

## A ERA DOS PRÍNCIPES

### O TRIUNFO DO GOVERNO DOS PRÍNCIPES

No final da década de 1530, Francesco Guicciardini, que escrevia sua *História da Itália*, dividiu a Renascença tardia em duas fases distintas, que se opunham de uma maneira que até podemos considerar trágica. Como explica no início dessa sua obra, a linha divisória passa pelo ano de 1494, quando as "tropas francesas, a pedido de nossos próprios príncipes, começaram a instigar aqui as piores dissensões" (p. 3). Antes desse momento fatal, "nunca a Itália conheceu maior prosperidade, ou vivera situação tão favorável" (p. 4). O longo conflito entre Florença e Milão finalmente chegara a bom termo em 1454, e depois disso "reinaram por toda a parte a maior paz e tranquilidade" (p. 4). Com a entrada dos franceses, porém, a Itália começou a padecer de "todas aquelas calamidades que costumam afligir os miseráveis mortais" (p. 3). Quando Carlos VIII invadiu a península, naquele ano de 1494, o rei da França submeteu Florença e Roma, avançou a ponta de espada até Nápoles e autorizou seu enorme exército a devastar os campos. Seu sucessor, Luís XII, efetuou mais três invasões, atacando Milão seguidas vezes e fazendo a guerra tornar-se endêmica por toda a Itália. Finalmente, o maior desastre de todos deu-se no início da década de 1520, quando o imperador Carlos V decidiu pôr em xeque a dominação que os franceses exerciam sobre Milão — decisão essa que haveria de converter o *Regnum Italicum* inteiro num único campo de batalha por bons trinta anos (Green, 1964, pp. 94-9).

Uma tendência, porém, não conheceu reverses em meio a esses períodos em que tanto oscilava a fortuna: o avanço constante e ininterrupto de formas cada vez mais despóticas de principado. Às vezes, como sucedeu em Nápoles e Milão, isso não chegava a representar uma mudança radical de estilos de governo, limitando-se a significar a vitória de senhores novos e mais poderosos. Mas, em cidades com uma ativa tradição republicana — como Florença ou Roma —, o resultado foi um demorado conflito entre os defensores da

"liberdade" republicana e os expoentes das práticas que se acusava de "tirânicas".

Se quisermos acompanhar esse conflito em Roma, dificilmente teremos melhor guia do que a análise que Maquiavel faz dos principados eclesiásticos, no *Príncipe*. Ele começa observando que o ponto mais fraco dos papas de início do século xv foi sua incapacidade de conter as facções antagônicas dos "barões de Roma", lideradas respectivamente pelos Orsini e pelos Colonna (p. 75). Essas duas famílias se empenhavam desde muito tempo a insuflar conflitos, tendo ambas a grande ambição de impedir o papado de exercer qualquer controle que fosse sobre o governo da cidade. Em 1434 os Colonna deram apoio a um levante republicano, forçando Eugênio IV a abandonar Roma por nove anos; em 1453, uma conspiração análoga, também republicana, aterrorizou os últimos anos do pontificado de Nicolau V (Armstrong, 1936, pp. 169, 174). Mas, como Maquiavel nos narra, a situação mudou de forma dramática na última parte do século xv. Primeiro veio Sisto IV, "um papa animoso", que desbaratou as camarilhas republicanas e começou a restaurar sua autoridade temporal por todos os Estados pontifícios (p. 75). Sucedeu-lhe Alexandre VI, a quem Maquiavel elogia por ter mostrado, "mais que todos os pontífices que já existiram", em que ampla medida o prestígio do papado podia ser exaltado "utilizando-se, sem qualquer vacilação, "o dinheiro e a força armada" (p. 75). E finalmente veio o brilhante reinado de Júlio II, que "tudo fez com a preocupação de engrandecer a Igreja" e "alcançou êxito em todas as suas empresas" (p. 76). Ele já "encontrou a Igreja forte", estando "extintos os barões de Roma" e, devido ao vigor de que Alexandre dera mostra, "anuladas as facções" que eles dirigiam. Mas ele "ampliou os trabalhos" que encontrou iniciados ou realizados, convertendo o papado num principado despótico e num poder militar da envergadura que Maquiavel considerava ser essencial para se erradicar a corrupção da vida política (p. 76).

Em Florença, ocorreu na mesma época uma extensão análoga, ainda que mais insidiosa, das práticas "tirânicas". Podemos fazer essa transformação remontar até o ano de 1434, quando Cosme de Médici regressou do exílio e começou a constituir uma oligarquia política sob sua direção. Outro passo para a criação da *signoria* se deu em 1458, quando um novo Conselho dos Cem — bem mais sujeito à manipulação eleitoral do que os conselhos anteriores, com maior número de membros — recebeu o poder de opinar e legislar numa grande variedade de assuntos financeiros e políticos (Rubinstein, 1966, pp. 113-6). Mas o passo definitivo na instituição do despotismo mediceu data de 1480, quando o neto de Cosme, Lourenço, o Magnífico, conseguiu criar o Conselho dos Setenta, órgão permanente cujos membros eram em sua maioria seus partidários e que recebeu poderes quase completos sobre os

negócios da República (Rubinstein, 1966, pp. 199-203). Como disse nessa mesma década um dos que ainda se opunham a Lourenço, o resultado de todas essas "reformas" foi a criação de um regime no qual "nenhum magistrado se atrevia, sequer nos assuntos mais ínfimos, a decidir o que quer que fosse" sem antes obter o aval do Magnífico (Rubinstein, 1966, p. 225).

Isso não quer dizer que os florentinos tenham abandonado seus antigos direitos constitucionais sem lutar. Depois da morte — prematura — de Lourenço, em 1492, houve duas tentativas bastante sérias de excluir seus sucessores do poder e de restabelecer as velhas tradições de liberdade republicana. O primeiro desses golpes de Estado deu-se em 1494, quando Piero, filho de Lourenço, foi exilado logo depois de entregar, sem dignidade alguma, Florença aos franceses (Rubinstein, 1966, pp. 229-35). A segunda revolta ocorreu em 1527, quando os Medici foram novamente afastados do poder e a República foi, de novo, restaurada.

Mas essas tentativas não conseguiram deter o inexorável movimento de Florença no rumo do *governo d'un solo*. A República de 1494 ruíu sem nenhuma glória em 1512, quando os Medici retomaram o poder apoiados em tropas espanholas (Schevill, 1936, p. 369). E o derradeiro esforço na direção de um regime popular, em 1527, conheceu ainda mais depressa o fracasso. O papa Medici Clemente VII conseguiu firmar um tratado com o imperador Carlos V já em 1529, pelo qual este se comprometia a lançar seus exércitos contra os insurretos florentinos (Schevill, 1936, p. 487). Depois de resistir, com notável bravura, por mais de um ano, a República finalmente se viu forçada a capitular, e ficou em mãos de Clemente VII a decisão sobre seus negócios internos. O papa prontamente designou o jovem bastardo Alexandre de Medici como *gonfaloniere* vitalício de Florença, e em 1532 investiu seus herdeiros e sucessores com o senhorio perpétuo da cidade. Assim, a República florentina terminou se dissolvendo no grão-ducado de Toscana, e nos dois séculos que se seguiram viveu sob o governo de uma sucessão de duques da casa de Medici, cada um mais ineficiente que o outro (Schevill, 1936, p. 514).

O triunfo final dos *signori* por quase toda a península ajudou a trazer à luz uma série de elementos importantes no pensamento político da Renascença. Uma das principais mudanças devidas a eles foi uma sensível redução do interesse pelos valores que sustentavam a tradicional concepção republicana de cidadania. Para Bruni e seus sucessores, parecia óbvio que a idéia de *negotium*, ou de um engajamento integral nas questões da cidade, correspondia à vida mais digna que um homem podia levar. Mas, para Pico, Ficino e os demais grandes pensadores do final do Quatrocentos, o que parecia óbvio era ser a vida de *otium*, ou de um retraimento contemplativo, a que mais apreço merecia (Rice, 1958, p. 58). Assim eles destituíram as obras de Cícero da posição proeminente que lhes fora atribuída pelos humanistas "cívicos" da

fase anterior, e proclamaram — para usarmos a frase de Ficino — que os ditos logos do "divino Platão" deviam ser respeitados como "os primeiros e maiores" tratados filosóficos do mundo antigo (vol. 2, pp. 116, 117).

Um efeito dessa mudança de devoção foi que o interesse voltado à política pelos humanistas do começo do século veio a ser tido como uma forma menor, e mesmo vulgar, de preocupação intelectual. Essa atitude está claramente expressa na *Oração sobre a dignidade do homem*, de Pico, na qual ele verte seu desdém sobre aqueles que voltam sua carreira "para o lucro ou a ambição", e se jacta de haver "renunciado a todo interesse pelos negócios privados e públicos", a fim de se consagrar, "por inteiro, ao ócio contemplativo" (p. 238). Um resultado mais radical de ter abandonado o valor do *negotium* foi a idéia de se engajar de forma significativa nos negócios de governo acabar sendo considerada completamente inviável. Esse espírito céptico mais tardio é bem ilustrado por Francesco Doni (1513-74), que escreveu na geração seguinte à dissolução final da República florentina. Ele insiste consistentemente em que nada, em absoluto, se pode fazer para corrigir a corrupção do mundo, e acrescenta que essa convicção quase cínica deve ser entendida como nada mais que o cultivo de "uma boa ignorância" (cf. Grendler, 1966, pp. 243-6).

Outra mudança de perspectiva a coincidir com a era dos príncipes foi que aqueles que continuaram a dedicar mais atenção ao estudo da política passaram a dirigir seus tratados a um público bastante diferente (cf. Gilbert, 1939, p. 456). Como vimos, os primeiros humanistas "cívicos" supunham como normal um contexto em que as instituições fossem republicanas, e costumavam dirigir seus conselhos e exortações ao corpo inteiro de seus concidadãos. Mas, quando chegamos aos humanistas da Renascença tardia, quase sempre vemos que pressupõem um contexto no qual o governo cabe a príncipes, mesmo quando está evidente — é o caso de Patrizi e Maquiavel — que suas preferências pessoais pendem para a República. Notamos, por conseguinte, que eles tendem a minimizar a importância do cidadão individualmente considerado, e a centrar toda a sua atenção na figura muito mais imponente e influente do príncipe.

Isso não significa que tenham sido esses os primeiros pensadores a com- por livros de conselhos destinados, especificamente, a *signori* ou príncipes. Já observamos o surgimento de um gênero literário dessa ordem na Pádua do século XIV, com Ferreto de Ferreti escrevendo um elogio dos Della Scala quase imediatamente depois de eles tomarem o poder (em 1328), e Pier Paolo Vergerio redigindo, entre 1394 e 1405, seu fragmento *Da monarchia* (Robey, 1973, p. 17). O mesmo logo sucedeu em Milão, especialmente depois que Giangaleazzo Visconti passou a salientar o caráter absoluto de seu poder, proibindo o uso do termo *popolo* e determinando que todos os cidadãos deve-

riam ser chamados de seus *subditi*, ou súditos (Hay, 1961, p. 105). Os humanistas de Milão prontamente responderam com uma série de panegíricos exaltando o governo dos príncipes. Na década de 1420, Uberto Decembrio (c. 1350-1427) dedicou quatro livros intitulados *Dos assuntos públicos* a Filippo Maria Visconti, e seu filho Pier Candido Decembrio (1392-1477) escreveu um *Elogio à cidade de Milão*, em 1436, em réplica ao *Elogio* que, uns trinta anos antes, Leonardo Bruni consagrara à República florentina (Cosenza, 1962, pp. 607-9; Baron, 1966, pp. 69, 425).

Ainda assim, porém, será correto afirmar que tais elogios e livros de conselhos conheceram o apogeu na segunda metade do século xv. Nesse período, o gênero literário de que falamos até mesmo veio a adquirir uma dimensão suplementar. Números tratados começaram a ser escritos não tanto para o uso dos príncipes quanto para o de seus cortesãos, com o objetivo de instruí-los quanto a sua educação, comportamento e papel em relação ao príncipe. Um dos primeiros exemplos nesse sentido foi o panfleto de Diomedes Carafa sobre *O perfeito cortesão*, que ele concluiu enquanto estava ligado à corte de Nápoles, na década de 1480 (Cosenza, 1962, p. 419). Mas, nesse campo, a obra mais célebre e influente foi *O livro do cortesão*, de Baldesar Castiglione (1478-1529), uma série de diálogos que conheceram sua primeira redação entre 1513 e 1518, sendo impressos dez anos mais tarde, e vieram a constituir uma das obras mais lidas no século xvi (Mazzeo, 1967, p. 132).

Mas os principais destinatários dos livros de conselhos foram justamente os príncipes, e é evidente que a maioria dos humanistas concebia seus tratados tendo já em mente tal ou qual príncipe em particular. Assim, Francesco Patrizi (1412-94) dedicou sua pormenorizada análise *Do reino e da educação do rei*, redigida na década de 1470, ao papa Sisto IV (Cosenza, 1962, p. 1345). Bartolomeo Sacchi (1421-81) escreveu seu tratado sobre *O príncipe*, em 1471, para um dos duques de Mântua da família Gonzaga (Baron, 1966, p. 437). Diomedes Carafa (1407-87), além de redigir conselhos para cortesãos, dirigiu na década de 1480 a Fernando de Nápoles um memorando sobre *O ofício de um bom príncipe* (Gilbert, 1939, p. 469). E Giovanni Pontano (1426-1503), que por mais de vinte anos serviu a Ferdinando na qualidade de secretário, havia despertado a atenção do rei ao lhe oferecer, em 1468, um tratado sobre *O príncipe* (Cosenza, 1962, pp. 1461-2).

O mais célebre, porém, de todos esses livros de aconselhamento foi, sem sombra de dúvida, *O príncipe* de Maquiavel, que ele completou em fins de 1513 e dedicou uns dois anos depois “ao magnífico Lourenço de Medici” (p. 29).<sup>2</sup> Em 1513 Maquiavel, que até então só servira à República florentina, tinha — não obstante — boas razões para oferecer seus préstimos de conselheiro a um príncipe (Ridolfi, 1963, pp. 15, 131-2). A República desabara, como já vimos, no ano anterior; os Medici haviam retomado o poder; e assim

Maquiavel subitamente se vira sem emprego e sem meios de vida. Precisava conquistar as boas graças dos novos senhores da cidade com a maior urgência, e com algum otimismo esperava (como se evidência das cartas que então escrevia a Vettori).<sup>3</sup> caso conseguisse persuadir os Medici a ler o seu livro, que lhe fosse facultado voltar ao ofício público, como tanto queria. O livro fracassou nesse propósito, mas, enquanto contribuição ao gênero literário dos livros de conselho para príncipes, teve um sucesso tão grande que revolucionou o próprio gênero.

### O IDEAL HUMANISTA DO PRINCIPADO

Embora a teoria política da Renascença tardia nos mostre uma mudança assim radical de enfoque, seria um equívoco concluir que os livros de aconselhamento dirigidos a príncipes — que tão bem a representam — nada devessem ao pensamento político humanista da época anterior. Nada havia de muito novo na idéia de oferecer conselhos práticos aos dirigentes políticos, explicando-lhes como conduzir a coisa pública. Séculos antes, já era esse o objetivo da tradição de livros de aconselhamento apresentados aos *podestà* e aos magistrados urbanos, e essa tradição, por sua vez, se enraizava na idéia ainda mais antiga de se estender um “espelho” aos príncipes, oferecendo-lhes dessa forma uma imagem ideal e pedindo-lhes que nela procurassem divisar o seu reflexo.<sup>4</sup> E tampouco havia nada de novo nas idéias subjacentes ao aconselhamento que os humanistas da Renascença tardia propunham aos príncipes seus contemporâneos. Quando nos dispomos a estudar suas obras, o primeiro ponto que sentimos merecer destaque é a larga medida em que eles continuaram a buscar inspiração nas atitudes e valores definidos pelos humanistas “cívicos” de meados do século xv.

O seu herói era ainda o *vir virtutis*, e eles continuavam insistindo em que a ambição mais adequada a uma personalidade heróica consistia em almejar o mais elevado grau de honra, glória e fama (cf. Kontos, 1972, pp. 83-8). Os humanistas dessa época até acentuaram a ênfase deposta nessas convicções já tradicionais, uma vez que costumavam considerar o príncipe alguém capaz de atingir uma *virtus* quase insuperável. Patrizi proclama, no cabeçalho de um de seus capítulos, que “o rei deve fundar sua glória em seus feitos”, e jamais põe em dúvida que a glória deva ser tida como “a máxima recompensa que se possa dar ao exercício da *virtus*” (p. 399). Castiglione demonstra apego ainda mais forte a essa mesma escala de valores, especialmente no livro iv do *Cortigiano*, ao examinar a relação do cortesão com o príncipe. Começa proclamando que a ambição máxima do cortesão, e “o fim para o qual ela se dirige”, há de consistir em prover o seu senhor com os melhores conselhos

políticos (p. 288). Explica, então, que ao dar tais conselhos ele deve ter em consideração assegurar que o príncipe sempre busque “a honra e o proveito”, se esforce por alcançar “os píncaros da glória”, e assim consiga fazer-se “famoso e ilustre no mundo inteiro”.<sup>5</sup> No correr dos diálogos sempre se pres-supõe que, embora possa haver erro em “almejar a falsa glória ou aquela que não se merece”, não há menos erro em “furtar-se a uma honra merecida e [em] não almejar aquele louvor que é a única e genuína recompensa dos esforços virtuosos” (p. 99).

Esses valores são endossados com igual ênfase no *Príncipe*, de Maquiavel. O secretário florentino insiste em que a conduta do príncipe deve ser tanto *onesta* quanto *utile*, e por isso mesmo pretende que todos os príncipes tomem como modelo “alguma figura histórica que tenha recebido louvor e honra”, mantendo sem cessar em mente “os seus feitos e atos” (p. 90). Apon-ta o rei Fernando de Aragão como um governante da época que merece ser imi-tado; exalta-o no começo de seu capítulo sobre “Como um príncipe deve agir para conquistar a honra”, afirmando que, “de rei fraco, ele se ergueu até se tornar, pela fama e glória, o primeiro rei da cristandade” (p. 119). Inversa-mente, não esconde o desprezo que sente por Agátocles da Sicília, a despeito de seus sucessos notáveis, já que os métodos criminosos por ele sistemática-mente empregados “podem proporcionar poder a um príncipe, mas não gló-ria” (p. 63). E quando, no final do *Príncipe*, Maquiavel dirige a palavra, sem intermediários, aos Medici, sua principal preocupação ainda consiste em lhes assegurar que “nada cobre um homem de maior honra” do que a fundação de um novo principado — recordando-lhes, assim, que, se tiverem êxito no tra-zer à Itália “novas leis e novas instituições”, com isso haverão também de conquistar, para si, o maior prêmio possível da vida política (pp. 133-6).

Um segundo elemento de continuidade entre os teóricos dos espelhos dos príncipes e seus predecessores assenta na análise que fizeram, uns e outros, das forças que se contrapõem ao *vir virtutis* em sua busca de honra, glória e fama. Todos eles concordam em que a máxima responsabilidade pela ruína dos mais bem elaborados de nossos planos deve atribuir-se ao poder caprichoso, e eventualmente avassalador, da Fortuna. Obviamente se admite, como explica Pontano em seu tratado *Da Fortuna*, que a deusa, embora seja “desprovida de razão”, pode às vezes mostrar-se “capaz de contribuir para a felicidade de alguém” (pp. 519, 543, 549). O mais realçado, porém, costuma ser o poder da fortuna para nos infligir danos inesperados e, com freqüência, irreparáveis. Em nenhum lugar esse tema é tratado com amargura compará-vel à que temos no *Livro do cortesão*, de Castiglione. Tantas vezes ele inveja-tiva a Fortuna por “alçar aos céus a quem lhe apraz”, e por “lançar às profun-dezas os mais dignos de ser exaltados”, que *O cortesão* acabou sendo incluído

no Índice pela heresia de atribuir tal importância a uma divindade pagã (cf. pp. 1-2, 14, 30, 285; Cartwright, 1908, II, p. 446).

A mesma convicção encontramos reiterada — e com veemência — no *Príncipe* de Maquiavel (cf. Flanagan, 1972, pp. 127-35). Como Pontano, ele começa reconhecendo ser possível atrair os favores da Fortuna; dessa maneira, diz, às vezes se permite que certos homens “realizem grandes feitos”. No seu capítulo inicial, Maquiavel postula haver duas principais vias pelas quais se adquire um principado — pelo exercício da *virtù* ou pelo dom da fortuna (p. 33). Adiante, numa seção dedicada ao estudo dos “principados novos adqui-ridos com o auxílio da fortuna”, ele considera o caso de César Bórgia o mais instrutivo exemplo de um homem que “adquiriu seu estado” exclusivamente graças à “boa fortuna” (pp. 53-4). O que o autor mais ressalta, porém, é o caráter instável da deusa, de que resulta ser louco todo aquele que confiar, por alguma duração de tempo, em seus favores. Maquiavel assim dedica o penúl-timo capítulo da obra a uma meditação sobre “O quanto pode a Fortuna nas coisas humanas”, comparando-a nessa passagem a “um daqueles rios impe-tuosos que, quando se encolerizam, inundam as planícies” e “não deixam qualquer possibilidade de resistência” (p. 130). Por analogia, conclui que a moral a extrair da carreira de César Bórgia é que um príncipe deve sempre contar mais com sua própria *virtù* do que com os favores da Fortuna ao pro-curar “conservar seu estado”. Tendo adquirido o poder inteiramente “por meio da boa fortuna de seu pai”, César estava particularmente sujeito a perdê-lo tão cedo a sorte o desertasse. Isso, aliás, sucedeu com terrível presteza, de modo que “o que ele instituiu foi em vão”, e terminou a vida como uma presa “da extraordinária e desordenada malícia da Fortuna” (pp. 54-5).

Tendo enfatizado o papel da fortuna nos negócios humanos, os autores dos espelhos oferecidos aos príncipes passam a indagar de que qualidades necessita um governante, se deseja assegurar que o poder da Fortuna seja reduzido e controlado. A resposta que propõem é mais um elemento a revelar em que medida eles dependem do esquema conceptual delineado pelos huma-nistas de inícios do Quatrocentos. Concordam todos, na expressão de Patrizi, que “apenas por meio da *virtus*” um príncipe pode ter a esperança de vencer a malícia da Fortuna e de realizar os objetivos da “honra, glória e fama” (p. 228). Tal como os humanistas que o precederam, Patrizi aqui está defendendo duas teses principais. Uma é que um príncipe que adquira a genuína *virtus* “jamais será dominado pela fortuna em seus negócios”, porque constante-mente terá condições de conservar sua firmeza, mesmo ante circunstâncias as-mais adversas (p. 280). A outra é que, sendo “a boa fortuna sempre compa-nheira da coragem”, um príncipe que tenha *virtus* também será o que tem as melhores oportunidades para conquistar o apoio da caprichosa deusa na con-dução de seus negócios (p. 280). Assim se considera o conceito de *virtus* o

mais representativo da qualidade-chave que o príncipe mais necessita cultivar, se há de “conservar seu estado”. Como assinala Pontano em seu tratado *Do príncipe*, “a *virtus* deve ser honrada em tal medida” que todos os príncipes “devem bater-se por segui-la”, em todos os seus atos públicos (pp. 1034, 1042). A *virtus* é “a coisa mais esplêndida que há no mundo”, excedendo o próprio Sol em magnificência, pois “os cegos não podem contemplar o Sol”, mas “até eles podem divisar a *virtus* com a maior clareza” (p. 1044).

Mais uma vez encontraremos Maquiavel reiterando, no *Príncipe*, essas mesmas doutrinas. Aqui, ele começa insistindo em que um homem de autêntica *virtù* jamais poderá ser completamente derrotado, sequer pela fortuna a mais adversa. Embora conceda, em seu capítulo “De quanto pode a Fortuna nas coisas humanas”, que a deusa bem pode ser “árbitra de metade das nossas ações”, ainda sustenta que isso “nos deixa governar quase a outra metade” (p. 130). Acredita firmemente no adágio segundo o qual *Fortes Fortuna Adiuvat* — a Fortuna favorece o audaz. Diz que, “sendo ela mulher, favorece os jovens, porque são menos circunspectos e mais ardentes, e lhe dão ordens com mais audácia”. E termina afirmando, num floreado característico, que — “por ser a Fortuna mulher” — a meta do homem de *virtù* deve consistir em “espancá-la e forçá-la”, até submetê-la a sua vontade (p. 133).

Para Maquiavel, como para os outros humanistas, o conceito de *virtù* serve dessa forma para indicar a qualidade indispensável que capacita um príncipe a vencer as pedras e setas da enfurecida Fortuna,\* e a aspirar assim à obtenção da honra, glória e fama. Isso se evidencia com muita nitidez em seu capítulo “Por que os príncipes de Itália perderam seus Estados” (p. 128). Aqui ele previne todos os novos príncipes, se desejarem alcançar “a dupla glória” que resultará de ter fundado um principado novo e de lhe consolidar a existência, que “os únicos meios bons, certos e duradouros” a utilizar são “aqueles que dependem de tuas próprias ações e de tua *virtù*” (p. 129). O mesmo tom ressurgue, ainda mais vigoroso, no capítulo final do *Príncipe*, na “Exortação” de Maquiavel aos Medici para que “livrem a Itália das mãos dos bárbaros” (p. 133). Depois de assegurar-lhes que sua “ilustre casa” possui “fortuna e *virtù*”, afirma não haver alguém mais capacitado que eles a “conduzir a Itália a sua redenção” (p. 135). E conclui citando a estrofe de *Minha Itália* na qual, conforme já vimos, Petrarca apelava a seus compatriotas para provar que sua *virtus* não estava perdida e que eles seriam capazes de ressuscitar as glórias da antiga Roma na Itália moderna (p. 138).

Finalmente, a maior parte dos autores desses “espelhos” dedicados aos príncipes retoma a familiar tese humanista de que, tendo a correta educação

(\*) Aqui o autor se refere ao terceiro verso do monólogo de Hamlet *Ser ou não ser*. (R. J. R.)

um papel fundamental para modelar o caráter do *vir virtutis*, o bom conselho pedagógico está intrinsicamente articulado com o bom conselho político. Maquiavel de certo modo escapa a essa regra: apenas de passagem alude à “formação intelectual” do governante — talvez porque realmente acreditasse (como às vezes parece dar a entender) que a melhor educação para um príncipe consistiria, simplesmente, em aprender de cor *O príncipe* (cf. p. 89). Mas, na maior parte dos outros livros de aconselhamento destinados a príncipes ou cortesãos, notamos uma ênfase recorrente nas duas teses centrais que caracterizam, como antes observamos, os tratados de educação humanistas. Antes de mais nada, constata-se uma forte insistência na idéia de que não pode haver uma diferença abissal entre a educação adequada aos fidalgos e príncipes e a destinada aos “clérigos”. Uma das mais célebres discussões desse tema encontra-se no livro inicial do *Cortesão*, de Castiglione. O autor dirige uma severa crítica aos franceses, por “considerarem eles que as letras causam prejuízo às armas”, e por acreditarem — o que é coisa de bárbaros — que “constitui enorme insulto chamar alguém de clérigo” (pp. 67, 69). A convicção íntima de Castiglione é que, embora “o ofício principal e genuíno do cortesão deva ser o das armas”, ele também precisa distinguir-se por suas façanhas culturais; “dominando não apenas a língua latina mas igualmente a grega”, e sendo “bem versado” “naqueles estudos que denominamos as *humanidades*” (pp. 32, 70). Outro tema nosso conhecido que esses autores debatem é o currículo escolar destinado aos aspirantes quer a príncipe, quer a cortesão. A esse respeito, o que temos de melhor se deve a Parizi, e está no livro II de seu *Do reino e da educação do rei*. O autor começa insistindo na necessidade de que os preceptores dos jovens príncipes sejam bem capacitados, e partindo desse ponto esboça um currículo detalhado de ensino no sabor mais tipicamente humanista. Princípiis este pela gramática, “o alicerce para todas as demais disciplinas”, prossegue com o estudo dos melhores autores da Antiguidade, e conclui com uma análise bastante extensa do que o rei deve conhecer de matemática”, bem como da importância da música e do exercício corporal (pp. 69-75, 78-86). Disso resulta que o príncipe deve envidar seus mais árduos esforços a fim de apresentar-se aos súditos como um “homem renascentista” modelar.

Até aqui consideramos em que medida os autores de espelhos dos príncipes, na Renascença tardia, continuavam a fazer seus os valores e conceitos já articulados pelos humanistas de inícios do Quatrocentos. Falta agora analisar por que vias as alterações que ocorriam em seu público os levaram a introduzir uma série de novos elementos em seu pensamento moral e político.

Um dos pontos em que se distinguem de forma mais radical da maior parte de seus antecessores diz respeito aos objetivos do governar. Os humanistas "cívicos", bem como os autores de livros de aconselhamento destinados aos *podestà* e aos magistrados das cidades, tinham a mais firme certeza de que na defesa da liberdade e da justiça residiam os valores supremos da vida política. *A contrario*, os autores de espelhos dos príncipes desenvolviam uma tese que — como vimos anteriormente — já fora delimitada pelos primeiros defensores dos regimes "despóticos" e "tirânicos". Argumentavam eles que na governação o mais importante não consistia em defender a liberdade do povo, mas em conservar-lhe a paz. Essa nova escala de prioridades pode observar-se com toda a clareza na parte final do *Livro do cortesão*, de Castiglione. Um dos personagens desse diálogo tenta protestar contra a ênfase, a seu ver excessiva, que seus interlocutores depõem nas virtudes da tranqüilidade e da obediência. Afirma assim que, "como a liberdade nos vem de Deus como dádiva tão exaltada", é completamente errado "que um homem tenha dela um quinhão superior ao de outro", situação essa "que sucede sob o domínio dos príncipes, que em sua mor parte conservam seus súditos na mais dura servidão" (p. 304). prontamente lhe respondem, porém, que uma tal concepção da vida política se reduz a uma pretensão a "vivermos como nos aprouver", em vez de pautarmos nossa vida "segundo as boas leis" (p. 305). E, tão logo o estado de liberdade e igualdade tenha sido assim identificado a uma condição de franca licenciosidade, os demais participantes do diálogo se sentem autorizados a concluir, com confiança renovada, que o verdadeiro ofício de um bom governante deve consistir em "ordenar seu povo segundo as leis e decretos que o faça viver em conforto e paz" e "gozar com toda a dignidade" de uma condição de serenidade que nada virá perturbar (pp. 310-1).

Uma mudança equivalente na escala de prioridades se lê com toda a nitidez no *Príncipe*. Maquiavel alude à "antiga liberdade" das Repúblicas, apenas para notar que ela tende a torná-las mais reticentes ao governo de um príncipe (p. 49). Seguidas vezes, afirma que o principal dever de um governante deve ser o de cuidar de sua própria "segurança e força", ao mesmo tempo que garante que seus súditos vivam "estavelmente e em segurança" (pp. 113, 114). E chega a definir seu objetivo, ao escrever *O príncipe*, como sendo o de expor um conjunto de regras que capacite quem as seguir "a apertar uma permanência já longa no poder, de modo a se tornar mais seguro e firme em seu Estado do que se o tivesse governado por longos anos" (p. 128).

Os autores de espelhos dos príncipes geralmente prosseguem dizendo que, como o que melhor garante esses valores é a dominação por um príncipe, segue-se que a monarquia deve ser considerada a melhor forma de governo.

É verdade que tanto Maquiavel quanto Patrizi se recusam a efetuar essa inflexão. Maquiavel, em particular, prefere manter em tensão duas teorias opostas sobre os méritos, respectivamente, do regime popular e do monárquico. Por um lado, ele enfatiza, tanto no *Príncipe* quanto mais tarde nos *Discursos*, que nas condições de uma corrupção política já acentuada será preciso — numa República tanto quanto num principado — recorrer ao poder forte de um único homem, a fim de restaurar no Estado a *virtù* que se perdeu. Mas, por outro lado, no *Príncipe* dá a entender, e posteriormente afirma com todas as letras nos *Discursos*, que sua preferência pessoal sempre estará voltada para a liberdade política e, por conseguinte, para a forma republicana de governo.

A argumentação mais corrente, porém, rezava que nenhum indivíduo que se preocupasse genuinamente com os valores da paz e da segurança poderia manter a opção — que lhe vinha da tradição — pela liberdade republicana. Encontramos essa tese enunciada com a maior convicção já no fragmento de Vergerio intitulado *Da monarquia* — e que tem por subtítulo "Da melhor forma de governo". Vergerio começa afirmando que o principal propósito do governar consiste em pôr termo às facções e em garantir a "segurança e a proteção da inocência" (p. 447). Alega então que "o governo pela multidão" nada proporciona além de "tumultos", com um interminável jogo que se trava entre os partidos, contínua pilhagem da propriedade e perene ameaça de guerra civil (p. 448). Por isso, considera óbvio que "deva preferir-se a monarquia ao governo pelo povo" (p. 447). Não se limita a proclamar que os príncipes "são muito melhores" para "eliminar todas as sedições e tumultos do meio dos cidadãos", mas até mesmo sustenta — numa confusão aparentemente delibada das categorias que a tradição opunha — que, "com um bom rei que seja justo e clemente", temos assegurada "a verdadeira liberdade", porque "temos garantida a paz" (pp. 447, 449). No correr do Quinhentos, essa linha de pensamento pela qual se contrastava a segurança dos *regna* com o ambiente sedicioso das *communitates* acabou se tornando um lugar-comum entre os humanistas — como já era, havia muito tempo, no meio dos pensadores escolásticos. Quando, por exemplo, em 1583, Giovanni Rondinelli voltava o olhar para "os dias passados" da República florentina, sentia-se convencido de que por toda a era dos regimes populares a cidade nada mais era que "torreões, castelos e facções em luta", e de que a mais alta realização dos Medici havia sido a *pax Medicea*, pela qual puseram termo a todas essas perturbações da ordem ao impor a dominação pacífica em seu principado (cf. Cochrane, 1965, p. 128).

A outra grande alteração que os doutrinários dos espelhos impõem ao léxico político está centrada na análise que fazem de um conceito-chave, o de *virtus*. Até aqui, vimos que eles concordavam com seus predecessores huma-

nistas quanto a definir esse conceito, heurísticamente, como a qualidade que capacita alguém a enfrentar a força da fortuna e a atingir honra, glória e fama. Se agora, porém, passarmos a investigar mais a fundo as qualidades que eles tinham em mente ao utilizar esse termo, veremos que o fato de se interessar pela *virtus* dos governantes, mais que pela dos simples cidadãos, levou-os a introduzir dois novos e importantes matizes em sua análise.

O primeiro desses foi a idéia — adaptada da *Política* de Aristóteles — de que as qualidades que merecem ser admiradas num príncipe podem ser distintas daquelas que suscitam admiração num cidadão particular. Isso mostra como se equivocaram aqueles comentaristas segundo os quais, para os autores ora em exame, “as virtudes políticas eram consideradas idênticas às privadas” (cf. Anglo, 1969, p. 190). Se considerarmos, um exemplo entre vários, a análise que Patrizi propõe da *virtus* em seu *Do reino e da educação do rei*, veremos que ele sustenta com a máxima clareza que “as virtudes do governante são uma coisa, as do povo, outra” (p. 95). Afirma que há muitas qualidades, especialmente as que convêm a “uma disposição modesta”, que “despertam o maior louvor quando aparecem em cidadãos comuns”, mas que não têm o menor cabimento em príncipes (pp. 95-6). Concede que “os cidadãos deveriam envidiar os maiores esforços para adquirir a *virtus*”, mas deixa bem claro que a seus olhos se trata de uma qualidade relativamente passiva, englobando o cultivo da “obediência e boa vontade” e da “gratidão pelos benefícios que recebem de seus reis” (pp. 371, 392).

A mesma dicotomia se encontra, agravada, no *Príncipe*. Maquiavel aqui apresenta a *virtù* do governante como uma força espantosamente criativa, a chave para que ele “mantenha seu estado” e se capacite a esmagar seus inimigos. O principal mérito do povo passa a residir em sua característica tendencial a uma benigna passividade. Em toda essa obra, Maquiavel assume que “o povo pede apenas para não ser oprimido”, e por isso mal se dá ao trabalho de lhe atribuir um papel minimamente relevante no drama da vida política. Insiste em que, enquanto o governante “não roubar à grande maioria a propriedade ou a honra”, ela se “conservará satisfeita” e bastante maleável a suas vontades (p. 102). E aconselha o “príncipe sábio” a reforçar esses hábitos de lealdade concebendo “maneiras pelas quais seus cidadãos sempre e em todas as circunstâncias dele dependam”, a fim de garantir que “eles sempre lhe sejam fiéis” nos tempos de necessidade (p. 71). O príncipe invariavelmente é retratado por Maquiavel como uma figura em movimento, enquanto a atividade do povo é confinada por ele “ao caráter irrequieto de uns poucos”, “com os quais se pode tratar facilmente e por uma série de meios” (p. 102).

O segundo elemento novo que os humanistas do período tardio introduziram no estudo da *virtus* consiste numa tendência a explicar o sentido do termo referindo-o a um rol — cada vez mais marcado pelo heroísmo — de

qualidades morais individuais. Embora Maquiavel deixe bastante claro que não assume essa perspectiva, de modo geral os livros de aconselhamento mais acordes com a tradição pressupõem que a posse da *virtus* pode ser identificada à posse de dois conjuntos específicos entre as virtudes convencionais.

Antes de mais nada, proclama-se que ninguém pode alegar uma genuína *virtus* se não exibir todas as principais virtudes cristãs, bem como as virtudes “cardeais” listadas pelos moralistas da Antiguidade. Nesse aspecto da análise, nada vemos além de uma reiteração dos argumentos que já conhecíamos dos escritos de Petrarca e dos humanistas de inícios do Quatrocentos. Um dos casos em que melhor presenciámos essa retomada de temas passados pode ler-se no tratado de Patrizi, *Do reino e da educação do rei*. O autor indaga, no começo do livro VI, “o que é a *virtus*?”, e observa que Platão nos fornece a essência da resposta “ao dizer que há quatro virtudes principais” (pp. 235, 237). Essas são então enumeradas e discutidas no pormenor. Primeiro, temos a virtude da prudência ou sabedoria, que se considera incluir a razão, a inteligência, a circunspeção e a sagacidade (pp. 237-50). Vem depois a virtude da temperança, que traz consigo modéstia, abstinência, castidade, honestidade, moderação e sobriedade (pp. 254-70). A terceira virtude cardeal é a fortaleza d’alma, uma qualidade mais simples e óbvia da qual se diz que é “a virtude adequada acima de tudo aos grandes homens” (p. 275). E, finalmente, temos a virtude totalizante da justiça, que Patrizi divide segundo seus aspectos divinos, naturais e civis, concordando com Platão em que ela deve ser considerada “o bem supremo de todos” (pp. 314-9). Mas o detalhamento dessa tipologia platônica não significa que Patrizi tenha encerrado sua análise. Agora ele passa a endossar, com muita ênfase, a ortodoxa tese humanista segundo a qual todas essas virtudes de nada valerão se não estiverem completadas e sustentadas pelas qualidades cristãs fundamentais, a piedade, a religião e a fé. Define a piedade como “a idéia de Deus”, e diz que a religião é “a companhia inseparável” dessa virtude, dado que “lida com o culto do divino” (pp. 346-50). Mas insiste em que a maior virtude de todas está na fé cristã, que “exibe um tal esplendor que na sua falta todas as demais virtudes dos reis e príncipes empalidecem” (p. 358). A menos que os governantes cultivem essa qualidade, conclui Patrizi, “sua sabedoria será vã e falsa”, sua temperança “triste e envergonhada”, sua fortaleza d’alma “covarde e torpe”, e a justiça que ministrarão “não passará de derramamento de sangue” (p. 358).

As outras virtudes que esses doutrinários valorizam são as que consideram mais adequadas a reis e príncipes. Uma tal preocupação mal aparecia na obra dos humanistas “cívicos”, uma vez que seu interesse central consistia em analisar a *virtus* do corpo de cidadãos como um todo. Encontramos, porém, um precedente para essa preocupação nos primeiros livros de aconselhamento, aqueles que se destinavam aos *poetês* e demais magistrados urbanos:

no essencial, foi neles que os autores de espelhos dirigidos aos príncipes se inspiraram, desenvolvendo agora seus temas em estilo mais elaborado.

Os espelhos dos príncipes começam proclamando que todos os governantes devem esforçar-se por adquirir as virtudes da liberalidade e magnificência. Essas duas figuras “entre as maiores virtudes que existem”, como afirma Patrizi, “no que diz respeito a reis e príncipes” (pp. 304, 308). Pontano dedica dois tratados em particular à louvação dessas qualidades, estando pressuposto, em ambos os casos, que um príncipe que demonstre parcimônia ou avareza seguramente estará perdendo qualquer oportunidade de atingir os pináculos da glória e da fama. O tratado *Da liberalidade* insiste em que “nada é mais aviltante num príncipe” do que a falta de generosidade, e repetidas vezes (com uma certa parcela de erro) elogia Fernando de Nápoles como um modelo de liberalidade e proteção (pp. 10, 45, 55). Da mesma forma, o tratado *Da magnificência* explica que a reputação de haver erguido “nobres edifícios, igrejas e teatros esplêndidos” é um componente indispensável da glória principesco, e mais uma vez exalta Fernando de Nápoles pela “magnificência e majestade” dos prédios públicos que mandou construir (pp. 85-7).

A segunda virtude principesco, afirma-se, é a clemência. Essa tese levava os autores de espelhos a retomar uma questão que, como vimos, já fora debatida com muita frequência por aqueles que escreveram livros de aconselhamento para *poderes* e magistrados das cidades: se, para um príncipe, era melhor pretender ser temido ou amado. Assim como os que os precederam, todos esses autores responderam — na fórmula de Castiglione — que o príncipe deve sempre ter por meta “não ser apenas amado, mas quase adorado por seus súditos” (p. 317). É verdade que nesse ponto havia um elemento de desacordo, pois às vezes alguém sugeria — Patrizi, por exemplo — que pode eventualmente ser adequado um príncipe agir com a maior severidade, a fim de intimidar os circunstantes (p. 325). Mas até mesmo Patrizi reconhece que essa é uma via algo perigosa, já que a severidade “facilmente degenera em selvageria”, e que “não existe vício mais vergonhoso, detestável ou desumano” do que a crueldade de um príncipe (p. 325). Aliás, como podemos ler no começo do tratado *Do príncipe*, de Pontano, era mais ou menos consensual que “os aspirantes ao principado devem exibir acima de tudo duas qualidades, das quais a primeira é a liberalidade e a segunda, a clemência” (p. 1026). Dificilmente se poderá exagerar — prossegue Pontano — o valor da clemência, pois “sempre que reconhecemos essa qualidade em alguém, admiramo-lo e honramo-lo em tudo, consideramo-lo um deus” (p. 1026).

Finalmente, exortava-se o príncipe a continuar sendo, em qualquer circunstância, a alma da honra, sempre dando sua palavra livremente e jamais faltando com o que promettesse. É verdade que essas qualidades eram consi-

deradas menos claramente distintivas de um príncipe do que a liberalidade e a clemência: elas tendiam a ser consideradas mais como fazendo parte do código genérico de honra que os humanistas haviam explicitado sob a direção do gentil-homem renascentista, um código no qual as idéias de “jurar pela própria honra” e de “dar a alguém a palavra de fidalgo” vieram a ser consideradas — como sucede no *Cortesão*, de Castiglione — sinônimo do mais puro e imaculado compromisso com a verdade (cf. pp. 117, 138, 290). Há uma vasta documentação, contudo, de que se esperava que o governante, em sua condição de maior expoente do código de honra, respeitasse esse valor com excepcional escrupulo. Patrizi afirma com bastante ênfase, na ementa de um de seus capítulos, que um rei “nunca deve iludir, nunca mentir, nunca permitir que outros mintam” (p. 138). Pontano concorda, em seu *Do príncipe*, que “nada é mais infame” do que um governante “não cumprir a palavra dada”, e insiste em que, “se for o caso, requer-se absolutamente que ele respeite a fé prometida até mesmo a seus inimigos” (p. 1026). Evidencia-se, além disso, de numerosas memórias da época, que a um príncipe que desse mostra de tais qualidades se tributavam os maiores elogios e sinais de admiração. Isso fica muito claro, por exemplo, na relação da carreira do duque Federico de Urbino, que devemos a Vespasiano da Bisticci (1421-1498), um livreiro florentino que compôs uma notável série de *Vidas dos varões ilustres do século XV*. A primeira qualidade que ele cita em sua imponente lista das “eminentes virtudes” do duque de Urbino é “sua boa-fé, à qual jamais faltou” (p. 85). Vespasiano relata que “todos a quem ele deu a palavra atestam que jamais a rompeu”, e acrescenta algumas anedotas que comprovam que o duque tratava todas suas promessas como “invioláveis”, quer fossem dadas “sob obrigação ou livremente”, e não importando que tivessem sido postas por escrito ou dadas, apenas, de viva voz (p. 86).

#### A CRÍTICA DE MAQUIAVEL AO HUMANISMO

Até aqui, no exame do *Príncipe* de Maquiavel, concentramo-nos em analisar em que medida se pode dizer que essa obra encarna os valores e preocupações que caracterizavam, num plano mais amplo, o gênero literário dos espelhos dos príncipes. Pareceu-nos absolutamente necessário principiar por essa perspectiva. Ela nos permitiu, em primeiro lugar, reconhecer um equívoco que ocorre com bastante frequência no tocante à relação entre *O príncipe* e a literatura política mais convencional da mesma época. Assim, muitas vezes se afirma que o livro de Maquiavel é inteiramente *sui generis*, que “não pode ser classificado em nenhuma categoria”, e até mesmo que “ignora por completo os conceitos e categorias” nos termos dos quais os



outros teóricos políticos de sua geração costumavam exprimir-se.<sup>6</sup> A essa altura, porém, já se terá evidenciado que o formato, os pressupostos e vários entre os argumentos centrais do *Príncipe* fazem que seja fácil identificar esse livro como pertencendo a uma tradição já consolidada no pensamento político do final do Quatrocentos. Uma segunda razão para adotarmos essa perspectiva é que, explicitando as principais teses dos autores de espelhos dos príncipes, colocamo-nos em condições de observar até que ponto Maquiavel pôde ter a intenção de questionar, ou mesmo ridicularizar, alguns dos seus valores. Não há sombra de dúvida — e dispomos a esse respeito da palavra do próprio Maquiavel — de que ele tinha consciência de estar criticando vários elementos-chave do gênero dos espelhos dedicados aos príncipes (cf. p. 90). Mas somente quando tivermos captado o exato contexto intelectual dentro do qual ele escrevia poderemos nutrir a esperança de reconhecer em que pontos, e em que medida, Maquiavel de fato se empenhou em contestar e repudiar seu próprio legado humanista.

Em dois momentos, no *Príncipe*, vemos Maquiavel claramente preocupado em desfazer um ataque às teorias políticas de seus contemporâneos. Primeiro, ele as denuncia por não conseguirem enfatizar a importância da força bruta na vida política.<sup>7</sup> Como já vimos, de modo geral se pressupõe que, se o príncipe se empenhar de coração numa vida virtuosa, estará capacitado a alcançar essas metas supremas que são a honra, a glória e a fama. Maquiavel considera, porém, que essa é uma perspectiva ingênua, pela qual se esquece em que medida a manutenção de um governo bem-sucedido depende de uma disposição inabalável a suprir as artes da persuasão mediante o recurso à força militar efetiva. É esse aspecto do principado — que a maior parte de seus contemporâneos ignorou de forma tão convictamente civilizada — que Maquiavel recupera nas páginas do *Príncipe*, com a ênfase que se conhece e os efeitos polémicos que se sabem, insistindo na necessidade (como tão bem sintetizou Wolin) de “uma economia da violência” (cf. Wolin, 1961, pp. 220-4).

Nesse ponto, contudo, é necessário fazer mostra de alguma cautela. De vez em quando alguém sugere que, com a publicação da doutrina política de Maquiavel, “é possível datar o início de uma nova concepção da arte da guerra” (Walzer, 1966, p. 273). Mas pode-se objetar que assim se superestima a novidade da recomendação maquiaveliana, segundo a qual é necessário conceber o conceito de *virtù*, pelo menos em parte, como uma qualidade militar. Seria um equívoco considerar que Maquiavel tenha sido o primeiro a introduzir essa idéia no campo do pensamento político humanista. Isso porque a disposição a lutar pela *patria*, a presteza a usar da violência por sua causa, sempre foi tida, pelos primeiros humanistas “cívicos”, como um elemento indispensável da *virtus* do autêntico cidadão. E tampouco seria correto atri-

buir a Maquiavel o primado na introdução das teses sobre o caráter inescapável da força na atmosfera, mais etérea, da literatura dos espelhos dos príncipes: Bartolomeo Sacchi — que na juventude serviu como soldado de profissão sob as ordens de Piccinino — insistia já em 1471, num tratado sobre *O príncipe*, que um governante deve sempre estar preparado para combinar a diplomacia com a coerção, e por conseguinte precisa estar seguro de contar com o respaldo de um exército bem treinado e formado por seus cidadãos (cf. Bayley, 1961, p. 234).

Não há dúvida, porém, de que Maquiavel confere excepcional importância ao papel que a força bruta desempenha na direção dos negócios de governo. Dedicando três capítulos centrais do *Príncipe* à análise dos assuntos militares, alegando que “os principais fundamentos de todo estado”<sup>8</sup> consistem em “boas leis e boas armas” (p. 77). Começa com a enérgica afirmação de que, “havendo boas armas, inevitavelmente haverá boas leis” (p. 77). E resume seus conselhos insistindo, com um exagero que lhe é peculiar, em que o príncipe “não deve ter outra preocupação ou empenho, nem capacitar-se em nada, a não ser na guerra e em sua organização e disciplina” (p. 87). Também discute um tópico anexo que, como vimos anteriormente, sempre merecera especial interesse por parte dos humanistas de inícios do Quatrocentos: a insensatez e os riscos que há no recurso a tropas mercenárias. Propõe como regra absoluta que, “se um príncipe basear a defesa de seu estado nos mercenários, jamais haverá de alcançar estabilidade ou segurança” (p. 77). E acrescenta que vê “pouca necessidade de desenvolver esse ponto, dado que a atual ruína da Itália não teve nenhuma outra causa além da confiança que se depôs nas tropas mercenárias” (p. 78). A solução que aventa — mais uma vez no espírito de seus predecessores humanistas — reza que todo príncipe deve empenhar-se na constituição de uma milícia formada de cidadãos, a qual também “deve comandar e capitanear em pessoa” (pp. 78, 84). A não se proceder assim, conclui amargamente nosso autor, “nenhum principado estará seguro; viverá à mercê da fortuna, pois não terá *virtù* que o defenda quando os tempos se fizerem adversos” (p. 87).

Outro ponto no qual Maquiavel contesta as teses que prevaleciam entre os autores de espelhos para príncipes refere-se ao papel da *virtù* na vida política. Como já vimos, duas idéias centrais quanto à *virtù* emergiam da tradição humanista de pensamento moral e político: primeira, que a *virtù* é a qualidade que capacita um príncipe a realizar seus mais nobres fins; segunda, que se

(\*) No que se refere a Maquiavel, usamos “estado” com minúscula mesmo nos casos em que é preferível a maiúscula, para enfatizar a idéia de que o objetivo essencial do príncipe — “manter seu estado” — está antes de mais nada na defesa de sua condição de príncipe, que é o requisito para ele governar o seu ou os seus Estados. (R. J. R.)

pode identificar a posse da *virtù* com a posse do conjunto das principais virtudes. Em consequência, os doutrinários mais destacados do principado cultuavam, todos, num mesmo — e fundamental — conselho aos políticos: se um governante pretende “manter seu estado” e alcançar as metas da honra, glória e fama, diziam eles, deve acima de tudo cultivar o elenco mais completo de virtudes tanto cristãs quanto morais. Ora, é precisamente essa conclusão — cujo papel estratégico na literatura dos espelhos é octoso recordar — que Maquiavel rejeita. Concorda que as metas adequadas para um príncipe consistem em honra, glória e fama. Mas repele, com a maior veemência, a convicção reinante de que o meio mais seguro de realizar esses fins consistirá sempre em agir de modo convencionalmente virtuoso.

Embora seja fácil identificar que posição Maquiavel ataca nessa etapa estratégica de sua argumentação, a natureza exata do que entende defender padece de alguma obscuridade, por amor do paradoxo. Por vezes Maquiavel parece afirmar que, se os príncipes têm a obrigação de pautar seus atos pela virtude, devem contudo dar-se conta de que, para agir o mais virtuosamente possível, terão de desistir da pretensão de agir, sempre, virtuosamente. Ou seja, por vezes ele parece dar indícios de uma ironia que com frequência vemos enfatizada pelos moralistas da Renascença: a ironia (na fórmula de Hamlet) de que muitas vezes se torna necessário “ser cruel apenas para ser bondoso”.<sup>8</sup> A primeira vez que Maquiavel adota essa linha de reflexão é quando discute a virtude da liberalidade. Afirma então que, já que o desejo de aparentar generosidade não poucas vezes leva os príncipes a impor desnecessária tributação a seus povos, um governante que não receie agir com parcimônia pode descobrir que, “no devido tempo, haverá de ser reconhecido como sendo, em sua essência, liberal” (p. 93). O mesmo paradoxo resulta ainda mais evidente quando, logo adiante, ele analisa a clemência. Começa observando que “César Bórgia era considerado cruel”, mas prontamente acrescenta que “essa sua crueldade reergueu a Romanha, conseguindo uni-la e devolver-lhe a ordem e a obediência” (p. 95). A moral dessa história será, assim, 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” (p. 95).

O cerne da mensagem de Maquiavel, contudo, consiste em duas teses algo diferentes — embora quase igualmente paradoxais — sobre o papel que as virtudes convencionais podem desempenhar na obtenção da honra, glória e fama almejadas pelos príncipes. A primeira reza que nada é tão importante quanto manter as aparências. Nosso autor até dá a entender que, se isso se conseguir, nada mais terá a menor importância. A meta do príncipe, diz-nos seguidas vezes, é “ser considerado pessoa honrada” e conquistar o “louver

universal” (p. 101). É portanto essencial, especialmente se ele de fato não for virtuoso, que “seja tão prudente que saiba como escapar à má reputação que se prende a esses vícios que poderiam causar-lhe a perda do estado” (p. 92). Isso, por sua vez, significa que deve estar disposto a tornar-se um “grande embusteiro e mentiroso”, valendo-se do fato de que “os homens são tão simples” que “o embusteiro sempre encontrará alguém fácil de se enganar” (p. 100). O talento aqui indispensável é a capacidade de contrafazer a virtude: o príncipe “não precisa necessariamente ter todas as boas qualidades”, mas “certamente deve aparentar possuí-las”, em todas as circunstâncias (p. 100).

Maquiavel, além disso, reconforta o príncipe dizendo-lhe que esse talento não é difícil de se obter. A razão é que, embora “todos estejam em posição de ver” sua conduta, “poucos ocupam uma posição que lhes permita entrar em contato íntimo” com ele (p. 101). Em consequência, as políticas que adote serão via de regra apreciadas não por suas qualidades intrínsecas, mas antes por suas “aparências e resultados” (p. 101). O corolário, muito conveniente para o príncipe, é que, se ele tiver êxito no manter um grau suficiente de distância e majestade, “sempre será julgado pessoa honrada e contará com o louvor universal”, ainda que seus métodos não tenham, na verdade, a mínima honradez (p. 101).

A razão para Maquiavel atribuir uma tal importância às artes da dissimulação e do encobrimento se evidencia assim que passa à sua segunda tese, sobre o papel das virtudes na vida política. Argumenta que, se é essencial os príncipes aparentarem ser virtuosos na forma convencional, muitas vezes se mostra impossível eles se portarem de um modo convencionalmente virtuoso. A razão que delicadamente propõe para esse fato é que, “a tudo levar em conta”, o príncipe “perceberá que algumas das coisas que parecem ser virtudes não haverá, se ele as praticar, de arruiná-lo, ao passo que algumas das coisas que parecem viciosas haverão de proporcionar-lhe segurança e prosperidade” (p. 92). Segue-se que um príncipe que “deseje conservar seu poder” e atingir os elevados galardões da honra, glória e fama deve “aprender a não ser virtuoso, e a fazer uso disso ou não conforme a necessidade” (p. 91).

Maquiavel faz essa proclamação tão explícita da mais heterodoxa de suas teses no capítulo 15 do *Príncipe*, ao discutir “as coisas pelas quais os homens e, especialmente, os príncipes são louvados ou vituperados” (p. 90). A elaboração dessa doutrina e de suas implicações ocupa-o então pelos quatro capítulos que se seguem — a célebre passagem sobre “como um príncipe deve governar sua conduta perante seus súditos ou amigos” (p. 90). Maquiavel começa já enunciando a conclusão que pretende demonstrar: que “o abismo entre o como se vive e o modo por que se deveria viver é tão vasto que quem desdenhar o que de fato se faz, para se preocupar com o que se deveria fazer, aprende antes o caminho de sua ruína que o de sua conservação”

(p. 91). E passa a ilustrar sua tese, lançando um ataque em regra precisamente contra aquelas virtudes que os espelhos dos príncipes apresentavam como as mais adequadas para os governantes cultivarem.

O efeito desse ataque é propositalmente ampliado pelo fato de que Maquiavel continua a empregar todas as convenções humanistas de praxe quando expõe sua própria doutrina das supostas virtudes principescas. Começa recordando-nos que, “sempre que se discorre acerca dos homens”, e “especialmente dos príncipes”, é costume indagar de “várias qualidades” que “lhes acarretam louvor ou vitupério” (p. 91). Trata então de enfocar as três virtudes principescas que sempre receberam o maior destaque em tais discursos: “Alguns, por exemplo, são tidos como pródigios, outros, como rapazes”, “alguns, como cruéis, outros, como compassivos”, e “um, como perjuro, outro, como leal” (p. 91). E, passando agora a examinar ele mesmo esses atributos, introduz cada capítulo de sua análise com um título latino no consagrado estilo humanista. O capítulo 16 se intitula, assim, “De liberalitate et parsimonia”, o 17, “De crudelitate et pietate”, e o 18, “Quomodo fides a principibus sit servanda”<sup>9</sup>.

Uma vez estabelecida essa lista canônica das assim chamadas virtudes principescas, Maquiavel passa a demolí-las uma a uma. A primeira virtude que considera é a da liberalidade, assegurando ao príncipe que, “se tuas ações forem influenciadas pelo desejo de teres a reputação de liberal, terás muitos problemas” (p. 92). A segunda é a da clemência, mostrando que no caso de Cipião ela se revelou uma “característica fatal”, que até mesmo “teria maculado sua fama e glória”, se o Senado romano não o contivesse ainda a tempo (p. 98). E, para terminar, discorre sobre a virtude da fé à palavra dada, concisamente concluindo que um príncipe que leve muito a sério essa obrigação descobrirá em não poucas ocasiões que “ela o coloca em posição desvantajosa” (p. 100).

Ao mesmo tempo, nesses capítulos Maquiavel insiste em que, se um príncipe desejar “manter seu estado”, perceberá com frequência o quanto é essencial, e positivamente vantajoso, “agir contra a boa-fé, a caridade, a bondade, a religião” (p. 101). Ilustra sua tese com o mesmo espírito polémico de antes, detendo-se na utilidade exatamente daqueles vícios que os espelhos aconselhavam os príncipes a evitar a qualquer preço. Começando pela qualidade da avareza, ele assinala que, “em nossos dias, grandes feitos foram praticados somente por aqueles que tiveram a pecha de avarentos” (p. 93). Passando ao vício da crueldade, afirma que esta é inevitável se o príncipe pretender conservar seus súditos “unidos e leais” (p. 95). E finalmente destaca o valor da fraude e do embuste, insistindo em que “a experiência de nossa época mostra que os príncipes que maiores feitos realizaram foram aqueles que deram a palavra com ligeireza, que souberam enganar os homens pela astúcia

e que, afinal de contas, triunfaram daqueles que se pautaram pelos princípios da honestidade” (p. 99).

Muitas vezes se afirma que a originalidade da argumentação, nesses capítulos, está no fato de que Maquiavel assim divorcia a política da moralidade, enfatizando, em consequência, “a autonomia da política”.<sup>10</sup> Mas tal interpretação parece partir de uma compreensão equivocada das relações entre a perspectiva que foi a de Maquiavel e a de seus contemporâneos. Ele está de completo acordo com os autores mais tradicionais, como já vimos, quanto à natureza das metas a que os príncipes devem visar. Como Maquiavel afirma repetidas vezes, o objetivo do governante deveria ser o de “manter seu estado”, de “realizar grandes feitos” e de perseguir as elevadas metas da honra, glória e fama (pp. 99, 101). A diferença crucial entre ele e seus contemporâneos está na natureza dos métodos que um e outros consideraram adequados para realizar aqueles fins. O ponto de partida dos teóricos mais convencionais era que, para o príncipe alcançar tais metas, deve estar certo de seguir os ditames da moralidade cristã, sob qualquer circunstância. Já o ponto do qual parte Maquiavel é que um príncipe “que agir virtuosamente em todos os casos” logo descobrirá o quanto “há de padecer, em meio a tantos que não são virtuosos” (p. 91). A crítica fundamental que assim dirige aos pensadores de sua época é o fato de não perceberem aquilo que, a seu ver, define o dilema que caracteriza o príncipe. Como observa, com não pouca aspereza, eles quem ter o direito de expressar sua admiração por um grande condutor de homens como foi Aníbal, mas ao mesmo tempo pretendem “condenar o que tornou possíveis suas façanhas”, em especial a “crueldade desumana” na qual Maquiavel, com muita franqueza, vê a chave para o sucesso e a glória de Aníbal (pp. 97-8). A única saída para esse dilema, insiste ele, consiste em aceitar sem nenhuma reserva que, se um príncipe estiver empenhado seriamente em “manter seu estado”, terá de renunciar às exigências da virtude cristã, abraçando de todo o coração a moralidade em tudo diferente que lhe determina a posição que ocupa. Assim, a diferença entre Maquiavel 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.”

Tendo demolido à escala corrente de valores na qual se assentava a literatura dos espelhos dedicados a príncipes, Maquiavel reconhece que o passo seguinte — conforme observa sem descabida modéstia — consiste em “delimitar um conjunto original de regras” para a orientação dos novos príncipes (p.

90). O aconselhamento que assim expõe não demonstra uma completa consistência. Por vezes, parece dizer que, embora as virtudes principescas possam ser boas em si mesmas, não há lugar para elas na vida política (p. 100). Isso o leva a afirmar que, se o príncipe deve tentar, na medida do possível, apresentar tais qualidades, ao mesmo tempo deve abandoná-las por completo na forma pela qual, de fato, governa. Parece ser essa, em especial, a lógica que preside sua análise da suposta virtude da liberalidade. Embora Maquiavel comece concedendo que “seria esplêndido para o príncipe ter a reputação de liberal”, nunca parece sequer insinuar que, mais do que a mera aparência da virtude, essa própria devesse ser adquirida e praticada, na medida do possível, pelos príncipes (pp. 92-5). Ao contrário, ele parece dizer que, embora se deva cultivar uma aparência de liberalidade, sua realidade precisa ser deliberadamente evitada. Primeiro nos declara que “um príncipe deve tentar evitar, mais que tudo, ser desprezado e odiado” (p. 95). Mas logo nos adverte que a “liberalidade não te livra da má fama de seu contrário”, já que a necessidade de exibí-la leva a uma “pecha de avarento, que te acarreta tanto ódio quanto ignomínia” (p. 95). O corolário disso é que parece ser mais correto elencar as supostas virtudes principescas da liberalidade e magnificência entre os mais perigosos dos vícios, que possa ter um príncipe.

Essa linha de reflexão assim subversiva culmina no capítulo 17, no qual Maquiavel suscita uma questão que, conforme já vimos, tinha merecido o mais atento exame na literatura de aconselhamento destinada aos *podestà* e demais magistrados das cidades-Estado: “Se é melhor ser amado ou temido” (p. 96). Até aqui, esse dilema se resolvia, invariavelmente, da mesma forma. Já que se entendia que infligir medo ao próximo constituía uma forma de crueldade, e que essa era considerada um vício desumano, sempre se pedia ao governante que procurasse antes ser amado que temido. Mas Maquiavel se empenha no ponto de vista contrário. Instando seu leitor a evitar resolutamente as virtudes convencionais, afirma que “é muito melhor seres temido que amado, se não puderes ser ambas as coisas” (p. 96). Pois o elo do amor, raciocina ele, os homens “rompem-no sempre que disso lhes resulte vantagem”, ao passo que “o medo é reforçado pela ameaça do castigo, que sempre se mostra eficaz” (pp. 96-7).

Apesar de tudo, a linha mestra do conselho de Maquiavel não implica que ele abandone com tanta facilidade as normas morais legadas pela tradição. Ele inicia sua análise das virtudes principescas confessando que “todos convirão que seria muito louvável” que um príncipe realmente possuísse e utilizasse todas aquelas qualidades que se costuma “haver por boas” (p. 91). E mais adiante repete que o príncipe não deve apenas “parecer compassivo, leal à palavra dada, desprovido de malícia e devoto”, mas “deve ser todas essas coisas”, sempre que as circunstâncias o permitirem (p. 100). Assim, o

resumo mais preciso do conselho maquiaveliano, tal como o próprio autor indica pelo fim do capítulo 18, é que o príncipe “não deve desviar-se do que é bom, se assim for possível, porém deve saber como praticar o mal, se isso se fizer necessário” (p. 101). Aqui encontramos uma clara referência ao tradicional pressuposto humanista de que o autêntico *vir virtutis* nunca se deve envolver em manobras sorrateiras, já que jamais se deve afastar da conduta que convém a um homem genuinamente viril. Maquiavel começa notando que, como esse modo de agir franco e varonil “muitas vezes se revela inadequado”, na prática se torna indispensável que o príncipe se faça “meio animal e meio homem”, já que “de outro modo ele não terá meios de sobreviver” (p. 99). Acrescenta então que, sendo essencial para o príncipe saber como “fazer o melhor uso do animal e do homem”, revela-se igualmente essencial que saiba a que animais imitar (p. 99). Assim, a essência de seu aconselhamento acaba se encarnando na imagem do governante que, sendo “forçado a saber agir como um animal”, aprende a modelar sua conduta tanto no leão quanto na raposa (p. 99).

Essa surpreendente conclusão valeu de imediato a Maquiavel a reputação, no meio dos moralistas cristãos, de um homem diabolicamente perverso. Macaulay observa, no início de seu célebre ensaio, que “de seu sobrenome cunharam um adjetivo para designar os velhacos” e de “seu nome próprio um sinônimo para o diabo”\* (Macaulay, 1907, pp. 1-2). A caricatura do “Maquiavel assassino” não demorou a se tornar corrente no teatro quinhentista, e a tendência de quem tratava de suas obras a fazer soar uma nota de denúncia horrorizada — o que começa com o *Anti-Maquiavel* de Gentillet, em 1576 — pode se encontrar ainda perto de nós, numa série de contribuições recentes à pesquisa. Butterfield, por exemplo, vagamente sugere no início de seu *The statecraft of Machiavelli* que os críticos elisabetanos do Príncipe poderiam não estar tão equivocados quanto geralmente se supõe (Butterfield, 1940, pp. 10-1). E Leo Strauss afirma peremptoriamente, em seus *Thoughts on Machiavelli*, que as doutrinas do Príncipe são simplesmente “imorais e irreligiosas”, e seu autor só pode ser definido como “um mestre do mal” (Strauss, 1958, pp. 9-10, 12, 175).

Naturalmente, devemos conceder, a essas interpretações tradicionais, que Maquiavel às vezes afeta um tom conscientemente frio e amoral. Isso resulta em parte da consciência que tinha de ser um *expert* em matéria política, capaz de fornecer máximas e reflexões adequadas a toda e qualquer ocasião. O que, por sua vez, significa que ele às vezes aborda num modo puramente técnico questões de óbvia e inegável relevância moral. Por exemplo, no

(\*) Em inglês, *Nick* ou *Old Nick* é uma forma de se referir ao demônio. (R. J. R.)

capítulo 8, quando passa a estudar “aqueles que chegaram ao poder por meio do crime”, faz uma exposição dos meios de se tornar príncipe “pelo uso de algum método criminoso e nefando”, ao mesmo tempo que insiste em que não há necessidade de considerar a questão dos “erros e acertos desse assunto” (pp. 61-2). Mas a razão principal para o tom chocante que Maquiavel tende a empregar está em sua visão profundamente pessimista da natureza humana. Ele afirma que “pode-se fazer a seguinte generalização acerca dos homens: são ingratos, caprichosos, mentirosos e embusteiros, fogem do perigo e são, ainda, ávidos de vantagens” (p. 96). Assim, não surpreende que Maquiavel sinta um dever todo especial de prevenir o príncipe para o fato de que, sendo os homens de modo geral “criaturas assim perversas”, ele deverá estar preparado para infringir todas as convenções da fé, caso deseje conservar-se seguro (pp. 96, 101).

Apesar desse gosto pelo paradoxo, porém, e de sua inegável disposição a lançar, de passagem, as observações mais chocantes para o leitor, vulgariza o pensamento de Maquiavel quem lhe cola a etiqueta de pregador do mal. Ele está longe de querer tomar o mal por bem, e é bem raro que diga qualquer coisa implicando que as virtudes convencionais não devam ser consideradas admiráveis em si mesmas. É verdade que nesse ponto não é integralmente coerente, e que via de regra acha menos importante ser virtuoso do que adquirir a reputação de sê-lo. Mas é igualmente capaz de afirmar, de maneira inequívoca, que “cada um percebe o quanto é louvável” um príncipe “ser de trato franco em vez de insidioso” (p. 99). Com frequência diz, além disso, que as virtudes convencionais não devem ser gratuitamente ignoradas. Sua preocupação maior é, naturalmente, com o infeliz fato de que, se um príncipe possui “todas as boas qualidades” e “sempre se conduz de acordo com elas”, “haverá de perceber que lhe trazem a ruína” (p. 100). Mas também fala em tom desaprovador daqueles príncipes que nunca envidam o menor esforço para se portar virtuosamente, mesmo ante as circunstâncias mais favoráveis. Seu exemplo mais conhecido é o de Agátocles, tirano da Sicília, que “se conduziu como um criminoso” em “cada estágio de sua carreira” (p. 62). Embora isso lhe trouxesse um sucesso extraordinário perante a fortuna mais adversa, Maquiavel recusa-se a considerá-lo um exemplo da *virtù* principesca, já que — como diz — um recurso tão sistemático e inflexível a métodos criminosos deve “impedi-lo de ser honrado pela sua inclusão no conjunto dos homens eminentes” (p. 63).

A essa altura já se terá evidenciado que todo o conselho de Maquiavel está governado por uma noção altamente original do que se deve considerar a autêntica *virtù* de um príncipe. Até aqui, como vimos, de modo geral se supôs que a posse da *virtù* podia ser identificada à posse do conjunto das virtudes maiores. Maquiavel, ao contrário, utilizará o conceito de *virtù* simplesmente

para se referir a *todo* o conjunto de qualidades, *sejam elas quais forem*, cuja aquisição o príncipe possa achar necessária a fim de “manter seu estado” e “realizar grandes feitos”. O autor deixa assim brutalmente claro que, se essas qualidades podem algumas vezes sobrepor-se às virtudes convencionais, a idéia de qualquer equivalência necessária ou mesmo aproximativa entre a *virtù* e as virtudes importa um equívoco de conseqüências desastrosas.<sup>12</sup> É verdade que para Maquiavel um homem cujo caráter, como o de Agátocles, esteja completamente tomado pelo vício jamais pode ser considerado um representante da genuína *virtù*. Pois é fora de propósito identificar a *virtù* ao vício. Mas não deixa de ser verdade que Maquiavel espera que aqueles que tenham mais elevada a *virtù* sejam capazes, quando a situação assim o exigir, de se conduzir de maneira absolutamente viciosa. Pois a condição do príncipe é tal que a *virtù* jamais pode excluir o vício. É isso que explica que um dos governantes a receber destaque no *Príncipe* (e posteriormente nos *Discursos*), como homem de *virtù* preeminente, seja o imperador Severo, de quem o autor nos diz, num só fôlego, que era “extremamente cruel e rapace” e que foi “príncipe de tanta *virtù* que reinou com o maior sucesso até o fim” de seu governo, a despeito de dificuldades incontáveis (p. 109). A noção definitiva de quem é um homem de *virtù* para Maquiavel, e suas palavras finais de aconselhamento ao príncipe, podem ser resumidas dizendo-se que ele aconselha o príncipe a que trate, mais que tudo, de tornar-se 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” (p. 101).