

GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento

Ana Letícia Adami & Fabrina Magalhães Pinto
(Organizadoras)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento

GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento

Ana Letícia Adami

Fabrina Magalhães Pinto

Organizadoras



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

G895 GT ética e política na filosofia do renascimento.
/ organizadoras, Ana Letícia Adami e Fabrina
Magalhães Pinto. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.:
Instituto Quero Saber, 2025.
100 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-168-3

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.168>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
A leitura de Valla das três funções clássicas da retórica.....	15
Ana Leticia Adami	
A Natureza Humana em Maquiavel.....	37
Helder Canal de Oliveira	
Direção de consciência do bom príncipe segundo Sêneca: Nero diante do espelho.....	47
Taynam Santos Luz Bueno	
“Lá no alto não se arqueia o céu?”: ensaio acerca das aproximações entre Giordano Bruno e Goethe	59
Willian Ricardo dos Santos	
Maquiavel e a Constituição de Florença	75
Christiane Cardoso Ferreira & Flávia Benevenuto	

Apresentação

O **GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento**, fundado há mais de 25 anos, tem contribuído de maneira significativa para eventos, debates e, sobretudo, para a organização de volumes sobre diversas temáticas do Renascimento. O trabalho do GT não só impulsionou o número de publicações na área, como também atraiu um número crescente de leitores e pesquisadores dedicados ao estudo desse período.

Quando comparado a outros campos de pesquisa, reconhecemos que há ainda um longo caminho a percorrer e muitos novos estudos a conquistar. Por essa razão, gostaríamos de destacar não tanto as lacunas existentes na produção de estudos sobre o Renascimento, quanto os esforços que têm sido empreendidos, voltados à abordagem e divulgação de novas pesquisas.

Entre as publicações recentes que abordam temáticas renascentistas, ressaltamos aquelas de grande relevância para a área, nas quais os membros do GT, nos últimos quatro anos, atuaram como organizadores ou autores. Entre essas, destacamos:

- *O jovem Maquiavel: o aprendizado da política* – Newton Bignotto (2024)¹

Neste livro, lançado no XX Encontro ANPOF, o autor investiga o período em que Nicolau Maquiavel, ainda jovem, esteve diretamente

¹ BIGNOTTO, Newton. *O jovem Maquiavel: o aprendizado da política*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024. 188 p.

envolvido com a política de Florença, experiência que influenciou profundamente seu pensamento. O autor analisa como as leituras, a vida familiar e as intensas vivências desse período moldaram as reflexões de Maquiavel sobre a política e a vida pública.

- *Dos Coxos* – Michel de Montaigne (2024)²

A tradução de Plínio Junqueira Smith, com lançamento realizado também no encontro do nosso GT da XX ANPOF, traz o ensaio *Des boitoux* de Montaigne, oferecendo uma visão aprofundada sobre o ceticismo e a natureza humana.

- Dossiê *Novos Mundos do Renascimento Italiano* (2024)³

Organizado por Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro e Natália Braga Tavares, o dossiê da revista apresenta uma coletânea de artigos que exploram diversos aspectos do Renascimento Italiano.

- *Prudência Política: das origens aos golpes de Estado* – Eugênio Mattioli Gonçalves (2023)⁴

Com lançamento realizado também no encontro do nosso GT da XX ANPOF, nesta obra, o autor explora a transformação do conceito de prudência desde a Antiguidade até a modernidade, analisando como a prudência aristotélica evoluiu para a prudência política, especialmente no contexto dos golpes de Estado. O livro percorre o pensamento de filósofos como Aristóteles, Cícero, Tomás de Aquino e Maquiavel, além de autores menos conhecidos do grande público, como Gabriel Naudé, Justo Lísio e Pierre Charron.

² MONTAIGNE, Michel de. *Dos coxos*. Tradução e comentários de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2009

³ SALGUEIRO, Fernanda Elias Zaccarelli; TAVARES, Natália Braga (org.). *Novos Mundos do Renascimento Italiano. Centúrias – Revista Eletrônica de História*, v. 2, n. 4, 2024. DOI: <https://doi.org/10.52521/rc.v2i4.13799>.

⁴ GONÇALVES, Eugênio Mattioli. *Prudência Política: das origens aos golpes de Estado*. São Carlos: EdUFSCar, 2023. 403 p.

- *A Ética do Prazer: o epicurismo renascente de Lorenzo Valla* – Ana Letícia Adami (2023)⁵

Com lançamento realizado também no encontro do nosso GT da XX ANPOF, nesta obra, a autora explora como Lorenzo Valla, no século XV, resgatou a doutrina epicurista, conforme retratado no diálogo *Do Prazer (De Voluptate)*. Como ela nos mostra, Valla promove um debate entre as doutrinas epicurista e estoica, discutindo a natureza do “sumo bem” e defendendo o prazer como princípio fundamental para uma vida virtuosa.

- *Dossiê Interpretações sobre a Curiosidade* (2022)⁶

Organizado por Maria Cristina Theobaldo e Marcus Cruz, o dossiê reúne artigos que exploram diferentes perspectivas históricas, filosóficas e culturais sobre a curiosidade e suas múltiplas manifestações, desde sua presença na Idade Média e Moderna ocidentais até uma abordagem particular no Brasil do século XIX.

- *Vínculos Filosóficos: Homenagem a Luiz Carlos Bombassaro* – Altair Alberto Fávero, Jayme Paviani e Raimundo Rajobac (2020)⁷

Organizado por Altair Alberto Fávero, Jayme Paviani e Raimundo Rajobac, esta coletânea é uma homenagem ao legado acadêmico de Luiz Carlos Bombassaro, destacando sua contribuição para a filosofia e áreas afins. A obra reúne ensaios de renomados intelectuais brasileiros e internacionais sobre temas aos quais o professor Bombassaro dedicou sua vida acadêmica, como Giordano Bruno e a filosofia renascentista, epistemologia, história da ciência, ética e filosofia da

⁵ ADAMI, Ana Letícia. *A Ética do Prazer: o epicurismo renascente de Lorenzo Valla*. Curitiba: Appris, 2022. 187 p.

⁶ THEOBALDO, Maria Cristina; CRUZ, Marcus (org.). *Interpretações sobre a curiosidade*. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 15, n. 2, 2022. DOI: <https://doi.org/10.22228/rtf.v15i2>.

⁷ FÁVERO, Altair Alberto; PAVIANI, Jayme; RAJOBAC, Raimundo (org.). *Vínculos Filosóficos: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro*. Caxias do Sul: EDUCS, 2020. Disponível em: <https://www.ucs.br/educs/livro/vinculos-filosoficos/>.

educação. Além dos ensaios, o livro inclui uma entrevista com Luiz Carlos Bombassaro, na qual ele compartilha momentos significativos de sua formação intelectual e trajetória como professor universitário.

Essas publicações, bem como as que trazemos na presente coleção, tornam acessíveis ao público lusófono o estudo da filosofia renascentista, e reforçam a relevância dos trabalhos organizados e publicados pelo GT.

Ana Letícia Adami
Coordenadora do GT

Fabrina Magalhães Pinto
Universidade Federal Fluminense

A leitura de Valla das três funções clássicas da retórica¹

Ana Leticia Adami²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.168.01>

1 Introdução: a questão em torno dos *affectus*

As três funções que a arte da oratória realiza são bem conhecidas e documentadas em praticamente todos manuais modernos de retórica, desde o monumental *Elementos de Retórica* de Lausberg (1960) ao *Retórica dos Antigos* de Pernot (2000) — apenas para citar dois deles, com os quais trabalharemos aqui. Elas derivam de uma passagem do *De Oratore* de Cícero, o grande orador romano, transcrita a seguir:

Como já disse, é este o meu método oratório e esta a minha maestria, os quais Crasso agora há pouco celebrou; se baseiam em três princípios: ganhar a simpatia dos ouvintes (conciliandorum), informá-los (docendorum) e envolvê-los emotivamente (concitandorum). Desses três objetivos, o primeiro exige doçura no falar (lenitatem orationis); o

¹ Texto originalmente publicado com o título *As três funções clássicas da retórica pela chave de leitura do Renascimento*, em *Revista Roda da Fortuna*, v. 9, p. 359-375, 2020. A fim de se adequar à presente edição, foram excluídos os trechos originais em latim.

² Doutora em Filosofia e mestre em História pela USP. Foi *Fulbright Visiting Researcher* na Universidade de Columbia (EUA) e pesquisadora visitante na *Università degli Studi di Pisa* e no *Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze* (Borsa di Studio del Ministero degli Affari Esteri). É membro dos grupos de pesquisa: República das Letras – Estudos de Textos Renascentistas em Latim (USP) e Questões do Renascimento (UFMT). Desde 2025, é coordenadora do Grupo de Trabalho Ética e Política na Filosofia do Renascimento da ANPOF. E-mail: ana.leticia@alumni.usp.br

segundo, agudeza (*acumen*); o terceiro, energia (*vim*) (Cícero, [L.II, 128-129]3, 2012, p. 391, TA).

Essas palavras, pronunciadas no diálogo ciceroniano por Antonio, destacam as três tarefas que o orador realiza através de sua oração, a *ratio dicendi*: *conciliare*, *docere* e *concitare* (as quais traduzimos aqui, respectivamente, por “ganhar a simpatia”, “informar” e “emocionar”). Em correspondência a cada uma dessas funções, Antonio encontra as qualidades necessárias que deve ter o discurso do orador para bem cumpri-las, os seus *genera dicendi*: *lenitas*, *acumen* e *vis* (as quais traduzimos aqui, respectivamente, por “doçura”, “agudeza” e “energia”). Essas três qualidades correspondem às virtudes do estilo (*elocutiones virtutes*) que um discurso deve assumir a fim de levar a cabo determinado efeito desejado pelo orador. Em suma: temos três funções da linguagem e três estilos a elas correspondentes. Esse é o legado que o texto de Cícero inaugura acerca das operações que a retórica realiza — vale lembrar, a obra do eminente orador obteve muito sucesso em seu tempo e depois, sobretudo entre os humanistas do Renascimento, quando da descoberta do texto completo do orador em 1421 (Greco, 1998, p. 50).

No precioso manual de retórica de Lausberg — matéria obrigatória de iniciação aos estudos da retórica na atualidade —, o filólogo alemão não se isenta de apresentar aquela tripartição original das funções da oratória, relacionando-as com os conceitos de *ethos*, *logos* e *pathos*, que encontramos na *Retórica* de Aristóteles — de fato, eles são relacionáveis, “embora as duas tríades”, como Pernot nos chama a atenção, “não se sobrepõem exatamente” (Pernot, 2016, p. 244). Mas voltaremos a esse ponto mais adiante.

Segundo o filósofo de Estagira, através desses três conceitos podemos identificar as fontes da persuasão ou as origens de onde brotam

³ Tendo em vista a quantidade de edições distintas das obras de autores clássicos, optamos por preservar a indicação da fonte, identificando entre colchetes o livro em algarismo romano, seguido do parágrafo em árabe (quando for o caso).

as provas de todo o convencimento. A parte da Retórica que se ocupa em encontrar tais fontes, Aristóteles intitulou de *eurésis* (a *inventio*, na transmissão latina)⁴. Pois bem, na consideração de Lausberg, seguindo o filósofo, na “*amplificatio* [‘meio principal para obter a credibilidade’ ([§71-83)] o orador dirige-se psicologicamente ou mais ao intelecto ou mais aos afetos do juiz (do público)” (Lausberg, 2004, p. 103). Logo, temos que a *persuasio*, ou a “a criação de consentimento”, como o filólogo a entende, pode recorrer a dois meios ou recursos distintos: 1) “por meios intelectuais” e 2) “por meios afetivos” (Lausberg, 2004, p. 104-105). Sobre os primeiros, ele corretamente os relaciona ao *docere* ou *didaskhein* (o “ensinar”); quanto aos segundos, ele os relaciona ao *ethos* e ao *pathos*, os quais são diferenciados apenas conforme ao grau de intensidade do afeto. “O grau mais suave dos afetos” (*affectus mites*) corresponde ao *ethos* ou ao *delectare*; “o grau mais violento dos afetos” (*affectus concitati*) corresponde ao *pathos* ou ao *movere* (Lausberg, 2004, p. 105).

A classificação organizada pelo filólogo leva o leitor a inferir que o *pathos* e o *ethos*, que dizem respeito às funções de mover e deleitar, respectivamente, possuem ambos uma natureza afetiva, ao passo que o *logos*, que diz respeito à função de ensinar ou instruir, é sempre de natureza intelectual. O que distingue a função do *logos* das outras duas fontes é, desse modo, um aspecto de natureza, se pelo intelecto ou pelos afetos; e o que distingue as duas outras fontes entre si é o grau do afeto. Segundo esses critérios de distinção, torna-se problemático discernir com clareza alguns afetos de outros, visto ser difícil medir o grau de um afeto comparativamente a outro, o que dirá em termos absolutos.

Um exemplo desta dificuldade se apresenta até mesmo ao autor quando tenta distinguir, no que se refere às diferentes tarefas, entre a

⁴ São cinco as partes da Retórica na tradição grega e latina: *eurésis* (*inventio*), *táxis* (*dispositio*), *léxis* (*elocutio*), *mnéme* (*memoria*) e *hupókrisis* (*actio*).

função da “poesia em geral” e a função da “tragédia e certas poesias narrativas”. Assim ele as distingue:

A *delectatio* é geralmente atribuída como função da poesia em geral, sendo considerada como fonte da *delectatio*, *inspectio* comparativa da realidade do ser e da sua reprodução (*mimema*) artística [...]. Na poesia, o *pathos* é atribuído, como efeito, à tragédia e certas poesias narrativas (p. ex., à *Iliada*). Os efeitos afetivos, que se sentem ao acabar a tragédia, são comiseração e horror. Enquanto uma sucessão de acontecimentos ainda não está terminada, pertencem ao *pathos* (na tragédia, na comédia, na narração) os dois afetos esperança e medo (*spes et metus*), que têm um grau reduzido de violência (Lausberg, 2004, p. 105-106).

À “poesia em geral”, “como fonte da *delectatio*”, é atribuída a função de deleitar, com exceção de alguns casos de “certas poesias narrativas”, como o caso da *Iliada*, em que a emergência de emoções sublimes e fortes em seus ouvintes (ou leitores), a arrastam para longe dos afetos agradáveis, a ponto de ser colocada junto à categoria das tragédias e comédias; isto é, junto à função do *páthos*, por conformidade às paixões que elas provocam. Igualmente ao que sentimos no “acabar da tragédia”, também no caso dessas “poesias narrativas” somos provocados às paixões de “comiseração e horror”. Em decorrência disso, o autor observa que a *peroratio*, o ponto final do discurso ou narrativa, deve ser o momento mais adequado à execução do *pathos*, lugar em que este pode exercer toda a sua força e realizar a tarefa de conduzir a audiência por meio de “um impulso imediato” à ação. Quanto ao exórdio, início do discurso, por contraparte, é especialmente indicado para atingir o *ethos* da audiência, “a fim de que se obtenha a sua benevolência” (Lausberg, 2004, p. 105-106).

Segundo tais critérios, entretanto, resta problemático identificar em que função e em que lugar devemos situar as paixões “da esperança e do medo”, as quais, como afirma Lausberg no excerto citado, enquanto paixões moderadas, de “grau reduzido de violência”, são melhor acomodadas em meio à narrativa ainda não “terminada” do que

no seu fim, e “pertencem”, ademais de seu grau reduzido, “ao *pathos*”, como conclui o autor. Dizendo diretamente, Lausberg vê-se obrigado a colocar essas paixões, *spes e metus*, que são declaradamente moderadas, junto ao grupo das paixões violentas, quer dizer, do *pathos*. Identificar e justificar a colocação dessas e de outras paixões, também elas de intensidade fraca, que podem eventualmente surgir numa oração ou narrativa, é, de fato, matéria de controvérsia.

Difícil é, como dizíamos, tomar como critério de distinção entre duas coisas distintas — isto é, entre a função deleitável e a função passional — uma terceira coisa da qual se tem menos certeza ainda, como é a medida exata do grau de intensidade dos afetos. Linha incerta é esta que separa a determinação de um afeto suave da de um afeto violento, e mais incerta ainda ela é para determinar o grau entre afetos moderados entre si, os afetos médios. A escolha do critério com base no grau de um afeto para distinguir entre uma função e outra da oratória, isto é, entre as funções passional e deleitável, não é um critério muito seguro nem muito confiável, visto não permitir uma distinção clara entre o que se quer distinguir.

A seguir, vejamos como a discussão é enriquecida pela leitura atenta da interpretação do problema por outro grande mestre da retórica da Antiguidade, Quintiliano e a sua *Institutio Oratoria*.

2 *Delectare et conciliare* na instituição oratória

Como vimos, a divisão tripartite das tarefas da oratória, herdada de Cícero, a partir daquele trecho do *De Oratore* que apresentamos de início, considerada sua obra maior, e a mais completa formulação teórica sobre a arte retórica, reserva-nos, até os dias de hoje, algumas lacunas e dificuldades de interpretação que nem mesmo uma leitura guiada pela *Retórica* de Aristóteles, de acordo com a divisão da *inventio* em *ethos*, *pathos* e *logos*, pôde ultrapassar — muito pelo contrário, esta correlação parece ter o potencial, como vimos na exposição de

Lausberg, de nos confundir, fundindo o que se supõe distinto — de um lado, a função passional, de outro, a função de deleite — numa mesma categoria de contornos indefinidos — o grau de intensidade de um efeito de natureza patética.

A obra sobre a *Retórica dos Antigos* de Pernot, publicado quarenta anos depois do manual do estudioso alemão, marca um momento em que mais uma vez o campo de estudos da Retórica toma novo fôlego e se esforça por alavancar novos aportes. Como assinalou Kennedy, “um estudo da evolução histórica e da eventual influência da retórica clássica”, como proposto por Pernot, “é um assunto complicado”, ainda que “mais interessante do que sua classificação sistemática” — com o que em geral nos deparamos nos manuais de retórica, e que deixam, certamente, dada a heterogeneidade própria da disciplina, muitos mal entendidos (Kennedy, 1975, p. 280; Vidal, 2016, p. 8).

No fim de sua análise histórica, Pernot nos oferece, como de costume, um sintético sistema da retórica na forma de um *thesaurus*. No item acerca das tarefas do orador (*oratoris officia*), ele acrescenta uma breve mas significativa observação acerca das discrepâncias entre alguns autores. Ele assinala que a divisão de Cícero e de Quintiliano não corresponde exatamente àquela de Aristóteles, de acordo com as denominações de *logos*, *ethos* e *pathos* (Pernot, 2016, p. 244). Apesar de Pernot não elucidar em detalhe as razões de sua afirmação, ainda assim ela nos leva a duvidar, uma vez mais, de que a proposta elaborada pelo filósofo não seja o melhor caminho a trilhar para a resolução daquela dificuldade de se compreender com clareza as diferenças e especificidades entre as três funções da oratória explicitadas primeiramente por Cícero, sobretudo no que se refere às duas funções consideradas de natureza patética.

Convém assim observarmos de que modo esses *officia* da oratória foram apresentados também por Quintiliano, herdeiro do ideal ciceroniano de orador, num texto apresentado um século depois daquele

que lhe serviu de modelo: a *Institutio Oratoria*. Isto é o que Quintiliano nos diz:

As funções dos estilos são, portanto, as seguintes: a primeira parece ter a tarefa de informar (*docendi*); a segunda, a de comover (*movendi*); a terceira, qualquer que seja seu nome, a de deleitar (*delectandi*) ou, como alguns sustentam, de cativar o auditório (*conciliandi*). A qualidade mais importante aos fins da informação parece ser a clareza (*acumen*), ao passo que para cativar o auditório é necessário gentileza (*lenitas*) e, para comover, força (*vis*) (Quintiliano [L.XII, X, 59], 2003, p. 714, TA).

A leitura do excerto da *Institutio* de Quintiliano, à primeira vista, parece-se muito com aquele do *De Oratore* de Cícero. Também aqui, como lá, o esperto em retórica assinala três funções oratórias (o *docere*, o *movere* e o *delectare* ou *conciliare*) às quais correspondem três estilos apropriados (*acumen*, *lenitas* e *vis*). Os termos latinos, num autor e noutro, também coincidem e, ao menos, de primeira visada, a leitura de Quintiliano parece não apontar nenhuma novidade. No entanto, a observação que faz o retor acerca do “nome” geralmente empregado para designar a terceira tarefa da oratória, a de *delectare*, segundo alguns, ou de *conciliare*, segundo outros (como empregou Cícero, no *De Oratore*, mas *delectare* no *Brutus*, como mostraremos a seguir), é certamente uma novidade. Reforça a observação de Quintiliano, quanto à variação no emprego dos termos, a lembrança de demais obras do próprio Cícero, em que o orador deixa de lado o termo *conciliare*⁵ e emprega apenas o *delectare*, como lemos no *Brutus* e no *De optimo genere oratorum*. Recordemos, a seguir, o que ele nos diz nessas obras:

[..]. ele foi certamente o primeiro entre os latinos a usar aqueles expedientes, quase deveres, característicos dos oradores, que consistem em sair do argumento principal, a fim de ornar o discurso, de deleitar

⁵ De fato, em relação ao *Brutus*, o termo “*conciliare*”, na única vez em que aparece, nada tem a ver com os *officia* da oratória: “...uti ea non modo non exulcerare vestram gratiam, sed etiam conciliare videatur” (Cícero [156], 1970, p. 678).

(*delectaret*) e comover (*permoveret*) os ânimos [...] (Cícero, [82], 1970, p. 635, TA).

[...] mas como foi dito antes, a três coisas deve mirar, ao menos assim dizem, um orador, isto é, a informar (*doceret*), deleitar (*delectaret*) e comover (*moveret*) (Cícero [276], 1970, p. 635, TA).

Efectivamente el supremo orador es aquel que al hablar el ánimo de los oyentes convence (*docet*), deleita (*delectat*) y conmueve (*permovet*) (Cícero [3], 2000, p. 43).

Os excertos transcritos acima sobre a arte oratória, de autoria de Cícero, apenas reforçam o que nele lemos antes no *De Oratore*, de serem três os *officia oratoris*: *docere*, *movere* e *delectare* (ou *conciliare*, como ele diz no *De Or.*)

O esforço de Quintiliano, ao trazer à lembrança os diferentes “nomes” utilizados para definir a função de deleitar, é o de unir, no mesmo *topos*, as duas nomenclaturas: *delectare* e *conciliare*. Não importa o termo que se empregue, “qualquer que seja seu nome”, ele diz, sua tarefa é “cativar o auditório” (*conciliare*) e “deleitar” (*delectare*). O que está implícito nesta função, que não escapara ao retor, é a de que promover agrado e ganhar a simpatia do auditório são partes de uma *mesma tarefa*; para sermos mais específicos, são elementos de uma relação de causa e efeito de uma única e mesma *ação*. Da “gentileza” (*lenitas*) do estilo empregado pelo orador deriva o deleite que cativa a simpatia do público; dito de outro modo, o prazer é a causa; a simpatia do auditório, o seu efeito. É por isso que alguns preferem referir-se à esta tarefa pelo nome do elemento que a origina, o deleite (a *delectatio* ou *voluptas*); outros preferem chamá-la pelo nome do seu efeito, a benevolência do público (a *conciliatio*). De fato, Pernot, no seu *thesaurus*, nos traz as duas nomenclaturas, *delectare* e *conciliare*, indicando-nos que as duas formas são possíveis e foram alternadamente cunhadas pela tradição retórica, como percorremos nas obras de Cícero (Pernot, 2016, p. 244).

Mas nosso interesse na leitura do trecho da *Institutio* acerca das funções da retórica recai sobre outro ponto ainda: ela lança luzes sobre o funcionamento e o sentido da tarefa do *delectare*, até então mal compreendida. Como vimos, o problema recaía sobre a dimensão específica de cada uma das funções oratórias. A dúvida era derivada de um desvio provocado pelo resultado de uma análise que buscava resolver critérios de distinção seguindo a receita de Aristóteles, conforme o esquema abaixo⁶:

1) Função de instruir, informar (*docere*): de fonte intelectual, diz respeito ao *logos*;

2) Função de agradar, cativar (*delectare, conciliare*): de fonte afetiva suave, diz respeito ao *ethos*;

3) Função de comover (*movere*): de fonte afetiva violenta, diz respeito ao *pathos*.

Este era o esquema que deduzimos do texto de Lausberg, o qual é seguido por muitos outros manuais modernos. Até aqui, as correlações não levantam nenhum problema. A dificuldade surgia na hora de se distinguir entre as fontes das funções de 2 e de 3, uma vez que ambas as tarefas derivam de um mesmo tipo de fonte, ou seja, do *afeto*. E por *affectus*, nós sabemos, os latinos se referiam ao *pathos* grego, e não ao *ethos* (Cícero, [III, IV, 7-8], 1945, p. 230-232). Com efeito, como pode o *ethos*, coincidência de si consigo mesmo, a finalidade de toda a ética, referir-se ao *páthos*, que é afecção, a doença da alma, o vício e a agitação? (Chauí, 2011, p. 27-28). Na tradição latina, as palavras *affectus*, *perturbatio* e *aegritudo* pertencem ao mesmo campo semântico do *pathos* (Cícero, [III, IV, 7-8], 1945, p. 230-232). Toda paixão é uma *vis*, uma força ou energia violenta, que agita a alma, tirando-a do estado de calma, a *tranquilitas*. Na concepção da *Ética* de Aristóteles, só o *ethos* é capaz de resistir, como uma fortaleza bem erigida do chão, às incursões

⁶ O esquema encontra-se em Pernot, 2016, p. 244. As referências aos conceitos de Aristóteles são acréscimos nossos.

violentas que a turbulência das paixões ameaça desestabilizar. Quanto mais firme o *ethos* do orador, mais amena lhe parecerá a paixão que o agita; de uma força violenta, ele a reduz a um balanço suave, quase imóvel. A impassibilidade, ou a imobilidade, é a característica própria do sujeito ético na concepção peripatética e, especialmente, estoica (Chauí, 2011, p. 27-28). Incoerente, portanto, pelos olhos da ética antiga, associar o *ethos* ao *pathos*, ainda que na forma de uma paixão, ou afeto, suave.

Contrário a isso, pela receita de Quintiliano pudemos ver como a função do *delectare* tem origem numa outra coisa que não no “afeto”. Ele nos mostra que o prazer é a causa do efeito desejado pelo orador de simpatia que cativa a plateia. Dito mais diretamente, o prazer é a fonte da aprovação ou do consentimento da audiência, ao qual damos o nome de função de *delectare* ou *conciliare*. Portanto, é o “prazer”, ou deleite, a fonte desta função, e não o “afeto”, seja ele moderado, brando, suave ou ameno. Para sermos mais exatos, um afeto suave até pode vir a ser resultante da percepção de um bem de prazer de intensidade moderada, mas ainda assim, é como efeito, e não como causa, que o afeto se relaciona ao prazer. Parece-nos que o desvio moderno da teoria clássica presente no sistema de Lausberg deriva de uma figura de metonímia, que toma o efeito pela causa, isto é, um afeto suave por um prazer moderado. Ou simplesmente, podemos pensar, que ela derive de uma dificuldade de se distinguir *prazer* e *afeto*.

Diante disso, podemos arriscar apresentar um novo esquema das funções da oratória em que incidam as alterações resultantes do arrazoado levantado pela leitura do trecho da *Institutio* de Quintiliano. Assim temos:

- 1) Função de instruir, informar (*docere*): de fonte intelectual, diz respeito ao *logos*;
- 2) Função de agradar, cativar (*delectare*, *conciliare*): de fonte no prazer, diz respeito ao *ethos*;

3) Função de comover (*movere*): de fonte afetiva ou passional, diz respeito ao *pathos*.

Conforme essa proposta esquemática, cada função da oratória possui como fonte alguma coisa de natureza totalmente distinta uma da outra, a saber: intelecto, prazer e afeto, os quais não aparentam abrigar entre si nenhum conflito por critério de semelhança. Faltaria ademais verificar se as correlações entre as definições das fontes do consentimento e os conceitos gregos que as designam são possíveis ou verossímeis de acordo com a concepção da Ética, a qual se mostra intimamente ligada à disciplina Retórica. Em relação ao *logos*, como fonte intelectual, e ao *pathos*, como fonte afetiva, a Ética parece não nos apontar problemas, e a associação terminológica de termos gregos e latinos é praticamente direta (*logos/ratio, docere; pathos/affectus, movere*). Entretanto, a dificuldade parece permanecer ainda na tensa relação do *ethos* com o prazer, a *voluptas*.

Desse modo, podemos questionar, como fizemos antes em relação ao *pathos*, se é válido afirmar que o *ethos* possa derivar do prazer (da *voluptas*). Pelo olhar da filosofia da moral estoica, certamente não, pois o prazer (*hedoné, voluptas*), de natureza corpórea, jamais pode ser considerado um bem. Apenas os bens que dizem respeito à alma, ou seja, as virtudes, são corretamente designados *bens*. O prazer, pelo contrário, é desejo (*cupiditas*), e como tal, liga-se ao *pathos*; logo, é um vício (Cícero, [II, IV, 13], 1999, p. 92). A única ética que não rejeita o prazer como um vício, para o período de que tratamos, como sabemos, é a ética de Epicuro — ao menos, a temos pela mais conhecida. O prazer para esse filósofo, não só é um bem, como é o sumo bem (*summo bono*). O ser, como composto de alma e corpo, não deve admitir que nenhuma de suas partes fundamentais seja menosprezada. O prazer, pelo contrário, é um bem de natureza dupla, pois afeta tanto o corpo quanto a alma.

A retomada da ética epicurista no século XV será, como veremos a seguir, de grande ajuda para a compreensão que os retóricos do

Renascimento fizeram da função hedonística (referente ao *delectare*) da retórica.

3 Os humanistas e o prazer, a *voluptas*

Os homens do Renascimento, dos séculos XIV ao XVI, mostraram-se não apenas grandes comentadores dos textos da filosofia moral helenística, excelentes filólogos na recuperação de manuscritos antigos e tradutores do grego, mas também grandes retores e professores de retórica. As considerações que os humanistas teceram sobre a retórica, pensada não apenas do ponto de vista teórico e dos seus preceitos, como também do ponto de vista da prática — uma vez que fizeram largo uso da retórica em sua atividade pública e civil —, podem nos auxiliar a penetrar com mais argúcia no reino da Arte Retórica, seja por meio de pistas que contribuam para esclarecer pontos lacunosos, seja obrigando-nos a refletir com mais vagar acerca de aspectos por vezes dados como “resolvidos” pelos comentadores contemporâneos. Um desses aspectos é este apresentado aqui sobre o expediente do prazer para a força de persuasão de um discurso, mais largamente (re)conhecido como tarefa do *delectare*.

Com o crescente interesse dos humanistas cívicos pela arte retórica, desde o início do *Quattrocento*, e ainda mais com a descoberta do texto completo do *De Oratore* por Poggio Bracciolini (Greco, 1998, p. 50), um peso maior passa a ser dado à forma estética do discurso. Os humanistas estavam convencidos de que a beleza de uma obra de arte, eternizada na forma decorosa do emprego do estilo na oração, para o caso da arte retórica, era o principal moto da persuasão, sua *vis persuadendi*. A sensibilidade estética que experimentam (sem dúvida, uma das características mais marcantes da Renascença), alimentava a crença do poder persuasivo da beleza e da forma do discurso (Adverse, 2009, p. 130). Na concepção retórica de que faziam prova, a forma e o conteúdo da oração se inter-relacionam intimamente, a fim de avivar a

atenção do leitor, deleitar e instruir. Evidência disso é a popularidade que o texto da *Carta aos Pisões* de Horácio alcançara entre os humanistas, a ponto de um de seus preceitos se transformar numa importante máxima retórica, bastante disseminada em sua época: “Tem todos os votos quem misturou o útil ao agradável, deleitando e, ao mesmo tempo, instruindo o leitor” (Horácio, [v. 343-44], 1993, p. 22).

A popularidade que a máxima de Horácio adquire entre os renascentistas tem a ver com a relevância que concedem à função do *delectare* da retórica para melhor instruir. Por outras palavras, eles acreditavam ser mais efetivo conduzir a alma para o bem ético através de uma retórica mais atrativa ou agradável. Com essa intenção, a máxima de Horácio foi retomada por Lorenzo Valla (1407-1457) no seu controvertido diálogo *Do Prazer* (*De Voluptate*, 1431). Mas retornaremos a esse ponto mais adiante.

Valla foi um reconhecido e controverso professor de retórica, tendo lecionado numa das instituições mais antigas e prestigiadas no ensino de Retórica de seu tempo, a Universidade de Pavia. Sua fama inicial, contudo, é adquirida com a escrita do diálogo supracitado, onde ele lança as bases de um pensamento que terá grande repercussão do ponto de vista ético e retórico.

O diálogo *Do Prazer* retrata um encontro entre homens muito doutos para discutir acerca da natureza do sumo bem: se é a virtude (*honestas*) ou o prazer (*voluptas*). Valla coloca frente a frente, numa disputa, as figuras de um estoico e um epicurista para debaterem sobre essa questão. Ainda que seja extremamente difícil, dada a natureza do gênero literário escolhido — o diálogo — identificar quais, dentre as proposições lançadas pelos oponentes, coincidem com a própria opinião de Valla, contudo, no próêmio da obra, o autor dirige-se diretamente ao seu leitor, com o fim de revelar a sua intenção. Assim ele nos diz:

Eu prefiro imitar os médicos que, ao ver os doentes rejeitando remédios que restabeleceriam sua saúde, não os forçam a tomá-los, mas lhes oferecem outros que consideram menos repulsivos. Assim, frequentemente, com o tempo, remédios menos fortes proporcionam mais saúde. Este é o método que eu decidi seguir. Aqueles que recusam as prescrições dos grandes médicos podem, talvez, aceitar as nossas (Valla, 2010, p. 58).

Valla admite nessa passagem que está decidido a “imitar os médicos”. Ora, a preocupação principal de todo médico, segundo a medicina antiga, é com o cuidado do corpo e da alma para livramento de um mal, a cura de uma patologia, seja ela de natureza corporal ou espiritual — lembremo-nos que na medicina antiga, de matriz hipocrática, o tratamento médico tem duplo aspecto, corpóreo e anímico (Chauí, 2011, p. 331).

Isto posto, podemos inferir qual seja o fim a que Valla se compromete com a escrita de seu diálogo: a de curar os seus leitores de um mal, de um *pathos*. Para tanto, ele opta por um procedimento que parece ser, entre seus colegas de profissão, os retores, um tanto inusual; porém, o mesmo não pode ser dito entre os médicos. Qual é esse método? Seu método, ele diz, não é “forçar o doente” a tomar um remédio amargo, mas lhe oferecer um remédio “menos repulsivo”. Valla segue aqui a receita de Lucrécio, grande poeta epicurista, de pôr mel na borda do copo que contém o remédio amargo (Lucrécio, [v.935], 1975, p. 78-79), usando o desejo para mover e educar o desejo, isto é, instruí-lo na direção do bem e da retidão. O remédio corresponde ao método que Valla anuncia que irá adotar.

Conforme o modelo oratório que o humanista se propõe a seguir, é o remédio que faz a diferença. Ele troca um remédio amargo por um mais doce e, por consequência, mais atrativo, exatamente como prescrevia a máxima horaciana do deleitar e instruir, o *delectare ac monere*, que vimos anteriormente. O remédio amargo é o método que tira os seus princípios dos preceitos da filosofia estoica; o remédio doce, em contraparte, segue a escola de Epicuro. De fato, ao fim da disputa entre

o estoico e o epicurista, que coincide com o fim do diálogo, Valla concede a vitória, pela voz de um terceiro personagem, ao lado epicurista:

Finalmente, para expressar minha decisão, aqui me pronuncio. Considerando que os filósofos, louvadores do princípio da honestidade, clamaram não haver nenhuma recompensa, ou que estas seriam incertas e vãs para a vida no pós-morte, e definiram o mais alto bem como sendo a honestidade, diverso dos epicuristas, que o definiram como o prazer, embora eu desaprove os dois lados, dou o meu voto a favor dos epicuristas [...] (Valla, [L.III, VIII, 6], 2010, p. 228).

Valla está convencido, como ele dizia no proêmio citado anteriormente, de que seu “remédio”, ou seja (agora podemos compreender), o seu método, é “menos forte”, mas “proporciona mais saúde”. Podemos dizer, seguindo o modelo do método de Epicuro, que seu remédio é mais brando, é suave e não vigoroso, e por esta razão, pode ser aplicado por um período mais longo e com mais frequência. “Com o tempo”, como diz Valla acima, “proporciona mais saúde”. Ora, essa relação entre a grandeza de força, que encontramos implícita na intensidade do remédio, e a grandeza de tempo, que encontramos implícita na frequência indicada pelo uso do remédio, é uma propriedade específica da sensação de *prazer*. O prazer, seguindo o epicurismo de Valla, é substância cujos dois únicos atributos são a duração e a intensidade, e eles variam numa proporção inversa de grandeza. Quando o prazer é muito intenso, sua duração é breve; quando é muito leve, sua duração é longa. Se ele atinge uma intensidade máxima, sua duração é quase instantânea; se atinge uma intensidade mínima, sua duração é nula, ela beira, se se quiser, o tédio⁷. É numa frequência moderada, com uma força igualmente moderada, que o prazer encontra o grau exato para produção do efeito de benevolência desejado pelo orador. O seu remédio é, podemos concluir, o prazer, a *voluptas*.

⁷ Ver também Cícero, [III, 97], 2012, p. 639 e a questão da saciedade.

Como previsto pela função do *delectare* da retórica, o intuito do orador nesta função é a de gerar prazer a fim de curar e/ou cativar a benevolência da audiência. Não há dúvida de que o recurso à fonte do prazer, como vimos, é um expediente que Valla procura seguir na sua oração. Porém, não estamos certos se o humanista coincide com Quintiliano no que diz respeito aos fins. Para este, o fim da função de *delectare* ou *conciliare* era o de ganhar a simpatia da audiência; para Valla, conforme ele dissera no seu proêmio, o fim de sua oração é a cura da audiência, e não a sua bajulação.

A fim de melhor compreendermos a leitura que Valla, o “retórico epicurista”, faz das três funções da retórica, convém destacarmos uma passagem do *De Voluptate* em que ele comenta a definição e sentido daquelas três tarefas. Este excerto coincide com o momento em que o humanista retoma, oportunamente, a máxima do preceito de Horácio, inscrita na *Arte Poética* (*Carta aos Pisões*). Assim diz Valla:

[...] quanto aos poetas, como dizia Horácio, “querem, ou deleitar, ou dizer coisas úteis” [...] A oratória, que é chamada ‘a rainha de tudo’, abarca três tipos de discursos: dois deles têm por função ensinar e comover (sabeis quais são eles); o terceiro, cujo fim é o deleite, se explica pelo seu próprio nome, seja ele aristipiano ou crisipiano (Valla, [L.II, XXXII, 2], 2010, p. 197).

Na passagem supracitada, Valla retoma a máxima de Horácio justamente no ponto em que se propõe a apresentar as três funções da arte oratória, que vínhamos examinando até aqui. Ao falar sobre os poetas, Valla afirma que sua função é a de “deleitar” e “instruir”, por referência à máxima horaciana do deleitar instruindo e instruir deleitando. Tal é o sentido que o humanista confere à disciplina Retórica, à qual concede grande importância e chama de “a rainha de tudo” (*regina rerum*). Quanto às funções do discurso, ele também admite, segundo a tradição, serem três: duas tarefas com a função de “ensinar e comover” (ele se refere, sem dúvida, às tarefas do *docere* e do *movere*, respectivamente) e uma terceira com a função, como o seu nome o indica (quer

dizer, como na tradução, “que se explica pelo próprio nome”) de deleitar. Valla se refere aqui, portanto, à tarefa do *delectare*. Quanto às duas primeiras tarefas, a definição é reconhecidamente clara demais para necessitar de explicações — daí o direcionamento direto do orador a seus ouvintes no diálogo, em alusão à (re)conhecida tarefa de tais funções (*quo referantur vos videritis*). É com relação à terceira e última tarefa, cuja referência é a função de *delectare*, que o autor chama a atenção dos ouvintes (e do leitor) para o seu “nome”.

Em nosso entender, é digno de nota a observação que faz o humanista acerca do nome dessa terceira função. É interessante compará-la com a posição de Quintiliano, que vimos anteriormente, quando chamava a nossa atenção para a questão da nomenclatura. Se Quintiliano deixava em aberto a questão sobre qual nome se deveria atribuir à essa função — se *delectare*, se *conciliare*, ou “qualquer que seja o seu nome” —, Valla, ao contrário, afirma que do seu fim é que deriva o seu nome, quer dizer: se seu fim é o deleite, daqui deve derivar o seu nome, qual seja, *delectare*. Curiosa e sutil mudança perpetrada pelo humanista, leitor assíduo da *Institutio* de Quintiliano⁸. A partir do que dizia Quintiliano, naquela passagem que analisamos antes, Valla o leva às últimas consequências: o fim da função do prazer da retórica é o próprio prazer. Uma oração, no que diz respeito à função do *delectare*, deve ser prazerosa para quem a escuta com o único fim de ser prazerosa. A beleza de sua oratória é para o ouvinte como o mel presente no remédio de Lucrecio, o poeta epicurista.

Valla opta por chamar esta função com a palavra que melhor caracteriza o fim a que considera que ela se destina, o de *deleitar*. Daí ele admitir apenas o uso de *delectare*, em vez de *conciliare*, sobre o qual se cala. Como dizíamos antes acerca dos retores do Renascimento, grande atenção foi dada à forma estética de um discurso, e por isso, a

⁸ É conhecido, entre os estudiosos de Valla, acerca de sua profunda admiração pelo retórico romano, que culminou com a escrita de um volume perdido sobre a *Instituição Oratória* deste, a *Comparatio Ciceronis Quintilianique* (Lorch, 1977, p. 8).

beleza, associada, pela tradição mitológica, a Vênus, a deusa do Amor, da Beleza e dos Prazeres, passa a ser a nomenclatura de preferência empregada pelos humanistas. Isso não significa, vale ressaltar, que podemos inferir, sem o risco de sermos apressados, que o autor não admita que a benevolência do auditório (o *conciliare*) possa acompanhar a fruição de prazer que erige da entrega de um discurso bem ornado. Mas isso é tema de análise para outra ocasião. O que nos interessa na presente reflexão é atentar para a dissociação possível, e desejável, segundo autores do Renascimento, entre os termos *delectare* e *conciliare*, a fim de dar abertura a novos aportes e compreensão sobre as possibilidades do emprego da retórica.

4 Considerações finais

Pela leitura do diálogo *Do Prazer* de Lorenzo Valla podemos ver, com efeito, como os humanistas encontraram, seguindo a trilha da moral epicurista, uma ética em que o *ethos* possa derivar do prazer, isto é, da *voluptas*. Através de uma estética tênue, moderada por um estilo suave e decoroso, os humanistas encontraram uma ética de cura dos desejos por meio do prazer — trata-se da proposta valliana exposta no diálogo aqui analisado. Os afetos suaves, como assinalava Lausberg, seguindo a tradição retórica, podem agora, segundo a ótica renascentista, ser entendidos como *prazeres suaves*.

O foco de interesse dos humanistas pelo epicurismo e pela retórica eram devidos, sobretudo, por sua preocupação com o modo de vida citadino, a sua *civitas*. Pois é a vida na cidade, que englobava, muito além do seu espaço geográfico, também o conjunto dos cidadãos e seus costumes, que o homem tem a real possibilidade de refinar seus sentidos e alcançar uma vida prazerosa e feliz.

É comum, como temos na tradição filosófica, uma certa confusão terminológica quando o assunto é a distinção entre os prazeres e os afetos, uma vez que ambos são apresentados, conforme a tradição,

muito ligados ao tema do desejo, isto é, da *cupiditas*. Esta, por vezes, é colocada junto do *pathos*, como paixão avassaladora, moto vicioso da ação (Cícero, [III, IV, 7-8], 1945, p. 230-232); por vezes, ela aparece como simples desejo por bens, os quais podem ser de dois tipos: bens da alma ou do corpo. Os primeiros dizem respeito aos bens que satisfazem à alma; os segundos dizem respeito aos bens que satisfazem ao corpo. No vocabulário valliano, o prazer é apresentado através de uma ampla e minuciosa discussão acerca dos variados tipos de bens.

A moral hedonista, largamente menosprezada desde o tempo de Epicuro até o período do Renascimento, como uma filosofia de gluttons, de homens frívolos e efeminados, encontra entre os humanistas do século XV uma brecha por onde passar e voltar a florescer. O epicurismo passou a ser uma corrente de pensamento de grande interesse e circulação entre os humanistas, haja vista o grande sucesso que o diálogo *Do Prazer* de Valla obteve. Ele é reflexo de um momento anterior, de grande euforia: a descoberta do texto *De Rerum Natura* de Lucrécio, por Poggio Bracciolini, em 1417. A história da descoberta do texto de Lucrécio foi bem ilustrada no *best-seller* de Stephen Greenblatt, *A Virada* (2012).

Segundo os estudiosos contemporâneos do epicurismo no Renascimento, muita coisa ainda há para ser compreendida e desvendada neste campo de investigação, bastante amplo e complexo. Certo é que a má fama que os adeptos do epicurismo carregaram desde o tempo dos antigos estoicos, seus principais antagonistas, até, de certo modo, os dias de hoje — como o atesta o filósofo Gérard Lebrun, naquele excelente artigo sobre *A Neutralização do Prazer* — é causa de muitas dificuldades sobre as quais os estudiosos atuais precisam lidar no momento de ler e interpretar este material. Por vezes, seus adeptos se revelam ocultos nas entrelinhas de diálogos em que o artifício de personagens-tipo esconde o verdadeiro caráter do autor, como acontece no diálogo de Valla de que tratamos aqui, e muitos outros.

Situação muito diversa é a história que atravessa a da filosofia dos estoicos, arqui-inimigos dos epicuristas. Os estoicos, na sua condenação do prazer, foram responsáveis, junto com os peripatéticos — também eles alvo das críticas de Valla, no diálogo *Do Prazer* —, pelo desvio da interpretação moderna que assistimos nas leituras sobre a função do prazer na retórica, no expediente do *delectare*.

Esperamos que a riqueza dos estudos sobre o Renascimento, e mais especificamente, sobre o (re)florescimento do epicurismo na Renascença, possam prosperar, trazendo muito mais luzes à essa questão da função do prazer, como a de muitas outras que permeiam o seu universo de estudos. Se suscitamos no leitor a curiosidade e o apelo pelo incremento das leituras de autores do Renascimento no Brasil, consideramos como cumprida uma importante contribuição, ainda que secundária, atrelada à escrita deste trabalho.

Referências

- ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. São Paulo: Humanitas, 2009.
- CHAUÍ, M. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- CÍCERO. *Tusculan Disputations*. Cambridge: LOEB, Harvard University Press, 1945.
- CÍCERO. *Brutus*. In: *Opere Retoriche*. Volume Primo. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970.
- CÍCERO. *De Finibus Bonorum Malorum*. Cambridge: LOEB, Harvard University Press, 1999.
- CÍCERO. *De Optimo Genere Oratorum*. Trad. J. Q. Melgoza. México: Universidad Autónoma de México, 2000.
- CÍCERO. *De Oratore. Dell'Oratore*. Milano: BUR, 2012.
- GRECO, M. Introdução. In: CÍCERO. *De Inventione*. Galatina: M. Congedo, 1998.

- GREENBLATT, S. *A Virada: O nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- HEITSCH, D.; VALLÉE, J-F. *Printed Voices: the Renaissance Culture of Dialogue*. Canadá: University of Toronto Press, 2004.
- HORÁCIO. *A Arte Poética de Horácio*. Trad. Dante Tringali. São Paulo: MUSA, 1993.
- KENNEDY, G. A. The Present State of The Study of Ancient Rhetoric. *Classical Philology*, n. 70, 4, p. 278-282, 1975.
- LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- LEBRUN, G. A Neutralização do Prazer. In: MOURA, C. A. R.; CACCIOLA, M. L. M. de O.; KAWANO, M. (org.). *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify, p. 451-479, 2006.
- LORCH, M. de P. Introduction. In: VALLA, L. *On Pleasure (De Voluptate)*. Trad. M. de P. Lorch. New York: Abaris Book, 1977.
- LUCRÉCIO. *On the Nature of Things. De Rerum Natura*. Cambridge: LOEB, Harvard University Press, 1975.
- PERNOT, L. *La Retórica en Grecia y Roma*. México: UNAM, 2016.
- QUINTILIANO. *L'Istituzione Oratoria*. Vol. II. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003.
- VALLA, L. *O Diálogo Sobre o Prazer*. In: ADAMI, A. L. *O De Voluptate de Lorenzo Valla: Tradução e Notas*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2010.
- VIDAL, G. R. Presentación. In: VIDAL, G. R. (ed.). *La Retórica en Grecia y Roma*. México: UNAM, 2016.

A Natureza Humana em Maquiavel

Helder Canal de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.168.02>

Apesar de Maquiavel não se dedicar claramente a discutir o seu entendimento de natureza humana ou a elaborar uma antropologia filosófica precisa, é possível encontrar vários trechos em sua obra em que esse assunto aparece. Se um olhar menos atento ler os escritos do Secretário Florentino, chegará à conclusão de que o ser humano é mau por natureza. Afinal, não faltam trechos em que expõe a maldade do ser humano. Assim, logo no Proêmio do Livro I dos *Discursos* Maquiavel afirma que os homens têm natureza invejosa. No capítulo 29 do mesmo Livro dos *Discursos*, afirma que “a natureza dos homens é ambiciosa e suspeitosa e não sabe impor limites à fortuna” (Maquiavel, 2007, p. 93). Em *O Príncipe*, Maquiavel parece que reafirma essa posição da maldade humana. Em suas palavras:

Isso porque geralmente se pode dizer o seguinte acerca dos homens: que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos por ganhos e, enquanto lhes fizerem bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, os bens, a vida e os filhos, [...] desde que a carência esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se. [...] Os homens têm menos receio de ofender quem se faz amar do que quem se faz temer; pois o amor é mantido por vínculo de obrigação, que, por serem os homens maus, é rompido por toda

¹ Professor de Sociologia e Filosofia do IFMT, Doutor em Sociologia pela UnB e Doutorando em Filosofia pela UFG.

ocasião que lhes seja útil, enquanto o temor é mantido pelo medo do castigo, que nunca te abandona (Maquiavel, 2017, p. 82).

Ora, ao tomar esses trechos, conclui-se que a natureza humana é má, pois na tradição cristã quem é egoísta, falso, invejoso, dissimulado, só quer ter vantagem à custa de outros etc., é uma pessoa má e pecadora. Por causa disso, Pinzani (2004, p. 20) afirma que no pensamento de Maquiavel os homens são maus. Contudo, ao prestar atenção na totalidade da obra do Secretário Florentino observa-se que essa é uma afirmação precipitada e que está cheia de moral cristã, pois, afinal, essa moral religiosa não condena todas essas características expostas por Maquiavel? No entanto, não se pode falar que Maquiavel seja um defensor da moral cristã. Pelo contrário, não faltam críticas a essa concepção, como se pode ver no Proêmio do Livro I dos *Discursos* em que Maquiavel pensa que a religião cristã contribuiu para a fraqueza dos humanos de sua época, pois visa mais a vida *post-mortem* do que a *vita activa* da política.

Como uma parte considerável da obra maquiaveliana é pensar na ordenação de um bom estado e não sobre a natureza humana, discutindo essa questão tangencialmente, o Secretário pensa no pior cenário possível para conseguir edificar um novo estado. Assim,

Como demonstram todos aqueles que discorrem sobre a vida civil e todos os exemplos de que estão cheias todas as histórias, quem estabelece uma república e ordena suas leis precisa pressupor que todos os homens são maus e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião; e, quando alguma maldade se oculta por algum tempo, assim procede por alguma razão oculta que não se conhece porque não se teve experiência do contrário; mas essa razão um dia é posta a descoberto pelo tempo, que, segundo dizem, é o pai da verdade (Maquiavel, 2007, D, I, 3, p. 20).

Há uma diferença entre pressupor que os humanos são maus para serem maus. O legislador deve pressupor a maldade humana para não ser surpreendido por algo que não foi pensado.

[...] a maldade não é uma categoria ontológica, e sua descrição fenomenológica é apenas uma pressuposição [...]. Trata-se, portanto, de um cálculo, que permite ao legislador reduzir o número de variáveis com as quais terá de lidar num momento em que todas as referências estão em questão (Bignotto, 2008, p. 92-93).

Pressupor a maldade dos humanos é se prevenir de empecilhos, de situações não previstas, da atuação da *Fortuna*. É sempre pensar na pior situação, pois não se pode esperar que todos os humanos sejam eticamente corretos e bons e sigam os preceitos cristãos. Inclusive, se todos os seres humanos fossem bons e seguissem os preceitos cristãos, o próprio corpo político não existiria, pois não haveria conflitos, que são vistos como inerentes a toda sociedade por Maquiavel. Com isso, também não haveria a necessidade de governos ou leis. Tudo estaria em perfeita harmonia, pois cada indivíduo saberia, de antemão, o que deve ou não fazer para conviver com o outro. Porém, basta um pensar diferente ou ser mau para que toda essa harmonia comece a vir abaixo e se iniciem as desavenças entre esses indivíduos.

Todavia, se os seres humanos não são maus, o que eles são? Um ponto apresentado nos trechos acima é que os humanos são volúveis. Assim, eles estão dispostos a algumas mudanças, principalmente em relação ao governante, mas só se tiverem uma perspectiva de melhora. Caso não tenham, não mudam. O problema levantado por Maquiavel é que os humanos mudam de bom grado o seu senhor, mas não necessariamente analisam racionalmente se essa mudança pode proporcionar mudanças para melhor ou para pior. Ficam mais na expectativa de mudanças para melhor do que na análise da situação concreta para saber se é possível melhorar ou não. Tanto é que o Secretário afirma que “essa crença faz o *humano* tomar armas contra o seu senhor². Só mais tarde percebem o engano, pela própria experiência, vendo que pioraram” (Maquiavel, 2017, p. 09).

² O que está em itálico é inserção do autor.

Isso indica, então, que o ser humano faz muitas coisas pelas expectativas, pela paixão, não racionalizando profundamente as consequências de suas ações. O desejo de mudança, como Bignotto (2008, p. 83) argumenta, não identifica um objeto específico de existência, é um impulso sem objeto preciso, é uma vontade de mudança em si mesma, é uma vontade indefinível, não sendo possível ser saciada por algo positivo, pois sempre vai se deparar com algo exterior que lhe impõe resistência. No caso representativo de Maquiavel, essa resistência é imposta pelo ato de o príncipe conquistar. Disso decorre a frustração dos conquistados que achavam que estariam melhorando com um novo príncipe. Em vista disso, o agir humano, como é pautado muito pela expectativa e avalizado por uma crença, por uma emoção de que as coisas irão melhorar, não é conduzido, na maioria das vezes, por uma razão calculadora em que o agente consegue analisar as vantagens, as desvantagens ou os riscos de tais ações. Para entender melhor esse ponto, nos *Discursos* Maquiavel afirma que

Há uma sentença dos escritores antigos, segundo a qual os homens costumam afligir-se no mal e enfadar-se no bem, nascendo dessas duas paixões os mesmos efeitos. Porque, sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição; e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona. A razão disso é que a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui. Daí nasce a variação da fortuna deles: porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra (Maquiavel, 2007, p. 113).

O desejo é um aspecto importante da ação humana. Porém, o desejo é insaciável. Isso faz os humanos agirem para sempre terem mais, ou seja, agem por ambição, pois “é, de fato, muito natural e

ordinário o desejo de conquistar”³ (Maquiavel, 2017, p. 16). Mas também, o desejo tem outro aspecto, que é aquele de desejar manter as coisas. Assim, os humanos além de agirem para aumentar os seus ganhos, agem também para não os perder. Esses dois desejos são oriundos de dois sentimentos básicos da natureza humana: o temor e a inveja (Bignotto, 2008, p. 96). Boa parte das causas das ações humanas são decorrentes justamente desses dois sentimentos. Isso mostra, conforme Bignotto (2008, p. 98), que o ser humano é, no geral, medíocre e mesquinho, tendo um caráter altamente mutável, sendo a ação mais uma reação negativa do que uma proposição positiva.

Não obstante, mesmo a natureza humana tendo essas características que, de acordo com uma moral cristã, são más, Maquiavel afirma que é difícil um ser humano ser totalmente bom ou totalmente mau, sendo o mais comum um caminho intermediário, apesar de ser a pior escolha. Nas palavras do próprio Secretário Florentino:

São modos crudelíssimos e contrários à vida, não só cristã, mas humana; deles qualquer homem deve fugir e preferir viver como cidadão comum a ser rei com tamanha ruína para os homens; no entanto, quem quiser trilhar esse primeiro caminho do bem, se quiser manter-se, precisará enveredar por esse mal. Mas os homens trilham certos caminhos do meio, que são de todo danosos; porque não sabem ser nem totalmente maus, nem totalmente bons (Maquiavel, 2007, D, I, 26, p. 89).

Maquiavel, nesse trecho, expõe que se uma pessoa quiser conquistar e se manter em um estado, muitas vezes é obrigada a cometer atos cruéis, que ele descreveu um pouco antes no trecho citado. Se essa pessoa não quiser cometer esses atos, então é melhor nem se propor à ação política, mas ficar como pessoa privada. Ao comparar esse caminho do meio com a natureza desejosa, pode-se conjecturar que os seres

³ Nesse trecho Maquiavel está falando especificamente da conquista de um principado, estado, território etc. Mas acredito que se possa expandir essa concepção, pois a ambição não é também uma conquista?

humanos podem desejar tanto o que são consideradas coisas boas como coisas ruins para a moral de uma época. Porém, como o Secretário argumenta, os seres humanos sempre usarão de sua malignidade quando tiverem ocasião.

Ora, se os humanos usam dessa malignidade sempre que puderem, como eles podem agir de modo bom? A resposta de Maquiavel vem no mesmo capítulo dos *Discursos* em que ele afirma que os humanos usarão a sua malignidade quando puderem. Segue o trecho:

[...] os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade; mas, onde são muitas as possibilidades de escolha e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem. Por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriais, e que as leis os tornam bons (Maquiavel, 2007, p. 20).

A liberdade extrema, que é chamada de licenciosidade por Maquiavel, proporciona a execução dessa malignidade humana, inclusive acabando com a própria liberdade. Dessa feita, é necessário que os humanos tenham limites para agirem de modo bom. Esses limites podem ser dados tanto pela natureza quanto pela *Fortuna*, ou pelos próprios humanos ao criarem boas leis que os levem a serem bons. Mas obrigar os humanos a serem bons não significa não ter conflitos e viver em harmonia em um ordenamento político, visto que, na concepção maquiaveliana, em todo corpo político há sempre dois humores inconciliáveis que se digladiam na arena política. De um lado está o povo que não deseja ser dominado nem oprimido e de outro estão os grandes que querem dominar e oprimir. Desse conflito, segundo Maquiavel, pode surgir tanto uma república (entendida como o regime da liberdade), quanto um principado ou a licença (Maquiavel, 2017, p. 45; 2007, p. 21-23).

Como se pode perceber, os desejos humanos são os mais variados, não existindo apenas desejos maus, mas também há os bons. O que não dá para afirmar é que esses desejos tenham um objetivo

racional específico, pois são oriundos, na maioria das vezes, das paixões humanas. Portanto, pode-se desejar a glória celestial ao fundar uma religião ou então a glória terrena ao fundar uma república, ao ser o comandante de um exército que vença uma guerra para a sua pátria ou ainda um homem de letras que deixe escritos úteis para as próximas gerações (Maquiavel, 2007, p. 44). Mas também pode ser um desejo de vingança, de sobrevivência que pode levar tanto a uma ação covarde (fuga), quanto a uma ação de superação, no caso de *virtù*.

O problema desses desejos, na época de Maquiavel, é que as pessoas os julgam de acordo com a moral cristã. Para essa moral, há aqueles desejos elevados e aqueles desejos baixos. Os elevados estão vinculados à glória celestial, os baixos são os terrenos. Como herdeiro do humanismo cívico, Maquiavel valoriza a *vita activa*, assim ele valoriza a glória terrena. Entretanto, o Secretário reconhece que na ação humana o mais comum é as pessoas escolherem o caminho do meio, pois são volúveis.

Destarte, um dos grandes fundamentos da natureza humana é a indeterminação que é causada pelos desejos que são, muitas vezes, opostos e contraditórios uns aos outros. Daí a necessidade de o legislador pressupor a maldade humana, pois ao perceber essa “constante antropológica negativa” (Bignotto, 2008, p. 97), ele pode tentar deixar o corpo político menos instável, uma vez que as coisas humanas têm um fluxo contínuo e são permeadas pela contingência do mundo.

Um dos modos de deixar o corpo político menos instável é por meio do hábito ou do costume da educação política para a formação do cidadão, uma vez que os humanos são volúveis, ou seja, podem ser moldados de acordo com um objetivo. Nas palavras de Maquiavel, ao falar das diferentes qualidades das famílias romanas, afirma-se que

[...] tais coisas não podem provir apenas do sangue, porque é mister que este varie por meio da diversidade dos casamentos; haverão, pois, de provir da educação, que difere de uma família para a outra. Porque é muito importante o fato de um jovem, desde tenra idade, ter ouvido

falarem bem ou mal de uma coisa, pois isso só pode ficar nele gravado, para depois regular seu modo de proceder em todos os momentos de sua vida (Maquiavel, 2007, p. 451).

Ora, partindo dessas diferenças que existem nos costumes, nos hábitos a formação/educação das famílias, pode-se estender esse pensamento para o ordenamento político. Pois, a formação cidadã pode contribuir tanto para vitalidade quanto para corrupção de um corpo político: “Porque tornar-se insolente na boa fortuna e abjeto na má é coisa que provém do modo de proceder e da educação recebida; e, esta, quando é fraca e vã, torna o homem semelhante a ela; e, quando é diferente, também torna diferente o homem” (Maquiavel, 2007, p. 416).

Para entender a importância e o poder da formação cidadã para a boa ordenação de um estado, Maquiavel lamenta que em sua época a maioria dos corpos políticos não são livres, pois:

[...] pensando [...] nas razões de, naqueles tempos antigos, os povos serem mais amantes da liberdade do que nestes, concluo que isso se deve à mesma razão que torna os homens menos fortes agora, qual seja, a diversidade que há entre a nossa educação e a antiga, fundada na diversidade que há entre a nossa religião e a antiga (Maquiavel, 2007, p. 189).

Um ponto importante que Maquiavel coloca nesse último trecho é a relação da formação/educação com a religião, pois esta pode moldar um ser humano tanto para ser bom para o estado, ou seja, ser um bom cidadão, quanto para a fuga da vida mundana. É justamente esse último ponto que Maquiavel lamenta, pois a religião cristã não valoriza a *vita activa*, mas a contemplativa.

Como se pode observar, creio que o modo como Maquiavel pensa a natureza humana tem também algo propositivo, que é justamente a sua volatilidade. Pelo ser humano ser volátil, possibilita o surgimento de uma pessoa de *virtù* que pode moldar, sempre em partes, o comportamento dos seres humanos para algo que seja bom. Assim, apesar de Maquiavel afirmar que os humanos serão maus sempre que

tiverem oportunidade de serem, há a oportunidade de serem bons, politicamente, por meio de uma boa formação cidadã, ou seja, a mediocridade, a maldade, a ingratidão etc., não é um destino, é o resultado de uma determinada configuração sócio-política, formativa/educacional e religiosa. Por fim, nessa dialética entre uma formação cidadã boa ou má, percebe-se também a efetivação da liberdade humana, do livre-arbítrio como está no capítulo 25 de *O Príncipe*.

Referências

- BIGNOTTO, Newton. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. M. J. Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- PINZANI, Alessandro. *Maquiavel & O Príncipe*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

Direção de consciência do bom príncipe segundo Sêneca: Nero diante do espelho¹

Taynam Santos Luz Bueno²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.168.03>

Imperare sibi, maximum imperium est
[Governar a si mesmo é o maior dos governos]
Sêneca

Nos primeiros meses do governo de Nero, Sêneca escreve para o jovem imperador o *Tratado sobre a clemência*. Tal texto, capaz de sintetizar os anseios políticos e históricos de seu tempo, recupera o legado teórico da tradição helenística para, simultaneamente estabelecer diretrizes acerca da legitimidade do poder imperial e a propor um caminho virtuoso para a formação moral do bom *princeps*. O *De Clementia*, texto de curiosa organização formal e de híbrida classificação quanto ao seu gênero literário (Braund, 2009, p. 17) — já que apresenta simultaneamente elementos dos tratados de realza helenísticos, das orações panegíricas e dos mais tarde conhecidos espelhos de príncipe — tem entre seus principais interesses asseverar a importância da educação do governante, este que é o único capaz de resguardar a unidade, força,

¹ Trechos deste texto foram originalmente publicados no livro: BISPO, Arthur (org.). *Educação e direito numa perspectiva histórico-ontológica*. Arapiraca-AL: Instituto Trabalho Associado, 2023.

² Professora adjunta de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFAL. Graduada, licenciada, mestre e doutora em Filosofia pela USP, com estágio doutoral na Université Paris I Panthéon-Sorbonne. E-mail: taynam.bueno@ichca.ufal.br

harmonia e felicidade do corpo político. O *Tratado sobre a clemência* revela assim, um delicado aconselhamento moral dirigido a Nero, de modo a conscientizá-lo de sua grandeza, dos efeitos de suas ações e dos desdobramentos de suas decisões. Sendo assim, é possível constatar que Sêneca sempre teve em seu horizonte reflexivo tanto o universo político, quanto a preocupação com a formação moral do governante — sua educação, seja quando exalta as características e virtudes de um bom *princeps*, instigando o jovem governante a transformar aquilo que é uma inclinação natural em si em algo constante e fundamentado filosoficamente (Armisen-Marchetti, 2006), seja quando expõe e denuncia os vícios típicos que compõem a personalidade tirânica, como no caso dos *exempla* de excessos cometidos por todos aqueles que se entregam às paixões. O *Tratado sobre a Clemência* é, portanto, seguindo o raciocínio do irretocável latinista Pierre Grimal, uma obra em que um autêntico pensamento estoico acompanha as especulações sobre a natureza efetiva do poder monárquico (Grimal, 1979).

Do ponto de vista da direção de consciência, o movimento que se percebe no desenvolvimento do *De Clementia*, é o de auxiliar o jovem imperador a reconhecer, em primeiro lugar, sua natureza régia, sua natural clemência, para posteriormente transformar tal natureza, espontânea, em uma disposição da alma coerente, refletida e, portanto, inscrita e lapidada sob a égide da razão. Nas palavras de Mireille Armisen-Marchetti:

O ensinamento do livro I do *De Clementia* nos parece, portanto, como uma tentativa de transformar a espontaneidade imatura da ação imperial em ação consciente e coerente, para não falar propriamente em ação virtuosa, e isso sem demora (Armisen-Marchetti, 2006, p. 188).

Um dos recursos utilizados por Sêneca para alcançar tal objetivo é justamente a recuperação da metáfora do espelho para o conhecimento de si. O uso do espelho não é nenhuma novidade nos escritos filosóficos no primeiro século de nossa era, pois já havia sido um

recurso utilizado por Platão no *Primeiro Alcibiades*. Neste diálogo platônico, datado do séc. IV a.C., recuperando o imperativo oracular délfico do “conhece-te a ti mesmo”, Sócrates elabora uma importante reflexão acerca da natureza daquele que deve comandar a cidade. É preciso conhecer a si mesmo, seus limites e virtudes, para bem governar primeiramente a si, posteriormente aos outros, a cidade. O recurso ao uso do *espelho* fica, a partir de então, gravado na tradição dos escritos acerca da ética e da filosofia política. Vejamos o que nos diz Platão na referida passagem do *Alcibiades*:

Sócrates: Raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito “conhece-te a ti mesmo”, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?

Alcibiades: É claro

Sócrates: E qual é o objeto em que nos vemos, quando o contemplamos?

Alcibiades: O espelho, Sócrates, evidentemente, ou objeto semelhante.

Sócrates: Acertaste. Porém, nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo?

Alcibiades: Perfeitamente.

Sócrates: Como já debes ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha.

Alcibiades: É certo.

Sócrates: Assim, quando um olho olha para outro e se fica na sua porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo?

Alcibiades: É evidente

Sócrates: Porém, não verá a si mesmo, se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se lhe assemelha.

Alcibiades: É certo.

Sócrates: Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão (Platão, 2015, passagens 132D-133B).

Assim, se o movimento proposto por Sêneca é, como já afirmado, primeiramente formar moralmente o bom governante, nada melhor que colocá-lo diante de um espelho, fazendo-o ter dimensão de sua posição, de sua função no interior do corpo político e de sua disposição natural para a virtude. Sêneca, já nas primeiras linhas do *De Clementia*, oferece o instrumento que permite o reflexo do jovem aprendiz; instrumento capaz de, como uma “pupila”, como um “espelho” — utilizando as expressões socráticas — permitir a *reflexão* e o *reflexo* do imperador. Inicia-se assim o *Tratado sobre a clemência*:

Dispus-me a escrever a respeito da clemência, ó Nero César, para que eu, de certa forma, desempenhasse a função de espelho e te mostrasse a tua pessoa como a que há de vir para a maior de todas as satisfações. Pois, ainda que o verdadeiro proveito das ações esteja em tê-las realizado corretamente e nenhuma recompensa digna das virtudes seja nada além das próprias virtudes, é bom inspecionar e andar às voltas com a boa consciência e, depois, lançar os olhos sobre esta imensa multidão discordante, sediciosa e descontrolada — pronta para se precipitar igualmente para a sua perdição como para a alheia, se romper o seu jugo — e falar consigo palavras deste teor (Sêneca, 1990, I, 1).

O proêmio revela um jogo de reflexos entre mestre e discípulo ao mesmo tempo que anuncia, sem delongas, o tema do texto e o projeto educativo senequiano: trata-se de pensar a respeito da clemência enquanto virtude principesca por excelência, virtude que ornamenta o *bonus princeps*. Ainda que o recurso à metáfora do espelho seja uma saída retórica encontrada por Sêneca para a difícil e perigosa tarefa de aconselhar um imperador — o que poderia custar a vida no I séc. de nossa era (Braund, 2009, p. 154), não se pode menosprezar que tal escolha se encaixa muito bem no contexto da formação moral e, portanto, da educação daqueles que desejam progredir no caminho da virtude. A própria construção enigmática proposta por Sêneca deixa em aberto diversas possibilidades de interpretação destas primeiras palavras do *De Clementia*. Sobre a própria construção da sentença em Latim, Sêneca:

[...] não deixa claro se a imagem refletida consiste na virtude abstratamente, na manifestação de uma virtude específica de Nero ou nos atuais atos atribuídos a ele (*recte factorum* existente na próxima sentença). Também não é claro se o espelho consiste no texto próprio ou na imagem de Sêneca, como o uso do verbo *fungerer* em primeira pessoa sugere. A imagem do espelho é astuta especialmente porque pode ser interpretada descritivamente — representando Nero em seu estado presente — ou prescritivamente — representando um estado idealizado (Braund, 2009, p. 154).

Se é Sêneca ou a própria materialidade do texto que serve de espelho (*modo speculi vice fungerer*) para o *princeps* não é propriamente o cerne de nossa discussão³. O que nos interessa sobretudo é pensar acerca do recurso pedagógico de incitar à *reflexão*, seja mirando o mestre, seja mirando o texto, seja mirando a si mesmo. Afinal, Nero é convidado a realizar uma introspecção, convidado a olhar-se diante do espelho, inspecionando a si mesmo num claro “exercício espiritual”, para recuperar a expressão proposta por Pierre Hadot (2014). A imagem que salta aos olhos do leitor diante deste proêmio ilustra um imperador recolhido em seus pensamentos, voltado para o estudo de si mesmo e das circunstâncias que o cercam, seguido de um belo e laudatório diálogo consigo — também classificado como *sermocinatio*⁴. Segundo Hadot:

Por meio do diálogo consigo mesmo ou com outrem, também por meio da escrita, quem quer progredir se esforça para conduzir em ordem seus pensamentos e chegar assim a uma transformação total de sua representação do mundo, de seu clima interior, mas também de seu comportamento exterior. Esses métodos revelam um grande conhecimento do poder terapêutico da palavra (Hadot, 2014, p. 29).

³ A autora Armissen-Marchetti é categórica quanto a este ponto. Não há dúvidas em sua interpretação, Nero ao se olhar diante do espelho vê o próprio Sêneca. Diz o comentário: “Sénèque et non son traité: le texte dit bien *ut speculi uice fungerer* et non *ut liber meus speculi uice Fungeretur*” (Armissen-Marchetti, 2006, p. 189).

⁴ Ver: Quint. *Inst.*. IX, 2, 31 e *Rhet. Her.* IV, 65.

Trata-se de uma introspecção para conhecer a si mesmo. Mesmo imperativo que encontramos na inscrição do oráculo de Delfos ao qual já nos remetemos, bem como nas passagens finais do *Primeiro Alcibiades* de Platão. No entanto, não se trata apenas de conhecer-se. Trata-se de procurar ser ativo sobre si mesmo, ter domínio de si e de suas ações, revelando a voluntariedade típica da ética estoica e sobretudo do pensamento senequiano. Conhecer-se para, portanto, transformar-se — ou, no caso de Sêneca, conhecer-se para ter dimensão de sua natureza e transformá-la em escolha racional, moralmente responsável, postura deliberada e, portanto, verdadeiramente virtuosa. O espelho, portanto, seria não somente o instrumento que permite ver a si mesmo, mas seria um “instrumento moral de conhecimento de si” (Armisen-Marchetti, 2006, p. 189). Este conhecimento moral revela, em diversos outros trechos das obras senequianas, tanto os vícios dos homens, quanto suas virtudes. Se no espelho descrito no proêmio do *De Clementia* é um modelo que salta aos olhos, um *dever-ser* de Nero que nos é exposto; na medida em que reflete um governante naturalmente virtuoso que se auto-examina no intuito de alcançar efetivamente a virtude e consolidar em sua alma enquanto disposição racional a clemência, em outros textos de Sêneca o espelho pode refletir, ao contrário, vícios que deverão ser evitados a todo custo (Talvez o exemplo mais claro seja aqui o *De Ira*). No entanto, o recurso parenético e pedagógico do espelho não é imediatamente eficiente. Não basta apenas observar-se diante do espelho para curar seus vícios ou aprimorar a alma em direção à virtude. Não se trata de um movimento de cura imediato, é preciso trabalho sobre si mesmo. É preciso primeiro *querer* modificar-se, trabalhar sobre si mesmo, examinar minuciosamente a si mesmo, julgar-se a si mesmo para modificar sua conduta. Vejamos o que nos diz Sêneca no *De Ira*:

Como diz Séxtio, foi útil a alguns irados olhar-se no espelho. Perturbou-os tão grande mudança em si mesmos. Como que levados para diante dos próprios olhos, não se reconheceram. E quão pouco da real deformidade aquela imagem refletida reproduzia! Se essa alma

pudesse ser mostrada e pudesse refletir-se em alguma matéria, confundiria nosso olhar por ser escura e manchada, fervente, disforme e intumescida. Mesmo agora, quando ocultada entre ossos, carnes e tantos entraves, é tão grande sua deformidade; o que seria então se ela se mostrasse nua? Podes acreditar que ninguém verdadeiramente tenha sido afastado da ira por causa de um espelho. E por quê? Quem veio ao espelho para se modificar já havia se modificado (Sêneca, *De Ira*, II, 36).

O movimento de formação de si é, portanto, mais complexo e requer mais que o simples reflexo de si. Os espelhos, lembra o autor nas *Quaestiones Naturales*, não foram criados para os homens apararem suas barbas diante deles (Sêneca, *Quaestiones Naturales*, I, 17, 2). Mas, diz o filósofo romano, para conhecerem a si mesmos:

Os espelhos foram inventados para o homem se conhecer a si mesmo. Isso pode trazer muitas vantagens; antes de qualquer coisa, [*primum sui notitiam*] autopercepção, depois, conselhos sobre certos problemas: aos bonitos, para evitar o envelhecimento; para os disformes, para perceberem que se deve compensar com seus méritos tudo aquilo que falta ao seu corpo; aos jovens, para avisar que na flor da idade é hora de aprender e emprender grandes empresas; aos velhos, para que abandonem o que desonra seus cabelos brancos e meditem um pouco sobre a morte. Por tudo isso a natureza nos deu a possibilidade de nos vermos. (Sêneca, *Quaestiones Naturales*, I, 17, 4).

O próêmio do *Tratado sobre a Clemência* traz, deste modo, Nero realizando um exame de consciência — realizando um exercício espiritual muito difundido entre os estoicos como recurso parenético. Exercício de atenção a si mesmo que é tipicamente ligada à figura do filósofo estoico. Sobre tais exercícios Pierre Hadot no traz que:

A atitude fundamental do estoico é essa atenção contínua, que é uma tensão constante, uma consciência, uma vigilância em cada instante. Graças a essa atenção, o filósofo está sem cessar perfeitamente consciente, não só do que faz, mas do que pensa — é lógica vivida —, e do que é, isto é, de seu lugar no cosmos — é a física vivida. Essa consciência de si é, antes de tudo, uma consciência moral; ela procura

realizar a todo instante uma purificação e uma correção da intenção, recusa-se a cada instante a admitir outro motivo da ação além da vontade de fazer o bem (Hadot, 2014b, p. 203).

Trata-se de um exercício de consciência de si o que Nero faz diante do espelho.

Em outro trecho do livro *O que é a filosofia Antiga?* Pierre Hadot nos esclarece que:

O exercício da consciência de si remete, assim, a um exercício de atenção a si mesmo (*prosokhê*) e de vigilância, que supõe que se renova, a cada instante, a escolha de vida, isto é, a pureza da intenção, a conformidade da vontade do indivíduo com a vontade da Natureza universal, e que se tenham presentes ao espírito os princípios e as regras de vida que o exprimem. É necessário que o filósofo seja, a cada instante, perfeitamente consciente do que é e do que faz (Hadot, 2014b, p. 277).

O solilóquio professado pelo imperador está, deste modo, relacionado com as tradicionais práticas de ascese⁵ da *stoa* — práticas de si. Trata-se de um movimento ativo de si sobre si que Nero realiza. Sêneca, neste sentido, não se comporta com o jovem governante tal como Sócrates em relação a Alcibíades; Sêneca não é, no *De Clementia*, aquele mestre que transmite conhecimentos, que propriamente estabelece uma relação mestre-discípulo como o vemos estabelecer com *Serenus* ou *Lucilius*. Sêneca também não é aquele mestre que “sabendo que o outro não sabe, sabe mostrar-lhe como, na realidade, ele sabe o que não sabe” (Foucault, 2010, p. 117). Sêneca não é, portanto, Sócrates — não pode sê-lo. As relações hierárquicas assimétricas não permitem isso. Nero é um imperador — não pode ser aconselhado de modo horizontal. Deste modo, o filósofo romano procura, de modo muito cuidadoso, adequar-se na posição de conselheiro imperial, transformando-se efetivamente em um verdadeiro diretor de consciência, função

⁵ Trata-se do termo grego *áskēsis* (ἀσκησις) — literalmente traduzido como exercício, prática filosófica que todas as escolas da antiguidade propunham.

primordialmente pedagógica da figura do “filósofo-educador” (Gazzolla, 1999, p. 108) — sem, contanto, manter as relações de aconselhamento encontradas, por exemplo, nas *Cartas a Lucílio*. Sêneca assemelha-se agora a uma espécie de mestre capaz de revelar ao pupilo sua melhor imagem: “Dispus-me a escrever a respeito da clemência, ó Nero César, para que eu, de certa forma, desempenhasse a função de espelho e te mostrasse a tua pessoa como a que há de vir para a maior de todas as satisfações” (Sêneca, *De Clementia*, I, 1, 1). A função pedagógica de Sêneca é aquela de um “operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com a sua constituição de sujeito” (Foucault, 2010, p. 117). Sêneca é instrumento e instrutor que permite Nero transformar sua bondosa natureza em disposição constante, refletida, *voluntária*. Transformar seus impulsos naturalmente espontâneos em atos deliberados, refletidos e moralmente responsáveis — em virtudes, portanto. Diz a comentadora acerca desta estratégia de Sêneca:

Frente a um Nero que não é adepto do estoicismo, e com quem não pode estabelecer relação de autoridade, mesmo que ética, a prioridade do filósofo é de conduzir a clemência do príncipe, espontânea e de fato emocional, em direção à sua duração. Isso só é possível pelo recurso ao espelho. Nero se contemplou, tomou consciência de si mesmo — graças a um reflexo sabiamente construído por Sêneca — viu com uma mistura de medo e júbilo a amplidão de seu poder e de sua clemência passada; para transformar estas primeiras escolhas impulsivas em uma conduta consistente, inscrita no tempo, ele recebe então o único conselho aceitável por um príncipe e para um Nero: tomar como modelo sua própria imagem (Armisen-Marchetti, 2006, p. 195-196).

Eis então o gênero dos espelhos de príncipes inscrito e estabelecido na história da filosofia política ocidental, sobretudo diante dos reinados monocráticos que se estabelecerão a partir de então. O recurso senequiano de aconselhamento utilizando-se do espelho, apesar de possivelmente ter sua inspiração no *Primeiro Alcibíades*, encontra no *De Clementia* seu ápice e é completamente reformulado. A hábil sutileza

com que Sêneca aconselha o todo poderoso príncipe será, a partir de então, forma literária a ser imitada quando se trata de educar moralmente aquele que está acima de qualquer lei — classicamente conhecida como *fürstenspiegel*, ou espelhos de príncipe.

Referências

- ARMISEN-MARCHETTI, M. Speculum neronis: Le de Clementia de Sénèque. In: *R.É.L.*, n. 84, 2006. p. 185-201.
- BRAUND, S. *De Clementia*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BUENO, T. S. L. Manutenção e Legitimação do Poder em Sêneca: a Clemência como Atributo do Bom Governante. In: *Revista Perspectiva Filosófica*, v. 47, n. 1, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectiva-filosofica/article/view/248344>. Acesso em: 27 mai. 2023.
- FAVERSANI, F. Quinquennium neronis e a ideia de bom governo. In: *Revista PHOÏNIX*, v. 20, n. 1, p. 158-177, 2014.
- FOUCAULT, M. *Hemenêutica do Sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GRIFFIN, M. *Seneca, a philosopher in politics*. Oxford : Oxford University Press, 1976.
- GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris : Les Belles Lettres, 1979.
- GRIMAL, P. Les éléments philosophiques dans l'idée de monarchie à Rome à la fin de la République. In: *Aspects de la philosophie hellénistique*. Genebra: Fondation Hardt pour l'Étude de l'antiquité Classique, 1986 (Entretiens, XXXII).
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014b.

- PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Edição Bilíngue. Belém: UFPA, 2015.
- SÊNECA. *Tratado sobre a clemência. De clementia*. Trad. I. Braren. Petrópolis: Vozes, 1990
- SÊNECA. *De Clementia*. Trad. Susanna Braund. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SÊNECA. *De Ira (Sobre a Ira)*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- SÊNECA. *Epistulae Morales (Cartas a Lucílio)*. Trad. J. Segurado e Campos. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- SÊNECA. *Naturales Quaestiones*. Edición bilingüe. Trad. Carmen Godoñer Merino. Salamanca: Consejo Superior De Investigaciones Científicas, 1979.
- TÁCITO, *Annales*. Trad. Pierre Grimal. Paris: Gallimard, 1993.

“Lá no alto não se arqueia o céu?”: ensaio acerca das aproximações entre Giordano Bruno e Goethe

Willian Ricardo dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.168.04>

1 Introdução

Dentre os diversos pontos de contato entre os dois dos mais exuberantes movimentos culturais do Ocidente, o Renascimento e o Romantismo alemão, destacamos para análise algumas aproximações entre o filósofo italiano Giordano Bruno (1548-1600) e o poeta alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), discutindo especificamente suas concepções filosóficas monistas, animistas e naturalistas, incluindo o modo como conceberam a ciência e a filosofia natural. Goethe foi um dos autores alemães que, assim como Schelling, se entusiasmou com as filosofias renascentistas, dentre as quais, a de Bruno, seja pela sua cosmovisão monista e vitalista, seja pelo modo ampliado com que o filósofo nolano entendia a relação epistêmica do ser humano com a natureza. Ao longo da obra de Bruno pode-se notar sua adesão para com modos complexos e multifacetados do ser humano conhecer a natureza. Suas teorias no campo da Cosmologia, mesmo quando estruturadas em rigorosas argumentações e procedimentos lógicos, incluíam ainda o uso da imaginação em criativas representações artísticas, seja

¹ UNEMAT

com figuras ou versos poéticos. É, sem dúvida, uma característica da filosofia bruniana fazer confluir a forma racionalista com a poesia e a representação imagética em um esforço contínuo para se obter a máxima compreensão e expressão da natureza, possibilitando seu merecido enaltecimento como coisa divina. Assim, filosofia; ciências; artes e espiritualismo se convergem em um amplo projeto de renovação cultural que ressoaria em solo alemão dois séculos após a trágica morte de Bruno no *Campo dei fiori* em Roma.

Este trabalho busca identificar e analisar alguns temas e conceitos brunianos que emergem na obra de Goethe sem, porém, a pretensão de fazer uma comparação exaustiva entre os dois autores. Espera-se com isto destacar com alguma especificidade a fortuna da filosofia de Bruno na modernidade.

2 Goethe leitor de Bruno

Em 1789 Friedrich Heinrich Jacobi publica partes dos diálogos *A causa, o princípio e o uno* e *Sobre o infinito, universo e mundos* de Giordano Bruno. O que, segundo Thomas Leinkauf (2014, p. CXVI), “contribuiu de modo essencial para o ‘renascimento’ do pensamento de Bruno com o idealismo alemão, tanto em Schelling como em Hegel”. Foi através desses autores que Goethe teve seu primeiro contato com a filosofia bruniana. Antes, porém, de se adentrar aos conceitos filosóficos e estéticos que marcam essa relação é preciso fazer algumas ponderações. Convém alertar sobre a complexidade e o caráter assistemático de Goethe com a filosofia, pois ele próprio deixa claro que não pretendeu ser filósofo: “Em sentido próprio, nunca tive um órgão para a filosofia, apenas a contínua reação com a qual era forçado a resistir ao mundo que me invadia e a apropriar-me dele” (Goethe *apud* Moura, 2011, p. 112). Trata-se, portanto, de um processo de reação, resistência e apropriação de um conjunto de ideias que vigorosamente afloravam na Alemanha dos séculos XVIII e XIX. Goethe, como explica Magali

Moura (2011, p. 113): “Utiliza-se do ideário filosófico no ato de urdida dos fios de suas tramas literárias”. Assim, conceitos e teorias filosóficas são incluídas em seus projetos e postos diante de nós em representações artísticas, mas, certamente, também moldam sua *Weltanschauung* na qual estão inseridos seus trabalhos de cientista.

Para além dos autores alemães contemporâneos, como Kant, Hegel e Schelling, há de se destacar tradições mais remotas que também foram estudadas por Goethe, o que demonstra seu grande interesse pela história da filosofia. Estudou com atenção as obras de Bruno, mas quais exatamente nós não sabemos. Além dos textos publicados por Jacobi, é bem provável que conheceu os *Heroicos Furores*, senão todos os seis diálogos italianos. Mas teria ele tido contato com a obra latina, especialmente os três grandes poemas filosóficos intitulados *De tríplice mínimo*; *De imenso* e *De monade*? Não sabemos, o que desperta a curiosidade, pois além de tais obras aprofundarem as teorias que haviam sido defendidas em obras anteriores, elas foram publicadas em Frankfurt, cidade natal de Goethe. De qualquer modo, sabemos que a leitura que Goethe faz de Bruno ocorre em paralelo com a *Ética* de Espinosa. Como explica Juliana Martone (2018), Espinosa foi objeto de importantes discussões entre Goethe e seus interlocutores em função dos debates que se deram entre Jacobi e Moses Mendelssohn acerca da doutrina do *Ἐν καὶ Πᾶν*, enquanto as referências a Bruno constam basicamente de passagens que se aproximam das teorias brunianas. Entendemos, contudo, que, embora os textos do filósofo holandês estejam mais presentes nas cartas de Goethe, o racionalismo e o logicismo extremado de Espinosa cedem espaço a uma perspectiva mais objetiva e poética da natureza. Ao analisar algumas das principais teses filosóficas adotadas pelo poeta alemão, percebe-se uma considerável semelhança com os pensamentos de Bruno:

A natureza não é obra de um deus transcendental: ela tem seu próprio princípio criativo com ela mesma, cujas leis e regularidades são o objeto da pesquisa científica (cf. HA xiii, p. 31-32). O espírito e a matéria,

pensamento e extensão, são igualmente divinos e igualmente necessários (carta a Knebel, 8 de abril de 1812, HAB iii, 180); e longe de conceber Deus, como acreditou Jacobi, o universo natural o revela (para Boisserée, 2 de março de 1828 HAB iv, 271) (Goethe *apud* Nisbet, 2002, p. 222).

Três importantes teses se fazem aqui presentes: i) imanência, fazendo a natureza o autêntico objeto de interesse científico em função da presença divina; ii) equivalência ontológica entre espírito e matéria; e iii) a ideia de que a natureza revela Deus. Três teses notavelmente brunianas. A tese de que há um princípio criativo imanente à natureza, que atua com leis compreensíveis à razão humana, remonta à ideia estoica de uma alma do mundo e de uma razão universal. Bruno obteve essa ideia de um espírito imanente e difuso pelo mundo físico a partir de Virgílio e a explicita já em uma de suas primeiras obras, *Sigillus sigillorum*, publicada em Londres em 1583, onde podemos ler “Assim, pois, a alma está presente em todos os lugares, ela está toda em tudo e em qualquer parte” (Bruno, 2009, p. 258). Quanto à equivalência entre matéria e forma, que juntas constituem a totalidade do ser, superando assim as hierarquias platônicas e aristotélicas — que privilegiavam a ideia ou a forma em relação ao corpo e à matéria — trata-se de uma tese central da filosofia de Bruno, defendida exemplarmente em *A causa, o princípio e o uno*, de 1584, onde podemos ler: “É verdadeiramente necessário que, como podemos estabelecer um princípio material constante e eterno, também estabelecamos um princípio formal equivalente” (Bruno, 2014, p. 113). Matéria e forma são assim compreendidas dentro de uma lógica de implicação recíproca e de coexistência para formar o uno, isto é, a totalidade do ser. Por fim, a ideia de que a natureza revela Deus, isto é, que a natureza é a imagem de Deus, sua manifestação, cuja visão desperta o intelecto humano a voltar-se ao que é belo e bom, descreve precisamente o projeto epistêmico bruniano presente em toda sua obra. Como exemplo podemos lembrar da passagem de *A expulsão da besta triunfante* que diz que “a natureza nada mais é do

que Deus nas coisas” (Bruno, 2013, p. 354), ou seja, a natureza é o modo de explicitação física de Deus. Isto indica a perspectiva naturalista que vemos reaparecer em Goethe.

Deve estar claro que as ideias de Bruno estavam em evidência e contribuíram com a elaboração das novas filosofias da natureza que surgiam em resposta à ciência quantitativa, materialista e mecânica que havia sido concebida por Galileu, Descartes e Bacon e sistematicamente estruturada com Newton. Ademais, a ciência moderna havia entrado em uma gradativa tendência de especificação do objeto de estudo e, consequentemente, de especialização da área e do pesquisador. Esse processo de compartimentação dos ramos do conhecimento provocou um afastamento da reflexão filosófica das práticas científicas. Foi na contramão dessa tendência fracionária de ciência que Goethe desenvolveu uma imensidão de estudos nas mais variadas áreas, desde a botânica até a geologia; da química à física das cores; da arqueologia à antropologia; sem nunca diminuir seu interesse pelas artes. Pode surpreender o fato de que aquele, que é por muitos tido como o maior poeta de língua alemã, considerava ser de maior grandeza seus estudos científicos do que sua obra literária. Seja como for, não precisamos enxergar nisso uma contradição, já que para ele “A arte nada mais é do que a luz da natureza” (Goethe *apud* Moura, 2011, p. 116).

Poderíamos dizer que Goethe empenhou-se para desvelar o véu de Ísis tanto a partir de uma perspectiva estética quanto científica, mas Pierre Hadot (2006, p. 280) faz a importante ressalva de que para o cientista poeta a natureza (Ísis), não tem véus, e se tem ele nada a oculta, é antes translúcido que opaco. Assim interpreta o filósofo e o historiador francês:

Existe aí, parece-me, o esboço de uma transformação radical da noção de segredo da natureza. Tradicionalmente, admitia-se que havia forças ocultas ou mecanismos secretos que a magia, depois a ciência, chegaram pouco a pouco a descobrir e cujo segredo ou mistério desaparecerá progressivamente. Dessa vez não há segredo a descobrir, nada

é escondido, vê-se tudo, mas o que se vê é aureolado de mistério e mostra indizivelmente o indizível inexplorável. O sentimento fundamental, então, não mais será a curiosidade, o desejo de conhecer, de resolver um problema, mas a admiração, a veneração, talvez mesmo também a angústia, ante o mistério insondável da existência” (Hado, 2006, p. 282).

Há nessa relação a superação do ocultismo medieval e renascentista com sua visão mística que concebia os fenômenos naturais como símbolos de uma verdade que os transcendem, que passa então a ver esses mesmos fenômenos não mais como uma roupagem da verdade, mas como espelho que a reflete e manifesta sua luz, que nos entrega a verdade. Assim, os fenômenos naturais não requerem ser decifrados como se fossem códigos, mas sim compreendidos e interpretados para se obter o entendimento do conjunto de suas relações causais. Para tanto seria necessário partir do empírico, da experiência sensível, que deve então organizada pela razão do modo mais totalizante possível, permanecendo, todavia, o sentimento de angústia, dada a impossibilidade de compreender o ser em sua totalidade absoluta. Assim como em Bruno, persiste a antiga dialética entre esclarecimento e obscuridade, conhecimento e inefabilidade, pela qual entende-se a natureza como a verdade visível e comunicável, mas derivada de algo incompreensível. Para ambos os autores, as artes, a filosofia natural e a ciência desempenham um papel essencial ao buscarem, juntas e de forma complementar, ampliar a visão, a compreensão e a comunicação daquilo que nos é possível conhecer.

À primeira vista, pode parecer que Goethe se distancia de Bruno, dado que o pensador nolano é autor de uma vasta obra sobre magia natural. No entanto, essa impressão pode ser relativizada ao considerarmos que o próprio Bruno, em obras filosóficas de grande relevância, como *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, defendeu que o conhecimento da natureza ocorre por meio da regulação dos sentidos pela razão. Embora Bruno não seja um empirista ou um

experimentador, como muitos de seu tempo foram, ele atribuía grande valor à ciência experimental que se desenvolvia em seu tempo. Questionado sobre a função dos sentidos, Filoteo (porta-voz de Bruno) diz: “Por isso a verdade, em pequena parte, brota desse fraco princípio que são os sentidos, mas não reside neles” (Bruno, 1983, p. 16). A falibilidade dos sentidos exige que a razão os ordene para que se obtenha o correto entendimento da natureza, diz Bruno: “É conveniente para o intelecto julgar e dar razão das coisas ausentes e divididas por espaço de tempo e de lugar” (Bruno, 1983, p. 15). Portanto, assim como Goethe, Bruno também entende os fenômenos naturais não como ocultações, mas como manifestações da verdade, que se interpretados adequadamente à luz da razão e traduzidos em composições artísticas podem nos indicar com maior clareza a verdade e dimensionar a totalidade orgânica do ser.

3 Deus e cristianismo

Tanto para Bruno quanto para Goethe Deus não se identifica com a natureza, pois, de acordo com a interpretação que fazemos, a distinção traçada por Bruno entre a causa e princípio primeiros e a natureza seria análoga à distinção kantiana entre coisa em si e coisa para si. A natureza, portanto, seria o modo como a divindade se apresenta fenomenicamente.

Como lembra Nisbet (2002, p. 2019), Goethe descreveu a ele mesmo como não sendo anticristão, mas decididamente não cristão, ainda assim guardaria um respeito pela ética cristã enquanto religião do amor e da tolerância mútua. De todo modo, a ideia de ter Cristo como mediador entre Deus e os seres humanos é rejeitada, assim como Bruno também a rejeita, e por razões semelhantes, que se fundamentam no naturalismo, como atesta o trecho da carta escrita por Goethe ao amigo Lavater em que critica o caráter milagroso atribuído a Cristo nos evangelhos:

Você considera o evangelho como fosse para ser a maior das verdades divinas. Mas nenhuma nítida voz dos céus irá me convencer de que a água queima e que o fogo apaga, de que uma mulher pode gerar uma criança sem um homem, ou que alguém pode se levantar da morte; pelo contrário, eu considero essas coisas como blasfêmias contra o grande Deus e sua revelação na natureza (Goethe *apud* Nisbet, 2002, p. 220).

A natureza é o modo como Deus se revela, a saber, como uma realidade ordenada, que alimenta a razão, desperta a beleza, o amor e o entendimento. É, portanto, a natureza objeto tanto de ciência quanto de devoção, como diz Bruno em uma importante passagem do poema latino *De immenso*:

Não é, portanto, de forma leviana e fútil, e sim de forma deveras profunda e digna de um homem perfeito que buscamos participar da contemplação da divindade. Investigamos o esplendor da natureza, sua fusão e comunicação, não o encontrando em um indivíduo egípcio, sírio, grego, ou romano, o qual inventamos e sonhamos; não em um alimento, bebida, ou qualquer matéria ignóbil junto com os tolos, mas na augusta régia do onipotente. Contemplamos no imenso espaço etéreo, na infinita potência de onde tudo advém e tudo se faz, onde todos os astros, mundos, digo, grandes animais, divindades sem número e sem fim cantam e dançam em todos os lugares ao uno altíssimo, de acordo com seus próprios fins e ordem (Bruno, 1879, p. 205).

Ambos os autores afastam qualquer possibilidade de atalho ao divino por uma via mágica, messiânica ou milagrosa, pois isto significaria para eles — que, sob diversos aspectos, estão alinhados à doutrina estoica — uma transgressão do *lógos* divino imanente que é compreendido como lei natural.

4 Fausto

Fausto, uma tragédia é uma obra prima da literatura, gestada por décadas e publicada por Goethe em duas versões preliminares em 1775

e em 1791, ela encontra sua versão definitiva apenas em 1808, e a segunda parte é concluída em 1832, pouco antes da morte do autor, o que faz do poema uma obra de toda uma vida. Como nos explica Marcus Mazzari (2020), o poema conta uma história já há muito conhecida, tendo sua origem na tradição oral renascentista, para depois fazer parte dos repertórios de teatro de marionetes e de companhias teatrais europeias. A história tem sua primeira versão publicada por Johan Spies em 1587 em Frankfurt, que inspira a importante versão literária de Christopher Marlowe, publicada em 1592 na Inglaterra.

Segundo a lenda, o Doutor Fausto teria vivido na Alemanha entre os séculos XV e XVI, sendo, portanto, contemporâneo de Paracelso e Lutero. Ainda segundo Mazzari (2020), esse Fausto histórico teria sido motivado por um profundo desejo por uma Pansofia, isto é, um saber universal, que é justamente o ideal renascentista de se obter ou de se aproximar de um conhecimento absoluto por múltiplas vias. Para isso, seria válido recorrer tanto a métodos tradicionais quanto heterodoxos, seja através do estudo de autores clássicos, de pseudoautores, de obras espúrias ou esotéricas como os escritos herméticos, a cabala judaica, o orfismo, o zoroastrismo e o pitagorismo. Fausto é assim, como diz Ulrich Gaier (1999, p. 47): “o homem da Renascença que iniciou o projeto dos tempos modernos”.

Em *O Fausto* de Goethe o personagem título da obra é apresentado logo nos versos iniciais como um filósofo naturalista que nos remete aos modos de vida e às ambições intelectuais de grandes filósofos do Renascimento, como Ficino e Lutero (pelo trabalho de tradução); como Paracelso e Boyle (pelo trabalho experimental); como Pico della Mirandola e Giordano Bruno (pelas teorias metafísicas).

Na dupla cena de *Quarto de trabalho*, Fausto está em seu gabinete de estudo traduzindo o Novo Testamento, mais especificamente o Evangelho de João, acompanhado de um cachorro de rua que ele trouxera para dentro de casa. O cão, que logo se revelará ser Mefistófeles, incomodado com o pentagrama desenhado na porta, símbolo místico

de proteção, ou com aquilo que é “Belo e Bom”, isto é, as Escrituras, fica inquieto e late incomodando Fausto. Uma breve análise desta parte da obra nos permitirá indicar um ponto fundamental de ressonância entre Bruno e Goethe.

Primeiramente o poeta alemão deixa claro em seus versos que a tradução que Fausto empreende não é uma simples transliteração, mas que envolve uma reflexão e uma interpretação. A frase “Era no início o verbo” não parece a Fausto ser a opção mais adequada. Cogita-se “sentido”, mas ele questiona: “É o sentido então, que tudo opera e cria?” (Goethe, 2020, p. 131). Não! Então outra hipótese de tradução surge: talvez “Energia”. Notemos, Fausto está imerso em uma reflexão metafísica, e não se trata de uma reflexão qualquer, mas da mais antiga da filosofia: a busca pela *arché*, aquilo que é a causa e o princípio de todas as coisas — questão que, como sabemos, fundamenta a filosofia de Giordano Bruno. Por fim, ele alcança a melhor escolha e profere os célebres versos: “Do espírito me vale a direção, / E escrevo em paz: Era no início a Ação!” (Goethe, 2020, p. 131). A escolha por “ação (*Tát*) para traduzir o termo original grego “*lógos*” surpreende, pois a remissão ao agir, indicando movimento, se afasta das traduções mais convencionais como “razão”; “pensamento”; “palavra”; “verbo” ou “discurso”. Fausto, portanto, faz coincidir o pensamento (*lógos*) com a ação naquilo que é princípio primeiro.

Nos parece significativo que quando retornamos à tese bruniana sobre o tema acabamos por nos deparar com raciocínio análogo. A interpretação bruniana sobre o princípio de todas as coisas também prevê a existência de um ser (*mens-lógos*) atuante e não puramente cogitativo, que pensa mas não faz, que poderia, por exemplo, ser a ideia de infinitude, mas não a ação infinita. Para Bruno, a substância, que é a causa primeira, que pode ser chamada de Deus, “é ainda a própria necessidade; logo, são a mesma coisa liberdade, vontade, necessidade, e ainda o fazer, o querer, o poder e o ser” (Bruno, 1983, p. 22). Em outra passagem, que é uma das mais conhecidas dos diálogos italianos,

encontramos novamente a identificação de Deus com o fazer, diz Bruno: “Que motivo nos levaria a acreditar que o agente, podendo fazer um bem infinito, o faça finito? E se o faz finito, por que devemos acreditar que possa fazê-lo infinito, sendo nele a mesma coisa o poder e o fazer?” (Bruno, 1983, p. 21). Essas passagens devem ser suficientes para exemplificar que, para o filósofo do infinito, pensamento e ação, potência e ato, coincidem plenamente naquilo que é causa primeira.

O que está a ser recusado tanto por Bruno quanto pelo personagem Fausto é a concepção de Deus como uma infinitude teórica, conceitual e puramente imaterial, que só pode ser rastreada e encontrada introspectivamente, seja como sentimento, como é para Santo Agostinho, seja como ideia, como é para Descartes. Goethe se afasta não apenas do platonismo cristão agostiniano, mas também do racionalismo de Descartes e Espinosa, bem como do idealismo hegeliano. Se *As Confissões*; *As Meditações* e mesmo a *Ética* apontam a via interna como forma de contemplar a causa primeira, Bruno e Goethe, compartilhando os mesmos ideais naturalistas, rejeitam essa concepção por considerá-la abstrata e desconectada da maior evidência de Deus, que é a natureza física.

5 “Lá no alto não se arqueia o céu?”

A análise de outra passagem deve corroborar o que foi dito acima. Quando Fausto, no Ato *Jardim de Marta*, é questionado por Margarida se ele crê em Deus, Fausto tenta mostrar que a pergunta é ingênua, mas, pressionado, responde adotando inicialmente a doutrina da teologia negativa em um hino à inefabilidade de Deus.

Compreende bem, meu doce coração!
Quem o pode nomear?
Quem professar:
“Eu creio nele”?
Quem conceber

E ousar dizer:

“Não creio nele”?” (Goethe, 2020, p. 381).

A questão deve, pois, estar fora de discussão; Fausto passa então a expor uma concepção filosófica totalizadora, que muito lembra a de Bruno.

Ele, do todo o abrangedor,
O universal sustentador,
Não abrange e não sustém ele
A ti, a mim, como a si próprio?
Lá no alto não se arqueia o céu?
Não jaz a terra aqui embaixo, firme?
E em brilho suave não se elevam
Perenes astros para o alto? (Goethe, 2020, p. 381).

Goethe vale-se da ideia do todo-um para compor os argumentos do seu personagem. Ele busca recursos nas evidências fenomênicas que testemunham que o *ser é* e que se manifesta de inúmeras formas, sendo ele um universal físico, o todo abrangedor. Esta totalidade do real se contrapõe ao conceito universal puramente abstrato e imaterial do platonismo cristão; da escolástica; do racionalismo ou do idealismo. É novamente significativo que seja tomado como principal evidência da existência de Deus o céu que se arqueia e o brilho dos astros que no alto se elevam, pois estes são temas que novamente nos convidam a retomar o texto bruniano. Assim Bruno escreve referindo-se ao universo:

Mas é um retrato grandioso, admirável imagem, excelsa figura, altíssimo vestígio, representante infinito do infinito representado e espetáculo conveniente à excelência e eminência de quem não pode ser percebido, nem abarcado, nem apreendido (Bruno, 1983, p. 12-13).

A grandiosidade e admirável beleza do cosmos manifestam a verdade divina, que permanece misteriosa por ser conceitualmente

indefinível. Fausto continua seu discurso, passando a considerar as evidências internas e sentimentais como expressões da imanência divina.

Não fita o meu olhar o teu,
E não penetra tudo
Ao coração e ao juízo teu,
E obra invisível, em mistério eterno,
Visivelmente ao lado teu?
Disso enche o coração, até o extremo.
E quando transbordar de um êxtase supremo,
Então nomeia-o como queiras,
Ventura! amor! coração! Deus!
Não tenho nome para tal!
O sentimento é tudo;
Nome é vapor e som,
Nublando ardor celeste (Goethe, 2020, p. 381-3).

Os nomes, as palavras, quando almejam delimitar o todo, não passam de *flatus vocis* e dificultam a percepção do real (nublam o céu que brilha). Parece emergir nesses versos ainda a famosa frase kantiana acerca da admiração e veneração crescente causadas pelo céu estrelado acima de nós e pela lei moral interna a nós, como se ensinasse Gretchen de que a fé cristã que ela deseja que ele [Fausto] também professe não é necessária à moralidade. Mas é o tema da totalidade que se sobressai e que confere unidade entre a beleza estética e a ordem física, reunindo o que em Kant estão separados em reinos distintos.

6 Considerações finais

Quase dois séculos separam Giordano Bruno de Goethe, séculos que trouxeram transformações e avanços determinantes nos campos da filosofia; ciência; política; artes e da cultura como um todo. Cada autor estava imerso nos problemas de seu tempo e possuíam projetos próprios e bastante distintos. Bruno era um revolucionário, que lutava de forma marginal e isolada pela liberdade da pesquisa filosófica

vagando pela Europa e se confrontando com coragem e rebeldia a ortodoxia acadêmica e religiosa que encontrava. Tinha como ponta de lança sua tese da infinitude do universo, da qual fazia derivar importantes consequências éticas, que acabaram por torná-lo réu no processo do Santo Ofício que o levou à morte. Goethe, por sua vez, fazia parte de uma elite cultural e ocupou alguns dos mais importantes cargos do principado de Weimar, uma pequena, mas próspera sociedade, com a qual contribuiu para seu desenvolvimento cultural. Para além desses distanciamentos há, todavia, importantes aproximações conceituais, de cosmovisão e da relação dos seres humanos com a natureza, algumas das quais foram aqui discutidas. A ideia de natureza como espelho de uma divindade inefável; a anteposição a um modo de fazer ciência de forma fragmentária e desconectada da filosofia natural e das artes; a defesa de um saber multifacetado que reverencia a natureza ao mesmo tempo em que engrandece o espírito humano para além do simples utilitarismo, são alguns dos valores que emergem nas obras de ambos os autores. Temos, assim, a oportunidade de ver as mesmas teses em formulações distintas e em contextos distintos, mas igualmente coerentes e belas.

Referências

- BRUNO, Giordano. *Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*. Fiorentino; Tocco; Vitelli; Tallarigo (ed.). Vol. 1, parte 1. Nápoles: D. Morano, 1879. Disponível em: <https://archive.org/details/jordanibruninola11brun/page/204/mode/2up>. Acesso em: 27 dez. 2024.
- BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Texto estabelecido por Giovanni Aquilecchia. Trad. Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: EDUCS, 2014.
- BRUNO, Giordano. *Opere italiane*. Vol. 2. Testi critici de Giovanni Aquilecchia. Milão: UTET, 2013.
- BRUNO, Giordano. *Opere mnemotecniche*. Tomo 2. Edição dirigida por Michele Ciliberto. A cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese e Nicoletta Tirinnanzi. Milão: Adelphi Edizioni, 2009.

- BRUNO, Giordano. Sobre o infinito, o universo e os mundos. Trad. Helda Barraco, Nestor Deola e Aristides Lôbo. In: BRUNO, Giordano; GALILEU, Galilei; CAMPANELLA, Tommaso. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- GAIER, Ulrich. *Johann Wolfgang Goethe, Faust-Dichtungen. v. 2, Kommentar I*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1999.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto: uma tragédia – Primeira parte*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2020.
- HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.
- LEINKAUF, Thomas. Introdução. In: BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Trad. Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: EDUCS, 2014.
- MARTONE, Juliana Ferraci. As doutrinas do Ἐν καὶ Πᾶν: Giordano Bruno e Espinosa na leitura de F. H. Jacobi. In: *Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o Século XVII*, n. 39, 2018, p. 215-244.
- MAZZARI, Marcus. Goethe e a história do Doutor Fausto: do teatro de marionetes à literatura universal. In: GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto: uma tragédia – Primeira parte*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2020. p. 7-24.
- MOURA, Magali. Da magia a Kant: considerações sobre a relação de Goethe com a filosofia. *Matraga*, v. 18, n. 29, p. 112-137, 2011.
- NISBET, H. B. Religion and philosophy. In: SHARPE, Lesley (ed.). *The Cambridge companion to Goethe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 219-231.

Maquiavel e a Constituição de Florença¹

Christiane Cardoso Ferreira² & Flávia Benevenuto³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.168.05>

O interesse pela melhor forma de governo percorre toda a tradição e é um dos principais temas da filosofia política, fazendo-se também central no pensamento de Maquiavel. Neste último, o tema aparece no *Príncipe*, nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* e nas *Histórias Florentinas*. Mas é no *Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici*⁴ que o autor se dedica especificamente a formular uma proposta de constituição para sua cidade. Trata-se de um projeto efetivo de constituição para Florença, configurando-se como um escrito de teor precisamente político-institucional, tendo, portanto, um formato que não se insere no registro das

¹ Texto publicado com o título *Maquiavel e os pressupostos de seu projeto constitucional para Florença*, em *Revista Ideação*, n. 43, 2021.

² Doutora em Filosofia pela USP, com estágio de doutorado sanduíche (bolsa Capes/PRINT) no Laboratório SPHERE da Université Paris Diderot. É membro do Grupo de Trabalho Ética e Política na Filosofia do Renascimento da ANPOF e pesquisadora dos grupos de pesquisa: Matrizes do Republicanismo (USP), *Res publica* (UNIFESP) e Ética e Filosofia Política (UFAL).

³ Professora de Filosofia da UFAL e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFS. Doutora em Filosofia pela UFMG, com estágio de doutorado sanduíche pela EHES, França. Possui pós-Doutorado em Filosofia pela USP e pela UFMG. Membro do Núcleo de Sustentação do Grupo de Trabalho Ética e Política na Filosofia do Renascimento da ANPOF e coordenadora do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da UFAL.

⁴ O título original é *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. Usaremos, ao longo do texto, o título resumido, *Discursos sobre as formas de governo de Florença*.

obras políticas mais conhecidas do autor, como por exemplo, *O príncipe* ou *os Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, no que concerne ao debate teórico e elaboração de conceitos.

Para compreendê-lo, não se pode ignorar as circunstâncias em que o texto foi redigido. Assim, é preciso ter em conta que a proposta constitucional é direcionada àqueles que não pretendiam fazer de Florença uma república de fato, pois ambicionavam manter o seu domínio hegemônico sobre a cidade. Maquiavel, neste texto, expõe as circunstâncias políticas daquele tempo e procura alterar a forma de governo dentro das possibilidades cabíveis. Em outras palavras, o então ex-secretário florentino oferece uma solução para o problema político de continuidade da hegemonia Medici⁵ por meio de um reordenamento da forma de governo de Florença.

O principal objetivo a que nos propomos é investigar os argumentos utilizados por Maquiavel que sustentam uma proposta republicana em seu projeto constitucional. Para tanto, pretende-se primeiramente apresentar o exame feito por Maquiavel sobre os governos de Florença do passado (1393 até 1512) e, em seguida, procurar compreender sobre quais bases teóricas ele fundamenta o projeto republicano. Não está no escopo do presente trabalho o estudo detalhado das instituições florentinas tal como propostas e/ou reformadas por Maquiavel, e sim os pressupostos que fundamentam uma constituição que garantiria mais estabilidade e segurança à Florença, contrapondo-se ao processo de corrupção institucional. Além disso, entendemos que Maquiavel precisava solucionar a questão da pretensão da manutenção da

⁵ A morte de Lorenzo de Medici, Duque de Urbino, fez com que a família Medici se defrontasse com a inconveniente questão sucessória que poderia levar ao fim a supremacia de sua Casa em Florença, uma vez que restavam apenas os membros eclesiásticos para governar. Frente a tais acontecimentos, o Papa Medici buscava uma solução para tal problema e, portanto, estava aberto a novos projetos para a cidade. É, então, neste contexto político que o Cardeal Giulio de Medici solicita de Maquiavel um projeto de reforma, o que significou para o ex-secretário florentino sua reinserção no debate político-institucional de Florença.

hegemonia dos Medici, uma vez que não estava posto que renunciariam seu posto de senhores da cidade. Consequentemente, trataremos de compreender o escopo de uma proposta de governo republicano com contornos que também satisfazem a um príncipe.

1 Discurso sobre as formas de governo de Florença: o diagnóstico

Maquiavel inicia seu texto partindo da investigação das causas da instabilidade dos governos de Florença. Esse ponto de partida parece nortear seu projeto de reforma institucional. Ao colocar em pauta a ausência de estabilidade e a questão da durabilidade dos regimes, tópicos próprios dos estudos sobre as melhores formas de governo, o secretário expõe sua tese sobre Florença, qual seja, de que a cidade nunca tivera forma apropriada, ou seja, não fora nem república, nem principado. Assim, por detrás do enunciado que justificaria a instabilidade dos regimes florentinos, a tese principal do pensamento político maquiaveliano também é imediatamente exposta: é preciso satisfazer aos humores⁶ que constituem as cidades.

A razão pela qual as formas de governo de Florença mudaram constantemente foi por nela jamais ter havido república ou principado que tivesse a forma apropriada, porque não se pode chamar de estável um principado em que as coisas, para serem feitas segundo o que um quer, dependam do consenso de muitos, nem se pode acreditar ser durável uma república na qual não se satisfaçam certos humores, os

⁶ O tema dos humores é recorrente nas obras de Maquiavel, aparecendo no *Príncipe* [P IX], *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* [D I 4] e *Histórias Florentinas* [HF III, 1]. Há muitas publicações em língua portuguesa sobre o tema, tais como: Adverse (2007; 2017), Ames (2009; 2018), Cardoso (2018), Falcão (2017), Silva (2013), Ferreira (2015) e Benevenuto (2016).

quais se não forem satisfeitos, arruinam as repúblicas (Maquiavel, [DF 1]⁷ 2010, p. 59).

A tese dos humores, exposta anteriormente n' *O príncipe* (como veremos abaixo) e posteriormente também desenvolvida nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (Maquiavel, [D I 4] 2007, p. 22), é central no pensamento maquiaveliano. Estes humores, grandes e povo, que possuem desejos distintos, de comandar e de não ser comandado, marcam a fratura originária de todas as cidades. Os diferentes humores devem ser preservados mesmo com seus efeitos de desunião interna da cidade. É importante ter em conta que estas partes da cidade, que tendem à discórdia, não são entendidas por Maquiavel como facções. Para o autor florentino, a desunião originária deve ter sua disputa sustentada e canalizada por meio das instituições. A impossibilidade de acolhimento e sustentação da divergência entre os humores leva, aí sim, à formação facciosa, entendida como divisões maléficas que arruinam a forma de governo e colocam em perigo o corpo político. Além disso, a tese maquiaveliana dos humores também está atrelada às formas de governo, como podemos verificar:

Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nascem nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença (Maquiavel, [P, IX] 1996, p. 43).

A forma de governo da liberdade é a república e a licença seria a situação inapropriada de não ter nenhum dos dois regimes. Pode-se entender que a principal característica da licença⁸ é a dificuldade em se

⁷ Tendo em vista preservar a indicação da fonte, identificamos os *Discursos sobre as formas de governo de Florença* por DF, os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* por D, *O Príncipe* por P e informamos o livro em algarismo romano seguido do capítulo em arábico (quando for o caso).

⁸ Tratamos especificamente a questão da licença em Benevenuto, 2014.

firmar como um regime político propriamente dito, expressando-se sobretudo como uma deformidade resultante de um processo avançado de corrupção. Esta compreensão sobre a licença parece estar alinhada com o que Maquiavel afirma no seu opúsculo: “digo que não se pode ordenar nenhum regime estável que não seja um verdadeiro principado ou uma verdadeira república, pois todos os regimes postos entre estes dois são defeituosos” (Maquiavel, [DF 11] 2010, p. 65).

Assim, ainda nas entrelinhas, ao sugerir no começo de seu texto que Florença não teve forma apropriada de governo, ele tem em mente a necessidade de explicar os regimes que ficam entre a república e o principado, modos corruptos de governo em sua cidade. Maquiavel parte, então, da questão da forma, ou seja, das formas de governos, e direciona sua análise às instituições. Para tanto, faz um exame da evolução dos regimes de sua cidade. Ao iniciá-lo, o ex-secretário busca precisar o momento em que tal problema se inicia, partindo, então, do ano 1393 e delimitando-a ao ano de 1512. A escolha de tais marcos temporais não é arbitrária. De acordo com Pancera, o ano adotado por Maquiavel como começo das variações governamentais antecede em um século o início do chamado governo popular estabelecido por Savonarola, em 1494. Esta observação é importante porque, com a adoção deste marco, Maquiavel posiciona-se em relação à importante tese aristocrática que circulava em Florença, a qual afirmava que a forma de governo inaugurada pelo frade era a razão da instabilidade que acometia a cidade (Pancera, 2010a, p. 47). Ao identificar o início de sua análise em 1393, o autor florentino cria condições de possibilidade para recusar tal tese e reconhecer a origem das mudanças políticas que culminaram em tantos males para a cidade em outro momento, divergindo de boa parte de seus contemporâneos em relação às causas dos problemas relacionados à forma de governo de Florença.

Assim, a data elegida por Maquiavel (1393), sinaliza o início dos governos aristocráticos com a ascensão da família Albizzi no comando da cidade. O que interessa ao autor nesta guinada, contudo, não é

exatamente a hegemonia dos Albizzi, mas sim o fato de que sua supremacia marca um novo modo de governar que Maquiavel denomina *governo de regimento* ou *governo aristocrático* ou, ainda, *governos intermediários*, que serão tratados mais adiante. Dentro deste período delimitado ainda há o governo aristocrático com a hegemonia da família Medici, e os governos republicanos de Savonarola e de Soderine. Finaliza justamente neste, na queda da república, recusando-se a avaliar o segundo regime mediceu iniciado em 1512, em cujo comando esteve o finado Lorenzo de Medici, duque de Urbino. Justifica sua recusa alegando que “por ser coisa recente e de conhecimento de todos não falarei disso” (Maquiavel, [DF 5] 2010, p. 61).

Assim, Maquiavel associa a instabilidade política dos governos florentinos aos governos aristocráticos, modos inapropriados como podemos comprovar ainda no início do texto:

Começando pela reforma feita naquele tempo por *messer* Maso degli Albizzi, quando quiseram dar-lhe então a forma de uma república governada por aristocratas, ver-se-á tantos defeitos que não durou quarenta anos e teria durado menos se não tivesse ocorrido as guerras contra os Visconti, que a conservaram unida (Maquiavel, [DF 1] 2010, p. 59).

E sobre o governo dos Medici: “depois desse regime, surgiu aquele de Cosimo, que se aproximou mais do principado do que da república” (Maquiavel, [DF 3] 2010, p. 60).

De um modo geral, os regimes aristocráticos mantiveram as ordenações herdadas da forma de governo anterior, os governos de corporações⁹, que tiveram as suas regras de funcionamento alteradas com

⁹ Os governos de corporações ou repúblicas comunais eram tipicamente medievais. Apesar da hierarquia feudal, cujo imperador ocupava o topo, Florença logrou desenvolver uma forma de governo altamente representativa, que tinha dois pilares: o sistema eleitoral, que ocorria autonomamente nas corporações — podiam pleitear os ofícios públicos aqueles que eram filiados a alguma guilda; e a busca do consenso por meio do apoio social representado pelos diversos conselhos.

o tempo. Paulatinamente, diversos conselhos foram criados com o intuito de promover os interesses privados em detrimento dos públicos. Assim, tais mudanças promoveram uma crescente restrição à participação dos membros das corporações de ofício nas magistraturas, substituídos por homens leais à família que detinha a hegemonia na cidade. Estes homens leais que conformavam o grupo de apoio de sustentação política do governante, que também foi se restringindo cada vez mais, constituía o chamado *regimento* — daí a denominação de *governo de regimento* (Pancera, 2010b, p. 40 e 48). Dava-se, assim, um processo de redefinição da participação institucional que progressivamente reduzia os considerados incluídos e aumentava o número dos excluídos do governo e da cidade.

Dentre as muitas mudanças no funcionamento interno de instituições que levaram à completa descaracterização do governo, selecionamos duas que nos parecem importantes. Ambas mostram o processo de exclusão dos humores não pertencentes ao grupo hegemônico. Segundo Pancera (2010b, p. 44), o que começou a restringir a possibilidade de qualquer cidadão concorrer aos ofícios públicos, levando, assim, à reconfiguração da distribuição das magistraturas, foi a alteração nas regras do processo eleitoral que, de difuso e autônomo, passou a ser centralizado por um único órgão que gerava as condições necessárias para a manipulação das eleições. Foi assim que o processo de ampla representação e consenso social herdado das repúblicas comunais começou a ser diminuído, à medida que o controle eleitoral facilitou as fraudes. Mas isso se deu antes mesmo do período de análise estabelecido por Maquiavel, no ano de 1382. Com o advento dos governos aristocráticos, cada vez mais o grupo hegemônico controlava o pleito eleitoral, e o efeito disto, ao longo dos anos, culminou na alta restrição da participação do povo e no banimento dos grupos adversários que ameaçavam a supremacia das famílias que detinham o poder. Tal tipo de manipulação para a perpetuação do grupo hegemônico no poder é denunciada por nosso autor florentino desde o início de seu documento:

“Dentre outros defeitos, um foi terem os escrutínios¹⁰ longa validade, caso em que tanto poderiam ser fraudados quanto a extração poderia não ser boa” (Maquiavel, [DF 1] 2010, p. 59).

Havia ainda outros defeitos que incluíam problemas mais graves, sobretudo aqueles que se utilizavam de meios ordinários para reivindicar poderes extraordinários. As *Balias*¹¹ foram as instituições mais usadas para modificar os ordenamentos e tratar de assuntos de interesse do grupo hegemônico excluindo o povo dos trâmites decisórios e legislativos, que ordinariamente exigiam a consulta a diversos conselhos e a aprovação das leis pelo *Conselho do Povo e da Comuna*. Assim, conseguiram livrar-se das amarras institucionais que eram usadas para a produção de consenso e dar vazão aos interesses públicos (Pancera, 2010a, p. 48). Para além da exclusão formal da participação popular e banimento de grupos contrários às famílias hegemônicas por meio de fraude e manipulação eleitoral, havia ainda outros defeitos que incluíam problemas profundamente graves. Maquiavel sugere haver dificuldades para a efetividade da instituição que poderia ter sido um espaço capaz de consolidar interesses públicos, tal como afirma no seguinte trecho do *Discurso sobre as formas de governo de Florença*:

A Senhoria tinha ainda pouca reputação e muita autoridade, podendo tanto dispor, sem apelação, da vida e das coisas dos cidadãos como chamar o povo a parlamento, de maneira que vinha a ser, não defensora do regime, mas o instrumento de sua perda, sempre que um cidadão reputado pudesse controlá-la ou manipulá-la (Maquiavel, [DF 1] 2010, p. 60).

O exame do pequeno fragmento ressaltado possibilita identificar as dimensões do poder do grupo hegemônico, pois está claro que levavam ao paroxismo a questão do banimento dos adversários. Assim,

¹⁰ Referência às eleições.

¹¹ De origem nos governos comunais, eram criadas pelas assembleias populares para assuntos urgentes ou inesperados, como por exemplo as guerras, e por isso detinham poderes excepcionais (Pancera, 2010a, p. 48).

longe de apenas retirá-los da arena política — o que já seria grave, pois não mantinham a saudável disputa entre as diferentes partes constitutivas da cidade (os humores) — decidiam também por eliminá-los da cidade¹². Este tipo de expediente extraordinário constituía-se como um imperativo nos governos de regimentos (Pancera, 2010a, p. 46; 2010b, p. 48), tendo sido usado ainda de modo mais sistemático no governo Medici¹³ (Viroli, 2002, p. 29).

Assim, conclui Maquiavel:

A razão pela qual todos estes regimes foram defeituosos é que as reformas foram feitas não para satisfação do bem comum, mas para a consolidação de uma das partes, segurança essa que também não foi alcançada por restar sempre uma parte descontente, o que se constitui num poderoso instrumento nas mãos daqueles que desejavam alterar o regime (Maquiavel, [DF 4] 2010, p. 61).

Como tratamos anteriormente, para Maquiavel a cidade é constituída de dois humores aqui designados como partes, na qual um deles obteve satisfação e o outro não. Por diversas vezes, o florentino no seu projeto de constituição faz referência a eles, assinalando que os defeitos mais importantes que geram o efeito da instabilidade é a não satisfação de um deles (Maquiavel, [DF 3, 4, 12 e 14] 2010, p. 61, 63, 65 e 67). No entanto, parece que a ausência de satisfação significa, neste texto, ausência de um lugar nos governos. E isso, segundo Maquiavel, parece ter sido um problema que perdurou mesmo com a queda dos regimes aristocráticos. Neste opúsculo escrito para o Papa, afirma que os regimes de Savonarola e Soderini erraram em dois pontos: o primeiro é que tampouco satisfaziam todos os humores, mesmo erro dos governos de regimento, mas a parte excluída nesta ocasião foi a outra, a aristocracia florentina, que perdera lugar no governo com a formação

¹² As decisões de exílio ou morte se davam nas *balias*.

¹³ Este é o motivo pelo qual Maquiavel considera que o governo Medici se aproximou mais do principado do que da república (Maquiavel, [DF 3] 2010, p. 60).

do *Conselho Maior* e do *Consiglio degli Ottanta* — esta é uma instância consultiva e intermediária entre a Senhoria e o Conselho Maior, que era aberta para quaisquer cidadãos que fizessem parte do regimento alargado (Pancera, 2010b, p. 56-57). Logo, embora esta nova instituição devolvesse ao povo seu lugar na arena política, retirava, segundo Maquiavel, os grandes do governo. O segundo ponto é o fato de as ordenações republicanas de seu tempo terem herdado do período anterior a falta de freios que regulassem tanto as instituições como os homens que ocupavam os ofícios. O exemplo mobilizado por Maquiavel é o do Gonfaloneiro Vitalício, que sem a instituição de representação aristocrática não possuía nem freios que o impedissem de tornar-se um tirano, nem grupo de apoio que evitasse que fosse facilmente destituído. Portanto, novamente, o fundamento da instabilidade está na forma de governo que não contempla os desejos dos dois humores que a constituem, tendo como efeito o funcionamento defeituoso das ordenações.

Após esse regime [dos Medici], a cidade quis tomar a forma de uma república, mas não conseguiu instituí-la de modo que fosse durável, pois suas ordenações não satisfaziam a todos os humores dos cidadãos nem podiam, de outro modo, contê-los. Era tão deficiente e distante de uma verdadeira república que um Gonfaloneiro Vitalício se fosse sábio e mau, facilmente poderia fazer-se príncipe. Se fosse bom e fraco, facilmente poderia ser expulso, com a ruína de todo o regime. Como seria muito demorado apresentar todas as razões disso, falarei apenas de uma delas, que é a seguinte: o Gonfaloneiro não tinha em torno de si quem pudesse defendê-lo, se fosse bom, nem, se fosse mau, quem pudesse contê-lo ou corrigi-lo (Maquiavel, [DF 3] 2010, p. 61).

Assim, a questão da satisfação de apenas uma das partes constitutivas da cidade causava o efeito da instabilidade do governo e a pouca duração deles. O diagnóstico final de Maquiavel, então, é que todas as reformas desde 1393 não foram feitas em prol do bem comum, ao contrário, visavam a consolidação de uma das partes da cidade, excluindo a outra. Os efeitos colaterais desta problemática são o mal funcionamento institucional, o aparecimento de facções ao longo do tempo

e a ruína da cidade, tratada nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (Maquiavel, [D I 7 e 37] 2007, p. 34 e p. 115). Ao afirmar que a parte descontente “se constitui num poderoso instrumento nas mãos daqueles que desejavam alterar o regime” (Maquiavel, [DF 4] 2010, p. 61), Maquiavel aponta para a formação de grupos que têm o interesse de destituir aquele que está no poder. O problema do conflito entre facções não é unicamente por não serem as divisões constitutivas, fundantes do corpo político. Diferente dos conflitos entre os humores, que causam desunião, os conflitos entre facções têm como efeito a divisão (Aranovich, 2007, p. 111), ou seja, a fragmentação, e, por este motivo, seu resultado, pode culminar no extermínio corpóreo dos adversários e na ruína da cidade, como aponta Maquiavel em seu texto de projeto constitucional. Assim, o veredito final de Maquiavel é que Florença precisa de uma constituição apropriada que supere estas divisões facciosas, que seja capaz de abrigar todas as partes da cidade em suas ordenações e que dê estabilidade à cidade.

2 Uma proposta constitucional para Florença

O exame de Maquiavel sobre as formas de governo de Florença conclui que sua instabilidade se deve à deficiência que os regimes tinham em satisfazer as partes constitutivas da cidade, isto é, os humores. Ademais, observou processos intrínsecos às ordenações reveladores da corrupção, pois já não estavam voltadas ao bem público, mas aos interesses particulares. O processo de corrupção gerou grupos facciosos e a luta entre facções não pode ser tratada como desunião das partes constitutivas da cidade, mas uma divisão, o que gera a exclusão dos adversários políticos da vida pública.

As soluções apresentadas como possíveis para Florença são o principado ou a república, as formas de governo que podem gerar não apenas estabilidade, mas também um governo sólido para lidar com as adversidades internas e externas. Para tanto, era necessário que

Florença se reorganizasse, pois os próprios conflitos entre facções implodiam a cidade. A lógica impressa, até então, pelos governos, dada pelas hegemonias facciosas, era a da extrema exclusão. Assim, a proposta maquiaveliana busca o contrário, um tipo de governo que integra suas partes, de modo que todas elas estejam no governo.

Portanto, se Vossa Santidade deseja instituir em Florença um regime político estável para sua glória e para benefício dos seus amigos, não pode ordenar outra coisa que não um verdadeiro principado ou uma república com todas as partes necessárias. Todas as outras possibilidades são vãs e de brevíssima vida (Maquiavel, [DF 12] 2010, p. 65).

Maquiavel precisa justificar sua escolha por uma república e não um principado, o que certamente, sabia ele, contrariaria as pretensões dos Medici de seguirem como senhores de Florença.

Quanto ao principado, eu não entrarei em detalhes quer pelas dificuldades que haveria para instituí-lo, quer por ter perecido o instrumento para fazê-lo. Vossa Santidade deve, pois, compreender o seguinte: que, em todas as cidades nas quais é grande a igualdade entre os cidadãos, não se pode ordenar um principado senão com a máxima dificuldade, e que, naquelas cidades nas quais é grande a desigualdade entre cidadãos, não se pode ordenar uma república (Maquiavel, [DF 12] 2010, p. 66).

Desse modo, o autor refuta de saída a possibilidade de principado afirmando que os Medici já não possuem um candidato a príncipe devido à morte do Duque de Urbino. No entanto, esse é um argumento circunstancial. A razão principal para a escolha da melhor forma de governo é a observação da igualdade e desigualdade entre os cidadãos e a necessidade de fazer corresponder ao regime que melhor se adequa a esta característica.

Quem quisesse criar uma república em Milão, onde é grande a desigualdade entre os cidadãos, precisaria extinguir toda a nobreza que lá existe e reduzi-la à igualdade com os demais cidadãos, pois entre eles existem tantos homens privilegiados (*extraordinarii*) que as leis não

bastariam para reprimi-los, sendo necessário que uma voz viva e um poder régio os reprimisse. Quem, ao contrário, quisesse um principado em Florença, onde há uma grandíssima igualdade, precisaria primeiro instituir aí a desigualdade e criar muitos nobres, para comandar castelos e vilas, os quais, junto com o príncipe, subjugariam com suas armas e seus sequazes, a cidade e toda a província (Maquiavel, [DF 12] 2010, p. 66).

Maquiavel disserta sobre este mesmo tema num capítulo do primeiro livro dos seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e podemos observar que a argumentação é bastante similar à que encontramos no projeto de reforma institucional:

Extraio, portanto, do que disse a seguinte conclusão: quem quiser criar uma república onde houver muitos gentis-homens não poderá fazê-lo sem antes os eliminar todos, e todo aquele que quiser criar um reino ou um principado onde houver bastante igualdade só poderá fazê-lo extraíndo dessa igualdade muitos que tenham ânimo ambicioso e inquieto, tornando-os gentis-homens de fato, e não de nome, dando-lhes castelos e possessões, além de favores em bens e homens, para que, postos no meio desses homens, por meio dele, mantenham sua ambição; e que os outros sejam obrigados a suportar o jugo que só a força, e nada mais, pode fazê-lo suportar (Maquiavel, [D I 55] 2007, p. 162).

Por gentis-homens Maquiavel parece entender o que chamou de homens privilegiados (*extraordinarii*) no texto de reforma constitucional. São nobres, principalmente aqueles que possuem castelos, terras, súditos e que vivem das rendas de suas grandes posses, sem qualquer outro trabalho para sua subsistência. Este tipo de homem é pernicioso para uma cidade que se pretende república, pois não é possível ter igualdade numa cidade com esses homens tão ricos¹⁴.

¹⁴ Sobre a corrupção relacionada ao tema da igualdade na *História de Florença* e, sobretudo, aos Medici e suas maneiras privadas de alcançar reputação (especificamente aos meios utilizados por Cosimo para “comprar” o povo e, consequentemente, corromper a cidade) ver Silva, 2020.

Apesar de reconhecer a influência perniciosa dos gentis-homens, Maquiavel, perante o Papa Medici, faz a defesa de que existe igualdade em Florença. E o texto dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* corrobora esta avaliação:

E o que dizemos é provado pelo exemplo da Toscana, onde, em pouco espaço de terreno, houve durante muito tempo três repúblicas: Florença, Siena e Lucca; e a submissão das outras cidades daquela província ocorre de tal modo que, seja no ânimo, seja na ordenação, percebe-se que mantêm ou que gostariam de manter a liberdade. Isso porque naquela província não há senhor de castelo e nenhum gentil-homem — ou, se os há, são pouquíssimos —, mas há tanta igualdade, que um homem prudente, que tivesse conhecimento das antigas cidades [*civiltà*], facilmente introduziria lá algum tipo de vida civil. Mas foi tão grande seu infortúnio que até hoje não deparou com ele nenhum homem que pudesse ou soubesse fazê-lo (Maquiavel, [D I 55] 2007, p. 161-162).

Desenvolvido o argumento da igualdade, Maquiavel tenta persuadir o Papa a aceitar a via republicana para Florença.

Mas porque fazer um principado onde ficaria bem uma república e uma república onde ficaria bem um principado é uma coisa difícil, desumana e indigna de quem quer que deseje ser tido por piedoso e bom; eu não continuarei a discorrer sobre o principado e falarei apenas da república seja porque Florença é uma matéria bastante apta a receber esta forma, seja porque se entende que Vossa Santidade está muito disposto a dá-la (Maquiavel, [DF 12] 2010, p. 66-67).

Assim, Maquiavel defende que a melhor forma de governo para Florença é a republicana. No entanto, sabendo como os grandes se movem, e como os desejos dos homens ambiciosos são, certamente previa que a defesa republicana que imaginara não agradaria ao Papa Medici, herdeiro direto de Cosimo e Lorenzo o Magnífico. Assim, Maquiavel, em seguida, afirma que em seu projeto considerará a preservação e o aumento de sua autoridade, bem como a honra e segurança de seus partidários, ainda dando razões para que a outra parte da cidade se

contente (Maquiavel, [DF 12] 2010, p. 67). Logo, Maquiavel, embora pareça desejar e acreditar que uma constituição republicana é a mais adequada para sua cidade, ele deve fazer ajustes que contemplem a então hegemonia e lugar de comando dos Medici que ainda vivem, como trataremos um pouco mais adiante.

Apesar de deixar claro que, no mais das vezes, os grandes são mais danosos por possuírem o desejo de oprimir o povo¹⁵, nesse contexto específico do projeto de uma nova ordenação para Florença, Maquiavel parece alterar o tom. Ao tratar o problema da corrupção em sua cidade e mencionar a formação das facções, fala em alternância entre a forma de governo principesca e a republicana. Ao formular a questão nesses termos parece indicar que a alternativa à prática excludente de Florença seria a antiga Roma republicana, tomada por Maquiavel como modelo de melhor forma de governo¹⁶ nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Nesta obra observa que, no momento posterior à queda dos reis, Roma ainda não se convertia em uma verdadeira república porque “vinha a ser mescla de duas qualidades das três citadas acima, ou seja, principado e *optimates*. Faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular” (Maquiavel, [D I 2] 2007, p. 19). Deste modo, compreende-se que, em termos constitucionais, Maquiavel defende a mistura das formas de governo supracitadas, ou seja, entende que uma república corresponde a um governo misto capaz de integrar todas as partes da cidade em suas ordenações. Ainda sobre esta questão, podemos observar:

Digo, portanto, que todos esses modos são nocivos, tanto pela brevidade da vida que há nos três bons quanto pela malignidade que há nos três ruins¹⁷. Assim, sempre que tiveram conhecimento desse

¹⁵ O que se pode ver, por exemplo, ao tratar a guarda da liberdade (Maquiavel, [D I 5] 2007, p. 25-26).

¹⁶ Segundo Lefort (2010, p. 281), a escolha da república romana como modelo é interessante porque é o exemplo que Maquiavel viu na História de convergência entre a lógica das ordenações das cidades com o devir.

¹⁷ Referências às formas de governos boas e às corrompidas, classificadas pelos antigos.

defeito, aqueles que prudentemente ordenam leis evitaram cada um desses modos por si mesmos 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 (Maquiavel, [D I 2] 2007, p. 17).

Assim, entendemos que Maquiavel sugere ao Papa que ele seja um ordenador prudente e que imprima na cidade a melhor forma de governo, ou seja, aquela que dá mais estabilidade interna, porque todos têm sua parte.

Observa-se, tanto nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, como no *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, que Maquiavel expõe sua proposta de governo republicano segundo dois registros distintos. Por um lado, apresenta sua compreensão de república em termos da natureza de suas partes, ou seja, a partir dos humores, grandes e povo, que compõem a cidade. Por outro lado, expressa em termos políticos-institucionais o modo de satisfazer a esses humores. Assim, quando Maquiavel sugere que “aqueles que ordenam uma república devem dar lugar a três diferentes qualidades de homens, existentes em toda e qualquer cidade, quais sejam: os principais (*primi*), os medianos e os últimos” (Maquiavel, [DF 14] 2010, p. 67), o autor florentino está sugerindo ao Papa Medici que ao reformar a cidade ele deve atentar para um conjunto de ordenações que devem ser inclusivas e não mais excludentes, dando lugar a todos os tipos de homens. Às três qualidades de homens Maquiavel faz corresponder três graus de ordenações, provavelmente inspirando-se na Roma republicana. Eram três as ordenações romanas que davam lugar aos tipos de homem e que a fizeram república de fato: o consulado (lugar do poder régio), o senado e os tribunos da plebe.

Assegurando, portanto, um lugar institucional a todos os tipos de homens, o problema da exclusão de um dos humores é sanado, o que garante a permanência da desunião fundante e fundamental de qualquer república. Ao tratar o papel constituinte dos conflitos em

Maquiavel, Ames pondera haver uma circularidade virtuosa, pois, uma vez que o conflito é fundante, tentar neutralizá-lo corroeria o ordenamento político. Isso ocorre, de acordo com ele, porque:

[...] a continuidade no tempo do corpo político depende da manutenção do princípio que o gerou. O conflito é, pois, constitutivo da vida política e a continuidade desta requer a preservação daquele. Contudo, permanecer no conflito somente é possível por meio da instituição da Lei. O conflito desempenha um papel constitutivo na medida em que for canalizado por instituições em cuja origem está o próprio conflito (Ames, 2019, p. 279).

Nesse sentido, tentar excluir um dos humores tendo em vista mitigar conflitos paradoxalmente promove a instabilidade do regime e do corpo político por gerar um tipo de ruptura maléfica à cidade, não mais entre os humores, mas uma divisão facciosa geradora de conflitos. Isso parece explicar a forma como Maquiavel percebia a instabilidade política de Florença que, em seu tempo, ao invés de procurar canalizar as vozes dissonantes dos conflitos em leis e ordenações, investia na supressão de uma das partes da cidade.

Tendo em vista tais pressupostos, a proposta constitucional desenvolvida por Maquiavel não corresponderia simplesmente em um lugar institucional para cada parte constitutiva da cidade. Assim como Roma, daria a Florença uma forma republicana fundada no poder e na autoridade do senado, dos tribunos e dos cônsules (Maquiavel, [D I 18] 2007, p. 73), e para tanto, era também necessário desenhar um sistema de salvaguardas (Pancera, 2010b, p. 137) que, aos moldes romanos, teria as leis e os magistrados como ferramentas para refrear os cidadãos (Maquiavel, [D I 18] 2007, p. 73). Este sistema garante que o processo gerador da liberdade não se extinguiria, porque sabendo que as coisas humanas têm movimento e que os desejos e apetites são infinitos, e que, portanto, a discórdia entre os humores nunca seria extinta, tal sistema permitiria que os conflitos pudessem ser resolvidos sempre por meios ordinários. Deste modo, a premissa que subjaz a tal sistema é a de que

a república só seria possível se considerada como “resultado de um processo [conflito] que não pode ser extinto com o tempo” (Bignoto, 2005, p. 85). Neste caso, o que está em questão é o conflito dos humores, fundamento de todas as cidades, e não os conflitos facciosos que tendem necessariamente à ruína.

No caso específico do projeto constitucional de Maquiavel, o núcleo do sistema de salvaguardas seria os *Gonfaloneiros de companhia do povo* (Maquiavel, [DF, 22] 2010, p. 72), cujos membros seriam indicados pelo pontifício enquanto ele existir, sendo posteriormente eleitos pelo povo. A única ressalva posta dizia respeito à escolha dos gonfaloneiros, já que estes não poderiam pertencer à Senhoria para não comprometer o sistema de controle dos atos das instâncias executivas. Sua função seria participar de todas as instâncias do governo. Assim, a *Senhoria* (magistrado correspondente ao primeiro grau de cidadãos, os *primi*, que deteria o mais alto cargo executivo da cidade), o *Conselho dos Escolhidos* (que teria função semelhante ao senado) e o *Conselho Maior* (conselho deliberativo do povo) só funcionariam com a presença de um número determinado de gonfaloneiros, que teriam apenas poder de veto nas instâncias deliberativas dos dois primeiros graus, e poder de voto no Conselho Maior. O poder de veto dos gonfaloneiros levaria o problema não solucionado para ser deliberado no magistrado do “grau” seguinte. Por último, resta-nos assinalar que este sistema asseguraria que as propostas, mesmo interditas em alguma instância, teriam uma resolução. De tal modo que imperasse o princípio da *imposição da necessidade de decidir* (Pancera, 2010b, p. 139; Maquiavel, [D I 50] 2007, p. 173).

Muito embora as instituições políticas possuam o desenho republicano, Maquiavel as delineia de modo que também possam ser usadas por um príncipe. Isto significa que Maquiavel propõe ordenações que poderiam ganhar contornos de governo régio. Seu projeto, nesses termos, pode ser considerado duplo, sendo possível efetivá-lo

como um *governo de um* com bases republicanas. Talvez, para que, após o período régio dos Medici, se transformasse em uma república de fato.

Parecendo-nos que, na ausência da autoridade de Vossa Santidade e considerada toda essa ordenação apenas como uma república, a ela não falte coisa alguma, conforme o que se disse e se mostrou longamente acima. Mas, se se consideram presentes Vossa Santidade e o eminentíssimo cardeal, ela é uma monarquia, porque ambos comandam as armas, os julgamentos criminais e têm o poder de legislar coisas além das quais não sei mais o que se poderia desejar em uma cidade (Maquiavel, [DF 25] 2010, p. 75).

Maquiavel, neste momento, parece dar a cartada final, mostrando ao Papa que haveria preservação do poder régio já desfrutado pelos Medici. Suas palavras, no entanto, suscitam alguns questionamentos: como entender esta “manobra”? Haveria contradição em fazer uma constituição de caráter duplo? Seria apenas um modo retórico de convencer os Medici?

3 Considerações Finais

Uma proposta republicana para um príncipe? Uma monarquia para a República? Um principado civil? Pois bem, como entender o projeto constitucional maquiaveliano?

Se, por um lado, como vimos, Maquiavel explicita que sua proposta para Florença é republicana, em contrapartida faz todo o seu projeto republicano com traços de principado para que o Senhor da cidade pudesse exercer seu domínio enquanto vivesse.

Para Ridolfi (1992, p. 210), “precisamente por tratar de Florença em seu *Discurso...* mais se ateve ao bem da pátria do que à aprovação do pontífice”. Em contrapartida, Pancera (2010b, p. 135) defende que esta foi a resposta que Maquiavel encontrou para “enfrentar o fato de que os Medici, nas figuras do papa e do cardeal, continuariam a ser senhores de Florença”. É bem verdade que Ridolfi está correto ao

interpretar que Maquiavel se preocupou mais com o bem da pátria, assim como Pancera tampouco está equivocado em defender que nosso autor precisava encontrar uma saída para defender o que pensara ser melhor para Florença diante dos senhores que se apoderaram dela. Parece-nos, então, que esta foi a solução que Maquiavel encontrou para enfrentar a situação: a oportunidade de dar à sua Florença um ordenamento republicano e, ao mesmo tempo, satisfazer aos desejos dos últimos herdeiros da casa Medici, pois é nítida a situação de transitoriedade da monarquia (Maquiavel, [DF 25] 2010, p. 75).

Contudo, ainda temos duas considerações a fazer. Primeiro, parece-nos que um regime principesco inicial talvez fosse visto por Maquiavel como a oportunidade que Florença teria para reformar suas instituições, pois “em se precisando criar ou manter¹⁸ uma [república], seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular” (Maquiavel, [D I 18] 2007, p. 76), especialmente se o grau de corrupção na cidade está avançado (Maquiavel, [D I 9 e 17] 2007, p. 41 e 71). Logo, na tentativa de criação de uma república, Maquiavel prescreve um governo régio já com traços republicanos. Seria, sua proposta, uma espécie de principado civil capaz de se transformar efetivamente em república quando as circunstâncias o possibilitassem? Talvez não seja o caso de defender que o povo apoiasse os Medici (Maquiavel, [DF 6-9] 2010, p. 62-64), pressuposto desse tipo de principado n’*O príncipe* (Maquiavel, [P IX] 1996, p. 43). Mas, se pensarmos que Maquiavel está fazendo uma constituição na qual os próprios senhores estarão sob as leis, poderíamos pensar num tipo de principado que resguarda o poder às leis e não à arbitrariedade de um, como reconhece nos reis franceses de sua época (Maquiavel, [D I 58] 2007, p. 167). Desse modo, talvez possamos entender que Maquiavel se aproveita desta ocasião para colocar Florença na rota das repúblicas que com os acontecimentos se reordenam no caminho da perfeição, tal como ocorreu com Roma (sobre

¹⁸ No sentido de reordenar.

repúblicas que podem se reordenar por si mesmas: Maquiavel, [D, I, 2] 2007, p. 13). Lamentavelmente, não seria possível responder a essas questões nos limites desse trabalho. Apontá-las, no entanto, parece já nos aproximar do emaranhado de problemas investigados pelo florentino e da dificuldade prática que envolvia oferecer um projeto de república aos Medici.

Segundo, sobre o problema da corrupção que certamente estava no escopo de resolução do projeto constitucional de Maquiavel: a incapacidade dos governos florentinos em se firmarem na forma principesca ou republicana trazia ao horizonte a possibilidade da licença, caracterizada pela deformidade constitucional e marcada pela corrupção consequente, em certa medida, da divisão produzida pelas facções. Diferentemente dos conflitos interpostos pelas dissensões entre grandes e povo, a divisão política é fruto da supressão de uma das partes da cidade. Martins, ao tratar a questão da corrupção, afirma que “um aspecto recorrente na narrativa da corrupção é que ela se manifesta na ausência da luta política, no momento em que os humores antagônicos deixaram de ocupar seu lugar no palco político das disputas” (Martins, 2019, p. 158-159). Esse aspecto destacado por Martins pode nos ajudar a compreender algumas das características do projeto constitucional de Maquiavel. Seguindo a argumentação de Martins,

O humor político agindo sem contraponto político domina a esfera pública, ou seja, impõe à cidade seu interesse particular, sua vontade de facção. Assim, se um dos polos não somente assume o protagonismo da ação política, mas principalmente, a hegemonia da deliberação no regime, isso enseja, ao fim e ao cabo, num domínio dos interesses desse grupo sobre os rumos políticos da cidade, o que implicará, necessariamente em corrupção, pois o interesse faccioso, particular pautará as deliberações cívicas e não visará a cidade, o todo político, mas o interesse particular. Enfim, para evitar essa hegemonia ou primazia de um grupo sobre os interesses da cidade, torna-se necessário a presença da ação política do grupo antagônico, das forças opostas, concomitantemente e solidariamente (Martins, 2019, p. 159-160).

Partindo dessa chave de leitura, pode-se pensar a proposta constitucional de Maquiavel como uma tentativa de se pensar o lugar institucional das dissensões, limitando a tomada de espaços públicos institucionais por particulares e resguardando ordenações para que elas consigam acomodar todas as partes da cidade.

Ainda sobre o tema da corrupção, cumpre-nos ao menos assinalar que, se no seu projeto constitucional ele avalia a matéria florentina como boa, ainda saudável, onde a igualdade predomina (Maquiavel, [DF 12] 2010, p. 66), assim como nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (Maquiavel, [D I 55] 2007, p. 161-162); contudo, nesse mesmo texto (Maquiavel, [D I 8 e 49] 2007, p. 39-40 e p. 145-146), assim como nas *Histórias Florentinas*¹⁹, o secretário havia avaliado o processo de corrupção que avançava em Florença de outro modo. De fato, o problema da corrupção é central nas *Histórias Florentinas* e, nelas, Maquiavel parece explicitar a distância e a tensão entre os humores, que marcam todos os estados, e a divisão da cidade corrompida, onde se sobressaem as disputas entre as facções. A divisão é incapaz de reverberar em leis e o processo de corrupção no mais das vezes avança no sentido da violência. Nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, o modelo de Roma, sobretudo em sua fase republicana, apesar de inspirar profundamente o autor florentino, não lhe impede de perceber as causas da corrupção que foi desgastando suas instituições e transformando o espaço público em um local de embate de particulares unidos em diferentes facções.

O *Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici* claramente não se insere no mesmo registro das demais obras políticas de Maquiavel. Apesar de ter discorrido longamente sobre as dificuldades de se reverter um processo de corrupção avançado nas obras supracitadas, parece expressar a esperança de ver

¹⁹ *História de Florença* foi impressa em 1525, embora Maquiavel tenha sido contratado para escrevê-la em 1520, provavelmente antes de aceitado o pedido do Cardeal Giulio de escrever o projeto de reforma para Florença.

o recuo de sua cidade natal no processo de corrupção em que se encontrava. Ao tentar oferecer sua contribuição em forma de um projeto constitucional, o autor reconhece as fragilidades da cidade, sobretudo sua incapacidade de se firmar sobre os fundamentos sólidos de uma república ou de um principado. Pondera os limites das participações particulares nas ordenações, procura integrar as partes da cidade de modo a ordená-la a partir de fundamentos sólidos. Os limites do seu projeto se fizeram nítidos do convite ao Senhor que o receberia. De todo modo, naquilo que diz respeito à participação popular nos assuntos da cidade, apesar de não apresentar uma proposta tão larga quanto a de Roma nos tempos da república, não propõe ordenações tão restritas quanto as discutidas por seus contemporâneos ou pretendidas pelos Medici. Parece contribuir no sentido de pensar as possibilidades de ordenações as mais largas para os limites de seu tempo. Ainda assim, Maquiavel tivera a oportunidade de tornar-se um legislador de Florença, não fosse o capricho da Fortuna que lhe deu a circunstância e lhe retirou a oportunidade. Ainda que provavelmente não fosse o seu nome que se perpetuaria na história recebendo honra e glória, a sua *virtù* está registrada: após anos sendo rechaçado e ignorado pelos Medici, ele, ainda assim, apresentou o projeto republicano ao príncipe.

Referências

- ADVERSE, H. Maquiavel, a República e o Desejo de Liberdade. In: *Trans/Form/Ação*, v. 30, n. 2, p. 33-52, 2007.
- ADVERSE, H. Maquiavel, o conflito e o desejo de não ser dominado. In: PINTO, F. M.; BENEVENUTO, F. (org.). *Filosofia, Política e Cosmologia: ensaios sobre o renascimento*. São Bernardo do Campo: UFABC, 2017.
- AMES, J. L. Liberdade e Conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. In: *Kriterion*, v. 50, n. 119, p. 179-196, 2009.

- AMES, J. L. Teoria conflitual da política de Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído? In: *Discurso*, v. 48, n. 1, p. 167-191, 2018.
- AMES, J. L. O Papel constituinte dos conflitos em Maquiavel. In: *Síntese*, v. 46, n. 145, p. 255-281, 2019.
- ARANOVICH, P. F. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- BENEVENUTO, F. Maquiavel e Licença. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 24, p. 75-87, 2014.
- BENEVENUTO, F. *Maquiavel e a Figura do Governante*. Curitiba: Prismas, 2016.
- BIGNOTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 2005.
- CARDOSO, S. Maquiavel: lições das Histórias Florentinas. In: *Discurso*, v. 48, n. 1, p. 121-154, 2018.
- FALCÃO, L. Os usos de *stato* e *umori* em *O Príncipe*: uma leitura a partir de Gennaro Sasso. In: PINTO, F. M; BENEVENUTO, F (org.). *Filosofia, Política e Cosmologia: ensaios sobre o renascimento*. São Bernardo do Campo: UFacb, 2017.
- FERREIRA, C. C. *Os conflitos civis em Maquiavel: o problema dos humores*. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.
- LEFORT, C. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta Editorial, 2010.
- MACHIAVELLI, N. *Opere*. A cura di Conrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. 3 v.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MAQUIAVEL, N. Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici. Trad. de Gabriel Pancera. In: ADVERSE, Helton (org.). *Maquiavel: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

- MARTINS, J. A. Conflito Político e corrupção no livro I dos Discorsi. In: ADVERSE, Helton; PANCERA, Gabriel (org.) *As Faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Ed. D'Plácido, 2019.
- PANCERA, C. G. Introdução ao discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici. In: ADVERSE, Helton (org.). *Maquiavel: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010a.
- PANCERA, C. G. *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010b.
- RIDOLFI, R. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1992.
- SILVA, R. Da honra ao patrimônio: conflito social e instituições políticas nos *Discorsi* de Maquiavel. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 12, p. 43-66, 2013.
- SILVA, R. Desigualdade e Corrupção no Republicanismo de Maquiavel. In: *Dados*, v. 63, n. 3, e20190070, 2020.
- VIROLI, M. *O sorriso de Maquiavel*. Trad. Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.



www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O **GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento**, fundado há mais de 25 anos, tem contribuído de maneira significativa para eventos, debates e, sobretudo, para a organização de volumes sobre diversas temáticas do Renascimento. O trabalho do GT não só impulsionou o número de publicações na área, como também atraiu um número crescente de leitores e pesquisadores dedicados ao estudo desse período.

Quando comparado a outros campos de pesquisa, reconhecemos que há ainda um longo caminho a percorrer e muitos novos estudos a conquistar. Por essa razão, gostaríamos de destacar não tanto as lacunas existentes na produção de estudos sobre o Renascimento, quanto os esforços que têm sido empreendidos, voltados à abordagem e divulgação de novas pesquisas.

