanto, indica a necessidade de se supor uma conjuntura na qual a matéria não possuía qualquer forma, exceto aquela a ser dada por esse inovador, que apenas encontrando o povo em uma situação de total ausência de ordem e instituições, poderia considerar-se diante de uma matéria efetivamente não atualizada, e que, desse modo, não ofereceria o risco de anular “a independência plena de sua *Virtù* com respeito à *Fortuna*” (POCOCK, 1997, p. 181).

Embora tal conjectura seja logicamente plausível, o próprio comentador reconhece a dificuldade de sua aplicação em termos concretos, pois além da provável inexistência de uma sociedade sob essa condição, “quanto mais nós insistimos no fato de que não há nada que o legislador tenha a substituir, menos ele pode ter qualquer coisa sobre o que construir [...]”. Além disso, mesmo que sua *Virtù* permita dominar a *Ocasião* e ele possua a capacidade de dar forma à matéria, ser-lhe-ia imputado, nesse caso, o poder de “atualizar todas as potencialidades por um único comando criador”. Uma aptidão de tamanha magnitude converteria a figura do legislador em uma espécie de deus artífice, assumindo não só uma posição de superioridade em relação aos demais homens, mas uma dimensão sobre-humana. Desse modo, a conclusão que se vislumbra com base na apurada análise de Pocock é que sua hipótese seria inexecutável, a não ser que a graça e a instrução divinas dessem a autorização a um indivíduo para “congregar um caos de seres particulares (uma matéria) em um todo (uma forma)” (POCOCK, 1997, p. 181); o que de fato se verifica na figura de Moisés, considerado por Machiavelli

[...] mero executor daquilo que lhe era ordenado por Deus, contudo deve ser admirado somente por aquela graça que o tornava digno de conversar com o Senhor. Mas consideremos Ciro e os outros que conquistaram ou fundaram reinos: achareis a todos admiráveis. E se forem consideradas suas ações e ordens particulares, estas parecerão não discrepantes daquelas de Moisés que teve tão grande preceptor (MACHIAVELLI, 2000, p. 34).

Assim, a autorização divina é apenas uma das possíveis respostas, pois se deve considerar que não só Moisés, mas também legisladores pagãos alcançaram êxito em suas empresas, tornando-se necessária, portanto, a construção de outra hipótese capaz de explicar as razões últimas do sucesso de profetas, legisladores e fundadores (ou inovadores), e mostrar quais elementos comuns aos integrantes dessas diversas categorias poderiam conduzi-los a resultados semelhantes. Com esse escopo, Pocock mantém como diretriz de sua análise o capítulo VI de *Il Principe*, no qual, segundo ele, Machiavelli refere-se a Savonarola “como um tipo de ‘profeta desarmado’ que fracassa invariavelmente onde os ‘profetas armados’ são bem sucedidos”; referência que deve, todavia, ser examinada à luz da identificação entre as figuras do profeta e do legislador, pois ambos envolvem-se em uma empreitada a exigir que sejam extrapoladas as capacidades humanas convencionais, isto é, que demanda o empenho daquela *Virtù* característica do governante, marcada pela disposição ao uso das armas. Uma tal disposição encontrava-se em Moisés, profeta para quem as armas cumpriram um papel tão importante quanto teriam cumprido para um fundador, já que tanto um quanto outro não podem depositar qualquer esperança em mãos alheias, devendo estar preparados para fazer os homens crerem pela força. Mas em Moisés, dava-se precisamente a junção entre o profeta e o fundador, e embora tivesse recebido um corpo de regras estabelecidas pelo próprio Deus, por meio das quais poderia dar forma de sociedade a uma massa de indivíduos, não lhe havia sido proporcionada a obediência incondicional de seu povo; razão pela qual este era governado com austeridade por meio da “espada secular”, legitimada pela inspiração divina (POCOCK, 1997, p. 182)²⁴.

Por conseguinte, cabe igualmente aos profetas recorrerem ao uso da força, porque eles também são inovadores; e é justamente a temática da inovação que subjaz à exposição empreendida por Machiavelli no capítulo VI de *Il Principe*, no qual Moisés e Savonarola são tomados como exemplos, porque “o legislador faz

²⁴ Pocock ilustra a confluência do poder secular e da inspiração divina na figura de Moisés referindo-se ao texto bíblico, no qual se afirma que “²⁵Moisés viu que o povo estava desenfreado, porque Aarão os havia abandonado à vergonha no meio dos seus inimigos. ²⁶Moisés ficou de pé no meio do acampamento e exclamou: ‘Quem for de lahweh venha até mim!’ Todos os filhos de Levi reuniram-se em torno dele. ²⁷Ele lhes disse: ‘Assim fala lahweh, o Deus de Israel: Cinja, cada um de vós, a espada sobre o lado, passai e tornai a passar pelo acampamento, de porta em porta, e mate, cada qual, a seu irmão, a seu amigo, a seu parente.’ ²⁸Os filhos de Levi fizeram segundo a palavra de Moisés, e naquele dia morreram do povo uns três mil homens.” (Êxodo 32, 26-28).

parte da definição do tipo ideal do inovador, e o profeta faz parte da definição do tipo ideal do legislador” (POCOCK, 1997, p. 182). Isso equivale dizer que a figura do inovador abrange a do legislador, que, por sua vez, abrange a do profeta; razão pela qual a missão e a inspiração divina de que é imbuído o profeta não o eximem da inserção em um contexto político advindo do ato inovador, sendo-lhe fundamental fazer uso de um poder secular inerente a tal contexto, para o qual o uso da força é indispensável.

A empresa da inovação, tanto no que se refere à instituição de uma nova ordem onde antes já havia um Estado, quanto no caso da fundação de um Estado, constitui um desafio ímpar, pois ainda que o príncipe seja hábil na arte de dissimular, sempre poderá encontrar quem sinta de fato o que ele é²⁵. É bem verdade que sua posição exige a capacidade de conhecer os sentimentos dos outros homens e de variar sua conduta “em função daquilo que o povo ignorante, ludibriado pelo senso comum, considera como bom ou mal”, mas em meio a essa maioria existe aquele pequeno número “de indivíduos instruídos que, a toda época, por privilégio de nascimento ou por experiência, têm a capacidade de ‘tocar’ as coisas e de perceber sua verdadeira natureza” (LANDI, 2008, pp. 164-165); grupo esse que constitui uma constante ameaça a ser mitigada.

Para Lefort, contudo, não é dado conhecer a medida exata da suposta apreensão da natureza do príncipe por parte dessa minoria apenas por meio dos diversos nomes sob os quais ela pode abrigar-se. Em se tratando dos grandes, de fato eles são suficientemente perspicazes para perceberem a astúcia do príncipe em manipular os homens, mas são incapazes de se levantarem contra ele. De outra parte, no que concerne aos moralistas, “que, como os savonarolianos, pretendem defender a virtude na política”, já se sabe que logram apenas arruinar o Estado por se porem a lutar sem recorrer às armas. Em ambos os casos, o que se enxerga são os fatores a motivar uma determinada conduta, são as causas de uma ação particular, mas não “a política em sua generalidade”. Eles podem perceber que a natureza do príncipe não corresponde de fato à imagem por ele sustentada, mas diante dele, não conseguem alcançar seus objetivos; os perdem de vista. Desse modo, mesmo que o príncipe não chegue a ludibriar a todos, o faz ao menos em

²⁵ Cf. MACHIAVELLI, 2000, p. 103.

relação à parte mais significativa, que não se deixa enganar pela aparência apenas porque o príncipe é “grande simulador e dissimulador”, mas também porque ele “vence seus adversários e mantém o Estado” (LEFORT, 1986, p. 415).

Com efeito, a inovação suscita tanto amizades quanto inimizades, mas estas são mais veementes que aquelas, pois os que fazem frente à nova ordem sabem o que perderam com a mudança, enquanto seus adeptos, por ainda não saberem o que ganharam, mostram-se hesitantes. Tal situação, como lembra Pocock, também fora enfrentada por Moisés²⁶, o que mostra como o inovador se coloca à mercê da *Fortuna* – expressa pelas contingências do comportamento dos homens –, podendo subjugar-la, porém, ao lançar mão das qualidades que se encontram nele mesmo e que constituem sua *Virtù*; fator responsável, paradoxalmente, por seu caráter inovador e por sua exposição às intempéries da *Fortuna*. Faz-se necessário, portanto, ante o que parece uma certa reciprocidade entre ambas, procurar a forma de *Virtù* que implique a menor dependência possível em relação à *Fortuna*, e essa se encontra nomeadamente na figura dos legisladores e profetas; entretanto, nas palavras de Pocock,

O maior gênio, no mais inspirado profeta não opera senão levando homens a segui-lo, sendo ele mesmo exposto à *Fortuna*, a menos que ele não tenha os meios de se assegurar que eles continuem a fazê-lo – meios que Machiavelli não pode caracterizar senão pela linguagem da espada, de modo que a *Virtù*, que não teria podido se manifestar sem a *Ocasião*, não pode se manter sem um instrumento externo para coagir a vontade dos homens. Tendo dado conta destas limitações, chegamos a definir a *Virtù* que implica o mínimo de dependência com respeito à *Fortuna* (POCOCK, 1997, p. 183, tradução livre, sem grifo no original).

Tendo percorrido esse caminho a fim de expor a necessidade do uso da força mesmo para os profetas, pertencentes à categoria mais ampla de inovadores, na sequência de sua explanação, Pocock a substitui pela categoria do príncipe novo, por considerá-la de maior proveito para uma análise mais precisa. Entretanto, tal

²⁶ Por ocasião da ausência de comida enfrentada por Moisés e seu povo no êxodo do Egito, estes lhe disseram: “Antes fôssemos mortos pela mão de lahweh na terra do Egito, quando estávamos sentados junto à panela de carne e comíamos pão com fatura! Certamente nos trouxestes a este deserto para fazer toda esta multidão morrer de fome.” (ÊXODO 16, 3).

substituição não se dá de modo algum abruptamente. De fato, como se ressaltou anteriormente, a figura do inovador é subjacente às figuras do legislador e do profeta, bem como também o é em relação ao príncipe novo. Mas este, contudo, considerado particularmente, não é provido de certas características concernentes àqueles. O que há, de fato, são certos aspectos comuns a todos eles, uma vez que todos se inscrevem em uma mesma classe mais abrangente; no interior da qual, porém, cada tipo específico de inovador distingue-se “pelo grau e a qualidade da dependência ou independência de sua *Virtù* com respeito à *Fortuna*”. No cume da escala de independência encontra-se o profeta legislador, enquanto os demais tipos de inovadores, que não atingem tão elevado grau, reúnem-se sob a denominação comum de príncipes novos (POCOCK, 1997, p. 183).

A princípio, com base nos apontamentos até aqui realizados, se faz clara a distinção entre os profetas legisladores – como Moisés – e os príncipes novos. Se aos primeiros compete o uso da força, esse não é o único recurso de que dispõem, posto que são cumulados também daquela graça e instrução divinas a autorizá-los a dar forma à matéria, confrontando-se e dependendo pouco da *Fortuna*. Já aos segundos, não contemplados com o dom de uma *Virtù* sobre-humana, resta apenas sua própria *Virtù*; se bem que essa por vezes se manifeste de modo extraordinário. É o caso de Cesare Borgia, figura largamente explorada por Machiavelli, que, todavia, não deixa de reconhecer o papel capital exercido pela *Fortuna*, tanto por ocasião da ascensão quanto da queda do duque Valentino, como se vê no capítulo VII de *Il Principe*, no qual o filósofo afirma que tal governante

[...] adquiriu o Estado com a *Fortuna* do pai e, juntamente com aquela, o perdeu; isso não obstante fossem por ele utilizados todos os meios e feito tudo aquilo que devia ser efetivado por um homem prudente e virtuoso, para lançar raízes naqueles Estados que as armas e a *Fortuna* de outrem lhe tinham concedido. Porque [...] quem não lança os alicerces primeiro, com uma grande virtude poderá estabelecê-los depois, ainda que se façam com aborrecimentos para o construtor e perigo para o edifício. Se, pois, se considerarem todos os progressos do duque, ver-se-á ter ele estabelecido grandes alicerces para o futuro poderio, os quais não julgo supérfluo descrever, pois não saberia que melhores preceitos do que o exemplo de suas ações poderia indicar a um príncipe novo [...] (MACHIARELLI, 2000, p. 40, sem grifo no original).

Como indica Pocock, dando continuidade à leitura desse capítulo é possível notar que a oportunidade de subir ao poder ofereceu-se a Cesare Borgia em virtude de seu pai, Alexandre VI, ter se tornado sumo pontífice; mas sua *Virtù* foi expressa pelos esforços que envidou na intenção de estabelecer sobre bases seguras seu poder sobre a Romanha antes da morte de seu pai, pois “[...] ele tinha a temer, inicialmente, que um novo sucessor ao governo da Igreja não fosse seu amigo e procurasse tomar-lhe aquilo que Alexandre lhe dera” (MACHIARELLI, 2000, p. 43). Desse modo, a eleição de Alexandre VI foi a *Ocasão* que se apresentou ao duque Valentino para que sua *Virtù* se manifestasse em toda a sua grandeza, revelando-se mais uma vez a estreita relação entre esses conceitos, porque, como mostra Gaille-Nikodimov (2006, p. 265), “sem *Virtù*, não há sucesso na ação; mas sem *Ocasão*, não há exercício possível da *Virtù*”. Entretanto, ainda que a *Ocasão* em si mesma possa ser concebida como idêntica àquele momento singular que também se apresenta ao legislador, os contextos em que se apresentam são totalmente diversos, uma vez que esse último não deve à *Fortuna* absolutamente nada além da própria *Ocasão*, podendo de fato valer-se dela para reorientar o fluxo dos acontecimentos ao dar uma nova forma à matéria, inteiramente submissa à sua *Virtù*. Em contrapartida, o mesmo não acontece com o príncipe novo personificado em Cesare Borgia, que não deve à *Fortuna* só a *Ocasão*, mas uma série de coisas “que poderiam ser-lhe tiradas a todo o momento”, permanecendo assim atrelado a ela ao longo do tempo em que aplica sua *Virtù* para o estabelecimento de seu poder (POCOCK, 1997, pp. 184-185).

Nota-se, portanto, que a imagem de Cesare Borgia não se coaduna àquela de um legislador, mesmo que seja possível considerá-lo o tipo ideal a ser seguido por todo novo príncipe em sua categoria específica, dadas as notáveis qualidades de que gozava, segundo Machiavelli:

Havia no duque tanta bravura indômita e tanta virtude, conhecia tão bem como se conquistam ou se perdem os homens e talmente sólidos eram os alicerces que assim em tão pouco tempo havia lançado, que, se não tivesse tido aqueles exércitos sobre si, ou se estivesse são, teria vencido qualquer dificuldade (MACHIARELLI, 2000, p. 44).

A despeito destas, sua *Virtù* não estabelecia com a *Fortuna* um vínculo da mesma espécie daquele que se dava no caso dos legisladores, que realizavam uma inovação de ordem diversa por encontrarem o povo a quem deviam impor uma determinada forma tão carente de qualquer espécie de orientação que lhes bastava a espada para alcançar seus objetivos, fundando uma nova ordem política. Para o príncipe novo, porém, tudo ocorre de maneira diferente, uma vez que encontra a sociedade já em funcionamento com base em um conjunto de leis ou costumes preestabelecidos, cabendo-lhe substituir tal ordem por uma outra. Assim, sua ação promove uma desestruturação da sociedade previamente fundada, uma vez que busca extirpar os costumes nela já arraigados, a fim de colocar outros em seu lugar, sendo-lhe exigido um tipo de *Virtù* ainda mais extraordinária do que aquela ostentada pelo legislador. Portanto, consideradas as dificuldades inerentes ao empreendimento levado a termo por um príncipe novo, cumpre-lhe manter-se atento constantemente aos perigos que podem sobrevir-lhe a todo o momento para manter o seu poder e a posição obtida, cuja instabilidade encontra apenas na *Virtù* certo grau de garantia, diferentemente do que ocorre no caso dos legisladores, para quem o já tradicional exercício do poder em um Estado assegura a independência ante a *Fortuna* (POCOCK, 1997, pp. 186-187). Certamente é lícito supor que esse patamar também pode ser atingido por príncipes novos, mas, como se afirmou anteriormente, o tempo é um obstáculo deveras acentuado à ação política, e até que ele transcorra em quantidade suficiente para converter o novo em antigo, o que deverá conferir tal feição ao governante é a prática da *Virtù*, como ocorrera com Cesare Borgia, pois “[...] se as suas disposições não lhe aproveitaram, não foi por culpa sua, mas sim em resultado de uma extraordinária e extrema má sorte” (MACHIARELLI, 2000, p. 40).

A análise das particularidades referentes ao exercício do poder por governantes a ocupar diversos graus de dependência em relação à *Fortuna* por ocasião do ato inovador (contexto ao qual todos eles pertencem, não obstante as características pertinentes a cada categoria específica) tem lugar, portanto, a partir do capítulo VI de *Il Principe*, tomando como ponto de partida a temática enfocada até o capítulo V, qual seja, a relação de poder estabelecida pelo novo príncipe com a estrutura da sociedade que lhe compete ordenar. Entre os capítulos XII e XIV, por sua vez, Machiavelli volta-se às questões militares. Como uma abordagem minuciosa de cada um desses momentos em que se pode dividir a obra demandaria

uma pesquisa de proporções incomensuráveis, foram enfocados aqui os dados que apontam, em cada um deles, para aquele que é efetivamente o objeto da presente pesquisa, convenientemente chamado por Pocock de “moralidade machiavelliana”, expressa entre os capítulos XV e XXI e, de modo ainda mais contundente, nos capítulos XV, XVI XVII e XVIII. Destes foram observados, inicialmente, alguns aspectos específicos, mas ora cabe retomá-los em um sentido mais amplo, a fim de ressaltar a importância da adesão, por parte do príncipe novo, a uma postura condizente com seu maior grau de sujeição à *Fortuna* em comparação com o profeta legislador. Isso, contudo, não significa dizer que os desafios advindos da posição ocupada por um ou outro tipo específico de inovador sejam maiores, pois, como afirma Gaille-Nikodimov (2006, p. 261) a respeito de Moisés, “sua ação e as dificuldades que ele encontra não lhe são específicas; elas são semelhantes àquelas que se impõem aos outros fundadores”, sendo possível concluir, destarte, que tais dificuldades revelar-se-ão menores ou maiores na medida em que o próprio governante demonstrar ser dotado, respectivamente, de uma *Virtù* mais ou menos elevada para enfrentá-las.

Pocock atenta para a inserção do príncipe em um contexto no qual o comportamento humano é em parte legitimado e em parte sujeito às regras da moralidade, fator que estabelece a necessidade de que sua *Virtù* abranja a competência necessária à determinação do momento no qual é possível agir como se tais regras estivessem em vigor e pudessem ser pressupostas como servindo de fundamento para o comportamento de outrem, e do momento em que o mesmo não se verifica. Pode-se dizer, portanto, que a *Fortuna* exerce influência sobre a conduta adotada pelo príncipe na medida em que tal elemento interfere significativamente também sobre a conjuntura que demanda sua aptidão para a escolha das estratégias que lhe permitam adequar-se às *Ocasões* boas e más indiferentemente dadas pelo fluxo dos acontecimentos, não mais cabendo questionar se o governante deveria submeter-se à moralidade, senão quando deveria submeter-se (POCOCK, 1997, pp. 188-189). Ademais, a hipótese de um tipo particular de moralidade subjacente aos conselhos indicados por Machiavelli aos governantes pode ainda consentir que se vislumbre não só as divergências entre seu pensamento e o de seus ascendentes na tradição do *Speculum Princeps*, mas também importantes características comuns.

2.5 A moralidade política como elo entre Machiavelli e os antigos

Desde 1513, ano em que Machiavelli escreveu *Il Principe*, essa obra tem suscitado as mais variadas interpretações. Para alguns, trata-se de um aviso sobre as atitudes de que são capazes os tiranos, para que os homens possam oferecer-lhes maior resistência; o que corresponde a afirmar, seguindo Rousseau (2006, p. 89), que o filósofo florentino, “fingindo dar lições aos reis, deus, e grandes, aos povos”. Para Berlin (2002, p. 301), Spinoza partilha da mesma opinião e, nesse sentido, pode-se considerar *Il Principe* uma sátira, motivada pela impossibilidade de Machiavelli revelar seu real propósito em virtude da atenção com que era observado por “dois poderes rivais – os da Igreja e dos Medici”. Em contrapartida, para outros, como Cassirer e Renaudet, as reflexões machiavellianas nada mais são do que uma fria análise política alicerçada em fatos, sobre os quais não se deve tecer juízos de valor, salvo no que diz respeito a resultados de ordem prática, pois como mostra o primeiro,

a sua arte de política era destinada e servia igualmente tanto para o Estado legal como para o ilegal. O sol da sua sabedoria política brilha igualmente sobre os príncipes legítimos, sobre os usurpadores e sobre os tiranos, sobre os governantes justos e sobre os governantes injustos. Ele deu os seus conselhos sobre os negócios do Estado, liberal e profusamente a todas essas categorias (CASSIRER, 2003, p. 188).

Renaudet, por sua vez, aponta, segundo Lefort (1986, p. 187), a habilidade de Machiavelli em apresentar – por meio de uma definição de precisão matemática – os meios mais propícios à fundação, conservação e fortificação de um Estado, pelo estabelecimento de um governo forte; de tal modo que se poderia considerar *Il Principe* uma demonstração praticamente perfeita, sob um ponto de vista técnico, do êxito que os governantes poderiam alcançar ao lançar mão adequadamente dos expedientes nele recomendados, como alude o próprio Machiavelli (2000, p. 89) ao

expor “quais [devem] ser os modos e o proceder de um príncipe para com os súditos e os amigos [...]”; o que talvez revele, conforme Skinner (1996, p. 143), a crença, por parte do filósofo, de que seus conselhos resumissem tudo aquilo que de fato interessa a um príncipe saber para bem conduzir seus negócios.

Com efeito, além dessas, inúmeras outras formas de se apreender a obra machiavelliana – bem como as supostas intenções nela implícitas – podem ser observadas ao longo da história. Atribui-se ao autor de *Il Principe* desde um caráter imparcial, até um patriotismo inflamado, justificado sobretudo pela exortação à libertação da Itália contida no capítulo final da referida obra; e, nesse sentido, convém mais uma vez mencionar Cassirer (2003, p.175), para quem embora Machiavelli seja um patriota, e de fato adote um tom “emocional” na conclusão do livro endereçado a Lorenzo de Medici, tais aspectos de modo algum anulam o tom “frio e indiferente” com que expõe suas máximas nos capítulos anteriores, o que atesta um comprometimento real com uma teoria política de cunho empírico, voltada a consecução de fins claramente definidos. Mas a grande questão que emerge de todas as acepções atribuídas ao pensamento do filósofo florentino diz respeito precisamente à disparidade entre elas, mesmo porque, de acordo com Berlin (2002, p. 305), “Machiavelli não escreve obscuramente; quase todos os seus intérpretes o elogiam por sua prosa, clara, seca, sucinta”. Assim, se os tão variados – e mesmo discrepantes – enfoques referentes às teorias contidas em *Il Principe* não se assentam em uma exposição dúbia, quais fatores poderiam efetivamente explicá-los? Antes de expor suas próprias considerações sobre esse questionamento, o inglês – filósofo e historiador das ideias – demonstra a inconsistência de algumas pretensas razões às quais se tem atribuído *A Originalidade de Machiavelli*.

Primeiramente, Berlin chama a atenção para o desprendimento do filósofo florentino em relação a uma série de pressupostos bastante caros aos seus contemporâneos ou, pelo menos, aos seus antecessores mais recentes. Não há qualquer vestígio de uma lei natural em suas análises, e a influência da doutrina estoico-cristã, presente em autores como Petrarca²⁷, não gozava, em seu tempo, do prestígio que tivera entre os primeiros humanistas. Mas, apesar disso, Machiavelli procurava princípios universais sobre os quais pudesse fundamentar o

²⁷ Cf. BARON, 1993, p. 143.

comportamento dos indivíduos em sociedade, como se pode perceber na passagem em que aponta algumas características que, de modo geral, estão presentes em todos eles, razão pela qual alerta os príncipes, considerando que, quanto aos homens, “[...] enquanto lhes fizeres bem, são todos teus, oferecem-te o próprio sangue, os bens, a vida, os filhos, desde que [...] a necessidade esteja longe de ti; quando esta se avizinha, porém, revoltam-se” (MACHIAVELLI, 2000, p. 96). Desse modo, ao explorar novos meios de compreender o que são os homens em sua generalidade, “seria possível esperar que Machiavelli” desferisse contra aqueles pressupostos “um golpe de soslaio”, pois, “em sua clara opinião, tinham conduzido tantos à ruína” (BERLIN, 2002, p. 306).

Essa ruptura machiavelliana em relação aos antigos princípios e o enfrentamento dos riscos inerentes à busca de outros, sobre os quais pudesse erigir seus apontamentos, verifica-se, de modo lapidar, também nos *Discorsi*, quando o autor diz:

Ainda que, devido à natureza invejosa dos homens, sempre tenha sido tão perigoso encontrar modos e ordenações novos quanto procurar águas e terras desconhecidas – por estarem os homens sempre mais prontos a censurar do que a louvar as ações alheias –, assim mesmo, levado pelo natural desejo que em mim sempre houve de trabalhar, sem nenhuma hesitação, pelas coisas que me pareçam trazer benefícios comuns a todos, deliberei entrar por um caminho que, não tendo sido ainda trilhado por ninguém, se me trouxer enfados e dificuldades, também me poderá trazer alguma recompensa [...] (MACHIAVELLI, 2007, p. 05).

A validade de tais caminhos, jamais percorridos, não foi aferida a partir de qualquer consideração acerca de um lugar pré-determinado a ser ocupado pelo homem na natureza, ou mesmo de um conhecimento prévio sobre os rumos da história humana, pois se o método machiavelliano é empírico e, nesse sentido, científico²⁸, como julga Cassirer (2003, p. 185), deve-se levar em conta que as previsões incondicionais da ciência dependem de condições prévias, ou seja, não podem meramente afirmar que determinado fato ocorrerá, mas sim que se algo

²⁸ Cf. MACHIAVELLI, 2000, p. 15.

ocorrer de certo modo, *logo*, será lícito deduzir o que se sucederá a isso, com base nas hipóteses corroboradas pela observação de eventos anteriores da mesma classe. Portanto, embora a ausência de certezas *a priori* possa trazer dificuldades, é da atenta observação da História que se pode granjear alguma recompensa (BERLIN, 2002, p. 306).

Se, com respeito aos antecessores de Machiavelli na trajetória do gênero *Speculum Princeps*, tais certezas *a priori* por muitas vezes foram dadas pela doutrina cristã – ou pela religião, em sentido mais amplo –, para ele, por sua vez, esta desempenharia um papel utilitário, sendo passível de julgamento, mormente em virtude da capacidade de promover a ordem e a coesão social; razão por que, como diz Berlin (2002, p. 307), “os grandes fundadores das religiões estão entre os homens que ele mais admira”. Entretanto, cabe salientar que nem todas as religiões atendem de maneira satisfatória às necessidades sociais, promovendo antes a pusilanimidade, como se pode notar no capítulo XI de *Il Principe*, no qual Machiavelli diz ser possível a manutenção dos principados eclesiásticos mesmo sem *Virtù* ou *Fortuna*,

porque são sustentados pelas ordens de há muito estabelecidas na religião; estas tornam-se tão fortes e de tal natureza que mantêm os seus príncipes sempre no poder, seja qual for o modo por que procedam e vivam. Só estes possuem Estados e não os defendem; súditos, e não os governam; os Estados, por serem indefesos, não lhes são tomados; os súditos, por não serem governados, não se preocupam, não pensam e nem podem separar-se deles. Somente estes principados, pois, são seguros e felizes (MACHIAVELLI, 2000, p. 65).

Com isso, mesmo que em nenhum caso haja necessidade de que a religião se sustente em verdades²⁹, há uma clara distinção entre aquelas que causam

²⁹ Machiavelli é particularmente claro ao ponderar que “os príncipes duma república ou dum reino, portanto, devem conservar os fundamentos de religião que professam; e, feito isso, ser-lhes-á mais fácil manter religiosa e, por conseguinte, boa e unida a sua república. E todas as coisas que surjam em favor da religião, ainda que possam ser julgadas falsas, devem ser por ele favorecidas e estimuladas [...] E, como esse modo foi observado pelos homens sábios, surgiu a crença nos milagres, que se celebram nas religiões, ainda que falsas; porque os prudentes os aumentam, seja qual for o princípio de que nasçam, e a sua autoridade lhes dá fé junto a todos. Houve muitos desses milagres em Roma [...]” (MACHIAVELLI, 2007, p. 53).

desagregação, e aquelas que se revelam imprescindíveis, por tornarem as sociedades fortes e enérgicas, como o paganismo romano. Por isso, a admiração de Machiavelli pelos governantes que estabeleceram suas sociedades em fundações sólidas, como Moisés ou Numa Pompílio, que, “encontrando um povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião, como coisa de todo necessária para se manter uma cidade [...]” (MACHIARELLI, 2007, p. 49).

Tal concepção da função a ser cumprida pela religião conforma-se, no pensamento de Machiavelli, à inexistência de uma análise mais aprofundada sobre quaisquer questões teológicas, pois o que parece de fato importar para o filósofo florentino, segundo Berlin, é o pressuposto de que

as bênçãos da era clássica podem ser restauradas (se a *Fortuna* não for demasiado desfavorável) por bastante conhecimento e vontade, pela *Virtù* da parte de um líder e por cidadãos apropriadamente treinados e brava e talentosamente liderados. Não há sugestões de um fluxo de acontecimentos irrevogavelmente determinados; nem a *Fortuna* nem a *Necessità* domina o conjunto da existência; não há valores absolutos que os homens ignoram ou negam para sua inevitável ruína (BERLIN, 2002, p. 307).

Nesse sentido, certamente seria legítimo considerar o pensamento de Machiavelli algo excepcional, haja vista sua preocupação singular com questões de ordem prática e a independência de princípios metafísicos com que as trata. Todavia, não parece ser esse o lastro de sua originalidade, pois seu realismo, embora incisivo, encontra precedentes até mesmo na “Bíblia, [ou em] Heródoto, Tucídides, Platão, Aristóteles [...] Todos esses haviam lançado bastante luz sobre a realidade política para chocar e com isso arrancar os crédulos de um idealismo acrítico” (BERLIN, 2002, p. 300). Ademais, o próprio Machiavelli, na carta de dez de dezembro de 1513, destinada a Francesco Vettori, afirma ter obtido seus conhecimentos sobre “o que é principado, de que espécies são, como são adquiridos, como se mantêm, porque são perdidos” recorrendo à sabedoria dos “homens do passado”, que lhe ensinaram, com base em suas experiências, o que compete a quem governa (MACHIARELLI, 2000, p. 151).

Com efeito, é precisamente no que concerne às exigências que se impõem aos governantes que parece residir, de fato, a inovação machiavelliana. Sua concepção da sociedade como palco de interesses conflitantes, como um cenário de disputas entre grupos, ou mesmo no interior dos grupos³⁰ – como as inúmeras conspirações citadas nos capítulos XIX de *Il Principe* e VI do Livro Terceiro dos *Discorsi* atestam –, torna imprescindível a capacidade de conciliar as tendências opostas, apaziguar os ânimos, a fim de que seja mantida a ordem e, em última instância, o Estado. Para isso, é preciso saber enveredar pelo caminho do mal, se necessário, uma vez que tal disposição constitui a única via por meio da qual se pode realizar grandes coisas. Esse termo, empregado no capítulo XVIII de *Il Principe*, é considerado por Bobbio a chave para a compreensão da reflexão machiavelliana acerca da ação política, pois não se remete a princípios morais, mas a resultados, promovendo uma radical mudança de perspectiva, por que aquilo que realmente importa na conduta do governante é o fim; e a realização desse fim (a manutenção do Estado) torna lícitas ações condenáveis a partir de um código moral, ao qual deve submeter-se apenas aquele que não pretenda elevar-se de particular a príncipe (BOBBIO, 2000, p. 194).

Berlin dá uma direção semelhante à sua análise, mas nela merece ênfase o fato de não conferir a Machiavelli a distinção entre “valores especificamente morais de valores especificamente políticos”, senão a percepção da existência de duas moralidades distintas, quais sejam, a moralidade do mundo pagão, cujos valores mais elevados são

[...] a coragem, o vigor, a fortaleza na adversidade, a realização pública, a ordem, a disciplina, a felicidade, a força, a justiça, sobretudo a afirmação das reivindicações apropriadas de cada um e o conhecimento e o poder necessários para assegurar que sejam satisfeitas (BERLIN, 2002, p. 314).

e a moralidade cristã, para a qual contam “a caridade, a misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, o desprezo pelos bens deste mundo, a fé na

³⁰ Cf. BERLIN, 2002, p. 310.

vida depois da morte [e] a crença na salvação da alma individual como algo de incomparável valor [...]” (BERLIN, 2002, p. 314). Dentre ambas, a predileção de Machiavelli recai sobre a primeira, uma vez que julga a prática dos ideais cristãos – porque incompatíveis com o que os homens demonstram ser – nociva à construção de uma sociedade satisfatória, mais adequada ao modo como se vive do que como se deveria viver³¹, como se pode verificar claramente no capítulo XII do Livro Primeiro dos *Discorsi*, no qual o autor expõe algumas razões de sua preferência, nos seguintes termos:

E, como muitos são de opinião que o bem-estar das cidades da Itália provém da Igreja romana, quero expor as razões que me ocorrem para contrariar tal opinião, e alegarei duas fortíssimas razões às quais, parece-me, ninguém se oporá. A primeira é que, pelos maus exemplos daquela corte, a Itália perdeu toda devoção e toda religião, o que acarreta infinitos inconvenientes e infinitas desordens; porque, assim como se pressupõe todo bem onde há religião, pressupõe-se o contrário onde ela falta. Portanto, nós, italianos, temos para com a Igreja e os padres essa primeira dívida, que é a de nos termos tornado sem religião e maus; mas temos ainda outra dívida, e maior, que é a segunda razão da nossa ruína. É que a Igreja manteve e mantém esta terra dividida (MACHIAVELLI, 2007, pp. 54-55).

Isso, contudo, não permite inferir da obra machiavelliana que aquilo que se considera bom, sob a ótica cristã, não seja de fato bom. Antes, o autor pretende frisar a necessidade de que se faça uma escolha entre dois caminhos diversos: a vida cristã e a impotência política, ou, a substituição dos valores cristãos por outros, mais apropriados à construção de uma comunidade gloriosa, como foram Atenas e Roma; e quaisquer valores a serem adotados devem excluir escrúpulos pessoais ou limitações impostas por alguma regra estranha à arte de governar, já que tais características assinalariam a ausência de *Virtù* e a incapacidade para se adaptar às circunstâncias inerentes ao âmbito escolhido, onde vale sobretudo a *verità effettuale* (BERLIN, 2002, p. 316).

³¹ Cf. MACHIAVELLI, 2000, p. 89.

Também Skinner, ao abordar a questão da moralidade machiavelliana, destaca a importância da renúncia às exigências da virtude cristã, para um príncipe que esteja seriamente empenhado em manter seu Estado, e a adesão incondicional à moralidade totalmente diferente, determinada por sua posição. Assim, esse autor assevera, em consonância com Berlin, que

[...] a diferença entre Machiavelli e seus contemporâneos não pode ser corretamente avaliada como a diferença entre uma visão moral da política e uma concepção da política que estaria divorciada 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).

Constata-se, portanto, uma divergência entre os princípios arrazoados por Machiavelli³² e aqueles professados por outros autores do Renascimento tardio, como se pode observar em *Il Cortegiano*, concluído, em sua primeira redação, em 1516, no qual Baldassare Castiglione afirma, por exemplo, a dependência da justiça em relação à piedade para com Deus,

que é obrigação de todos, principalmente dos príncipes, os quais devem amá-lo acima de todas as coisas e voltar para ele todas as suas ações como verdadeiro fim; e, conforme dizia Xenofonte, honrá-lo e amá-lo sempre, porém muito mais quando estão em boa situação, para poderem mais razoavelmente permitir-se pedir-lhe favores quando passam por alguma adversidade; pois é impossível governar bem a si próprio e aos outros sem o auxílio de Deus [...] Tampouco deixaria de lembrar ao príncipe que fosse de fato religioso e não supersticioso nem dado às vaidades de encantamentos e vaticínios; porque, acrescentando à prudência humana a piedade divina e a verdadeira religião, teria o príncipe também a boa Fortuna e Deus protetor, o qual lhe concederia sempre prosperidade, na paz e na guerra (CASTIGLIONE, 1997, p. 297).

³² A referência a uma moralidade machiavelliana em sentido geral, e não àquilo que se encontra nas páginas de *Il Principe*, exclusivamente, justifica-se, segundo Skinner (1996, p. 204), em virtude da identidade entre os princípios subjacentes a essa obra e aos *Discorsi*, restringindo-se as diferenças ao direcionamento dos aconselhamentos, que, na primeira, são destinados aos príncipes, enquanto na segunda, têm por alvo todo o corpo dos cidadãos.

Dessa forma, se, conforme Berlin (2002, p. 325), subjaz à obra machiavelliana uma moral social, como em Aristóteles e Cícero, e não meramente individual, o mesmo não parece, em princípio, ocorrer em obras inscritas no gênero *Speculum Princeps* produzidas por seus contemporâneos, particularmente no Livro Quarto do referido texto de Castiglione. Isso, após as considerações delineadas sobre os fatores responsáveis pela multiplicidade de interpretações do pensamento de Machiavelli e, em última análise, por sua originalidade – que, para Berlin (2002, p. 324), repousa sobre a percepção de duas esferas morais irreconciliáveis, quais sejam, a pública, que tem suas raízes na Antiguidade Clássica, e a privada –, traz à tona uma nova questão, cuja resposta será inquirida no capítulo seguinte: a quais componentes teóricos da tradição do gênero literário *Speculum Princeps* teriam recorrido Machiavelli e Castiglione para, estando suas obras igualmente inscritas em tal tradição, encerrarem perspectivas tão diversas quanto à conduta mais profícua aos governantes no que tange à consecução de suas metas?

CAPÍTULO 3 - *IL CORTEGIANO* E *IL PRINCIPE*: NO ÁPICE DE UMA TRADIÇÃO COMUM, A EXPRESSÃO DE SUAS MÚLTIPLAS FACES

3.1 *Il Cortegiano*: o cenário da obra

O resgate do pensamento greco-romano ocorrido no Renascimento deflagrou um processo de desenvolvimento jamais visto até então nos campos artístico, literário, político e filosófico, pois à luz de uma concepção Clássica, o indivíduo e a sociedade na qual este esteve inserido adquiriram novo matiz, descortinando-se um caminho para o pensar que apontava para um horizonte bastante diverso daquele que se havia vislumbrado ao longo da Idade Média. Essa boa nova renascentista é atestada pela prerrogativa da autoconstrução do homem com base em um arcabouço teórico sem precedentes, o que lhe permitiria tornar-se artífice de si mesmo ao estruturar sua identidade a partir de componentes colhidos na Antiguidade. Nas palavras de Burckhardt,

Um olhar histórico-cultural bastante aguçado certamente seria capaz de seguir, passo a passo, o aumento no número de indivíduos plenamente desenvolvidos ao longo do século XV. Se eles tiveram por meta consciente e manifesta o remate harmonioso de suas existências espiritual e material, é difícil dizer; muitos, porém, lograram atingi-lo [...]

Quando, pois, um tal impulso para o mais elevado desenvolvimento da personalidade combinou-se com uma natureza realmente poderosa e multifacetada, capaz de dominar ao mesmo tempo todos elementos da cultura de então, o resultado foi o surgimento do 'homem universal' [...]. O século XV é, sobretudo, aquele dos homens multifacetados [...]. O mercador e estadista florentino é, amiúde, também um homem versado em ambas as línguas clássicas; os mais renomados humanistas lêem para ele e seus filhos a *Política*, e a *Ética*, de Aristóteles, e mesmo as filhas da casa recebem igualmente uma elevada educação [...]. Do humanista, por sua vez, exige-se a mais ampla versatilidade, na medida em que já há tempos seu saber filológico não deve, como hoje, servir meramente ao conhecimento objetivo da Antiguidade Clássica, mas ser bem aplicável no cotidiano da vida real (BURCKHARDT, 1991, pp. 115-116).

O indivíduo, considerado um modelo do homem renascentista, é notabilizado na obra de Baldassare Castiglione. *Il Cortegiano*, publicado pela primeira vez em 1528 (BURKE, 1998, p. 17), não é apenas um tratado sobre o comportamento adequado ao convívio social. Não obstante a relevância de obras dedicadas a tal temática – como *Il Galateo*, escrito por Giovanni Della Casa e publicado em 1558 –, o livro de Castiglione, contemporâneo de Machiavelli, é uma obra-prima sobre o comportamento de um tipo social ideal que, segundo Burckhardt, busca educar-se continuamente, impulsionado mais por seu anseio interior de aperfeiçoamento do que pelo desejo de figurar entre os membros da corte ou servir aos príncipes. Tal concepção da figura do cortesão permite afirmar que “[...] a corte é feita para ele, muito mais do que ele para a corte” (BURCKHARDT, 1991, p. 279).

Diante disso, parece lícito considerar *Il Cortegiano* um ícone dos tratados de civilidade, pois ao transcender a esfera dos manuais de etiqueta, constituiu-se como “[...] o modelo de todos os demais tratados, geralmente na forma dialogada, que se multiplicaram nas diferentes línguas, com o mesmo propósito de instituição de um novo código de razão [...]” (PÉCORA, 2001, p. 69). Esse código, na obra de Castiglione, é expresso ao longo dos quatro livros que a compõem, abrangendo as várias dimensões constitutivas da personalidade do homem de corte: seu comportamento, a linguagem, o decoro, a aparência, o trato com as mulheres, a *sprezzatura* e, sobretudo, o seu papel em relação aos príncipes, abordado de modo particular no Livro Quarto. Há, portanto, um conjunto de orientações sobre a conduta mais conveniente a ser adotada pelo cortesão e, nesse sentido, Pécora afirma, seguindo a análise de Salvatore Bataglia, a possibilidade de se observar uma similitude entre as obras de Castiglione e Machiavelli. Todavia, o confronto entre ambas evidencia também acentuadas oposições, que não podem ser desprezadas, estabelecendo-se, com isso, uma relação de tensão entre *Il Principe* e *Il Cortegiano* (PÉCORA, 2001, p. 70).

Antes, porém, de proceder à exploração das convergências e divergências entre as referidas obras e perscrutar suas causas, convém apreciar o modo como *Il Cortegiano* é articulado na sua totalidade. Embora tal análise não assuma um caráter propriamente filosófico, revelar-se-á fundamental na medida em que oferecerá subsídios para o estudo da parte final da obra, real objeto da presente

pesquisa, por se configurar como legítimo *Speculum Princeps* (SESELLART, 2006, p. 231), e que de modo algum poderia ser desvinculada do todo a que pertence; mesmo porque alguns conceitos indispensáveis à sua compreensão, como a *sprezzatura*, perpassam todo o texto.

Os diálogos travados pelas personagens de *Il Cortegiano*, distribuídos ao longo dos quatro livros, além de terem como objeto uma variedade de temas, que se complementam e conferem à obra um caráter dinâmico, inscrevem-na ainda no interior de um estilo de produção literária que “[...] é tributário do prestígio das grandes obras da Antiguidade filosófica [...]”, tornando-a propícia ao estabelecimento do leitor como aquele a quem se oferece a oportunidade de se posicionar frente à “[...] exposição das falas contraditórias das diferentes personagens. Um gênero adequado, pois, para realizar o elogio das atividades de prazer intelectual que se desejava promover aqui como essenciais à natureza da corte” (PÉCORA, 2001, p. 71). Essas considerações respeitantes ao diálogo, forma adotada na estruturação de *Il Cortegiano*, são corroboradas pela análise de Burke, para quem

Castiglione poderia perfeitamente ter escrito um simples tratado sobre o cortesão, se assim o quisesse, modernizando e ampliando os preceitos dos livros de cortesia da baixa Idade Média [...] Ou ter exposto suas ideias em uma novela e permitido que o aspecto moral surgisse à medida que a história fosse se desenvolvendo. Sem embargo, elegeu o diálogo, uma forma literária extraordinariamente flexível e ‘aberta’, uma ‘conversação congelada’ [...] onde se presta ouvido a diferentes vozes que expõem distintos pontos de vista, sem que por isso seja necessário chegar a uma conclusão definitiva. A forma dialógica se ajustava ao propósito de Castiglione de confrontar as concepções antitéticas suscitadas pela polêmica do cortesão ideal, e ao mesmo tempo atuar como mediador entre os conflitos produzidos dentro das tradições de urbanidade, cavalaria e cortesia (BURKE, 1998, pp. 36-37, tradução livre).

O palco dos diálogos relatados por Castiglione é a refinada corte de Urbino, do duque Guid’Ubaldo di Montefeltro, a quem o próprio autor servira como diplomata, militar e letrado, de 1504 a 1508. Frequentada pelas mais notáveis figuras do período, Urbino antes fora governada por Federico di Montefeltro, pai de Guid’Ubaldo e homem que por sua amplitude cultural e domínio das ciências,

poderia ser tomado como um protótipo dos cortesões que sua casa tanto ajudara a formar, como se pode verificar no início de *Il Cortegiano*, no qual Castiglione afirma ter sido Federico

[...] um lume da Itália; tampouco faltam vários e significativos testemunhos, ainda vivos, de sua prudência, da humanidade, da justiça, da liberalidade, do ânimo jamais vencido e da disciplina militar; o que é certificado precipuamente por suas tantas vitórias, a tomada de lugares inexpugnáveis, a imediata prontidão nas expedições, o fato de muitas vezes com poucos homens ter posto em fuga inúmeros e valorosos exércitos, sem jamais ter perdido uma única batalha; de modo que podemos, não sem razão, igualá-lo a muitos dos antigos famosos (CASTIGLIONE, 1997, p. 13)³³.

Posteriormente, em 1482, por ocasião da morte de Federico di Montefeltro, o governo de Urbino passou às mãos de seu filho, assolado por males físicos que muitas vezes o impediam de assumir certas responsabilidades, tais como a vida social do palácio, da qual era incumbida sua esposa, a duquesa Elisabetta Gonzaga (PÉCORA, 2001, p. 70). *Il Cortegiano* tem como ponto de partida precisamente uma das ocasiões em que se reúnem os membros da corte, para entreter-se com músicas, prazerosas conversas e jogos. Na primeira dentre as noites transcorridas de três a sete de março de 1506, inicia-se o jogo proposto por Dom Federico Fregoso, descrito no capítulo XII do Livro Primeiro: caberia a Ludovico da Canossa, incumbido de tal tarefa por dona Emília Pia, porta-voz da duquesa, “[...] moldar com palavras um perfeito cortesão, explicando todas as condições e qualidades particulares exigidas de quem merece tal nome [...]”, competindo aos demais refutar ou corroborar tais assertivas com aprazíveis explanações sobre o tema (CASTIGLIONE, 1997, p. 25).

A matéria do Livro Primeiro é, portanto, a formação do cortesão como indivíduo perfeito, dotado de habilidades físicas, artísticas, literárias e bélicas. Tais habilidades só poderiam ser exigidas “[...] em uma corte cultivada, de uma existência regular e fundada na rivalidade pessoal – uma corte que, à época, inexistia fora da Itália” (BURCKHARDT, 1991, p. 279). Isso permite concluir que, assim como em tal

³³ Cf. BURCKHARDT, 1991, p. 51.

país – sobretudo em suas cidades do Norte – enraizaram-se aqueles movimentos que promoveriam profundas alterações no âmbito político em meados do século XII³⁴, lá também se engendrou uma formação social que, embora recorrente em outras regiões, possuía feições sem precedentes; fato que certamente figura entre aqueles pelos quais Burckhardt (1991, p. 280) assevera terem os italianos, no século XVI, tido “todo o Ocidente por discípulo”. De modo semelhante, na análise de Burke pode-se notar grande deferência, nesse sentido, para com *Il Cortegiano*, que, segundo ele, compõe uma série de célebres descrições e codificações de valores, entendidos não só como conjunto de regras morais, mas também sociais. Assim, a obra pode ser tomada “[...] como uma espécie de experimento que revela os ideais de vida no passado”, constituindo-se como um compêndio dos valores da sociedade da época que retrata (BURKE, 1998, p. 24). Mas ao destacar o valor da obra de Castiglione para a compreensão dos múltiplos aspectos que se fundiam na composição de um indivíduo ideal no Renascimento, o historiador inglês faz questão de mencionar a ausência de uma apreciação mais atenta de *Il Cortegiano* nas pesquisas empreendidas por Norbert Elias sobre a história dos costumes³⁵ e a sociedade de corte.

Com efeito, as referências à obra em *O Processo Civilizador (Über den Prozess der Zivilization)* e *A Sociedade de Corte (Die Höfische Gesellschaft)* são escassas. Nesta última, de modo especial, Elias dedica-se ao estudo da corte como formação social em um período posterior àquele em que fora escrito *Il Cortegiano*, destacando a corte francesa, principalmente a de Luis XIV, como exemplar para a estruturação das cortes européias dos séculos XVII e XVIII (ELIAS, 2001, p. 61). Entretanto, o estudo de Elias mostra dados relevantes “sobre o funcionamento do sistema de uma forma geral, defendendo que a corte é uma ‘configuração’ social (no

³⁴ A exemplo de Skinner (1996, p. 25), Burckhardt também endossa tal observação ao comentar Sismondi, afirmando que “Tempos houve em que as cidades italianas tinham desenvolvido no mais alto grau aquela força que fazia da cidade um Estado. Para tanto, nada mais era necessário do que a união dessas cidades em uma grande federação – uma ideia sempre recorrente na Itália, ainda que revestida de uma ou outra fórmula, conforme o caso. As lutas dos séculos XII e XIII levaram, de fato, a poderosas e belicosas ligas de cidades, e Sismondi crê enxergar no período em que a Liga Lombarda ultimava seus preparativos militares contra Barbarossa (a partir de 1168) o momento no qual uma federação italiana teria podido constituir-se” (BURCKHARDT, 1991, p. 61).

³⁵ Elias faz uma discreta menção à obra de Castiglione ao abordar tal questão em *O Processo Civilizador*. Apontando o *De Civilitate Morum Puerilium*, de Erasmo, como trabalho pioneiro no que concerne ao novo caráter que o comportamento em sociedade assumia, destaca a crescente importância do tema no Renascimento; fato corroborado, segundo ele, pelo “[...] aparecimento de trabalhos semelhantes, como *Il Cortegiano*, de Castiglione, ou o *Galateo*, de Della Casa [...]” (ELIAS, 1994, p. 91).

sentido de uma rede de interdependências) peculiar, com uma racionalidade própria [...]” (BURKE, 1991, p. 102). Nesse sentido, a corte, em termos gerais, “[...] não é planejada, desejada ou almejada por nenhum indivíduo em particular, nem por um grupo em particular [...]”, mas é uma “construção social”, e que de tal maneira deve ser considerada para que se possa compreender adequadamente a época por ela caracterizada. É preciso apreender, de fato, “[...] o que sempre voltava a dar impulso à união dos homens desse campo social, mantendo a figuração da corte e da sociedade de corte” (ELIAS, 2001, p. 62).

Para Burckhardt, o elemento a promover a congregação dos indivíduos na corte é justamente aquela busca de aprimoramento, expressa no cultivo dos traços que caracterizam o cortesão. Segundo ele,

O *cortegiano* deve estar familiarizado com todos os esportes nobres, inclusive com o salto, a corrida, a natação e a luta. Deve, principalmente, ser um bom dançarino e (desnecessário dizer) um eminente cavaleiro. Além disso, tem de dominar várias línguas – no mínimo, o italiano e o latim –, ser versado na literatura e possuir algum juízo crítico em matéria de artes plásticas. No domínio da música, exige-se dele até mesmo um certo grau de virtuosidade prática [...] Naturalmente, nada disso se reveste da seriedade absoluta que ele deve demonstrar no manejo das armas (BURCKHARDT, 1991, pp. 279-280).

Além desses dotes, também cumpre papel importante a beleza, como se pode notar no capítulo XIV, em que Ludovico da Canossa, dando continuidade à exposição daquelas qualidades que, em sua opinião, seriam mais desejáveis em um cortesão, declara pretender que este,

além da nobreza [...], tenha por natureza não só inteligência e bela forma de físico e rosto, mas uma certa graça e, como se diz, uma expressão que o torne à primeira vista grácil e amável, e seja esse um elemento que harmonize e acompanhe todas as suas ações, e o identifique imediatamente como digno da convivência e dos favores de todo grande senhor (CASTIGLIONE, 1997, p. 29).

Tal assertiva poderia também ser concebida como um prenúncio daquele que será o grande mote do Livro Quarto de *Il Cortegiano*, qual seja, a relação entre o cortesão e o príncipe, mas abre perspectiva sobretudo para um debate de cunho efetivamente filosófico travado ao longo do Livro Primeiro: a questão da nobreza, tratada mais detidamente nos capítulos XV e XVI, em virtude da exigência de sua definição conceitual.

No capítulo XV, Gasparo Pallavicino contrapõe-se ao discurso de Ludovico da Canossa, dizendo não lhe parecer “tão necessário ao cortesão ter nascido nobre”, pois “muitos, filhos de mui nobre sangue, foram cheios de vícios; e, ao contrário, muitos plebeus honraram com a virtude sua posteridade”; acrescentando ainda que

existem muitas outras causas para nossas diversidades e graus de nobreza e baixaza, dentre as quais considero que a *Fortuna* seja precípua; porque em todas as coisas mundanas vemos que ela domina, chegando quase a divertir-se em elevar até o céu quem lhe parecer, sem nenhum mérito, e sepultar no abismo os mais dignos de serem exaltados (CASTIGLIONE, 1997, pp. 29-30, sem grifo no original)³⁶.

Assim, como mostra Pécora (2001, p. 72), a exaltação da nobreza como atributo imprescindível ao cortesão “sinaliza o aristocratismo como lugar-comum dos enunciados persuasivos daquela sociedade”, mas sem grande influência em termos práticos, uma vez que os *condottieri*, como o era o próprio Federico di Montefeltro (BURCKHARDT, 1991, p. 50), não tinham como lastro de sua nobreza a antiguidade de suas origens ou os privilégios de que há tempos suas famílias gozavam, senão o êxito em batalhas e a conquista de seus domínios. A esse respeito, convém frisar que em meio aos membros da corte de Urbino, figuravam alguns plebeus, como Bernardo Bibbiena, Bernardo Accolti e Giovanni Cristoforo Romano; e mesmo que estes fossem relegados a um plano secundário no diálogo (LARIVAILLE, 1988,

³⁶ Neste excerto, pela primeira vez Castiglione refere-se à *Fortuna* e, como se pode verificar ao longo de toda a obra, com amargura incomparável, como comenta Skinner (1996, pp. 140-141); razão pela qual *Il Cortegiano* “acabou sendo incluído no Índice pela heresia de atribuir tal importância a uma divindade pagã”.

p. 246), sua simples presença atesta que a coexistência de camadas sociais distintas naquele período era um fenômeno inelutável, ainda que causasse certo embaraço às personagens aristocráticas, que, contudo, não logravam apoiar suas convicções acerca do valor da nobreza em uma argumentação consistente. Tal fato pode ser observado na resposta dada por Ludovico da Canossa, no capítulo XVI, a Gasparo Pallavicino, que embora tenha defendido a tese segundo a qual não seria necessário ao cortesão ser nobre, antes afirmara assim proceder apenas “para que nosso jogo tenha a forma determinada e não pareça estimarmos pouco a autorização que nos foi concedida para contradizer [...]” (CASTIGLIONE, 1997, p. 29):

Não nego – respondeu – que também nos homens de baixa condição não possam reinar aquelas mesmas virtudes encontradas entre os nobres; mas (para não repetir o que já dissemos, com muitas outras razões que poderiam ser agregadas em louvor da nobreza, a qual sempre é honrada em cada um, porque é coisa sensata que dos bons nasçam outros bons), tendo nós de dar forma a um cortesão sem nenhum defeito e merecedor de todos os louvores, me parece necessário fazê-lo nobre, além de por muitas outras causas, também pela opinião universal que imediatamente acompanha a nobreza. Pois se houver dois cortesãos que não tenham anteriormente produzido impressões de si mesmos por meio de obras, boas ou ruins, assim que souber que um deles nasceu fidalgo e o outro não, cada um há de considerar o plebeu menos estimável que o nobre, e aquele necessitará de muito trabalho e tempo para imprimir na mente dos homens uma boa opinião, ao passo que este, num momento, e só por ser fidalgo, há de conquistá-la (CASTIGLIONE, 1997, pp. 30-31).

Parece evidente o quanto a defesa da nobreza empreendida por Castiglione, na voz de Ludovico da Canossa, é desprovida de rigor teórico, pois segundo ele, para que um cortesão fosse digno de louvores, deveria necessariamente ser nobre, excluindo-se qualquer referência aos motivos pelos quais deveria ser tão reputada essa nobreza, à qual se atribui valor justamente pela boa reputação que traz. Portanto, a ostentação da nobreza como bem tão elevado seria “[...] mais o produto de preconceito do que de raciocínio”; fruto de um empenho por ocultar “o declínio irreversível da velha aristocracia cortesã” (LARIVAILLE, 1988, p. 248).

Burckhardt, por seu turno, dedicando-se também à análise do papel desempenhado pela nobreza na vida italiana, não lhe nega uma posição de destaque, oferecendo uma interpretação de maior alcance do que aquela sustentada por Larivaille. De acordo com o historiador suíço, a exigência de fidalguia por parte do cortesão não indica necessariamente uma distinção entre nobres e plebeus, pois “a todo momento, os nobres relacionam-se com todas as camadas sociais em pé de igualdade [...]”, e se há de fato qualquer preconceito nesse sentido, certamente não é oriundo da nobreza (círculo em que é ambientada a obra de Castiglione, que também era um nobre), mas da opinião universal, para a qual a cortesia demanda a posse de tal condição. Assim, a adesão a essa opinião e a conseqüente exaltação da nobreza de modo algum pressupõe a depreciação do indivíduo comum, capaz de alcançar o mesmo valor interior objetivado pelos membros de classes sociais distintas, significando apenas “[...] que mérito algum deveria faltar ao homem completo – o cortesão” (BURCKHARDT, 1991, p. 267).

É essa plenitude individual a grande virtude, que, mais do que suas origens nobres, estabelece como modelo de conduta para o cortesão “uma certa reserva em todas as coisas”, como afirma Burckhardt, segundo o qual “trata-se, pois, de uma fidalguia moderna, em que a cultura e a riqueza dão a medida do valor social – a última, aliás, apenas na medida em que torna possível ao indivíduo dedicar a vida à primeira, promovendo-lhe em alto grau os interesses” (BURCKHARDT, 1991, p. 267). Em certo sentido, é possível notar uma proximidade entre tal interpretação e aquela concepção da nobreza expressa desde princípios do século XIV por Dante, para quem esta poderia originar-se somente na *virtus*. Assim,

[...] a descrição da *nobilità* verdadeira que se apresenta no *Convívio*, de Dante, é, conseqüentemente, igual ao ponto de vista de Latini nos *Livros do Tesouro*, baseado no preceito estoico de que as riquezas não são capazes de contribuir para criar a verdadeira ‘nobreza’, posto que nos enchem de um desejo insaciável de adquirir mais posses e, ao mesmo tempo, de um medo permanente de perder o que temos (BARON, 1993, p. 143, tradução livre).

Com efeito, Castiglione não dedica mais do que os capítulos aqui mencionados ao debate específico sobre a nobreza; e como após a fala de Ludovico da Canossa os interlocutores passam a considerar outros assuntos, subjaz à continuidade dos diálogos a ideia de que os argumentos a esse respeito teriam sido efetivamente concludentes, salvaguardando-se, por conseguinte, o seu papel singular.

Quanto aos demais assuntos enfocados, são eles: o bom uso das armas, mencionado no capítulo XVII e associado à luta e à caça, enfatizadas na sequência; a música e a dança, que dão ensejo ao debate sobre o problema da linguagem e a habilidade literária e, por fim, as artes plásticas, como pintura e escultura, temas que se estendem do capítulo XXVII até o fim do Livro Primeiro de *Il Cortegiano*. Mas antes de passar a uma breve análise dos livros Segundo e Terceiro, como prolegômeno a um estudo mais detalhado da parte final da obra, foco principal da presente pesquisa – em conjunto com *Il Principe*, de Machiavelli –, cumpre ainda considerar mais um dos aspectos que devem figurar entre as qualidades do homem de corte, que é a noção de *sprezzatura*, vinculada à exigência de graça e desafetação, citada no capítulo XXVI, ainda na voz de Ludovico da Canossa, nos seguintes termos:

[...] Mas, tendo eu várias vezes pensado de onde vem essa graça, deixando de lado aqueles que nos astros encontraram uma regra universal, a qual me parece valer, quanto a isso, em todas as coisas humanas que se façam ou se digam mais que qualquer outra, a saber: evitar ao máximo, e como um áspero e perigoso escolho, a afetação; e, talvez para dizer uma palavra nova, usar em cada coisa uma certa *sprezzatura* [displícência] que oculte a arte e demonstre que o que se faz e diz é feito sem esforço e quase sem pensar. É disso, creio eu, que deriva em boa parte a graça [...] (CASTIGLIONE, 1997, p. 42).

Como indica Burke, não é Castiglione quem cunha o termo *sprezzatura*, cujo registro contido neste excerto é a única referência direta presente em *Il Cortegiano*, pois se trata de “um antigo vocábulo cujo significado original era ‘aquilo a que não se pode pôr preço’” (BURKE, 1998, p. 47). Contudo, lhe é dada uma acepção inteiramente nova na obra do autor italiano, e todos os predicados desejáveis em um

bom cortesão passam, a partir de então, a apoiar-se sobre um elemento que lhes integra, uma vez que de nada valeriam se fossem ostentados como fruto de árduo esforço, pois mais importante do que a perícia no manuseio das armas e na condução dos cavalos, ou na prática da dança e exercícios físicos, é a capacidade de fazê-lo com naturalidade, e até mesmo com certa negligência, comum àquele que, por ser naturalmente bom, pode prescindir da diligência em seus afazeres. Em seu novo sentido, a *sprezzatura* é, portanto, a arte de parecer gracioso sem deixar aparecer o sacrifício que produz tal graça. Há que se ocultar ainda o talento excepcional para uma atividade em particular, já que este também denotaria afinco, e, como afirma Burckhardt (1991, p. 280), a virtuosidade prática do cortesão deve, tanto quanto possível, ser mantida em segredo; o que requer considerável disposição para a dissimulação, muito embora essa disposição não encontre seu fundamento em si mesma, pois, nesse caso, “redundaria em má afetação ou impostação vulgar. A ação do cortesão deve tender para a virtude afetiva, moral, espiritual que incorpora a ambição estoica da *imperturbabilidade*, do domínio de si face aos altos e baixos da vida mundana” (PÉCORA, 2001, p. 73).

No Livro Segundo, são enfocadas as características necessárias ao convívio agradável na corte e os exemplos que o cortesão deve dar de si. É enaltecido o decoro com que este deverá colocar em prática todos os talentos elencados ao longo do Livro Primeiro, isto é, “[...] de que modo e quando deva o cortesão usar suas boas condições e pôr em prática aquelas coisas que o conde [Ludovico da Canossa] afirmou lhe convém saber” (CASTIGLIONE, 1997, p. 82).

A serviço dessas diversas coisas para as quais o homem de corte deve possuir aptidão, encontra-se, segundo Pécora (2001, p. 72) o domínio de certas faculdades de caráter, como se pode observar no capítulo XV do Livro Segundo, no qual tem lugar a exposição de Federico Fregoso sobre a postura mais adequada aos cortesãos de idade avançada, que “[...] devem valer-se daquela prudência e sabedoria que por longo uso conquistaram [...] e conservar graça ao dizerem as coisas que sabem, bem a propósito, acompanhando a gravidade dos anos com uma certa graciosidade temperada e espirituosa” (CASTIGLIONE, 1997, pp. 100-101). Esta, acompanhada da delicadeza e de um “senso natural e gracioso da medida” como sinal de desafetação, deve promover o bom convívio social, tanto na corte

como em eventos públicos (PÉCORA, 2001, p. 72). Com isso, pode-se perceber claramente a presença do conceito de *sprezzatura* como pano de fundo do Livro Segundo de *Il Cortegiano*. Essa é a tônica de toda a sequência da obra, mas, de maneira mais notória, deste momento, que traz, em linhas gerais, diálogos nos quais a prática das ações que têm tal conceito como substrato é amplamente ilustrada.

No Livro Terceiro, o desafio é adequar as qualidades anteriormente exigidas do bom cortesão às mulheres de corte. Tal como ocorrera no início da obra em relação ao homem, nesse momento busca-se delinear a perfeita dama de palácio, ocasião em que são travadas discussões bastante reveladoras sobre o papel social da mulher³⁷. Dentre as personagens, destacam-se o Magnífico Giuliano e Gasparo Pallavicino, que a exemplo da postura assumida no debate sobre a nobreza, no Livro Primeiro, agora volta a desempenhar papel controverso, como ilustra a seguinte ponderação:

[...] insisto em dizer que homens sapientíssimos deixaram escrito que a natureza, porque sempre quer e se dispõe a fazer as coisas mais perfeitas, se pudesse, produziria continuamente homens; e, quando nasce uma mulher, trata-se de um defeito ou erro da natureza, contrário àquilo que ela gostaria de fazer; como sucede quando alguém nasce coxo, cego ou com qualquer outra deficiência e nas árvores há muitos frutos que jamais amadurecem. Assim, a mulher pode ser considerada um animal produzido pela sorte e pelo acaso; e, para comprová-lo, observai as ações do homem e da mulher e daí julgai sobre a perfeição de um e de outro. Contudo, sendo esses defeitos das mulheres culpa da natureza que assim as produziu, não devemos por isso odiá-las, nem deixar de ter por elas o respeito que lhes convém; porém, estimá-las mais do que de fato valem me parece um erro evidente (CASTIGLIONE, 1997, p. 199).

Todavia, a mordacidade contida nas palavras de Gasparo Pallavicino é veementemente retorquida neste ponto da obra, no qual embora se reconheça uma alteridade entre homens e mulheres de corte, fundada na diferença de gêneros, é revelada também a convergência entre seus anseios de aprimoramento, que implica

³⁷ Segundo Burckhardt (1991, p. 283), “para a compreensão das formas mais elevadas de sociabilidade presentes no Renascimento é, por fim, essencial saber que a mulher gozava da mesma consideração conferida ao homem”.

sobretudo a identidade entre ambos, como é possível observar no capítulo XXXVI, em que o Magnífico Giuliano exalta a excelência de mulheres italianas e estrangeiras, como Ártemis, Semíramis e Cleópatra, elevando-as ao mesmo grau de dignidade de “César, Alexandre, Cipião, Lúculo e os outros imperadores romanos” (CASTIGLIONE, 1997, p. 224).

Por fim, no Quarto e último Livro de *Il Cortegiano*, ponto culminante da obra, para o qual confluem e onde assumem uma função prática todos os assuntos anteriormente apresentados, são tratadas duas temáticas: a relação entre o príncipe e o cortesão, ao qual é conferido papel de verdadeiro conselheiro e educador, cabendo-lhe colocar a serviço do governante toda a gama de conhecimentos granjeados ao longo de sua formação; e a questão do amor, ponto em que se sobressai a figura de Pietro Bembo, autor dos *Asolani* e entusiasta da filosofia platônica, do latim de Cícero e de autores italianos como Petrarca, Boccaccio e Dante (BURKE, 1998, p. 38).

Castiglione inicia o Livro Quarto com grande nostalgia, lastimando a perda de notáveis membros da corte de Urbino – Dom Gaspare Pallavicino, Cesare Gonzaga e Roberto da Bari. Exaltando suas qualidades, o autor toma-os como modelo da excelência de Urbino na formação de cortesões (CASTIGLIONE, 1997, pp. 267-268); mas qual seria, afinal, o propósito do bom cortesão até então modelado? Em virtude de que se exigiria dele tantas qualidades? Respondendo a essas questões, sobretudo na voz de Ottaviano Fregoso, personagem central da última parte de *Il Cortegiano*, Castiglione expõe os elementos teóricos a que recorre e que doravante passam a ser objeto da presente análise, que se aterá, ulteriormente, à sua incidência direta sobre o modelo de conduta a ser adotado pelo governante e suas divergências em relação àquele proposto por Machiavelli.

3.2 Os influxos da Antiguidade na integração entre *Il Cortegiano* e *Il Príncipe*

O debate acerca da relação entre o cortesão e o príncipe começa a se desenvolver no capítulo IV do Livro Quarto, momento em que Ottaviano Fregoso ratifica as deliberações de Ludovico da Canossa e Federico Fregoso descritas no Livro Primeiro, no qual foram amplamente abordadas as características indispensáveis ao bom cortesão. Entretanto, na voz dessa personagem, Castiglione confere um novo sentido a todo o percurso delineado, atribuindo ao modelo cortês uma finalidade prática, qual seja, a educação e aperfeiçoamento do príncipe. Mas a despeito da clara instituição do serviço dos príncipes como escopo da cortesania, Burckhardt afirma ser esse somente um artifício por meio do qual o autor dissimula a verdadeira intenção do cortesão: o “aperfeiçoamento da sua própria pessoa”, conforme mencionado anteriormente (BURCKHARDT, 1991, p. 279).

Essa declaração é compatível com um comentário a respeito de Castiglione e sua obra expresso por Burke, para quem

O autor praticava o que suas personagens predicavam. *Il Cortegiano* é, em si mesmo, uma obra de arte que esconde a arte sob a aparência da espontaneidade. Castiglione afirmava tê-lo escrito ‘em uns poucos dias’, ainda que se saiba que o elaborou e reescreveu ao cabo de alguns anos (BURKE, 1998, p. 48, tradução livre).

Com isso, certamente poderiam ser suscitadas diversas hipóteses sobre as intenções ocultas de Castiglione, que, como mostra Burke, praticava deveras a dissimulação. Entretanto, não há nenhuma relação lógica entre tal fato e a suposição de que a postura moral “assaz independente” – como a define Burckhardt (1991, p. 279) – do cortesão perante o príncipe constitua uma tentativa de dissimular os reais objetivos da cortesania. Ademais, tal afirmação não encontra qualquer amparo no texto, pois embora todos os três primeiros livros de *Il Cortegiano* contemplem o

aprimoramento pessoal do homem de corte, em nenhum deles seu propósito é anunciado tão categoricamente quanto se observa no início do Livro Quarto, no qual Castiglione declara, através de Ottaviano Fregoso, que

[...] o cortesão perfeito, segundo foi descrito pelo conde Ludovico e dom Federico, pode de fato ser coisa boa e digna de louvores, entretanto não simplesmente nem por si mesmo, e sim em relação à finalidade para a qual pode ser orientado; pois, na verdade, se com o ser nobre, gracioso, afável e ágil em tantas atividades o cortesão não produzisse outro fruto além de o ser para si mesmo, eu não julgaria que para conseguir tal perfeição de cortesia valesse a pena dedicar tanto estudo e trabalho quanto é necessário para quem deseja conquistá-la; ao contrário, diria que muitos dos atributos que dele são exigidos, como dançar, festejar, cantar e jogar, são coisas superficiais e vãs, e num homem de certa posição mereceriam antes críticas do que louvores; porque esses refinamentos no vestir, essas adivinhações, motes e coisas semelhantes, que pertencem a entretenimentos de mulheres e jogos de amor, embora talvez pareça o contrário a muitos outros, frequentemente não fazem mais que efeminar os espíritos, corromper a juventude e reduzi-la a uma vida extremamente lasciva, disso resultando os seguintes efeitos: o nome italiano é reduzido a opróbrio e só encontramos poucos que ousem, não diria morrer, mas enfrentar um perigo. E certamente existem outras coisas que, se nelas fossem aplicadas dedicação e estudo, haveriam de gerar muito maior utilidade na paz e na guerra do que esta cortesia por si só [...] (CASTIGLIONE, 1997, pp. 270-271).

Em contrapartida, se todas aquelas qualidades auferidas em meio à vida palaciana fossem destinadas a ganhar os favores do príncipe para poder falar-lhe de modo franco sem incorrer em sua ira, e demovê-lo do caminho do vício, incutindo-lhe a virtude, não seriam “danosas e inúteis, mas utilíssimas e dignas de infinito louvor” (CASTIGLIONE, 1997, p. 271).

Evidência tão cabal do objetivo da cortesia em outro sentido não se encontra na obra de Castiglione; o que, contudo, de modo algum significa que interpretações diversas, como a de Burckhardt, sejam incongruentes, senão apenas que não são sustentadas pelo texto, cujas três primeiras partes não anulam a parte final, que lhes integra e complementa. Por esse motivo, *Il Cortegiano* foi apreciado inicialmente em seu conjunto. Todavia, doravante, a presente pesquisa propõe-se a investigar particularmente o Livro Quarto, pertencente ao gênero *Speculum Princeps*, em busca de suas relações com princípios colhidos na Antiguidade e

apropriados em favor da orientação daqueles aos quais cabe o exercício do governo, sendo imprescindível, para levar a termo tal tarefa, estabelecer um permanente diálogo com a obra propriamente dita, a despeito de quaisquer suposições acerca das intenções nela implícitas.

Nesse sentido, o que efetivamente se apresenta, a partir do capítulo VI do Livro Quarto, é uma crítica aos príncipes da época, carentes de conhecimento acerca das virtudes necessárias ao bom governante e inebriados pelo exercício do poder livre de qualquer repreensão, o que lhes engendra cada vez maior presunção. Diante disso, caberia ao cortesão exercer o papel de educador, lançando mão de seus nobres valores para inculcar virtudes em seus senhores de modo sutil, “[...] como os médicos cautelosos que, frequentemente, querendo dar a crianças doentes e demasiado delicadas remédios de sabor amargo, circundam a borda do recipiente com algum doce licor”. Tal função seria a mais digna de méritos por parte do cortesão, pois um bom príncipe constitui um benefício universal; razão pela qual, em contrapartida, “não existe penalidade tão atroz e cruel que fosse castigo suficiente” para o cortesão que dele se aproximasse, a fim de desviá-lo do trajeto da virtude, pois “infectam com veneno mortal não uma taça onde só uma pessoa há de beber, mas sim a fonte pública que será utilizada por todo o povo” (CASTIGLIONE, 1997, p. 276).

No capítulo XI do Livro Quarto, Gasparo Pallavicino, mas uma vez divergindo, alega que as virtudes cortesãs a serem inculcadas nos príncipes são um dom natural. Entretanto, Fregoso, no capítulo seguinte, contra-argumenta, declarando que virtudes e vícios não são dádivas naturais, pois “[...] com o tempo, nos habituamos a ambos, de modo que, conforme praticamos primeiro as virtudes ou os vícios, depois seremos virtuosos ou viciosos. O contrário verifica-se nas coisas que nos são dadas pela natureza [...]” (CASTIGLIONE, 1997, p. 279). Desse ponto até o capítulo XVIII do Quarto Livro, os temas em questão são, portanto, a origem das virtudes, o conflito entre razão e sentimentos e a temperança, expressão da verdadeira natureza humana e fonte de uma sólida harmonia interna, posto que esta,

[...] livre de toda perturbação é semelhante àquele capitão que vence e reina sem oposição, e tendo, naquele estado de espírito em que se encontra, não apenas aplacado, mas extinto completamente o fogo da cobiça, como bom príncipe em guerra civil, destrói os sediciosos inimigos internos e oferece o cetro e o domínio inteiro à razão. Assim, esta virtude, não forçando o espírito, mas infundindo-lhe por vias muito tranquilas uma veemente persuasão que o inclina à honestidade, torna-o plácido e sereno, equânime, comedido em tudo e sob todos os aspectos composto de uma certa harmonia consigo próprio, que lhe dá tamanha tranquilidade que jamais se perturba e se torna em tudo obediente à razão, pronto a dirigir no sentido desta cada movimento seu e segui-la onde o queira conduzir sem nenhuma recusa; como terno cordeiro que corre, sempre agarrado à mãe e só se movimenta junto com ela. Destarte, essa virtude é assaz perfeita e convém grandemente aos príncipes, pois dela nascem várias outras (CASTIGLIONE, 1997, p. 283).

Assim, a função pedagógica que o cortesão deve cumprir para com o príncipe, associada à temperança a ser infundida nele, a fim de que alcance a harmonia interna e não se deixe perturbar pelas paixões, senão guiar pela razão, faz surgir a figura do cortesão como educador estoico-epicurista. Um tipo de professor capaz de derramar sobre aqueles que gozam de seu convívio o conhecimento do bem e do mal, ensinando, “[...] fundamentalmente, a partir do *exemplo*” (HELLER, 1982, p. 106). Todavia, esse conhecimento não garante, por si só, uma conduta apropriada. Antes, é preciso que aquele que o oferece esteja imbuído de uma perspicácia que lhe permita captar adequadamente a natureza daqueles a quem ensina, e assim, como “[...] um mestre que, com doutrina e boas lembranças suscite e desperte em nós aquelas virtudes morais cujas sementes se encontram inseridas e enterradas em nosso espírito [...]” (CASTIGLIONE, 1997, p. 279), lhes propicie o desenvolvimento das potencialidades com vistas ao aprimoramento das virtudes.

Mas se a temperança rechaça as paixões, as virtudes que dela se originam parecem pouco apropriadas a um príncipe, pois que diminuem a combatividade daquele que não tem arraigadas em seu espírito “[...] nem ira, nem ódio, nem benevolência, nem cobiça, nem desejo nenhum [...]”, que são, segundo Cesare Gonzaga, outro interlocutor de Ottaviano Fregoso, fundamentais para que o príncipe possa “ter autoridade entre o povo e os soldados” (CASTIGLIONE, 1997, p. 283). Objetando a questão apresentada, Ottaviano Fregoso considera que “[...] os desejos, modificados pela temperança, são favoráveis à virtude como a ira que ajuda a força, como o ódio aos celerados ajuda a justiça e como as demais virtudes

são auxiliadas pelos desejos; estes, se fossem todos eliminados, deixariam a razão assaz débil e frouxa [...]” (CASTIGLIONE, 1997, p. 284). Tal argumentação traz à tona uma influência aristotélica sobre o pensamento expresso por Castiglione nos diálogos de *Il Cortegiano*; uma influência, segundo Heller (1982, p. 107), nesse aspecto, maior do que a exercida por Platão, para o qual a razão teria uma função restritiva, como se pode observar em *A República*:

– Ora a expressão, ‘ser senhor de si’ não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é à mesma pessoa que se faz referência em todos estes casos [...]

– Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso ‘ser senhor de si’ – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino (PLATÃO, 2008, p. 181).

Na *Ética a Nicômaco*, por sua vez, é preconizado um diálogo entre ética e natureza, por meio do qual sentimentos diversos podem ser orientados a fins bons; mesmo aqueles que, na ótica platônica, deveriam ser sobrepujados pela razão, que ora assume um carácter conciliatório. Assim, a virtude não é dada pela natureza, tampouco se opõe a ela, mas nela se desenvolve, não exigindo constantes lutas interiores, senão a busca de uma “harmonia consigo próprio” (CASTIGLIONE, 1997, p. 283), encontrada na justa medida. Embora Castiglione refira-se à temperança ao tratar da relação entre virtudes e desejos, esse influxo aristotélico sobre seu pensamento parece tornar-se mais claro ao se considerar a análise apresentada pelo autor da *Ética a Nicômaco* acerca do conceito de *coragem*

Entre aqueles que se excedem, quem o faz por carência de medo não tem nome (já dissemos anteriormente que há muitos que carecem de nome), mas seria um louco ou insensível se não temesse nada [...] Aquele que se excede em atrever-se nas coisas temíveis é temerário, mas parece que também é um fanfarrão e um simulador de coragem [...]

Aquele que se excede em temer é um covarde [...] Limita-se também no sentimento, mas é mais evidente que se excede em afligir-se e, desde logo, o covarde é um homem desesperançado, pois teme a tudo, ao contrário do corajoso, pois o ser animoso é próprio de quem tem esperança. Por conseguinte, tanto o covarde, como o temerário, como o corajoso têm a ver com o mesmo, mas estão com ele em diferente relação: uns se excedem ou se limitam, enquanto que outro se mantém no meio e como é devido (ARISTÓTELES, 2001, pp. 112-113, tradução livre).

Comentando Aristóteles, Heller afirma que, ao se referir a um meio termo entre os sentimentos, o filósofo considera o fato de estes poderem variar de intensidade de um indivíduo para o outro, o que tornaria a tarefa de descobrir tal meio, localizado em pontos diferentes em cada um deles, dependente daquela perspicácia que permite captar as diversas naturezas particulares. Entretanto, Aristóteles toma como objeto de sua análise a natureza em sentido geral, por isso

[...] fala apenas de sentimentos que podem ser encontrados em *todos*, e só admite a possibilidade de sentimentos mais fortes ou mais fracos, e nunca da sua presença ou ausência; também nunca fala do *indivíduo isolado como uma totalidade concreta*, nem dos vários sentimentos do modo como se relacionam com esta totalidade concreta (HELLER, 1982, p. 107).

Desse modo, ainda que os pressupostos adotados por Castiglione ao abordar a questão das virtudes o aproximem mais de Aristóteles do que de Platão, há entre as suas concepções e aquelas expressas pelo autor da *Ética a Nicômaco* uma distinção capital. Enquanto o autor de *Il Cortegiano* produz um tratado cujo objetivo é a formação do *indivíduo* – em um primeiro momento, o cortesão, e, posteriormente, o príncipe –, Aristóteles escreve sobre a educação de *cidadãos*. Isto sugere que, se para este é preciso ser um cidadão virtuoso para estar em paz *consigo próprio*, para aquele, ao contrário, é preciso alcançar a harmonia interior porque ela constitui um valor em si mesma, um bem particular. Assim,

o fato de a harmonia se transformar num fim em si própria constitui um fenômeno revelador, pois mostra que ela não é 'natural', e que já não existiam normas sociais suficientemente firmes para tornarem possível, simultaneamente, uma ética inequívoca aprovada socialmente e a submissão fácil do indivíduo a esta ética (HELLER, 1982, p. 107).

Todas essas considerações, suscitadas pela abordagem das relações entre Castiglione e Aristóteles, dão ensejo à justaposição proposta entre *Il Cortegiano* e *Il Principe*, com a qual se pretende demonstrar a validade da hipótese de uma identidade fundada na pertença de tais obras ao gênero literário *Speculum Princeps* e, sobretudo, no encadeamento entre ambas possibilitado pela recorrência a fontes antigas comuns; sem prejuízo, porém, das diferenças a serem apresentadas posteriormente. A esse respeito, permanecendo ainda no âmbito das virtudes, vislumbra-se o enlace proposto no fato de que, assim como o príncipe machiavelliano deve possuir *Virtù* para perceber a ocasião oferecida pela *Fortuna* para realizar seus intentos, o bom cortesão deve apreender a natureza daquele a quem ensina, de modo a utilizar seus sentimentos como algo favorável, segundo o lume da razão, para lhe inculcar no espírito a almejada virtude. De tal forma, assim como para os príncipes a *Fortuna* não é passível de um juízo valorativo, que, por sua vez, deve recair sobre o modo como estes lhe aplicam a *Virtù*³⁸, os sentimentos manifestos pelos príncipes também não são em si bons ou maus, mas dependem da aptidão daquele que os encaminha em prol da consecução de seus objetivos.

Entretanto, ainda que em ambos os casos sejam adotados expedientes em favor da realização de um projeto individual – como indica Heller a respeito da formação do cortesão –, no que concerne à formação do príncipe deve-se salientar que, de acordo com Castiglione (1997, p. 276), “[...] não existe nenhum bem que seja tão benéfico universalmente quanto um bom príncipe, e tampouco nenhum mal tão nocivo quanto um príncipe ruim”; constatando-se que o bom conselho em prol do aprimoramento individual tem, no Livro Quarto de *Il Cortegiano*, um desdobramento

³⁸ Cf. MACHIAVELLI, 2000, pp. 141-142.

coletivo fundamental³⁹. Em *Il Principe*, por seu turno, não há preocupação por parte de Machiavelli com a formação do príncipe em um sentido tão amplo quanto se pode observar ao longo da obra de Castiglione⁴⁰, senão apenas no que tange à conquista e manutenção do Estado; o que certamente também tem implicações coletivas, como mostra Machiavelli (2000, p. 103) ao recomendar: “Procure, pois, um príncipe, vencer e manter o Estado: os meios serão sempre julgados honrosos e por todos louvados, porque o vulgo sempre se deixa levar pelas aparências e pelos resultados [...]”. Assim, tanto Machiavelli quanto Castiglione direcionam suas obras a uma finalidade prática, qual seja, o bem daquele que governa e, em última análise, de seus governados.

Com isso, é possível perceber uma primeira via de aproximação entre os dois autores, que dão a seus aconselhamentos um caráter teleológico, tendo estes ainda uma importante repercussão em âmbito público. Segundo Skinner, porém, ao se atentar para o conteúdo desses aconselhamentos aos governantes, são encontradas diferenças cruciais entre Machiavelli e os seus contemporâneos; diferenças fundadas precípuamente “[...] na natureza dos métodos que uns e outros consideraram adequados para realizar aqueles fins” (SKINNER, 1996, p. 155), como demonstra o seguinte excerto:

³⁹ No capítulo anterior, enfatizou-se o corte coletivo da moralidade machiavelliana por meio de sua relação com o pensamento de autores antigos – tais como Aristóteles –, atribuindo-se à moralidade presente em autores que lhe eram contemporâneos – como Castiglione –, um caráter individual. O trecho de *Il Cortegiano* acima citado não contradiz tal reflexão, pois mostra que a formação do indivíduo traz como *consequência* o bem coletivo. Com relação a Machiavelli, nesse sentido, convém recorrer a Pocock, para quem “[...] o Humanismo Cívico, identificando o homem bom ao cidadão, politizava a virtude e a tornava dependente da virtude de outrem. Se a virtude não podia existir senão onde os cidadãos se associavam na persecução de uma *res publica*, então a *politeia* ou constituição – a estrutura de participação funcionalmente diferenciada de Aristóteles – tornava-se praticamente idêntica à virtude em si mesma. Se o homem bom só podia praticar sua virtude no interior do quadro da cidadania, o desmoronamento de tal quadro, seja pela inovação violenta ou pelo progresso insidioso da dominação de uns sobre os outros, corrompia a virtude tanto daqueles que detinham o poder como daqueles que eram privados dele; o tirano não podia ser um homem bom, pois ele não tinha concidadãos. Mas neste ponto, a capacidade da república de se manter contra os choques interiores e exteriores [...] se identificava à *Virtus* como antítese romana da *Fortuna*. A virtude dos cidadãos fazia a estabilidade da *politeia*, e *vice-versa*; politicamente e moralmente, o *vivere civile* era a única defesa contra a ascensão da *Fortuna*, e a condição prévia necessária para a virtude no indivíduo. O que faz Machiavelli nas passagens mais célebres de *Il Principe*, consiste em retornar ao emprego formal da definição romana, e em questionar se existe uma *Virtù* pela qual o inovador, isolado em si da sociedade moral, pode impor uma forma à sua *Fortuna* e se haverá uma qualidade moral neste gênero de *Virtù* ou nas consequências que se pode imaginar como derivadas de seu exercício” (POCOCK, 1997, p. 168, tradução livre).

⁴⁰ Cf. SKINNER, 1996, p. 143; CASSIRER, 2003, p. 185.

[...] dir-lhe-ia como teria de amar seus próximos, de várias condições, considerando entre todos, em determinadas coisas, como na justiça e liberdade, uma igualdade efetiva e noutras, uma razoável desigualdade, como no ser generoso, no remunerar, na distribuição de honras e dignidades segundo a diferença dos méritos, que não devem nunca superar as recompensas, mas ser superados por elas; e desse modo seria não só amado, mas quase adorado pelos súditos [...] (CASTIGLIONE, 1997, p. 298).

Nota-se que Castiglione assume uma posição contrastante com aquela sustentada por Machiavelli em diversas passagens de *Il Principe*. Para o filósofo florentino, como já se observou no capítulo anterior, a concessão de privilégios, sobretudo materiais, é empreitada deveras perigosa para o governante, pois a bondade fundada na prodigalidade não é sustentável e, ao ruir, cede lugar àquele mesmo ódio que se poderia angariar ao assumir conduta parcimoniosa desde o princípio. Não obstante o aparente paradoxo, Machiavelli toma partido da parcimônia, orientando o príncipe a adotá-la, posto que “esse é um daqueles defeitos que o fazem reinar” (MACHIARELLI, 2000, pp. 91-92). Tal posicionamento deve-se a mais do que uma suposta mudança de opinião sobre o governante, ao se acostumar o povo com seu comedimento, pois vale lembrar que, como afirma o autor, “os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio” (MACHIARELLI, 2000, p. 97). Por isso, aquele que não cumula o povo de benesses, mas também não o defrauda, se não é tido como bom, ao menos coloca-se a grande distância de ser mau; enquanto o governante pródigo, por não poder sê-lo indefinidamente, acabará por ser reputado miserável.

Tais aspectos trazem à lembrança a análise de Lefort acerca da imagem principesco⁴¹, que embora tenha sido mencionada no capítulo anterior, merece ser brevemente retomada por se tratar de um elemento de suma importância para a sequência da presente pesquisa. Por isso, antes de dar continuidade ao estudo das divergências entre os modelos de conduta sustentados por Machiavelli e Castiglione, convém ainda analisar a menção feita ao conceito de *coragem (andreia)*, em Aristóteles, para que seja explicitada sua pertinência em relação à reflexão do pesquisador francês.

⁴¹ Cf. LEFORT, 1986, p. 409.

De acordo com Aristóteles, a coragem seria o justo meio entre a covardia e a temeridade, mas não deixa, de certa forma, de se encontrar mais nas proximidades da primeira, já que quem nada teme, como diz o autor, é louco ou insensível. Em contrapartida, a coragem também comporta o temor, porque “algumas coisas não só devem ser temidas, como é bom temê-las, e o não fazê-lo, mau [...]” (ARISTÓTELES, 2001, p. 110). Assim, o temor cumpre precisamente o papel de um sentimento que não deve ser subjugado (aqueles que não o possuem sequer podem ser nomeados)⁴², senão bem ordenado, uma vez que sua presença contribui para que se desenvolva a virtude. Portanto, não se pode dizer que a coragem consista em não ser covarde, pois, de forma moderada, o corajoso o é; o que torna logicamente possível afirmar que a coragem é atributo, de fato, daquele que não é temerário, pois que deve nutrir em si algum temor, porém não de modo exacerbado, caso contrário, seria definido como covarde em sua plenitude.

Conclui-se, destarte, que a virtude do corajoso repousa no fato de ser ele um *não temerário*. Analogamente, Lefort identifica a virtude do príncipe na adesão a uma postura *não boa*, pois assim ele se mantém longe de ser considerado mau (tanto quanto o *não temerário* de ser covarde), ao passo que a fama de *não mau*, que aos olhos do povo equivale a ser bom (assim como o *não covarde* equivale ao temerário), acarretar-lhe-ia sérias dificuldades no futuro, conforme referido anteriormente. Dessa forma, se para aquele que busca alcançar determinada virtude é fundamental ordenar seus sentimentos e fazê-los favoráveis, também ao príncipe de *Virtù* é indispensável a capacidade de projetar sobre o povo, se não uma imagem boa, ao menos aquela que lhe seja mais conveniente; o que demanda a conciliação, em sua natureza, das artes do leão e da raposa. Porém, tal arte exige, por sua vez, que o príncipe seja “grande simulador e dissimulador” (MACHIAVELLI, 2000, p. 102).

Simulação e dissimulação, conceitos que ocupam posição importante não só em *Il Príncipe*, mas também em *Il Cortegiano*, como se verá a seguir, são tratados na obra *Della Dissimulazione Onesta*, de Torquato Accetto. Esta, publicada em 1641, não apresenta como ser social modelar o homem de corte, mas o homem consciente dos conflitos de interesses inerentes ao seu meio social, que o obrigam a assumir uma postura reservada, dissimulando para resguardar-se e mantendo ao

⁴² Cf. ARISTÓTELES, 2001, p. 112.

seu redor uma margem de ação livre daqueles conflitos, como mostra o autor ao afirmar que “[...] cede-se às vezes mudar de manto para vestir-se conforme a estação da *Fortuna*, não com a intenção de causar dano, mas de não sofrê-lo, que é o único interesse pelo qual se pode tolerar quem costuma valer-se da dissimulação [...]” (ACCETTO, 2001, p. 19, sem grifo no original). Assim, Accetto define a dissimulação como “a habilidade de não fazer ver as coisas como são”, enquanto a simulação consiste em seu contrário, isto é, fazer ver as coisas como não são (ACCETTO, 2001, p. 27). Na sequência, a exemplo do que se pode observar em // *Príncipe*, as figuras do leão e da raposa também são mencionadas por ocasião da ilustração de tais habilidades:

Aqueles que se aplicam ao prazer da parte que em nós está sujeita à morte, desprezando o uso da razão, tomam hábitos de feras; pois assim devem ser considerados, como exprimiu Epíteto estoico ao dizer: ‘Sou de fato um pobre homem, e minha miserável carne, se realmente miserável. Tens, não obstante, algo que é superior à carne. Por que, então, o abandonaste e estás atado à carne? Por este laço com a carne, alguns, vergando-se a ela, fazem-se semelhantes aos lobos, infiéis, pérfidos e insidiosos; outros semelhantes aos leões, brutais, ferozes e truculentos, e enfim, a maior parte de nós torna-se semelhante às raposas’ (ACCETTO, 2001, p. 41).

Tanto Machiavelli quanto Accetto referem-se ao leão e à raposa como representações de força e astúcia, respectivamente. Mas se o primeiro afirma a necessidade de “ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos” (MACHIARELLI, 2000, p. 102), o segundo, conquanto julgue haver uma pronta aptidão para o “resguardar-se de lobos e de leões”, em virtude do conhecimento de seus padrões de conduta, considera a astúcia uma habilidade cuja eficácia não é garantida ao ser utilizada contra si mesma, pois “as raposas entre nós são muitas e nem sempre conhecidas, e, quando são reconhecidas, é difícil usar a arte contra a arte”. Dessa forma, o autor toma como mais adequada a dissimulação da própria astúcia e a manutenção da “aparência de tolo, pois, mostrando acreditar em quem quer nos enganar, pode-se fazer com que ele creia em nosso modo; e é de grande inteligência” (ACCETTO, 2001, p. 42).

Esse breve confronto entre ambos os autores, apoiado na alusão comum a uma figura recorrente em obras produzidas na Antiguidade⁴³, além de assinalar uma concepção diversa sobre os efeitos da adesão à força e à astúcia como linha de conduta, revela sobretudo um ponto de vista divergente, pois Machiavelli recomenda ao príncipe saber bem empregar o homem e o animal – leão e raposa –, porque esses são dois modos de *combater*⁴⁴, enquanto Accetto prescreve a dissimulação representada por tais animais como forma de se *resguardar* daqueles que a eles se tornaram semelhantes por desprezarem o uso da razão e assumirem hábitos de feras. Não obstante, cabe ressaltar que os enfoques distintos sobre os fatores motivadores do recurso aos expedientes da simulação e dissimulação não tornam as reflexões de Accetto e Machiavelli antagônicas, pois de acordo com Accetto,

Aquele em quem prevalece o sangue, a melancolia, a fleuma ou o humor colérico, tem pouca disposição para dissimular. Onde há abundância de sangue ocorre a alegria, a qual não sabe facilmente ocultar sendo demasiada aberta por sua própria qualidade. O humor melancólico, quando desmedido, produz tantas impressões que dificilmente as esconde. O excessivamente fleumático, por não fazer conta dos desprazeres, está pronto para uma manifesta tolerância; e a cólera, que é desmesurada, é chama demasiado clara para demonstrar os próprios sentidos. O temperado, portanto, é muito hábil neste efeito da prudência, pois há de ter, nas tempestades do coração, o rosto totalmente sereno; ou, quando de alma tranquila, parecer ter o olhar perturbado, se a ocasião estiver pedindo; e isto não é fácil, a não ser para o temperamento de que falo (ACCETTO, 2001, p. 23).

Segundo o autor, portanto, tem uma inclinação maior para a dissimulação quem logra ocultar seus reais sentimentos, sabendo manifestá-los em consonância com aquilo que melhor convém nas mais variadas ocasiões. Tal assertiva coaduna-se àquele que é, de acordo com Machiavelli, um imperativo para o príncipe, qual seja, “[...] ter um espírito disposto a voltar-se segundo os ventos da sorte e as variações dos fatos o determinem [...]”, a fim de que possa “manter o Estado” (MACHIARELLI, 2000, p. 103). Assim, para Landi (2008, p. 166), o exercício do governo é concebido pelo filósofo florentino como a autodisciplina que permite ao

⁴³ Cf. CÍCERO, 2002, p. 25.

⁴⁴ Cf. MACHIARELLI, 2000, p. 101.

príncipe “controlar seu corpo e suas emoções de maneira a se tornar totalmente senhor de suas aparências”; característica típica do temperado a quem Accetto se refere, predisposto à dissimulação em função do controle que exerce sobre seus sentimentos. Por meio dessa comparação entre os autores, é possível mostrar, portanto, que apesar das discordâncias reveladas em um primeiro momento, pertinentes às finalidades em prol das quais se deve dissimular, há consenso entre ambos no que tange aos pressupostos da arte da dissimulação, que em quaisquer casos exige as mesmas propensões.

Se é possível concluir que Machiavelli e Accetto não ocupam posições antagônicas, senão agonísticas acerca da simulação e dissimulação, é igualmente perceptível o quanto se vincula a esses conceitos a *sprezzatura* de que trata Castiglione, comentando a seu respeito que “[...] é arte verdadeira aquela que não pareça ser arte; e em outra coisa não há que se esforçar, senão em escondê-la, porque, se é descoberta, perde todo o crédito e torna o homem pouco estimado” (CASTIGLIONE, 1997, p. 42). Segundo Burke (1998, p. 48), ainda, ao delinear tal arte, “o autor tem plena consciência de que está ensinando seus leitores a representar um papel, ‘a converter-se em outra pessoa’ ou, mais ainda, a ‘pôr uma máscara distinta’ quando a ocasião o demanda”, o que outra coisa não é senão a mesma dissimulação, subjacente ao variar conforme as circunstâncias, mencionada por Machiavelli.

Em suma, parecem claras as relações entre Castiglione e Aristóteles, para os quais a virtude seria fruto de um equilíbrio interior. Da analogia entre Aristóteles e Machiavelli, por sua vez, conclui-se que a virtude, para o príncipe, expressa-se, entre outras coisas, por um domínio das aparências, que pressupõe igual equilíbrio e caracteriza a arte da dissimulação; fato atestado por Accetto, para quem a temperança é virtude propícia à sua prática e, finalmente, considerando suficiente a análise previamente realizada sobre o conceito de *sprezzatura*, torna-se notória a autodisciplina como seu substrato e sua correlação com a referida arte da dissimulação. Assim, ficam estabelecidas como bases comuns de alguns dos conceitos fundamentais empregados por Machiavelli e Castiglione as referências a autores antigos; não só Aristóteles, mas também Platão, que, segundo Landi (2008,

p. 166), sustentava a prerrogativa do parecer sobre o ser em política, como evidencia o seguinte excerto de *A República*:

[...] segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, 'uma vez que a aparência', como me demonstram os sábios, 'subjuga a verdade' e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquíloco (PLATÃO, 2008, p. 66).

Certamente, poderiam ser citadas outras fontes comuns a Machiavelli e Castiglione, pois um apurado estudo do pensamento dos muitos autores da Antiguidade possivelmente indicaria diversas conexões a serem explicitadas. Contudo, mesmo que alguns considerem a filosofia platônica em Castiglione uma moda passageira⁴⁵, Platão e Aristóteles são duas referências significativas presentes no Livro Quarto de *Il Cortegiano*. Por isso, com base nos pressupostos colhidos em ambos, procurou-se expor um nexos entre os pensamentos expressos por Castiglione e Machiavelli, de modo a ressaltar que, apesar das divergências – particularmente com relação aos aconselhamentos que destinam aos governantes –, estes inscrevem-se no seio de uma mesma tradição. Cabe agora, em contrapartida, dar maior ênfase ao movimento de aproximação e afastamento entre *Il Cortegiano* e *Il Principe*, resultante justamente das disparidades engendradas sobre sua procedência comum, o que parece lhes atribuir feições de uma dicotomia.

⁴⁵ Cf. KRISTELLER, 1993, p. 88.

3.3 *Il Cortegiano* e *Il Principe*: dicotomia na tradição do *Speculum Princeps*

A exposição, em linhas gerais, de *Il Principe* e *Il Cortegiano* como uma dicotomia no interior do gênero *Speculum Princeps* justifica-se, primeiramente, por ambas, como obras destinadas ao aconselhamento de governantes, fundamentarem-se em princípios comuns e, posteriormente, pela oposição entre os conteúdos de suas orientações. De acordo com Skinner (1991, p. 159), a essência do aconselhamento de Machiavelli ao príncipe consiste na afirmação de que este deve ser “‘homem de disposição flexível’; deve ser capaz de variar sua conduta do bem ao mal, e do mal ao bem, ‘conforme lhe ditar a *Fortuna* e as circunstâncias’”⁴⁶. Em Castiglione, por seu turno, verifica-se que mesmo sendo recomendada ao cortesão a *sprezzatura* – que, como se destacou, supõe a dissimulação –, são diametralmente opostas a esta as características a serem infundidas no príncipe, que, recebendo os ensinamentos, educação e arte do cortesão,

[...] será mui justo, casto, moderado, forte e sábio, cheio de generosidade, magnificência, religião e clemência; em resumo, será assaz glorioso e querido pelos homens e por Deus, por cuja graça há de adquirir aquela virtude heroica que lhe permitirá exceder os limites da humanidade e poderá ser chamado de semideus mais do que homem mortal; porque Deus aprecia e protege aqueles príncipes que desejam imitá-lo, não mediante a ostentação de grande poder e fazendo-se adorar pelos homens, mas aqueles que, além do poder pelo qual podem imitá-lo se esforçam por se tornar semelhantes também com a bondade e a sabedoria, através da qual queiram e saibam agir bem e ser seus ministros, distribuindo os bens e os dons que dele recebem em favor do bem-estar dos mortais (CASTIGLIONE, 1997, p. 288).

Com isso, torna-se ainda mais nítida a distinção anteriormente vislumbrada entre as concepções dos autores acerca do modelo de conduta a ser adotado pelos governantes. Todavia, o excerto, que é extraído do capítulo XXII do Livro Quarto de

⁴⁶ Cf. MACHIAVELLI, 2000, p. 103.

Il Cortegiano, insere-se em meio ao debate sobre qual seria a forma de governo mais favorável à felicidade dos homens e, curiosamente, as alternativas são aquelas mesmas apresentadas por Machiavelli: monarquia, *optimates* e governo popular⁴⁷, o que novamente remete a suas fontes comuns, pois tanto Platão quanto Aristóteles dedicaram atenção à descrição de tais formas⁴⁸. Dentre estas, mais uma vez na voz de Ottaviano Fregoso, personagem principal do Livro Quarto, Castiglione toma partido da monarquia, traçando uma analogia entre o governo de um só nos Estados e o governo de um único Deus sobre todo o universo, concluindo ser essa a forma mais condizente com a natureza. Recorre ainda à natureza ao mencionar o exemplo dos animais, como as abelhas, que sempre encontram como elemento de coesão e orientação a figura de um, ao qual seguem e obedecem (CASTIGLIONE, 1997, p. 285).

Neste momento, toma parte nos diálogos Dom Pietro Bembo, escritor italiano nomeado cardeal pelo Papa Paulo III, em 1539,⁴⁹ e tomado por Castiglione como personagem de sua obra. Refutando Ottaviano Fregoso, Bembo opõe-se não apenas à argumentação por ele apresentada em defesa do governo dos príncipes, mas também ao valor excessivo conferido a uma pretensa harmonia oriunda da obediência aos senhores, aos quais não seria lícito gozar de maior liberdade que seus súditos, posto que tal bem, como dádiva divina, deve ser por todos igualmente usufruído, sem que se imponha a alguns a mais dura servidão, como geralmente ocorre sob o domínio dos príncipes (CASTIGLIONE, 1997, p. 286). Entretanto, a concepção de liberdade expressa por Bembo não se sustenta ante o novo argumento de que lança mão seu interlocutor, para o qual tomá-la como pretexto a que todos vivam segundo seus próprios interesses e como melhor lhes aprouver faz com que impere a licenciosidade em prejuízo da ordem, razão por que “[...] não se pode afirmar que a verdadeira liberdade é viver como se quer, mas viver segundo as boas leis” (CASTIGLIONE, 1997, p. 287). Ademais, é exatamente no intuito de ordenar seu povo que o príncipe deve governar; não só para que haja concórdia e

⁴⁷ Cf. CASTIGLIONE, 1997, p. 286.

⁴⁸ Cf. PLATÃO, 2008, pp. 363-364; ARISTÓTELES, 1997, p. 91.

⁴⁹ Cf. BURKE, 1998, p. 53.

paz, mas fundamentalmente para que seja possível a manutenção do Estado⁵⁰, como Machiavelli indica no capítulo V de *Il Principe*, nos seguintes termos:

[...] quem se torne senhor de uma cidade acostumada a viver livre e não a destrua, espere ser destruído por ela, porque a mesma sempre encontra, para apoio de sua rebelião, o nome da liberdade e o de suas antigas instituições, jamais esquecidas seja pelo decurso do tempo, seja por benefícios recebidos. Por quanto se faça e se proveja, se não se dissolvem ou desagregam os habitantes, eles não esquecem aquele nome [a liberdade] nem aquelas instituições, e logo, a cada incidente, a eles recorrem como fez Pisa cem anos após estar submetida aos florentinos. Mas quando as cidades ou as províncias estão acostumadas a viver sob um príncipe, extinta a dinastia, sendo de um lado afeitas a obedecer e de outro não tendo o príncipe antigo, dificilmente chegam a acordo para escolha de um outro príncipe, não sabem, enfim, viver em liberdade [...] (MACHIAVELLI, 2000, p. 30).

Portanto, as cidades onde há costume de se viver em liberdade, geralmente tomam-na como pretexto para as rebeliões, enquanto aquelas que não a têm por hábito, não sabem usufruir dela, sendo, em ambos os casos, mais proveitoso viver segundo as leis, das quais emana a ordem, do que segundo a liberdade, que, exacerbada, dá ensejo a dissensões prejudiciais tanto ao príncipe quanto ao povo (CASTIGLIONE, 1997, p. 297). Não obstante a coincidência das concepções de Machiavelli e Castiglione, na fala de Ottaviano Fregoso, acerca do papel das leis e das formas de governo – temas a serem retomados na sequência do diálogo –, é ainda nos capítulos XXII e XXIII que se torna evidente um fator determinante para a distinção entre *Il Principe* e *Il Cortegiano* no interior da tradição do *Speculum Princeps*.

Como se expôs no primeiro capítulo, a parenética régia constitui um elemento característico de tratados definidos como *Speculum Princeps*, seja em momentos históricos razoavelmente conhecidos ou mesmo nos mais remotos. Desde a Antiguidade, tratados desse gênero guardavam entre si certas diferenças; tanto em virtude das variações no modelo de conduta inscrito naqueles em que o governante deveria espelhar-se, como também por existirem aqueles destinados a tornar o

⁵⁰ SKINNER, 1996, p. 144.

próprio governante um espelho, a refletir sobre seus súditos a luz de suas virtudes. Na obra de Machiavelli, não se encontra um conjunto fixo de ações a serem praticadas, tampouco um apelo a que o príncipe seja um modelo para seus súditos, senão a orientação para que perceba quais qualidades o povo espera ver nele personificadas, a fim de que aparente possuí-las, mesmo que por ventura não as possua de fato ou não possa empregá-las frequentemente. É nesse sentido que o autor de *Il Principe* subverte alguns princípios constantes de obras mais antigas na tradição dos *Speculum Principes*. Ao contrário de Castiglione, não pretende que o governante seja a expressão da bondade divina, mas que saiba parecer “[...] todo piedade, todo fé, todo integridade, todo humildade, todo religião [...]”, pois “[...] os homens em geral julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, porque a todos cabe ver, mas poucos são capazes de sentir” (MACHIARELLI, 2000, p. 103). Assim, assentindo à referida consideração de Platão, para quem a aparência subjuga a verdade,⁵¹ e indicando uma atitude dissimulada ao governante – diferentemente do que ocorre em *Il Cortegiano* –, o filósofo florentino mostra que não lhe compete ser um exemplo de bondade – o que o levaria à ruína ante aqueles que não o são –, mas ser tão humano quanto aqueles a quem governa, que são “[...] ingratos, volúveis, simuladores, tementes do perigo, ambiciosos de ganho [...]” (MACHIARELLI, 2000, p. 96); qualidades em nada condizentes com aquelas que esperam enxergar na figura do príncipe.

Já em *Il Cortegiano*, há uma clara adesão ao padrão segundo o qual o governante mesmo deve configurar-se como espelho para o povo, que nele deve mirar-se para seguir o exemplo de suas virtudes, como se pode notar na seguinte afirmação:

[...] assim como no céu o sol, a lua e as outras estrelas mostram ao mundo, quase como num espelho, uma certa semelhança com Deus, também na terra, imagem de Deus muito mais semelhante são aqueles bons príncipes que o amam, o reverenciam e mostram aos povos a esplêndida luz de sua justiça, acompanhada de uma sombra daquela razão e inteligência divina; e Deus, com eles, participa da sua honestidade, equidade, justiça e bondade e daqueles outros felizes bens que eu não saberia citar, os quais representam para o mundo um testemunho muito mais claro de divindade

⁵¹ Cf. PLATÃO, 2008, p. 66.

do que a luz do sol ou o contínuo movimento do céu com o curso variado das estrelas.

Destarte, são os povos confiados por Deus à custódia dos príncipes, os quais devem se dedicar a eles diligentemente para prestar contas como bons intendentos ao seu senhor; devem amá-los e partilhar todo bem e mal que advenha a seus povos, buscando acima de tudo a felicidade deles. Por isso, o príncipe não só tem de ser bom, mas também fazer com que os outros sejam bons; como aquele esquadro que utilizam os arquitetos, que não apenas é reto e preciso, mas também retifica e torna justas todas as coisas a que é aplicado (CASTIGLIONE, 1997, pp. 288-289).

Na perspectiva do autor, da mesma forma como o cortesão deve desempenhar um papel educativo em relação ao príncipe, este, por sua vez, deve também educar o povo, a fim de que não só goze, mas sobretudo propicie uma vida “livre e segura [...], de maneira a participar tanto da vida ativa quanto da contemplativa, em benefício do povo” (CASTIGLIONE, 1997, p. 290). Com isso, na sequência dos diálogos, volta a figurar a primazia da paz como tema central ao ser suscitada a questão sobre se a mais adequada ao príncipe seria a vida ativa ou a contemplativa. A este respeito, se a aptidão para ordenar coisas razoáveis e sobre as quais tem autoridade em virtude do seu conhecimento e capacidade para julgar são qualidades imprescindíveis ao bom governante e respeitantes à dimensão contemplativa, é também seu dever zelar pelo cumprimento das ordens, e até mesmo levá-las a termo, o que se refere à ação. Assim, da mesma forma como a dimensão ativa não exclui a contemplação, senão nela encontra a sua finalidade, também a guerra, que se evita educando os povos com leis e ordenações, deve ter como escopo a paz; porém, de modo a evitar que os súditos sejam pujantes nas batalhas, mas se percam por indolência nos tempos de calma, pois como aponta o autor, “[...] é uma coisa grave e digna de censura, na guerra que em si é ruim, os homens mostrarem-se valorosos e sábios; e, na paz e sossego que são bons, mostrarem-se ignorantes e tão mesquinhos que nem saibam desfrutar o bem” (CASTIGLIONE, 1997, p. 293). Essa observação mostra a exigência de uma fusão, no indivíduo, de valores concernentes tanto à dimensão ativa quanto à contemplativa e, uma vez associadas essas à guerra e à paz, respectivamente, evidencia-se um substrato a perpassar e conferir coerência às reflexões de Castiglione, pois como indica Hale (2003, p. 103), o autor, após dedicar muitas páginas de sua obra à comparação entre os méritos pertinentes ao bom uso das armas e das letras, acaba atribuindo igual importância às duas qualidades,

admitindo assim a hipótese de que a guerra e sua preparação façam parte da condição humana⁵².

Mas além das atribuições referentes à manutenção da virtude dos homens tanto na guerra quanto na paz, é destacado o cuidado que o príncipe deve dispensar também à manutenção da justiça. Após fazer menção ao estabelecimento de um regime político constituído a partir da instituição de um conselho de nobres e um conselho popular a auxiliarem o príncipe no exercício de suas funções (CASTIGLIONE, 1997, p. 296), o autor de *Il Cortegiano* reconhece a relevância de uma atitude cautelosa dos governantes frente à eleição daqueles que os cercam e que em seu nome exercem as leis. Tais questões são contempladas também por Machiavelli, que considera monarquia, *optimates* e governo popular regimes igualmente nocivos por serem pouco duráveis e se degenerarem, dando lugar, respectivamente, à tirania, ao governo de poucos e ao governo licencioso. Diante disso, expõe abertamente sua preferência pela forma mista como melhor alternativa, observando que

[...] aqueles que prudentemente ordenam leis evitaram cada um desses modos por si mesmo e escolheram algum que tivesse um pouco de todos, por o julgarem mais firme e estável; porque, quando numa mesma cidade há principado, *optimates* e governo popular, um toma conta do outro (MACHIAVELLI, 2007, p. 17).

Tal posição é manifesta nos *Discorsi*, mas à questão da escolha dos ministros, o filósofo florentino dedica o capítulo XXII de *Il Principe*, que pode ser resumido à advertência sobre o fato de o governante ser julgado também pelos atos dos seus ministros, que são bons ou não, a depender da prudência com que são eleitos; assertiva com a qual Castiglione parece concordar inteiramente, pois que aconselha a escolha de magistrados prudentes para a preservação da justiça, caso contrário, “[...] a culpa de cada erro deles há de ser atribuída a quem os colocou naquele cargo” (CASTIGLIONE, 1997, p. 297). Demanda-se ainda, em *Il Cortegiano*, que a prudência dos ministros seja obrigatoriamente acompanhada pela bondade.

⁵² Cf. CASTIGLIONE, 1997, pp. 69-70.

Caso esse atributo seja negligenciado, pode-se ceder espaço à astúcia daqueles que devem servir à defesa do Estado, do que decorre a ruína das leis e dos julgamentos por serem levados a termo com parcialidade, flagelos que inexoravelmente recairão sobre o príncipe.

Com isso, conquanto haja concordâncias notórias em certos aspectos, permanece visível a oposição entre os autores quanto aos critérios estabelecidos como norte aos governantes, pois na obra de Machiavelli, o predicado decisivo para a escolha de um ministro não são suas qualidades morais, ainda que destas resulte um bem, já que o apego à bondade revela um zelo por algo que é íntimo e, por conseguinte, particular. Segundo o autor, “[...] aquele que tem o Estado de outrem em suas mãos não deve pensar nunca em si” (MACHIARELLI, 2000, p. 130), e o fator a ser mormente considerado é o devotamento ao serviço do príncipe, a despeito dos interesses pessoais de quem o sirva, pois a responsabilidade inerente à tal função exige um alto grau de cumplicidade. Entretanto, cabe ao príncipe alimentar essa abnegação em seus ministros, cumulando-os de benesses, a fim de que se lhes mantenham fiéis, o que não indica o altruísmo de uma das partes, senão a reciprocidade de uma relação da qual decorre um bem para ambos.

Na esteira das disparidades percebidas em relação à incidência de questões morais sobre o campo político, chama a atenção, logo após abordar o tema da virtude necessária aos ministros, a referência feita por Castiglione à obrigação não apenas destes, mas de todos, e especialmente dos príncipes, de manifestarem piedade para com Deus, pois também disso depende a manutenção da justiça. Ainda por meio de Ottaviano Fregoso, o autor confere importante papel à piedade em virtude da necessidade de um amparo divino para cumprir de modo satisfatório a incumbência de bem governar a si mesmo e aos outros; o que, de modo contrário, tornar-se-ia impossível (CASTIGLIONE, 1997, p. 297). Esse auxílio manifesta-se através da *Fortuna*, conceito que embora não seja tão recorrente em *Il Cortegiano* como em *Il Principe*, é empregado por Castiglione, em princípio, de modo diverso daquele que se verifica na obra de Machiavelli.

De acordo com Castiglione, àqueles que voltam a Deus todas as suas ações como verdadeiro fim é enviada a *Fortuna* favorável nas adversidades, ao passo que, nos momentos de prosperidade, pode lhes ser imposta a má *Fortuna*, a fim de que

não se acomodem, abandonando-se à ilusão de uma calma permanente. Ressalta ainda o bem que se pode alcançar por ser “[...] de fato religioso [...], porque, acrescentando à prudência humana a piedade divina e a verdadeira religião, teria o príncipe também a boa *Fortuna* e Deus protetor, o qual lhe concederia sempre prosperidade, na paz e na guerra” (CASTIGLIONE, 1997, p. 297). Dessa forma, o autor atrela a *Fortuna* a uma conduta moral invariável, arrolando alguns dos mais importantes requisitos para se obter seus favores: a piedade e a religião; fatores que em Machiavelli, além de não serem apresentados como imprescindíveis, são antes considerados causa de dano se tomados como objeto de submissão incondicional, cabendo ao bom príncipe, como já se enfatizou, sempre parecer possuí-los, mas sem deixar que limitem suas ações. Entretanto, a despeito dessa diferença crucial, ainda é possível demonstrar a tensão entre os pensamentos expressos pelos autores ao se estabelecer entre ambos um vínculo fundado em outro elemento teórico colhido na Antiguidade.

Castiglione confere à má *Fortuna* também o papel de reavivar na memória dos homens a importância da prudência, pois esta “[...] frequentemente corrige a má sorte, como o bom jogador faz com os maus lances de dados, manobrando com habilidade o jogo” (CASTIGLIONE, 1997, p. 297). Disso pode-se inferir que embora o autor estabeleça, em princípio, uma dependência direta da *Fortuna* em relação à piedade, eleva ao mesmo grau de importância imputado à última a prudência humana, que se converte em um instrumento capaz de possibilitar aos homens a orientação de seus próprios destinos, tornando-se perceptível, de tal maneira, um forte nexos entre as ideias contidas em *Il Cortegiano* e *Il Principe* a partir desse conceito. Em ambos os casos, a prudência não é associada ao comportamento de homens demasiado cautelosos, a ponto de se tornarem estáticos frente à *Fortuna*, mas coincide com a definição que lhe é dada por Aristóteles, segundo o qual a prudência (*phronesis*) consiste na boa deliberação, isto é, na “[...] retidão relativa ao que convém *com vistas a um fim* [...]” (ARISTÓTELES, 2001, p. 194, sem grifo no original). Com isso, o homem prudente é aquele que possui uma sabedoria que se aplica de modo prático, não circunscrita à busca do que é imutável, pois “ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser de outra maneira; [...] e o bom deliberador, em geral, é o que alcança, seguindo o raciocínio, a melhor das coisas alcançáveis pelo homem mediante a ação” (ARISTÓTELES, 2001, p. 190). Portanto,

a prudência não se identifica com o esquivar-se dos riscos, mas é manifesta sobretudo pelo seu enfrentamento, desempenhando função mediadora entre a ação humana e a ação da *Fortuna*, à qual caberia, segundo Machiavelli (2000, p. 139), o governo de metade das coisas do mundo.

Além dos apontamentos delineados no intuito de expor a tensão inerente ao confronto entre *Il Príncipe* e *Il Cortegiano*, derivada da adesão a princípios comuns colhidos na Antiguidade, concomitantemente à sustentação de perspectivas diversas com respeito aos aconselhamentos destinados aos príncipes por seus autores, olhares atentos poderão enxergar muitas outras maneiras de cotejar a obra de Machiavelli e Castiglione. Certamente, constitui tarefa inalcançável o esgotamento das possibilidades de encadeamento entre ambos, pois por meio do modo como interpretaram a conjuntura que lhes era contemporânea, tornaram-se precursores de um modelo de indivíduo que ainda repercute na atualidade. Mesmo que da Antiguidade e Idade Média possam ser extraídos exemplos de grandes personalidades, é o Renascimento o momento histórico em que efetivamente o indivíduo adquiriu novas feições em sentido universal. Assim, o que se estabelece não são personalidades particulares, mas modelos de tipos sociais construídos precisamente pela agregação de traços característicos colhidos em períodos precedentes, tais como aqueles que conferem ao príncipe e ao cortesão perfis ímpares, ainda que intimamente entrecruzados, como mostra o próprio Castiglione ao dizer que

[...] o príncipe, induzido à virtude pelo cortesão, pode se tornar mais virtuoso que o cortesão. Deveis saber ainda que a pedra de amolar, que não corta, torna o ferro agudo, por isso, creio que mesmo que o cortesão instrua o príncipe, nem por isso alguém há de dizer que ele tem mais dignidade do que o príncipe (CASTIGLIONE, 1997, p. 310).

Ante tal ponderação, parece razoável considerar, em suma, que o surgimento de indivíduos multifacetados promovido pela justaposição dos elementos particulares colhidos pelo homem renascentista em tempos idos, não significa uma padronização ou produção em série de tais indivíduos, senão lhes confere autonomia e

reciprocidade. Ao aglutinarem em si um cabedal histórico-cultural oriundo da Antiguidade e Idade Média, porém não se confundindo com seus antecessores, tipos sociais como o cortesão e o príncipe, tratados nas obras de Castiglione e Machiavelli, mostram-se animados pelo dinamismo de um momento novo; é o espírito de um tempo de contrastes e abertura a uma nova visão do mundo, que revela no homem sua plena expressão.

.

CONCLUSÃO

Ao escrever a obra endereçada a Lorenzo de Medici, Machiavelli lança mão de todo o conhecimento granjeado no exame das ações dos grandes homens da Antiguidade, assim como na longa experiência das coisas que lhe eram contemporâneas, para apontar as práticas mais virtuosas a serem adotadas por um governante no exercício de suas funções⁵³. Por tal motivo, *Il Principe* compõe o gênero literário *Speculum Princeps*, cuja origem parece tão longínqua quanto a própria arte de governar. Muitos antecessores do filósofo florentino neste gênero – desde autores antigos, como Cícero e Sêneca, até Giovanni da Viterbo e Brunetto Latini, no século XIII – dedicaram-se igualmente ao aconselhamento de governantes, almejando infundir-lhes virtudes para que exercessem o governo em prol do bem coletivo. Contudo, seus aconselhamentos não poderiam ser considerados estritamente políticos em função da ênfase dada à excelência moral do governante, por eles identificada à própria virtude política; noção diametralmente oposta àquela apregoada nas páginas de *Il Principe*, no qual são deixados de lado “os assuntos relativos a um príncipe imaginário [para falar] daqueles que são verdadeiros [...]” (MACHIAVELLI, 2000, p. 90). Assim, ainda que se inscreva no âmbito da literatura do *Speculum Princeps*, Machiavelli distingue-se dela, engendrando uma perspectiva *sui generis* no interior de uma estrutura tradicional⁵⁴.

O fato de Machiavelli destinar orientações aos governantes não implica a enumeração de um quadro fixo de virtudes a serem seguidas, senão a habilidade de variar conforme os tempos e os acontecimentos, a fim de torná-los favoráveis. Essa é a *Virtù*, característica necessária àquele que queira manter-se no poder; necessária, porém não suficiente, pois considerar que o homem de *Virtù* seja capaz de sustentar-se incólume ante qualquer revés corresponderia a julgar os procedimentos propostos pelo filósofo florentino também uma regra infalível, e isso não se verifica. Mesmo profetas legisladores, como Moisés, têm algum grau de

⁵³ Cf. MACHIAVELLI, 2000, p. 03.

⁵⁴ Cf. SENELLART, 2006, p. 229.

dependência em relação às contingências do mundo concreto em que exercem seu poder⁵⁵, e para minimizá-la, devem lançar mão de recursos extraordinários, como aqueles empregados por governantes amparados unicamente em sua própria *Virtù*.

Dessa maneira, o que se propõe em *Il Principe* não é o cultivo das virtudes cristãs, fundadas em princípios absolutos, mas a cuidadosa observação do mundo e dos enfrentamentos que subjazem ao convívio entre os homens que nele habitam⁵⁶, para que, baseando-se na “verdade extraída dos fatos e não [da] imaginação dos mesmos” (MACHIARELLI, 2000, p. 89), o governante assimile a complexidade da instável realidade em seu redor e assuma um caráter compatível com ela, ampliando as possibilidades de lograr êxito em suas empresas. Com efeito, para alcançar os píncaros da glória e manter o Estado, ser homem bom não é mais o bastante⁵⁷; é preciso ser homem combativo, substituindo a virtude, outrora tão exaltada, pela *Virtù*, pois a realidade – e sobretudo a política –, como mostra Machiavelli, é um campo permeado por tendências conflitantes, no qual os homens se mostram bons e devotados apenas enquanto isso lhes permite auferir algum proveito (MACHIARELLI, 2000, p. 96). De tal modo, se a *Virtù* direciona-se à manutenção do Estado, que é atribuição específica do príncipe, não poderia resumir-se à prática daquelas virtudes que se espera ver em todo cidadão, devendo antes consistir na posse de habilidades concernentes ao exercício do poder.

Tais considerações indicam um deslocamento da obra de Machiavelli do domínio dos tratados voltados a mostrar como deveriam ser bons os governantes, sob a ótica cristã, em direção a outra esfera, na qual o que se coloca em questão é como poderiam ser bons os governantes, submetidos a um incessante fluxo de acontecimentos, sem prejuízo da manutenção do Estado. Decerto, não poderiam de fato ser bons cristãos, mas deveriam parecer para manter o Estado, e assim certamente seriam bons governantes, evidenciando-se a importância não só da utilização de meios extraordinários, mas da própria arte do engano para a condução dos negócios públicos, isto é, não daquilo que é interesse exclusivo do príncipe, senão da coletividade. Por isso, embora tais preceitos não tornem lícita a afirmação de que os fins justificam os meios – que, aliás, não se encontra em *Il Principe* ou nos

⁵⁵ Cf. POCOCCO, 1997, p. 183.

⁵⁶ Cf. BERLIN, 2002, p. 315.

⁵⁷ Cf. MACHIARELLI, 2000, p. 103.

Discorsi, ambos fundados, como observa Skinner (1996, p. 204) sobre uma moralidade comum –, explicam-se pela frase de fato cunhada por Machiavelli, para quem “[...] nenhum sábio engenho repreenderá ninguém por alguma ação extraordinária que tenha cometido para ordenar um reino ou constituir uma república. Cumpre que, se o fato o acusa, o efeito o escuse [...]” (MACHIARELLI, 2007, p. 41). Portanto, o filósofo florentino não toma o mal pelo bem, mas mostra que, quando se trata de política, o bem coletivo exime o governante da culpa pelo mal causado a alguns; e todo aquele que queira governar deve estar disposto a agir assim, pois uma vez que adote um plano para transformar uma sociedade, deverá levá-lo a termo, sem oscilar entre as condutas próprias do âmbito público ou privado, o que significaria “trair a causa escolhida” (BERLIN, 2002, p. 328).

Paradoxalmente, a prática da disposição a “voltar-se segundo os ventos da sorte e as variações dos fatos [...]” (MACHIARELLI, 2000, p. 103) poderia parecer tão infactível quanto a prática exemplar das virtudes desaconselhadas ao príncipe pelo filósofo florentino, dada a profunda autodisciplina requerida em ambos os casos⁵⁸. Isso, segundo Senellart (2006, p. 244), seria mais um sinal da pertença de *Il Principe* à tradição do *Speculum Princeps*, uma vez que o governante, como ocorre em outras obras do gênero, é remetido à sua imagem ideal. De fato, Machiavelli ignora, nas palavras de Berlin (2002, p. 306), “[...] os conceitos e as categorias – a parafernália rotineira – com base nos quais os mais famosos pensadores e eruditos do seu tempo estavam acostumados a se expressar”, e não se encontra em sua obra qualquer “[...] referência a uma ordem ideal, a alguma doutrina sobre o lugar do homem na natureza dentro da grande corrente do ser [...]”, mas é inegável a contiguidade, em certo sentido, entre *Il Principe* e obras em que são ilustradas figuras renascentistas ideais, como *Il Cortegiano*, texto também legatário da tradição do *Speculum Princeps*.

Na obra de Castiglione, o cortesão emerge como um herói capaz de exercer domínio sobre seus instintos e alcançar a realidade inteligível; um indivíduo que, recebendo na corte uma formação a abranger a totalidade de suas dimensões, converte-se em um tipo social perfeito⁵⁹. Dentre os elementos que o compõem merecem destaque aqueles que remetem a um modelo de educador – segundo

⁵⁸ LANDI, 2008, p. 166.

⁵⁹ PÉCORÀ, 2001, p. 72.

Heller (1982, p. 106), um educador estoico-epicurista –, dotado de profunda harmonia interior e uma serena e desafetada virtuosidade, atrelada ao peculiar conceito de *sprezzatura*; porém, tudo em prol de uma incumbência que lhe confere caráter conspícuo: a formação de outro tipo social exemplar, qual seja, o príncipe. Ao expor seus aconselhamentos através dos diálogos travados pelas personagens de sua obra, Castiglione não adere à desconstrução das virtudes empreendida por Machiavelli, apontando a temperança, a justiça, a magnanimidade e a prudência como qualidades a serem ostentadas pelo príncipe; mas nesse ponto, revela-se tanto uma distinção quanto uma similitude entre os dois autores, pois a exemplo do que ocorre em *Il Principe* com relação à *Virtù*, também em *Il Cortegiano* as virtudes são demandadas em prol de algo maior, ou seja, “governar e reinar como se deve” (CASTIGLIONE, 1997, pp. 284-285). Destarte, embora constituindo o protótipo de um indivíduo ideal, o cortesão, bem como aquele a quem lhe cabe educar, encontram-se inseridos em uma realidade tão concreta quanto aquela em que se engendra o governante concebido pelo filósofo florentino.

Essa é a marca da tensão que emerge do confronto entre *Il Principe* e *Il Cortegiano*, obras nas quais se aborda um objeto comum – o que compete a quem queira bem governar –, sob uma forma comum – a forma de *Speculum Princeps* –, e em um mesmo período histórico; mas que nem mesmo ante tamanha conformidade deixam de exhibir contrastes, fundados em concepções tão diversas do homem e dos conhecimentos por ele edificadas ao longo da história quanto as concepções que viriam a ser sustentadas acerca do próprio pensamento renascentista, que, deixando como legado à posteridade a voz de filósofos como Machiavelli e Castiglione, ainda ecoa hodiernamente.

REFERÊNCIAS

- ACCETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. Tradução de Edmir Missio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- _____. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BARON, Hans. *En busca del Humanismo Cívico Florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento Medieval al Moderno*. Tradução de Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BERLIN, Isaiah. A Originalidade de Maquiavel. In: BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Tradução de Rosaura Richenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BERNS, Thomas. Morales de la fondation. In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie; MÉNISSIER, Thierry (Orgs.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 1991.
- _____. Humanismo Cívico hoje. In: BIGNOTTO, Newton (Org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- _____. *Republicanismo e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da Política: a Filosofia Política e as lições dos clássicos*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus 2000.

BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BURKE, Peter. *Los avatares de El Cortesano: lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*. Tradução de Gabriela Ventureira. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.

_____. O Cortesão. In: GARIN, Eugenio (Org.). *O Homem Renascentista*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991.

CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.

CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. Tradução de Carlos Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre los Deberes*. Tradução de José Guillén Cabañero. Madrid: Tecnos, 2002.

DE GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de corte*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *O Processo civilizador: uma história dos costumes*. 1º vol. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ÊXODO. In: *A Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Gilberto da Silva Gorgulho. São Paulo: Paulus, 1985.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. Machiavel, penseur de l'action politique. In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie; MÉNISSIER, Thierry (Orgs.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006.

GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Tradução de Cecília Prada. São Paulo: UNESP, 1996.

- GILBERT, Felix. *Machiavel et Guichardin: Politique et Histoire à Florence au XVI^e siècle*. Tradução de Jean Viviès e Perle Abbrugiati. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- GOFFI, Jean-Yves. La nature et les cieux: la cosmologie de Machiavel. In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie; MÉNISSIER, Thierry (Orgs.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HALE, John. *La Civilisation de l'Europe à la Renaissance*. Tradução de René Guyonnet. Paris: Perrin, 2003.
- HELLER, Agnes. *O Homem do Renascimento*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- ION, Cristina. Conquérir, fonder, se maintenir. In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie; MÉNISSIER, Thierry (Orgs.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006.
- KANTOROWICZ, Ernst. Les deux corps du roi. In: KANTOROWICZ, Ernst. *Oeuvres*. Tradução de Jean Philippe Genet e Nicole Genet. Paris: Gallimard, 2000.
- KRISTELLER, Paul Oscar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Tradução de Federico Patán López. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- LANDI, Sandro. *Machiavel*. Paris: Ellipses, 2008.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel: Florença e Roma*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris, Gallimard, 1986.
- MACHIARELLI, Niccolò. Capitolo Dell'Occasione. In: MARTELLI, Mario (Org.), *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni Editore, 1971.
- _____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. Tradução de Roberto Grassi. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001.

POCOCK, J. G. A. *Le moment Machiavélien: la pensée républicaine florentine et la tradition républicaine atlantique*. Tradução de Luc Borot. Paris: PUF, 1997.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato social: princípios do direito político*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Machiavel*. Tradução de Michel Plon. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

_____. *Visions of Politics: Renaissance virtues*, volume II. Cambridge: CUP, 2002.

SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VIROLI, Maurizio. *From Politics to Reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics 1250 - 1600*. Cambridge: CUP, 1992.