

Universidade Estadual do Oeste do Paraná-Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

CARLOS NILTON POYER

VIRTÙ:
A LÓGICA DA AÇÃO EM MAQUIAVEL

TOLEDO
2013

CARLOS NILTON POYER

VIRTÙ:
A LÓGICA DA AÇÃO EM MAQUIAVEL

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. José Luiz Ames.

TOLEDO
2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

P891v Poyer, Carlos Nilton
Virtù : a lógica da ação em Maquiavel / Carlos Nilton
Poyer. -- Toledo, PR : [s. n.], 2013.
112 f.

Orientador: Dr. José Luiz Ames
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia italiana 2. Maquiavel, Nicolau, 1469-1527 –
Crítica e interpretação 3. Ciência política – Filosofia 4. Poder
(Filosofia) 5. Ética 6. Cidadania (Educação) I. Ames, José
Luiz, Orient. II. T.

CDD 20. ed. 195
320.01

CARLOS NILTON POYER

VIRTÙ:
A LÓGICA DA AÇÃO EM MAQUIAVEL

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. José Luiz Ames.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Luiz Ames - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Carlo Gabriel K. Pancera - Membro
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. José Antônio Martins - Membro
Universidade Estadual de Maringá

Toledo, 08 de fevereiro de 2013.

Lucimar, Karen, Luara, Deborah e João

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE, campus de Toledo, pelo apoio no processo formativo, mediante o programa de Mestrado em Filosofia. Agradeço especialmente ao professor Dr. José Luiz Ames pela paciência no processo de orientação, correção e nas sugestões argumentativas. Agradeço também ao professor Dr. José Antonio Martins e Dr. Carlo Gabriel K. Pancera, membros da banca pela efetiva contribuição na avaliação desta dissertação.

Um agradecimento especial à minha família pelo apoio e motivação nos estudos. Agradeço aos amigos de trabalho, pela inspiração, presença e motivação.

POYER, Carlos Nilton. *Virtù: a lógica da ação em Maquiavel*. 2012. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Linha de Pesquisa: Ética e Política) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

RESUMO

A questão que norteia esta dissertação é demonstrar como o autor florentino recebe a ideia de virtude e a conforma para seu tempo: a *virtù* passa a designar a capacidade de transformar, pelo conhecimento e ação, a realidade política em vista de determinados objetivos políticos tanto por meio de ações individuais sob um principado quanto por meio dos cidadãos sob uma república. Maquiavel procede em seus argumentos indicando que agir com *virtù* designa a capacidade, inteligência e sagacidade daqueles que governam para conformar a realidade aos seus objetivos. Para tanto, situa a *virtù* enquanto ação política excepcional e a distingue em dois momentos: a *virtù* e conquista da glória, grupo ao qual pertencem os *homens excelentes*, os fundadores, cujas “ordens” e “instituições” permanecem; e a *virtù* e conquista do poder, grupo ao qual pertencem os excelentes *capitães* que, embora possuidores de *virtù*, têm suas ações marcadas pela não permanência, de sorte que tão logo deixam o quadro da história, suas “ordens” e “instituições” também deixam o quadro da história. Maquiavel, ao trilhar o caminho conexo às ações dos grandes homens, apresenta o enfrentamento entre *virtù* e fortuna sentenciando: para que nosso livre arbítrio não seja extinto, a fortuna precisa ser árbitra da metade das nossas ações, ainda nos deixando governar a outra metade, ou quase. O resultado pretendido é o de demonstrar que, diante da iminente necessidade de alcançar a *virtù*, Maquiavel indica que o caminho a ser percorrido é o do processo educativo através da educação cívica. Demonstra que, para conformar o cidadão, é necessário evidenciar a diferença existente entre o bom cidadão e o homem bom, sendo que sua conformação só se dará por meio da educação, em que as ferramentas pedagógicas são a estrutura militar e a estrutura religiosa. Ao considerar os meios educacionais em seus dias, Maquiavel afirma que há uma educação fraca e promotora do ócio e da licenciosidade. Para suplantar o ócio e a licenciosidade, Maquiavel recorre aos exemplos do passado que, pela educação e pela *virtù*, com auxílio da estrutura militar e religiosa, proporcionaram uma formação cidadã. Demonstra ainda que, para a conformação do homem cívico, a coragem, o patriotismo e a disponibilidade de se sacrificar pelo bem comum são concretizadas pela educação. Igualmente, que a conformação à *virtù* se dá por meio da educação do homem, da recorrência aos bons costumes, do desejo de liberdade, tornando-se imprescindíveis no combate à degradação do agir político, isto é, da corrupção.

Palavras-chave: Maquiavel. *Virtù*. Educação cidadã. Ação política.

POYER, Carlos Nilton. *Virtù: The Logical of Action in Maquiavel*. 2012. 112 f. Thesis (MA in Philosophy – Research Line: Ethics and Politics) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012

ABSTRACT

The question that guides this dissertation is to demonstrate how the Florentine author gets the idea of virtue and conforms it to his time: the *virtù* then designates as the ability to transform, through knowledge and action, the political reality in accordance to certain political goals both through individual actions, under a principality as through citizens in a republic. Machiavelli proceeds with his arguments indicating that acting with *virtù* means the capacity, intelligence and sagacity, of those who govern to conform reality to their goals. Therefore, while situates *virtù* as exceptional and distinguished political action in two moments: *virtù* the conquest of glory, the group which the great men, the founders belong, whose “orders” and “institutions” remain, *virtù* and the conquest of power group, to which the great captains belong who, although bearing *virtù*, had their actions marked by the absence, so that as soon as they leave the framework of the story, their “orders” and “institutions” do the same the framework of the story. Machiavelli, following the path related to the actions of great men, presents the confrontation between *virtù* and wealth sentencing: for that our free content be extinct, the wealth means to be the arbiter of half our actions, leaving us to rule the other half, or so. The intended result is to show that, given the imminent need to achieve *virtù* Machiavelli indicates the path to be followed is that of the educational process through civic education. It demonstrates that to conform the citizen, it is necessary to highlight the difference between the good citizen and the good man, and his conformation will only occur through education, where pedagogic tools are the military structure and religious structure. When considering the educational means at his time, Machiavelli asserts that there is a weak education and promoter of idleness and licentiousness. To overcome idleness and licentiousness, Machiavelli draws on examples from the past that, by education and *virtù*, with the help of the military and religious structures provided a citizen formation. It also demonstrates that, for conformation of the civic man, courage patriotism and willing for sacrifice for the common good are achieved by education. In addition the conformation of the *virtù* is acquired education of man, the recurrence of morality, the desire for freedom, becoming indispensable in combating degradation of political action, that is, the corruption.

Key-words: Machiavelli. *Virtù*. Citizen education. Political action.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 FORTUNA E VIRTUDE NO HUMANISMO CLÁSSICO	11
2 FAZER GRANDES COISAS: A VIRTÙ DO HOMEM SINGULAR.....	23
2.1 VIRTÙ ENQUANTO AÇÃO POLÍTICA EXCEPCIONAL	23
2.1.1 Homens Excelentes: <i>Virtù</i> e Conquista da Glória	27
2.1.2 Excelentes Capitães: <i>Virtù</i> e conquista do Poder.....	35
2.2 VIRTÙ E ENFRENTAMENTO DA FORTUNA.....	44
3 A GRANDEZA DA PÁTRIA: A VIRTÙ DO CIDADÃO REPUBLICANO	52
3.1 A EDUCAÇÃO CÍVICA: BOM CIDADÃO VERSUS HOMEM BOM.....	53
3.2 ESTRUTURAS FORMADORAS DO BOM CIDADÃO	63
3.2.1 Estrutura Militar	65
3.2.2 Estrutura Religiosa.....	74
3.3 CORRUPÇÃO E DEGRADAÇÃO DA VIRTÙ	90
CONCLUSÃO.....	103
BIBLIOGRAFIA BÁSICA	107
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....	108

INTRODUÇÃO

A questão principal desta dissertação diz respeito à discussão que sugere Nicolau Maquiavel (1469–1527) em duas de suas obras principais, *O Príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, acerca da *virtù* como lógica da ação política. Tem como objetivo basilar demonstrar que o secretário florentino recebe a ideia de virtude direcionada às ações políticas propostas pelo humanismo clássico e, sendo herdeiro dos conhecimentos daqueles que o antecederam, a retoma e a conforma propondo mudanças políticas para o seu tempo.

Maquiavel não define *virtù*, mas a utiliza em um contexto na qual designa como um agente político deve possuir capacidade, inteligência e sagacidade para transformar a realidade política. Como exemplo de emprego da *virtù* e a oposição à fortuna, dentre os diversos apresentados por Maquiavel, a metáfora do arqueiro (*O Príncipe* VI: 3) é utilizada para demonstrar a capacidade que deve possuir o dirigente político de compreender o sentido sigiloso e antecipatório dos acontecimentos, pois o arqueiro, ao alçar, mira para bem mais alto do que o lugar destinado, propõe alcançar seu alvo adaptando seu agir às circunstâncias, mudando com elas para dominar uma força alheia que possa lhe fazer frente.

Outro exemplo primoroso de demonstração do emprego da *virtù* pode ser encontrado no livro dois, capítulos um e dois dos *Discursos*, em que Maquiavel refuta a ideia de que Roma tenha se tornado uma república extraordinária graças à fortuna, mas sim devido à *virtù* de seu fundador, de seus exércitos e de suas instituições, demonstrando assim, a ideia de que não é o bem individual que engrandece as cidades, mas os bons costumes, objetivando o bem coletivo que observados nas repúblicas as tornam possíveis do agir com *virtù*.

Para dar conta de demonstrar que a *virtù* que propõe Maquiavel desencadeia ações significativas no âmbito da política, destacamos três momentos para sua discussão.

No primeiro momento, o propósito é apresentar sucintamente a ideia de fortuna e *virtù* presentes no humanismo clássico e sua recepção em Maquiavel. Para atender ao propósito, iniciamos com uma breve apresentação contextual acerca da ideia de fortuna, que passa de *bona dea* para *ancilla dei*, bem como da virtude, definida pelo cristianismo como prudência, justiça, temperança e fortaleza e que ocupara destaque nos estudos dos humanistas clássicos, à recepção em Maquiavel e à sua redefinição para *virtù*.

No segundo momento, o foco de discussão tem como propósito demonstrar como ocorre o emprego da *virtù* e do agir com *virtù* do homem singular como uma ação política excepcional. A *virtù* enquanto ação política excepcional, proposta por Maquiavel, se define no momento mesmo de agir, ou seja, ela é a coragem implicada no ato. Mas este ato não é pura criação do momento. O ato de *virtù* vem acompanhado da consciência e do conhecimento, dos objetivos e finalidades da ação. Sem isto, a ação seria desprovida de sentido e a coragem do agir seria uma coragem cega e impulsionada pelo imediatismo da vontade.

Maquiavel trabalha com duas concepções para diferenciar a *virtù* enquanto ação política excepcional. Primeira, a *virtù* e conquista da glória, que busca a realização no presente da antiga *virtù*, e a segunda trata da *virtù* e conquista do poder que se assenta nas demonstrações pertinentes aos excelentes capitães, onde estes, na expectativa de instituírem novas ordens e instituições, têm suas ações marcadas pela não permanência; ou seja, assim que deixam o quadro da história, suas “ordens” e “instituições” também deixam esse quadro. Portanto, os ‘*homens excelentes*’, adverte Maquiavel, conquistam a glória, enquanto os ‘*excelentes capitães*’ conquistam o poder.

Propõe ainda Maquiavel que, ao trilhar o caminho percorrido pelos grandes homens, ocorrerá o enfrentamento entre a *virtù* e a fortuna, em que sentencia, “[...] para que nosso livre arbítrio não seja extinto, que a fortuna seja árbitra da metade das nossas ações, mas que ela ainda nos deixa governar a outra metade, ou quase” (*O Príncipe* XXV: 4).

No terceiro momento, a discussão é direcionada para a demonstração do emprego da *virtù* enquanto processo de conformação do cidadão por meio da educação e das estruturas que auxiliam no processo educativo. Desse modo, sua finalidade dá-se na tentativa de evitar a degradação da *virtù* por meio da corrupção.

Diante da iminente necessidade de trilhar pelo caminho da *virtù*, Maquiavel recomenda que o processo educativo que conduz à cidadania é a melhor saída para conformar o bom cidadão e destituir definitivamente o que fora conformado anteriormente como homem bom.

O processo educativo proposto por Maquiavel terá sua efetivação por meio das estruturas militar e religiosa. Ao analisar a educação em seus dias, Maquiavel reconhece que o processo ou as estruturas que a promovem a tornam fraca, pois são promotoras do ócio e da licenciosidade, uma vez que são reguladas pelos princípios que orientam as virtudes cristãs. Para superar o ócio e a licenciosidade, Maquiavel demonstra que os exemplos do passado podem auxiliar na [re] construção de uma educação para seu tempo, fundada na *virtù*,

com auxílio da formação militar e da religião, e estabelecer uma educação em que a coragem, o patriotismo e a disponibilidade de se sacrificar pelo bem comum fossem instituídos em seu tempo. Igualmente, a conformação à *virtù* se dá por meio da educação do homem, da recorrência aos bons costumes, do desejo de liberdade, tornando-se imprescindíveis no combate a degradação do agir político, da corrupção.

Desse modo, a educação que conforme para uma vida cidadã necessita, de acordo com Maquiavel, que se recorra aos bons costumes, às boas leis, à ordem e à boa educação, bem como se faça presente no povo o desejo de liberdade, o qual se apresenta como uma espécie de chave cuja meta, se não impede, ao menos evita que a degradação do agir político tome conta do corpo, principalmente dos membros, uma vez que, se a cabeça se encontra corrompida, mas os membros não, ainda é possível salvaguardar os cidadãos da degeneração. Pois, segundo Maquiavel, aqueles [indivíduos – Estado] que, mesmo com dificuldades, mas possuidores de excelente *virtù*, percorrem caminhos audaciosos, reconhecem a ocasião, tornam-se prósperos. Já aqueles que se apoiam na *fortuna* são normalmente volúveis e instáveis, não conseguem formar suas raízes e ramificações de modo que sucumbem na primeira tempestade. Por isso, o *homem* e o *Estado* de *virtù* não se produzem no mero acaso, mas são forjados no transcurso de suas ações.

A questão central é a de demonstrar que o propósito maquiaveliano se faz pelo novo desígnio à *virtù* na ação política, no principado ou na república. Para não ser confundido com a tradição cristã ou com os pensadores do humanismo clássico, Maquiavel usa o termo *virtù* e não virtude para as transformações que propõe à ação política. Para a execução do propósito maquiaveliano referente à questão da *virtù* como uma nova lógica da ação política, nos propomos, primeiramente, demarcar que as ações dos homens excelentes e dos excelentes capitães são fundamentais ao entendimento de uma ação política excepcional, em que é possível diferenciar o agir com *virtù* onde ordenações permanecem ou não. E, por fim, demonstrar como Maquiavel orienta para a necessidade de uma educação para a *virtù*, utilizando-se da estrutura militar e religiosa na conformação do cidadão, em que, se o povo não for conformado pelos caminhos da *virtù*, fatalmente o Estado sucumbirá tomado pela degradação da *virtù*, a mercê da corrupção.

1 FORTUNA E VIRTUDE NO HUMANISMO CLÁSSICO

O propósito que norteia a discussão sobre a fortuna e a *virtù* em Maquiavel perpassa por modos diferentes de entendimentos, possivelmente concebido pelos gregos, recebido e modificado pelo cristianismo, que também foi recebido e repensado pelos humanistas clássicos e teve sua recepção em Maquiavel, onde os sentidos ou significados para a *virtù* e a fortuna tendem a variar em decorrência dos acontecimentos.

Neste tópico, propomos, de modo geral, apresentar o contexto que antecede a recepção da *virtù*, em Maquiavel, dividido em dois momentos. Primeiro, a concepção de virtude no humanismo clássico e, segundo, a ressignificação da ideia de virtude em Maquiavel.

Existe uma vasta literatura sobre a temática do Humanismo e da Renascença, que permeia uma discussão acerca do agir virtuoso, mas definir ou apontar suas principais características de maneira consensual é difícil até mesmo aos especialistas. A complexidade surge pelo fato de que, a partir da metade do século XI, ocorreram mudanças não apenas no sentido filosófico, mas na própria concepção de homem e, em especial, nos aspectos políticos, sociais, artísticos, literários, científicos, religiosos e morais. Aliados a estas mudanças, os estudiosos da época distanciaram-se de pesquisas cujo foco ou temática apresentassem sínteses gerais e voltaram-se às pesquisas de caráter analítico ou específicas.

A aplicação e o significado dos termos fortuna e virtude sofreram importantes mudanças ao desenrolar dos eventos históricos, perpassando desde a ideia de ‘maturidade’ à de ‘excelência’, chegando à ‘perfeição’ de ordem moral.

As mudanças que ocorreram de forma intensa tiveram lugar especialmente na cultura da Europa ocidental entre a metade do século XI e o fim do século XIII e, com essas mudanças, inseriu-se efetivo interesse pelas ciências e pela filosofia. Dentre os elementos motivadores, pode-se destacar que, por influências árabes e alimentadas por uma grande quantidade de traduções em latim a partir do árabe e do grego, escritos de Aristóteles e de outros filósofos gregos como Euclides, Ptolomeu, ou de médicos como Galeno e Hipócrates, se tornaram, pela primeira vez, acessíveis aos estudiosos ocidentais.

Para melhor compreensão acerca da concepção de virtude entendida pelo humanismo clássico, diante das dificuldades que permeiam a temática, passaremos de modo sucinto pela aceção e recepção da fortuna, pois é possivelmente por sua correlação, ou até

mesmo por seu enfrentamento, que melhor compreenderemos a importância da *virtù* e sua recepção em Maquiavel.

Na Antiguidade greco-romana, a *deusa* fortuna é aquela que distribui a felicidade e a desgraça. Respeitada na religião romana da época clássica e identificada com a *Tykhé*¹ grega, a fortuna era representada com o corno da abundância, símbolo da prosperidade e empunhando um remo, como piloto da vida dos mortais. Algumas vezes sentada, outras de pé, quase sempre cega, encontramos a causa da ambiguidade da fortuna, que quer dizer tanto a sorte como o azar (a boa ou má fortuna).

São os historiadores e moralistas romanos que dão à fortuna a conformação de divindade. Tais escritores aludem à intervenção da fortuna, donde seja necessário temê-la, por exemplo: Tito Lívio², no Livro 30 de sua *História*, descreve o discurso de rendição de Aníbal, diante de Cipião, o Moço, a quem considera “um homem a quem a *fortuna* nunca havia decepcionado” (SKINNER, 1998, p. 45). Já os moralistas romanos a veem como uma deusa boa e aliada cujo potencial é preciso atrair em virtude de seus bens. Sêneca salienta que tais bens são honras, riquezas e influência, enquanto Salústio descreve glória, honra e poder, admitindo, entretanto, que o maior deles é a honra e a glória que a acompanha, como Cícero repetidas vezes cita na *Obrigação Moral* (SKINNER, 1998, p. 45-6). A fortuna se apresenta como uma força em quase todos os escritores e poetas clássicos e posteriores, como Plutarco, Petrarca, estendendo-se a autores menores no tempo de Maquiavel (GRAZIA, 1993, p. 215).

É na religião romana que a fortuna consolida-se como uma “deusa bondosa e confiável, que concedia ventos propícios e um acompanhamento divino” (GRAZIA, 1993, p. 215). Quem atraísse sua simpatia teria honras, riquezas, glória e poder. Por ser mulher, era imprescindível seduzi-la e dominá-la para que os bens que possuía não fossem a outros outorgados.

De tal modo, a deusa romana – fortuna – normalmente favorece aos corajosos, aqueles que estão dispostos a ter uma chance e a aproveitar as oportunidades e as vantagens que se apresentaram a eles. A deusa recompensa aqueles que abraçam a vida e fazem o melhor para o fluxo dos acontecimentos e aprendem com os altos e baixos que fazem parte dela. Assim, possivelmente para os romanos, a deusa fortuna jamais foi pensada como

¹ Tykhé – neste caso o sentido empregado ao termo grego é “aquilo que se move por si mesmo”.

² Conforme descreve Skinner: “em Tito Lívio, por exemplo, cita várias vezes o adágio segundo o qual “a Fortuna favorece os bravos”. Mas a qualidade que ela mais admira dentre todas é a *virtus*, o atributo epomínico de um homem verdadeiramente viril. A ideia subjacente a esta crença é apresentada em sua forma mais clara nas *Controvérsias Tusculanas* de Cícero, onde ele estabelece que o critério para ser um verdadeiro homem, um *vir*, consiste na posse da *virtus* em seu mais alto grau. As implicações de tal argumento são amplamente exploradas na *História de Tito Lívio*, onde os êxitos alcançados pelos romanos são quase sempre explicados em termos do fato de que a Fortuna gosta de seguir e mesmo de servir à *virtus*, e geralmente sorri para aqueles que demonstram possuí-la”. (SKINNER, 1988, p. 46).

uma “força inexoravelmente maligna. Ao contrário, viam-na como uma boa deusa, *bona dea*, uma aliada potencial cuja atenção vale a pena tentar atrair” (SKINNER, 1998, p. 45).

Então, como persuadir a fortuna a olhar em nossa direção e derramar sobre nós e não sobre os outros os dons da sua cornucópia? Uma resposta possível encontra-se no fato de que ela é mulher e, como mulher, deixa-se atrair, sobretudo pela *vir*, ou pelo homem verdadeiramente varonil, conforme encontramos em citação acima em que, para Tito Lívio, a *fortuna* favorece aos bravos. Mas, com maior segurança, é possível apontar também que é na *virtus*, qualidade que mais admira a deusa, que os dons da cornucópia podem ser derramados aos que nela buscam êxito. Conforme encontramos na História de Tito Lívio, os “êxitos alcançados pelos romanos se devem ao fato da fortuna gostar de seguir e servir a *virtus*, sorrindo para aqueles que demonstram possuí-la” (SKINNER, 1998, p. 46).

A fortuna que outrora era considerada pelos romanos como *bona dea* será gradativamente substituída pela ideia de *ancila dea*. Com o cristianismo, a ideia de fortuna aproxima-se da ideia de providência divina, confrontada a outrora *virtus* – a virilidade – qualidade admirada pela fortuna e possibilitada com as graças da cornucópia, derramada àqueles que atraíssem seus favores.

Sobre a propagação da ideia de fortuna no ocidente cristão, Bignotto é categórico ao afirmar: “não foi Cícero, nem outros grandes pensadores romanos, que contribuíram para a difusão do conceito no ocidente cristão” (BIGNOTTO, 1991, p. 142). Com esta afirmação, uma pista importantíssima é proporcionada: a de que o conceito de fortuna que emprega o cristianismo encontra-se diretamente vinculado ao que escreve Boécio em sua obra *A Consolação da Filosofia*:

Mas ah!, como ela sabe se fazer surda aos miseráveis,
E, cruel, ignorar os olhos em prantos!
Quando a malévola fortuna me favorecia com bens [perecíveis],
Quase me arrastou para a queda fatal.
Mas agora, tendo revelado seu vulto enganoso,
Eu imploro, e a morte se nega vir a mim.
Por que proclamastes muitas vezes minha felicidade, [amigos?] Quem se desvia é
porque não estava no caminho certo. (BOÉCIO, 1998, I. 1, p. 3 e 4)

Em outro fragmento Boécio parece reconhecer que a providência divina não se coloca como determinista, mas que, por isso mesmo, ela não abandona a alma que escolheu o bem aos caprichos cegos da fortuna. O ato livre não é uma fantasia, mesmo que a escolha do mal busque para si álibis na fortuna e na fatalidade. A escolha do bem, em compensação, superando o peso do corpo e o horizonte aparente do tempo, é o próprio exercício da

liberdade, a participação do homem na ordem divina, seu concurso para a harmonia transcendente do universo. Sobre esta terra de ilusões e provas, o herói e o santo previstos, mas não predeterminados pelo criador, fazem pressentir por sua liberdade a plenitude feliz e total.

Tudo o que é sereno e tem vida regrada,
Que calca aos pés o Destino
E que vê retamente os dois lados da Fortuna
Pode ter o vulto imperturbável.
Tal homem ficará impassível perante a fúria ameaçadora do mar (BOÉCIO, 1998, I, 7, p. 9).

Sobre sua obra *A Consolação da Filosofia* escreve Bignotto (1991, p. 143), “cristalizou a imagem à qual todos recorreram a partir de então, quando se tratou de pensar a contingência da ação”. Ainda que seu livro não seja um tratado de filosofia política, foi certamente o resultado do confronto com as dificuldades de uma ação na esfera dos negócios públicos, em que Boécio sistematizou suas experiências através da luta entre “fortuna” e “*virtù*”. Conforme explica Bignotto - referindo-se a Boécio -, “Ele afirma, em primeiro lugar, que não há exercício da “*virtù*” que não implique confronto com a “fortuna”. Desde que abandonamos nosso recolhimento, para nos dedicarmos à ação política, estamos submetidos à contingência do mundo” (BIGNOTTO, 1991, p. 143).

No entanto, Boécio, mesmo estabelecendo o confronto entre a fortuna e a *virtù*, não condena a ação política, indicando que este confronto permite que uma nova janela se abra.

O que mais chama a atenção no pensamento de Boécio não é que ele condene a ação política, mas que ele mostre não haver ação virtuosa que não implique ao mesmo tempo a abertura de uma janela para o indeterminado; não há “*virtù*” que não desperte a força contraditória da “fortuna” (BIGNOTTO, 1991, p. 143).

De certa forma, Boécio não admite a ideia de que a fortuna pode ser influenciada, tornando-se uma espécie de bruxa que, em determinado momento, afaga aos que pretende enganar e, de um momento a outro, os abandona e os joga em desolação, abrindo-se assim a janela para o indeterminado.

Com a difusão do cristianismo, a figura da *bona dea*, disposta a ser seduzida, foi substituída por um poder cego, inabalável, fechado a qualquer influência, que distribui seus bens de forma indiscriminada. Conforme destaca Skinner (1988, pp. 46-7), “já não é vista como uma amiga potencial, mas simplesmente como uma força impiedosa”.

Contrariando o pensamento dos antigos, a *fortuna* não tem mais como símbolo a cornucópia, mas a roda do tempo que gira indefinidamente sem que se possa descobrir seu movimento.

Em lugar da deusa que anteriormente encontrava-se disposta a ser seduzida, encontramos agora uma deusa que se estabelece como uma “potência cega indiferente aos méritos e oferecendo os seus dons de forma indiscriminada” (AMES, 2002, p. 126). Reforça-se, assim, que uma visão e importância novas são concedidas à fortuna. De acordo com Skinner (1988, p. 47), a visão de que “os bens da fortuna são completamente indignos de serem buscados e que o desejo da honra e da glória mundanas, nas palavras de Boécio não é absolutamente nada”. Esse novo sentido para a fortuna faz com que, de *bona dea* passe a *ancilla dea*, tornando-se uma agente direta da providência bondosa de Deus.

Onde é possível chegar com esse novo significado para a fortuna? Para Skinner, dois são os objetivos: O primeiro consiste em afirmar que a felicidade não pode ser assegurada nas coisas fortuitas e mundanas e que devemos desprezar os negócios humanos, buscar regozijos nos céus, nos libertando das coisas terrenas, conforme delineia:

Esta nova visão da natureza da fortuna trouxe consigo um novo sentido quanto à sua importância. Por sua própria indiferença e ausência de preocupação com o mérito humano ao dispor de suas recompensas. Ela nos lembra, segundo se diz, que os bens da *fortuna* são completamente indignos de serem buscados, e que o desejo da honra e da glória mundanas, nas palavras de Boécio, não é “absolutamente nada”. Por conseguinte, ela serve para afastar nossos passos dos caminhos da glória, encorajando-nos a olhar mais além de nossa prisão humana, para buscar nossa moradia celeste (SKINNER, 1988, p. 47).

O segundo objetivo consiste que a independência não pode ser conseguida através da riqueza, nem o poder através da realeza; o respeito por meio da profissão e tampouco a fama por via da glória, para o qual encaminha:

[...], apesar de sua caprichosa tirania, a fortuna é genuinamente *ancilla dei*, um agente da providência benévola de Deus. Pois faz parte dos desígnios de Deus mostrar-nos que “a felicidade não pode consistir nas coisas fortuitas desta vida mortal”, fazendo-nos assim “desprezar todos os negócios humanos e, na alegria dos céus, regozijar-nos por nos libertarmos das coisas terrenas”. É por essa razão, conclui Boécio, que Deus colocou o controle dos bens mundanos nas mãos displicentes da *fortuna* (SKINNER, 1998, p. 47).

Neste sentido destacam-se, Petrarca, ao considerar que a liberdade do homem encontrava-se ameaçada ao conceber a fortuna como uma força inexorável; Alberti (*Sobre a Família*), para o qual a *fortuna* domina somente aqueles que a ela se submetem ou ainda (*Sobre a Fortuna*) a fortuna não arrasta aquele que confia em suas próprias forças e abre

caminho nela como o nadador no mar, e, portanto, ela é debilíssima para aquele que a ela se opõe com vigor; Pico della Mirandola (*Da Dignidade do Homem*), por sua vez, concebia o homem como um ser superior no Universo, no qual reafirma a natureza privilegiada de nossas relações com o criador e, em especial, manifesta grande esperança na capacidade humana de dominar a natureza.³

Assim, com a consolidação da fé cristã ao longo da Idade Média europeia, o ideal de perfeição ou de acerto de uma moral, isto é, a vontade de atingir o alvo preferencial da boa vontade prevaleceu sobre as demais. José Abad aponta que “a valorização das chamadas ‘virtudes cardeais’, da prudência, justiça, fortaleza e temperança são associadas às ideias de fé, esperança e caridade, que transportadas a um único grupo, passam a ser denominadas de ‘virtudes teológicas’” (ABAD, 2011, p. 2).

De tal modo, o período medieval cristão passa a congregar diretrizes quanto às virtudes, cuja orientação propõe, por um lado, o repúdio do mundo material e, por outro, uma vida direcionada à prática da obediência e da contemplação. Na atividade contemplativa, insere-se a concepção da necessidade de uma disciplina monástica, o que impedirá o exercício da virtude heroica, pois ser virtuoso ao bom cristão significa ter fé, ser portador de esperança e praticar a caridade.

Eis aí o motivo da inserção do repúdio ao mundo material, da obediência e da contemplação. De acordo com Abad, “a Idade Média trouxe a introdução do dogma cristão para as esferas sociais e políticas. Em função disto, os chamados *Speculum Principis* passam a exigir a aplicação das denominadas virtudes morais” (ABAD, 2011, p. 2).

Deste modo, a atitude do Renascimento perante os clássicos adequou alguns impulsos característicos da Idade Média, além do que propôs uma maneira diferente no modo de abordá-los, pois, ao continuarem ou retomarem o estudo dos autores latinos, os homens do Renascimento buscaram não apenas o entendimento dos mesmos, pois:

não eram anticristãos, mas enquanto laicos não subordinavam o desenvolvimento da cultura secular à possibilidade de a amalgamar com a doutrina religiosa ou teológica. Além disso, introduziram o estudo da língua grega e, para lá da ciência e da filosofia aristotélica, de toda sua literatura (KRISTELLER, 1995, p. 15).

³ Cf.: SKINNER, 1988, p. 47-48. AMES, 2002, p. 126. BIGNOTTO, 1991, p. 34-5.

Este aspecto parece-nos apontar que, se por um lado os antigos⁴ preocupam-se com a virtude do homem político, os ‘modernos’ preocupam-se com a legitimidade da ação/agir político. Dizendo de outra maneira, a natureza do homem se completaria considerando a condição em que a vida ativa [*vita activa*] e a prática do *vivere civile* adjudiquem a uma vida política participativa ao homem e, por meio do exercício das virtudes, se concretize o que é próprio da natureza humana: a realização do bem comum.

O impulso inicial dado por Petrarca (1304-1374) e, a partir dele, pensadores que viriam a ser reconhecidos como humanistas, como Coluccio Salutati (1331–1406), Leon Battista Alberti (1370–1444), Leonardo Bruni (1404–1472), Matteo Palmieri (1406–1475) e Pico della Mirandola (1463–1494), se dedicaram a reviver o passado e a estudá-lo de modo desconhecido pelos séculos anteriores.

Conforme escreve Bignotto na Introdução aos *Discursos*, estes e outros pensadores “descobriram o prazer de escrever em latim da forma como Virgílio o fizera, de pensar a organização das cidades, suas instituições e suas construções como matérias nobres e importantes de reflexão” (MAQUIAVEL, 2007: XXIII – Introdução N. Bignotto).

Desse modo, percebemos que os pensadores humanistas recuaram em relação aos preconceitos contra a política e passaram a se preocupar com o andamento do agir político, compreendendo que viveriam de maneira intensa seu próprio tempo, recuperando, através do passado, o prazer do convívio humano e da vida na Terra.

Entretanto, é importante salientar que os humanistas se distinguiram, antes de qualquer coisa, por sua adesão a uma teoria particular sobre o conteúdo adequado de uma educação legitimamente humana. O argumento apresentado por Skinner (1988, p. 15) é de que “esperavam que seus discípulos comessem pelo domínio do latim, passando à prática da retórica e à imitação dos melhores estilistas clássicos, para completarem seus estudos com uma cuidadosa leitura da história antiga e de filosofia moral”.

Neste ambiente, enfatiza Skinner (1998, p. 15), “os humanistas popularizaram a crença já antiga de que esse tipo de formação oferece a melhor preparação para a vida política”, ou seja, a crença de que o conhecimento da história aliado ao conhecimento dos valores ou das virtudes é fundamental para a aquisição da disposição. Disposição esta que inclui a subordinação dos interesses particulares em nome dos interesses

⁴ Na obra *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*, Kristeller dedica dois capítulos, o segundo intitulado *A tradição Aristotélica* e o terceiro intitulado *O Platonismo Renascentista*, cujo foco é a apresentação e discussão dessa influência sobre o Pensamento Medieval: “Os historiadores do pensamento ocidental várias vezes expressaram a opinião de que o Renascimento foi fundamentalmente uma época platônica, ao passo que a Idade Média fora uma época aristotélica” (KRISTELLER, 1995, p. 31-2).

ou do bem público. Ainda é substancial que, em tal preparação, seja dedicado espaço para a inserção no homem do desejo de luta incessante contra a corrupção e a tirania, em que o foco não deve ser outro senão o de alcançar a honra e a glória tanto para nós, seres humanos, quanto para o país em que vivemos.

Atento a esta discussão, recomenda Bignotto (1991, p. 10), a observar que, quando se trata da análise da história, é necessário considerar suas armadilhas quanto à interpretação do passado, é preciso evitar “cair na armadilha dos historiadores tradicionais das ideias, que fazem da análise da história das filiações conceituais o centro da reflexão sobre uma obra do passado”.

Neste aspecto, é singular destacar que, no período em que se insere o renascimento italiano, os humanistas não abandonaram os pressupostos em que pautavam as chamadas virtudes principescas ou espelhos de príncipes. Entre estes humanistas destacam-se: Francesco Petrarca e, a partir dele, Coluccio Salutati, Leon Battista Alberti, Matteo Palmieri, Pico della Mirandola, Bartolomeu Sacchi, Francesco Patrizi e possivelmente outros que se dedicaram às discussões em que as “virtudes principescas” seriam um amálgama das “*virtus*” elogiadas pelos clássicos⁵ - honradez e magnanimidade – combinada com a ideia de integridade referendada pela religião cristã.

Skinner sugere constituir este o elemento central de confronto entre a concepção medieval cristã, acrescida da concepção humanista de *virtus*, na qual Maquiavel se posiciona de maneira distinta da moralidade humanista e passa a empregar sua(s) concepção(s) de *virtù*:

Esta tese – de que é sempre racional ser moral – constitui o cerne de *A Obrigação Moral* de Cícero. Ele observa no Livro II que muitos homens acreditam “que uma coisa pode ser moralmente certa sem ser conveniente, e conveniente sem ser moralmente certa”. Mas isto é uma ilusão, pois é só por métodos morais que podemos esperar alcançar os objetos de nossos desejos. Quaisquer aparências

⁵ “Os moralistas romanos haviam legado à posteridade uma complexa análise do conceito de *virtus*, retratando de modo geral o verdadeiro *vir* como possuidor de três séries de qualidades distintas e, no entanto, associadas. Consideravam-no dotado, em primeiro lugar, das quatro virtudes “cardeais”: sabedoria, justiça, coragem e temperança – as virtudes que Cícero (seguindo Platão) de início assinala nas primeiras sessões de *A Obrigação Moral*. Mas também lhe atribuíam o mérito de possuir um conjunto adicional de qualidades que, mais tarde, vieram a ser consideradas como particularmente “principescas” em sua natureza. A principal delas – a virtude central de *A Obrigação Moral* de Cícero – era por ele chamada de “honradez”, significando uma disposição em manter os próprios princípios e em todas as circunstâncias lidar de maneira honrosa com todos os homens. Considerava-se que ela necessitava ainda da complementação de outros dois atributos, ambos descritos em *A Obrigação Moral*, mas analisados mais amplamente por Sêneca, que dedicou a cada um deles tratados especiais. Um era a magnanimidade própria de um príncipe, tema de *Sobre a Clemência* de Sêneca; o outro era a liberalidade, um dos principais tópicos discutidos no texto de Sêneca *Sobre os Benefícios*. Finalmente, supunha-se o verdadeiro *vir* caracterizado por seu constante reconhecimento do fato de que, se desejarmos alcançar os objetivos da honra e da glória, sempre deveríamos assegurar-nos de que nos conduzimos o mais virtuosamente possível”. (SKINNER, 1988, p. 60).

contrárias são inteiramente enganosas, pois “a conveniência nunca pode entrar em conflito com a retidão moral” (SKINNER, 1988, p. 60-1).

De acordo com Skinner, em três momentos tais pressupostos são destacados. Primeiro: “[...] que o conceito geral de *virtus* deve se referir à lista completa das virtudes cardeais e principescas, [...], acaba enfim por se desdobrar em uma série de cerca de quarenta virtudes morais distintas que, segundo se espera, o governante deve adquirir” (SKINNER, 1988, p. 61). No segundo momento, “[...] esses autores endossaram sem hesitar a tese segundo a qual a conduta racional que o príncipe deve seguir será sempre a conduta moral, [...] acabaram por converter em adágio a expressão - *a honradez é a melhor política*” (SKINNER, 1988, p. 61). E, por fim, “contribuíram para criar uma objeção especificamente cristã a qualquer forma de separação entre convivência e reino moral. Insistiam que se tivéssemos êxito [...] perpetrando injustiças nesta vida [...] seriam anuladas quando fossemos justamente castigados com a retribuição divina na próxima vida” (SKINNER, 1988, p. 61).

Esta ideia é partilhada por Skinner ao se referir à Renascença florentina e em seu comentário sobre o que expressa Palmieri a respeito da posição de Florença em seu contexto histórico específico: “escrevendo, em meados da década de 1430, seus diálogos sobre *A vida cívica*, Matteo Palmieri, comentava com orgulho a posição de destaque que, no correr de sua vida, sua Florença natal alcançara no plano da cultura” (SKINNER, 2000, p. 91).

Assim, a posição anunciada por Palmieri, a respeito de Florença e seu importante desenvolvimento no plano cultural, aponta para as realizações no campo da pintura, da escultura e da arquitetura, além do efetivo desenvolvimento da filosofia moral, social e política que, na mesma época, ocorria em Florença.

Para melhor abarcar o escopo de entendimento, é necessário retomar a ideia apresentada por Petrarca sobre a Antiguidade Clássica como estatuto de uma nova interpretação à sua época. Parafraseando Bignotto, ao conferir uma importância até então desconhecida aos “*studia humanitatis*”, que é a volta aos modelos clássicos de educação, Petrarca não hesitou em criticar as correntes especulativas medievais, que viam na vida terrena somente um momento do processo escatológico em que considerava o diálogo humano, concebido como uma troca entre iguais, como a realização plena da natureza humana (BIGNOTTO, 1991, p. 10).

Esse dialogar proposto, além de definir o caráter político do homem, conferia aos textos do passado, assim como às nossas conversações ordinárias, um valor extraordinário; no qual a troca entre iguais ocorre na transformação de homens políticos, não

somente exprimindo uma tendência à vida em comum, mas uma condição de homens políticos (GARIN, 1986, p. 27. apud. BIGNOTTO, 1991, p. 10).

Duas condições fundamentais neste contexto são apresentadas por Petrarca acerca do humanismo renascentista. Primeiro, o valor conferido aos textos do passado e, segundo, a afirmação do caráter social da humanidade. É o que narra Bignotto ao considerar o argumento apresentado por Petrarca, de que

[...] não existe na terra nada que agrade mais a Deus, governante absoluto deste mundo, do que ver os homens reunidos no vínculo social [...] para todos aqueles que tiveram ajudado a conservar a pátria, e fazê-la crescer, está pronto no céu um lugar onde, beatos, poderão gozar a paz eterna (PETRARCA, *Familiares*, citado por E. GARIN, 1986. apud BIGNOTTO, 1991, p. 10- 11).

A devoção pela pátria não é tema exclusivo de Petrarca, entretanto, é com ele que o seu significado muda completamente, associando-se não mais às determinações da Igreja, mas ao estudo da condição humana neste mundo. Petrarca se interessava pela cidade terrestre, o que pode ser conferido em Bignotto (1991, p. 11), “por suas misérias e pelo fato de que ela – a cidade terrestre - é obra do gênio humano, busca o ‘sentido humano’ das coisas, [...] de uma vida ativa feliz, e não mais de universais abstratos que informam o sábio contemplativo em torno da perfeição espiritual”.

Apesar da radicalidade, Petrarca preserva suas preferências teóricas cristãs, em relação às quais não via nenhuma contradição entre uma vida contemplativa, pensada por ele como a realização mais perfeita de um diálogo transtemporal entre os homens, e uma vida ativa, inteiramente voltada para os negócios da ‘polis’, que visava não somente a aquisição de habilidades próprias ao exercício de uma profissão, mas ao desenvolvimento pleno da virtude. “Com efeito, o homem podia – através da filosofia moral e da retórica - alcançar uma certa perfeição nesta vida (*vir virtutis*), que lhe fazia escapar da banalidade do cotidiano” (SKINNER, 1978, p. 87. apud. BIGNOTTO, 1991, p. 11).

A via proposta por Petrarca será possível através da educação, não no sentido de preparar um sábio contemplativo, mas de preparar um homem capaz de expressar publicamente seu saber. Salienta-se que Petrarca, conforme indica Bignotto (1991, p. 11), “interpretava Cícero de uma maneira muito original. Ele acreditava como o pensador romano, que era fundamental fazer do saber algo comunicável aos homens. Também pensava [...], que a filosofia moral era essencial ao desenvolvimento da virtude”.

Com a admissível consequência da busca do “sentido humano das coisas” evitando o contraditório entre uma vida contemplativa e uma vida ativa, atina-se que Petrarca

teve dificuldades em alcançar o caráter legitimamente político de suas posições. Apreciava em Cícero a sua qualidade de pensador metucioso, mas, para ele, o envolvimento direto com a política era uma traição aos próprios princípios de sabedoria que arrecudara na obra moral de seu mestre romano.

Como efeito, ao examinar a formação do Humanismo italiano de início do Quatrocentos, especialmente o humanismo florentino, Skinner (2000, p. 91) assinala para a seguinte questão: “por que Florença, nessa geração em particular, submeteu tão denso escrutínio as questões morais e políticas”. Há pelo menos uma possibilidade para compreender a indagação apresentada e que parece pertinente, conforme recomenda Skinner, quando recorre a Baron em seus estudos sobre a “Crise da Renascença Italiana”.⁶

O desenvolvimento das ideias políticas na Florença de inícios do Quatrocentos constituiu, em sua essência, uma reação à ‘luta pela liberdade cívica’ que os florentinos foram forçados a travar, por toda primeira metade do século XV, contra uma série de déspotas belicosos (BARON, 1996, p. 28, 453. Apud. SKINNER, 2000, p. 91).

Esse pano de fundo – o da crise na Renascença italiana – permite esclarecer, de acordo com Skinner, dois fatos que mais nos impressionam quando se discute as questões políticas e sociais na Florença de início do Quatrocentos. Os acontecimentos relatados que costumam ser utilizados para explicar por que, nessa época, tantos escritores florentinos se dedicaram às questões de teoria política, seriam: “a ‘postura solitária’ que Florença tomou contra os déspotas, e ao ‘confronto florentino-milanês’ de 1402 em especial, atribui-se papel catalisador, precipitando essa consciência nova e mais intensa da coisa política” (BARON, 1996, p. 444-6. Apud. SKINNER, 1996, p. 92). Assim, sobre estes acontecimentos se busca

⁶ “A primeira fase do conflito começou em maio de 1390 quando Giangaleazzo Visconti, duque de Milão, declarou guerra a Florença” (Buono de Mesquita, 19431, p. 121). Giangaleazzo, na década que então findava, já alcançara uma importante vitória, ao conquistar o senhorio sobre toda a Lombardia. Isso conseguira intervindo nas guerras de Carrara, em 1386, o que lhe valeu uns dois anos depois, o controle de Verona, Veneza e Pádua (Baron, 1996, p. 25). Desde então, ele se esforçou por isolar e cercar os florentinos. Primeiro avançou sobre eles partindo do oeste, conquistando Pisa em 1399 e recebendo, pouco tempo depois, a rendição de Luca (Buono Mesquita, 1941, p. 247). Depois os ameaçou pelo sul, capturando Siena em setembro de 1399 e, no ano seguinte, Assis, Cortona e Perúgia (Buono Mesquita, 1941: 247-8). Finalmente, atacou-os pelo norte, alcançando em junho de 1402, na Batalha de Casalecchio, uma decisiva vitória sobre os bolhoeses, os últimos aliados que ainda restavam aos florentinos (Buono Mesquita, 1941, p. 279). Um milagre salvou Florença nesse momento perigosíssimo: Giangaleazzo morreu de febre em setembro de 1402, exatamente quando se preparava para desferir seu assalto à cidade (Buono Mesquita, 1941, p. 2298). Não demorou, porém, para que os florentinos se vissem defronte a uma ameaça ainda maior a suas liberdades tradicionais. O agressor dessa vez era o filho de Giangaleazzo, o duque Filippo Maria Visconti de Milão. Este começou, bem ao estilo de seu pai, assegurando o controle do norte da Itália, o que fez tomando Parma e Brescia em 1420 e anexando Gênova, no ano seguinte, o ducado de Milão (Baron, 1966, 372). Dali seguiu na direção de Florença, começando com a conquista de Forli e das aldeias próximas, em 1423 (Baron, 1966, 376). Isso levou os florentinos a lhe declarar guerra, assim precipitando um conflito que haveria de durar, quase sem interrupção, até 1454, quando Cosme de Médici finalmente conseguiu negociar uma paz que incluía o compromisso de Milão a reconhecer – e, se preciso, defender – a independência da república florentina”. (SKINNER, 1996, p. 91-92).

explicar o fato de que na Florença deste período concentravam-se os ideais de participação cívica e de liberdade.

Fruto desta perspectiva, a crise de 1402 é apontada como a causa de uma revolução político-histórica dos florentinos que, nos primórdios do século XV, consentem em ter dado origem a um novo tipo de humanismo; um humanismo enraizado em uma nova filosofia do engajamento político e da vida ativa e devotado a celebração das liberdades republicanas florentinas (BARON, 1966, p. 459. Apud. SKINNER, 1996, p. 92-93).

Neste contexto, emergiam da tradição humanista de pensamento moral e político duas ideias centrais quanto à virtude. A primeira identificava a virtude como a qualidade que capacita um príncipe a realizar seus mais nobres fins. A segunda identifica a posse da virtude com a posse do conjunto das principais virtudes. Assim, se um governante pretendesse manter seu Estado e alcançar as metas da honra, glória e fama, deveria acima de tudo, cultivar o conjunto mais completo das virtudes cristãs. E é justamente com essa conclusão que Maquiavel parece não concordar.

De tal modo, a marca que distingue o Humanismo e o conseqüente agir virtuoso consiste em um novo sentido de homem e de seus problemas. Este novo sentido que confere expressões com múltiplas formas, polissêmicas e até opostas, mas ricas e originais. É isto que nos move na discussão rumo ao que aponta a *virtù* como uma lógica de ação política em Maquiavel.

2 FAZER GRANDES COISAS: A *VIRTÙ* DO HOMEM SINGULAR

Para Maquiavel, *virtù* designa a capacidade, inteligência e sagacidade que um governante – príncipe – possui para transformar a realidade. Em pelo menos dois momentos tal capacidade se mostra eficiente. Primeiro, quando propõe Maquiavel que é necessário conhecer para poder antecipar, ser possuidor de inteligência e sabedoria. Segundo, agir, pois o homem de *virtù* deve ser capaz de subtrair dos fatores externos as condições de sua ação, se adaptar, ser possuidor de flexibilidade.

Neste tópico, passamos do contexto para tratarmos de dois momentos de reflexão orientados por Maquiavel. Primeiro como conhecem e agem os homens excelentes e os excelentes capitães, pois a *virtù* dos homens excelentes conduz à glória, a *virtù* dos excelentes capitães conduz ao poder. Segundo, a discussão em que Maquiavel aponta para o enfrentamento entre *virtù* e fortuna.

2.1 *VIRTÙ ENQUANTO AÇÃO POLÍTICA EXCEPCIONAL*

Maquiavel é enfático em demonstrar que os critérios da *virtù* para a ação política eficaz e competente necessitam de revisões e que, para a estruturação e defesa de um Estado forte, é imprescindível assegurar a valorização das ocorrências do passado, boa educação, boas armas, boas leis e o incessante combate a corrupção.

A *virtù*, enquanto ação política excepcional, proposta por Maquiavel, se define no momento de agir, ou seja, ela é a coragem implicada no ato. Mas este ato não é pura criação do momento. O ato de *virtù* vem acompanhado do conhecimento, dos objetivos e das finalidades da ação. Sem isto, a ação seria desprovida de sentido e a coragem do agir seria uma coragem cega e impulsionada pelo imediatismo da vontade. Neste âmbito, a *virtù* se determina no momento da ação não impulsionada pelo imediatismo.

Ao saudar Lorenzo de Médici, Maquiavel estabelece dois pressupostos fundamentais que implicarão no significado de *virtù*: o valor do conhecimento das ações dos grandes homens e a relação entre a experiência das coisas modernas com a leitura ou o

conhecimento do passado. Nas palavras de Maquiavel: “[...], não encontrei entre os meus bens coisa à qual eu tenha mais cara ou tanto estime quanto o conhecimento das ações dos grandes homens, apreendidas por mim com uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das coisas antigas” (*O Príncipe*, Dedicatória: 2). A administração das ações, dos acontecimentos, não brota da mera capacidade de agir, que é da natureza humana. Elas dependem de qualidades e capacidades adquiridas pela prática política, pelo saber ou por ambos. Ora, se a história se apresenta como um espaço de indeterminação dos acontecimentos e o resultado das ações são resultados de intercâmbios, então é possível assinalar que há um espaço de determinações que, neste contexto, pode ser representado pelas instituições, pelos costumes e pelos conhecimentos inclusos nas ações. Assim, o passado não se apresenta apenas como fonte de inspiração, mas constitui-se como fonte de conhecimento e de ações. Para Maquiavel, conhecer os fatos, as ações e as condutas do passado torna-se basilar, cujo fundamento permite evitar erros e orientar novas ações.

Na senda dos principados novos que se conquistam com armas próprias e com *virtù* (*O Príncipe* VI), Maquiavel preocupa-se em mostrar que há diferença entre o ato de imitar e adquirir a *virtù* e enfatiza que os que tentam percorrer este caminho nem sempre obterão os mesmos resultados, mas que é possível “[...], se a sua *virtù* não os alcançar, ao menos receba deles algum aroma” (*O Príncipe* VI: 2). Pois, para Maquiavel, conhecer a trilha percorrida por excelentes homens é de suma importância, embora não atendam às necessidades políticas presentes “porque, caminhando os homens sempre pelos caminhos percorridos por outros e procedendo por imitação nas suas ações, nem podendo em tudo seguir nos caminhos alheios, nem adquirir a *virtù* daqueles que tu imitas⁷” (*O Príncipe* VI: 2).

Como exemplo, Maquiavel nos brinda com a metáfora do arqueiro e mostra que, neste caso, a *virtù* pode vir a significar força ou potência, mas também antecipação e sigilo. Sobre a qual escreve:

[...] e fazer como os arqueiros prudentes, os quais, parecendo muito distante o lugar que desejam alvejar e conhecendo bem até que ponto vai a *virtù* do seu arco, põe a mira muito mais alta que o lugar mirado, não para atingir tão alto com a sua flecha, mas para poder, com a ajuda de sua mira alta, alcançar o alvo desejado (*O Príncipe* VI: 3).

⁷ “Para Maquiavel, o conceito de imitação não se restringe a uma noção puramente teórica. Não se trata de um mero saber a cerca das instituições e dos acontecimentos modelares dos antigos. O visado é um conhecimento prático, um saber capaz de levar os agentes políticos a adotarem procedimentos adequados à condução do Estado. Para que este projeto seja possível, é preciso que os responsáveis por ele modifiquem a sua maneira de ler a história antiga” (AMES, 2002, p. 75).

Maquiavel orienta para um modo distinto quanto ao emprego da *virtù* ao utilizar-se da metáfora do arqueiro para indicar a capacidade do dirigente político de compreender o sentido sigiloso e antecipatório das coisas, pois o arqueiro, ao alçar, mira para bem mais alto do que o lugar destinado; propõe alcançar seu alvo adaptando seu agir às circunstâncias, mudando com elas para dominar uma força alheia que possa lhe fazer frente.

Além deste, outros atributos podem e devem ser considerados ao príncipe a fim de que seus objetivos sejam alcançados. Segundo Ames (2002, p. 138),

Homens de *virtù*, para Maquiavel, são aqueles cuja vontade decidida é acompanhada de outras qualidades que possibilitam a consecução de seus objetivos: inteligência para calcular os recursos a empenhar na ação, um vivo sentido de realidade, uma rápida compreensão do que cada circunstância possibilita ou autoriza e, quando necessário, a capacidade de adotar os recursos extraordinários, de simular e dissimular, de desprender-se dos escrúpulos da moralidade corrente, sempre que isso se impõe como condição de êxito para a ação.

Assim, a antecipação e o sigilo, além de ressignificar a *virtù*, podem também ser uma ferramenta como nos mostra Maquiavel (*O Príncipe* XIX) ao revelar que é um grande trunfo para o príncipe poder prever quem irá traí-lo, com a finalidade de executar seus inimigos antes que eles tenham tempo de reunir o seu próprio poder. No texto temos que “os Estados bem ordenados e os príncipes sábios pensaram com toda diligência em não desesperar os grandes e em satisfazer o povo e mantê-lo contente” (*O Príncipe* XIX: 19).

Maquiavel confere *virtù* aos que governam como a soma das qualidades necessárias, como um maço e cinzel com o qual se exerce a arte de governar e que mira garantir e dar estabilidade ao governo. Assim, Maquiavel confere à *virtù* a qualidade da flexibilidade e adaptação diante dos acontecimentos com o propósito de encontrar a medida mais adequada diante da ocasião⁸, exemplificado por Maquiavel nas ações de Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu que “[...] não tiveram nada da fortuna senão a ocasião, a qual deu-lhes a matéria para que uma forma semelhante possa ser introduzida dentro dela; e sem essa ocasião, a *virtù* do seu ânimo ter-se-ia extinguido, e sem essa *virtù* a ocasião teria vindo em vão” (*O Príncipe* VI: 10).

Em outras palavras, o caminho percorrido por Maquiavel quanto à utilização e à aplicação da *virtù* é o do pensar e o do agir político. Conforme expressa Abad,

⁸ “A ideia maquiavelana de que existe um tempo certo para agir, que a *occasione* é um momento único e privilegiado colocado à disposição do agente político capaz, indica uma convicção de que o tempo histórico não é um contínuo homogêneo. Existem nós estratégicos, momentos singulares e únicos na solução dos quais revela-se toda a habilidade do dirigente político, a *virtù* de acordo com a linguagem de Maquiavel”. (AMES, 2002, p. 15-16).

Para Maquiavel a *virtù* é um conjunto de qualidades que permitem ao líder superar os obstáculos do presente e fazer frente aos contratemplos do futuro. A *virtù* está diretamente associada com a vontade e inteligência, ação e destreza; conhecimento e sagacidade, mas não presunção, são sim ousadia e competência, mas não temeridade. Talvez não seja por si só suficiente pra realizar grandes feitos, mas sem elas não somos nada (ABAD, 2011, p. 8).

O pensar e o agir político para Maquiavel não devem ser compreendidos como resultantes tão somente de desejos ou por meio de eventos divinos ou naturais que constantemente se entrecrocavam. Mas, se constroem por meio de enfrentamentos, da educação, das boas leis, bem como das armas, que se tornam capazes de ordenar institucionalmente o Estado.

Ora, se o agir político não é fruto apenas de desejos ou de eventos naturais ou divinos, que relação é possível entre o indivíduo e o Estado que promova eficazmente o pensar e o agir político?

Para que o agir se torne eficaz, é necessário ao governante adaptar o seu comportamento à realidade. Assim, a ação política obedece a uma lógica própria, que não pode ser submetida a nenhum princípio de regulamentação externa que interfira na obtenção de bons resultados políticos. Isso não significa que o agente político encontra-se liberado dos deveres, o que se torna imperativo para sua definição e estar em acordo com a finalidade de sua ação são os critérios, que é a conquista, a fundação e a conservação do poder político. Assim, entende Ames que:

Estes elementos revelam porque Maquiavel dá tanta importância à *virtù* do dirigente político. No curso de sua ação ele não tem onde apoiar-se: não pode contar com a segurança proporcionada por um ciclo regular dos acontecimentos, como Políbio, nem consolar-se com a ideia de que a história chegará necessariamente ao fim previsto [...]. O homem de Estado maquiavelano depende exclusivamente de sua própria capacidade para determinar a resposta, imposterável, que a situação presente lhe formula: ‘o que fazer?’ (AMES, 2002, p. 16).

A capacidade do homem em determinar a resposta é a chave para o agir com *virtù*, pois para aqueles que percorrem os caminhos valorosos, mesmo com dificuldades, mas possuidores de excelente *virtù*, que reconhecem a ocasião, tornam-se homens afortunados e detentores de glória, poder e honra. Já aqueles que se apoiam na *fortuna*, são normalmente volúveis e instáveis, não conseguem formar suas raízes e ramificações de modo que sucumbem na primeira tempestade. Por isso, o homem de *virtù* não se produz no mero acaso, mas, por apresentar uma conduta significativa, é forjado no transcurso de suas ações.

Em Maquiavel, dentre as questões postas como fundamentais quanto à *virtù*, a que nos move à discussão neste momento é a de que a *virtù* seja compreendida enquanto qualidade de um homem e que de tal modo o possibilite a conquistar a glória ou a alcançar o poder. Entretanto, Maquiavel não confunde os homens excelentes [*eccellentissime uomine*] do excelente capitão (*eccellentissimo capitano*) e os discute em sua obra de maneira distinta.

2.1.1 Homens Excelentes: *Virtù* e Conquista da Glória

Dentre os desafios oferecidos por Maquiavel, um deles é o de indicar que a *virtù* dos grandes atores é o verdadeiro segredo da grandeza dos principados e repúblicas do passado e que é nela que se devem inspirar os que querem imitar seus modelos. A busca por caminhos para a realização no presente da antiga *virtù* e conquista da glória é proposta singular à lógica da ação política maquiavelana. Na obra de Maquiavel, o conceito de glória é apresentado com interpretações diferenciadas, ora como adjetivo que se refere à ação tanto individual como coletivo, ora o termo glória é utilizado como substantivo, no qual Maquiavel enfatiza o aspecto dinâmico da “glória”.⁹

Neste caso o termo “glória” é tomado como o objetivo comum às ações de natureza política: “Uma análise do conceito de “glória” nas várias obras de Maquiavel resulta que a “glória” é o objetivo comum a todas as ações de natureza política” (SANTI, sd., p. 22).¹⁰

Para Maquiavel, a implicação da ação política deve se voltar para a construção da grandeza do Estado. Considerando a individualidade de seus líderes, suas ações devem buscar a glória, que só é possível atingir quando grandes feitos são realizados. Feitos estes capazes de produzir marcas e significados excepcionais em quem os executa.

Assim como em grande parte dos empreendimentos humanos, o êxito depende da capacidade e da excelência da liderança. A capacidade e a excelência da liderança remetem para o problema das qualidades, das condutas e dos valores dos líderes; em suma, para o problema da *virtù*. Maquiavel prontamente se propõe a considerar já nas primeiras

⁹ Cf. Victor A. SANTI. *La “Gloria” nel Pensiero di Machiavelli*. Italy: Longo Editore – Ravenna, Sd. p. 19; 21.

¹⁰ “Dall'esame del concetto di "gloria" nelle varie opere del Machiavelli risulta che la "gloria" è obbiettivo comune a tutte le azione di indole politica”.(SANTI, Sd. p. 22)

páginas de *O Príncipe* a preocupação com o êxito e a capacidade de liderança que é própria dos homens excelentes.

Ao saudar o jovem Lorenzo de' Médici em *O Príncipe*, a postura adotada por Maquiavel é a de que não seja considerado presunçoso ao examinar o governo dos príncipes e recorrendo a uma metáfora indica um caminho que pode ser percorrido por homens excelentes [*eccellentissime uomine*]:

[...], porque, assim como aqueles que desenham os territórios se põem no plano baixo para analisar a natureza dos montes e dos lugares altos, e para considerar aquelas coisas de baixo, se põem sobre o alto dos montes; igualmente, para conhecer bem a natureza dos povos, é necessário ser príncipe e, para conhecer bem a natureza dos príncipes, convém ser homem do povo (*O Príncipe*, Dedicatória: 5).

Entretanto, Maquiavel parece apontar com esta metáfora não um, mas dois caminhos que podem ser percorridos por homens excelentes – neste caso, o jovem príncipe Lorenzo de' Médici -, que englobam as condições fundamentais para o homem de *virtù*, o saber e o agir. Primeiro, o saber sobre a natureza tanto do príncipe quanto do povo para poder analisar sob, pelo menos, dois ângulos, daquele que está no alto dos montes e compreende o que vê no vale, e estando no vale compreende o que vê no alto dos montes. Segundo, sabendo que, na condição de príncipe, poderá agir em conformidade com sua natureza, bem como com a natureza do povo, pois seu agir com *virtù* se encontra diretamente vinculado com o seu saber e assim pode o príncipe possuidor de *virtù* antecipar, extrair de fatores que lhes são externos, condições para governar com sabedoria.

Apesar de propor o reconhecimento por seu diligente trabalho e dos infortúnios que tem suportado pela má fortuna, Maquiavel indica que seu desejo é o de que o príncipe, ora saudado, alcance pelo conhecimento de sua obra e pelos exemplos fornecidos pelas ações dos grandes homens “[...] aquela grandeza que a fortuna e outras qualidades suas lhe prometem” (*O Príncipe*, Dedicatória: 6).

A recorrência às ações políticas dos grandes homens é assinalada por Maquiavel ao tratar dos Principados Hereditários: “E na antiguidade e continuidade do domínio apagam-se as memórias e as razões das inovações, pois uma mudança sempre deixa preparadas as fundações para a edificação da outra” (*O Príncipe* II: 6). Esta indicação remete-nos a outra, em que a temática arrolada questiona por que se perde um reino quem o tem por direito hereditário. E, assim, Maquiavel assinala “saibam, portanto, os príncipes que se começa a perder o estado quando se começa a transgredir as leis a desrespeitar os modos e

costumes antigos, em respeito aos quais os homens viveram muito tempo” (*Discursos* III: 5: 318).

Embora, Maquiavel tenha inserido esse leve toque sobre as ações políticas dos grandes homens, a principal dificuldade aos principados hereditários volta-se a mecanismos que indiquem a manutenção e a conservação, principalmente àquelas que envolvam os ordenamentos políticos. Desse modo, a grande tarefa do herdeiro concentra-se em não fazer grandes mudanças nas ordenações, evitando dificuldades em seu governo.

Assim sendo a questão que envolve a *virtù* e a conquista da glória e o caminho percorrido por homens excelentes, por um lado: se a glória se registra na excepcionalidade do agir humano, o que a mantém é a necessidade, conforme apresenta-nos Maquiavel no capítulo seis de *O Príncipe*. Era necessário que Moisés encontrasse no Egito um povo escravizado, que Rômulo não pudesse ficar em Alba, que Ciro encontrasse os persas descontentes com o poder dos medas e estes efeminados e enfraquecidos e que Teseu também encontrasse os atenienses dispersos.

Por outro, no capítulo oito escreve Maquiavel: “não se pode também chamar de *virtù* matar os seus cidadãos, trair os amigos, agir de má-fé, sem piedade, sem religião: meios estes que permitem conquistar poder, mas não glória” (*O Príncipe* VIII: 10). O que estabelece nesta passagem ao comentar as ações de Agátocles é o que “Maquiavel diferencia aí *glória* e *império* – deixando entender que o termo aí significa poder – sem, contudo, conseguir glória. A glória exige um pouco mais de *virtù*” (ADVERSE, 2009, p. 227). Neste sentido, embora se encontre associada ao poder, a *virtù* não deve ser compreendida com a sua obtenção.

Maquiavel, ao destinar sua análise e elogiar alguns feitos de César Bórgia e lhe atribuir virtude, também o coloca como dependente de seu pai – Alexandre VI – “[...], chamado pelo povo de duque Valentino, conquistou o Estado com a fortuna de seu pai e com a mesma o perdeu, apesar de ter ele usado de todos os recursos, e ter feito todas aquelas coisas que um homem prudente e virtuoso deveria fazer” (*O Príncipe* VII: 7).

A dupla imagem de César Bórgia elaborada por Maquiavel torna o caso de Agátocles, que parece apresentado como contraponto de César Bórgia, bastante intrigante.

Onde Bórgia é implacável, Agátocles é depravado; onde Bórgia age com grande virtude, Agátocles sempre manteve uma vida de crime; e onde Bórgia aparece como um magnífico fracasso, Agátocles conquistou seu Estado, mas adquiriu uma reputação pelo crime e não pela virtude (CHISHOLM, 1998, p. 61).

Nesta interpretação sugere Maquiavel que as ações de Agátocles funcionariam como uma advertência de que não há limites para um governante em sua busca de poder, mas que a prática deliberada do mal pode significar obstáculos para uma das motivações atribuídas ao governante em suas ações políticas, que é o desejo de glória. “A reputação parece servir como uma restrição ao comportamento do príncipe: o príncipe virtuoso deve agir de modo a adquirir glória e também poder” (CHISHOLM, 1998, p. 62).

Justamente por isso, posto que os desafios, perigos e dificuldades conjunturais se tornam as mais propícias à obtenção da glória àqueles que se dispõem a enfrentá-las e que poderão alcançá-la.

Deste modo, ao tratar do governo dos principados novos, sugere Maquiavel a necessidade de novos ordenamentos políticos.¹¹ No título do capítulo introdutório duas questões são formuladas: “Quantos são os gêneros de principados e de que modo são adquiridos” (*O Príncipe I*). Diferentemente do que se espera, Maquiavel parece não se preocupar em responder a primeira questão, passa a indicar que é preferencialmente o modo como se conquista o poder, o caminho para os novos ordenamentos. Conforme escreve Lefort:

Este poder, vimos, o príncipe o recebe por herança ou por conquista; a conquista é parcial ou completa, segundo já se encontre a frente de um Estado ou lhe anexe um novo domínio ou seu empreendimento o faça chegar à condição de príncipe; ele a une a um povo que já está acostumado com uma dominação real, ou a um povo “livre”; ele se efetua por meio de armas próprias ou de armas estrangeiras; ele é obra da *virtù* ou da Fortuna (LEFORT, 1972, p. 332).

Assim, em cada uma das situações, deve o governante estar preparado e ser cuidadoso para instituir os novos ordenamentos políticos, uma vez que sua efetivação dependerá de elementos diversos à sua constituição, como, por exemplo, da boa educação, das boas armas, das boas leis, bem como da *virtù* de homens excelentes, a ser imitada na ação política da fundação.

Desta forma, as atividades que enobrecem e engrandecem os seres humanos que nelas se destacam e que os tornam dignos de elogios e merecedores de admiração variam com o tempo. Para Maquiavel, a observação da história permite investir em duas figuras, dois

¹¹“Em *O Príncipe*, Maquiavel começa classificando as formas políticas em duas categorias, repúblicas e principados, deixando de lado não só a multiplicidade das formas sustentada pela tradição, como também as considerações sobre a natureza do Estado. Inicia sua análise dos diversos tipos de principado, já que das repúblicas teria se ocupado “extensamente em outra parte” (*Príncipe, II*), separando os hereditários dos novos: se os hereditários se mantêm através da continuidade propiciada pelos costumes, “é no principado novo que estão as dificuldades” (*Príncipe, III*)” (AMES, 2002, p. 178).

tipos de líderes¹² que, quando se destacam, parecem ter um reconhecimento singular em todos os tempos: trata-se dos fundadores ou grandes chefes de religiões e os fundadores de Estado ou os grandes líderes políticos.

Importante destacar no pensamento maquiavelano que, no processo de formação da liderança política, dois caminhos principais e opostos são apresentados: o caminho da *virtù* e o caminho do crime. Entre estes dois caminhos principais, outros secundários se apresentam; no entanto, o foco a ser trilhado é o caminho da *virtù*.

Maquiavel orienta que, dentre as ações políticas, a da fundação é possivelmente a mais nobre, pois promovida pela *virtù* do fundador, orienta para o caminho da unidade de um povo disperso. Segundo Lefort,

Enquanto Maquiavel afirma no começo que o empreendimento do fundador se choca com as mais graves dificuldades, não diz nem em que elas consistem, nem de uma maneira precisa como elas podem ser superadas. Sem dúvida, observa que elas estão ligadas à introdução de novas instituições [*nuovi ordini i modi*]; mas o que elas são ele deixa igualmente de precisar (LEFORT, 1972, p. 336).

No capítulo VI de *O Príncipe*, Maquiavel oferece em linha geral uma orientação capital ao príncipe novo: a de que sua tarefa mais nobre entre todas e que faz a glória dos heróis consiste em dar unidade a um povo disperso. Recomenda que aquele que almeja êxito deve confiar no valor próprio e não esperar o favorecimento da fortuna. Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, lograram êxito e glória muito mais pela excelência de suas qualidades do que pelo concurso da sorte.

A excelência das qualidades dos que comandam é condição de determinação em grau significativo de âmbitos de indeterminação, mas, neste jogo, determinação e indeterminação encontram-se sempre relacionadas em resoluções de composição e oposição. Maquiavel aponta, por exemplo, que Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu tiveram extraordinária capacidade de determinação pela excelência de suas qualidades, foram, ao mesmo tempo, favorecidos pela sorte que lhes ofereceu oportunidade conjuntural de mostrarem seu valor: Moisés encontrou o povo escravizado; Ciro cresceu entre os persas descontentes com a submissão dos medas; Rômulo não encontrou refúgio em Alba e foi abandonado ao nascer e Teseu deparou-se com a desorganização dos atenienses. Analisando a vida e as ações do principado de cada um deles, Maquiavel escreveu:

¹² Conferir *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. I, 10. 2007 – o intento aqui é de trabalhar com os Fundadores de Estado ou os Grandes Líderes Políticos.

Era, portanto, necessário a Moisés encontrar o povo de Israel no Egito, escravizado e oprimido pelos egípcios, a fim de que ele, para sair da servidão, se dispusesse a segui-lo. Convinha que Rômulo não pudesse permanecer em Alba e fosse exposto ao nascer, para querer tornar-se rei de Roma e fundador daquela pátria. Era necessário que Ciro encontrasse os persas descontentes com o Império dos medas, e os medas amolecidos e efeminados pela longa paz. Não poderia Teseu demonstrar a sua *virtù*, se não encontrasse os atenienses dispersos. Essas ocasiões, portanto, fizeram estes homens felizes e a sua excelente *virtù* [*excellente virtù*] fez com que aquela ocasião se tornasse conhecida, donde a sua pátria foi pela *virtù* deles dignificada e tornou-se felicíssima (*O Príncipe* VI: 11).

O trajeto que Maquiavel aqui orienta é o de que a “fundação do Estado é o empreendimento mais nobre, mais perigoso e o mais glorioso, porque confere a um povo sua identidade política e porque requer do príncipe a *virtù* mais elevada” (LEFORT, 1972, p. 369). Certamente a orientação maquiavelana decorre de que esta *virtù* é a capacidade de se elevar acima da fortuna, e dá a entender que é o feito dos mais excelentes [*eccellentissimi*] homens.

Em termos políticos, é possível que alcance a glória aquele que arrisca tudo em benefício da pátria. Ao depositar à glória como fundamental à política, Maquiavel se aproxima do mesmo aspecto dos antigos. Para os antigos¹³, a única maneira de se manter presente neste mundo consistia em imortalizar-se por grandes ações ou por palavras excepcionais que conferissem glória a seu autor.

Se analisarmos a ação daqueles homens que se apoderaram de um Estado pela ferocidade ou pela esperteza e conseguiram, motivados por uma guerra ou por uma insurreição, um título ao qual não tinha direito, a suspeita apresentada é a de que parece que incidimos num nível inferior de ação política. Por exemplo, a fortuna que favoreceu César Bórgia ao adquirir um Estado graças ao beneplácito de Alexandre VI seu pai, com a mesma o perdeu. Nas palavras de Maquiavel “[...] e seus modos de proceder não lhe aproveitam, não foi por culpa sua, porque foi fruto de uma extraordinária e extrema malignidade da fortuna” (*O Príncipe* VII: 9).

Já no caso de Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu e do primeiro momento das ações políticas de César Bórgia a fortuna se compôs com a *virtù*, na última fase das ações de César Bórgia, a fortuna se opôs à *virtù*.

No capítulo VII de *O Príncipe*, Maquiavel mostra que:

[...], os Estados que surgem rapidamente, assim como todas as outras coisas da natureza que nascem e crescem depressa, não podem ter raízes e seus

¹³ Importante destacar que ao contrário dos “antigos”, para o Cristianismo, a continuidade da vida depois da morte é plenamente aceita, a glória se alcança plenamente quando eleitos para a vida eterna.

correspondentes de modo que o primeiro período de adversidades não os extingue – a menos que aqueles, como foi dito, que de repente se tornaram príncipes, não tenham tanta *virtù* que saibam rapidamente organizar e conservar aquilo que a fortuna lhes colocou no colo, e aqueles fundamentos que os outros construíram antes de se tornarem príncipes, construam depois [de se tornarem príncipes] (*O Príncipe* VII: 4).

Ainda que, César Bórgia tenha tomado a devida providência para manter o poder conquistado, imprevistos como a doença que o acometeu e a morte de Alexandre VI, seu pai, fizeram com que as circunstâncias favorecessem a eleição de Júlio II, que não era seu aliado. Conforme argumento apresentado por Maquiavel:

Mas quanto às coisas futuras, ele tinha de desconfiar, primeiro, que um novo sucessor da Igreja não lhe fosse amigo e procurasse tirar-lhe aquilo que Alexandre lhe tinha dado. Contra o que pensou assegurar de quatro modos: primeiro, eliminar toda a linhagem daqueles senhores que ele tinha espoliado, para retirar do papa a ocasião de restituir-lhes os domínios; segundo, ganhar para si todos os gentis-homens de Roma, como foi dito, para poder com eles ter o papa sob controle; terceiro, tornar o Colégio Cardinalício tão seu quanto possível; quarto, conquistar tanto poder, antes que o papa morresse que pudesse por si mesmo, resistir a um primeiro ataque do novo papa (*O Príncipe* VII: 32).

César Bórgia, se tivesse conseguido alcançar as quatro metas propostas, certamente conquistaria força e reputação “[...] e não mais seria dependente da fortuna e força dos outros, mas de sua potência e de sua *virtù*” (*O Príncipe* VII: 37).

Então, como distinguir os homens de excelente *virtù* - o fundador - daqueles que depositam suas ações nas armas e na fortuna de outrem? Ou ainda como diferenciar homens excelentes de excelentes capitães¹⁴?

Certamente, conforme escreve Lefort, a diferença que os separa dos heróis fundadores é acentuada: “estes são elevados pela *virtù* e armas próprias, aqueles pela fortuna e armas estrangeiras, ou seguindo uma via criminosa que não é nem a da *virtù* nem a da fortuna, ou ainda por uma mistura de astúcia e oportunidade” (LEFORT, 1972, p. 369). Conforme entendimento de Lefort, ao correlacionar as ações de dois tipos de atores políticos – Moisés e Bórgia, Rômulo e Agátocles e ao citar no final do capítulo VI de *O Príncipe* Hierão de Siracusa “que nada lhe faltava para reinar exceto um reino” (*O Príncipe* VI: 28): de que “o fundador de *nuovi ordini i modi*, no momento em que parece responder a expectativa de um povo e agir sob o efeito da Providência, não tem outra regra de conduta senão a do monopólio e conservação do poder” (LEFORT, 1972, p. 369).

¹⁴ Excelentes Capitães: *Virtù* e conquista do Poder será objeto de discussão no tópico seguinte.

O caminho que Maquiavel sugere demonstrar é aquele que permite distinguir os homens excelentes dos excelentes capitães, daqueles que depositam suas ações nas armas e na fortuna de outrem, e os que confiam nas ações gloriosas dos fundadores, as quais se atribuem normalmente motivos nobres encontram-se delineadas também pela força e pela luta para a conquista e manutenção do poder.

Apesar de elevada *virtù* de que são depositários, os fundadores de novos Estados não podem dispensar a força. São insensatos, segundo Maquiavel, aqueles que, como Savonarola, se fiam na prece e esquecem que Moisés estabeleceu seu reino pela força (AMES, 2002, p. 185).

Ainda no capítulo seis de *O Príncipe*, demonstra Maquiavel que “é necessário examinar se essas inovações se sustentam por si mesmas ou dependem de outras: isto é, se para conduzir a sua obra precisam que rezem ou podem forçar” (*O Príncipe* VI: 20). No primeiro caso, normalmente, não se chega a lugar algum, pois, nota-se “que todos os profetas armados venceram e os desarmados se arruinaram” (*O Príncipe* VI: 29). O mote apresentado por Maquiavel insere-se na observação de que “a natureza dos povos é variada e é fácil persuadi-los em uma coisa, mas é difícil sustentá-los nessa persuasão. E, porém, convém ser ordenado de modo que, quando não crêem mais, se possa fazer com que creiam pela força” (*O Príncipe* VI: 22). O uso da força funciona como um remédio que, para aplicá-lo, faz-se necessário que seja portador de conhecimento e possa assim agir com *virtù*, mirando não só o poder, mas a glória.

Segundo Ames, é necessário lembrar, porém, que Maquiavel não propõe pura e simplesmente o emprego da força bruta, a “violência e as armas”, uma vez que o príncipe não vencerá pelo simples fato de ser o mais forte, pois, necessita manter-se, durar, coexistir com aqueles que dominam e impor-lhes diuturnamente sua autoridade.

Como a reordenação de uma cidade para a vida política pressupõe um homem bom, e tornar-se um príncipe de uma república pela violência pressupõe um homem mau, ver-se-á que raríssimas vezes um homem bom queira tornar-se um príncipe por vias más, ainda que o fim seja bom; e também é raro que um malvado, tornando-se príncipe, deseje bem obrar e que se lhe incuta no ânimo o bom uso da autoridade que conquistou por meios maus (*Discursos* I: 18, p. 75-6).

De acordo com Maquiavel, um governante virtuoso, ao criar novas instituições, deverá modificar também os costumes a fim de garantir seus domínios:

Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo não teriam podido fazer observar sua constituição longamente caso estivessem desarmados; como sucedeu com o frei Jerônimo Savonarola, o qual arruinou os seus ordenamentos novos, quando a multidão

começou a não acreditar nele, e ele não tinha o costume para manter firme aquilo em que haviam criado, nem para fazer crer os descrentes. Porém, estes têm grande dificuldade no conduzir, e todos os seus perigos estão no seu caminho, e convém que os superem com a *virtù*. Mas, superados que foram, começaram a ser venerados, tendo perdido aquela sua qualidade que lhe tinham invejado, permanecendo fortes, seguros, honrados e felizes (*O Príncipe* VI: 23).

Tomando como referência as ações de homens excelentes, Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo e comparando a ação política de Savonarola - e de César Bórgia -, Maquiavel mostra que aos excelentes homens a *virtù*, da qual foram depositários, pode garantir o êxito de suas ações criando instituições que transcenderam às suas existências, “porque, [...] aquele que não constrói antes os fundamentos, poderia, com uma grande *virtù*, construí-los depois, ainda que se façam com incômodo para o arquiteto e perigo para o edifício” (*O Príncipe* VII: 8).

Sugere Maquiavel em, *O Príncipe*, que os que pretendem alcançar a glória devem seguir o caminho de Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu. Na República, especialmente nos *Discursos* (I, 10), o exemplo de Cipião é referencial de glória, enquanto que César, Catilina, Calígula, Nero e outros são indicados como atores cujas ações se voltaram ao crime. Assim, a glória torna-se o critério de julgamento dos líderes políticos na história e Maquiavel se mostra claro na opção de seus heróis e a quem se deve repudiar.

Nestes termos, a glória é, ou poderia ser, o ponto de culminância, a pedra de toque de quem faz política, pois manifesta o ponto mais elevado no processo em que o indivíduo se faz homem por suas próprias ações, por sua *virtù*.

2.1.2 Excelentes Capitães: *Virtù* e conquista do Poder

Sendo a *virtù* o propósito que marca o agir político maquiavelano, a glória pode ser empregada como a pedra de toque, em que Maquiavel assenta suas demonstrações no modo de agir dos homens excelentes, tornando evidente que as novas ordens e instituições, com estes, permanecem. Maquiavel assenta ainda as demonstrações pertinentes aos excelentes capitães, demonstrando que estes, na expectativa de instituírem novas ordens e instituições, têm suas ações marcadas pela não permanência, ou seja, assim que deixam o quadro da história suas “ordens” e “instituições” também deixam o quadro da história. Portanto, aos ‘*homens excelentes*’ indica Maquiavel a conquista da glória, enquanto aos ‘*excelentes*

capitães’ a conquista do poder. E é sobre os que com *virtù* conquistam o poder de que trataremos neste momento.

Maquiavel, em *O Príncipe*, estuda os acontecimentos do passado e, com base nas observações da ação política de sua época, formula uma teoria distinta e possivelmente nova onde a política é pensada de forma original, tendo como parâmetro as ocorrências do passado e a realidade em que se insere. Como exemplo, escreve:

Mas, quanto ao exercício da mente, deve o príncipe ler as histórias e nelas considerar as ações dos homens excelentes, ver como se governaram nas guerras, examinar as causas de suas vitórias e das suas derrotas, para poder fugir dessas e imitar aquelas; e, sobretudo, fazer como fizeram antes aqueles homens excelentes, que tentaram imitar alguém que, antes dele, foi louvado e glorificado, e cujos feitos e ações sempre manteve junto a si: como se disse que Alexandre Magno imitava Aquiles; César, Alexandre; Cipião, Ciro (*O Príncipe* XIV: 14).

É possível ponderar que a proposta de Maquiavel tornou-se a base de uma nova modalidade de pensar os acontecimentos políticos. Assim, orienta que dentre as ações políticas o da fundação é a mais nobre, pois, promovida pela *virtù* do fundador, dirige para o caminho da unidade de um povo disperso e que o ato de fundação executado por homens excelentes sobrevive à ação do fundador, fundando assim novas instituições [*nuovi ordini i modi*].

O que fundamenta a orientação maquiavelana é de que a fundação do Estado torna-se o empreendimento mais nobre, mais perigoso e o mais glorioso, porque confere a um povo sua identidade política e porque requer do príncipe – fundador – a *virtù* mais elevada, ou seja, a capacidade de o fundador elevar-se acima da fortuna – condição nominada por Maquiavel aos excelentes homens.

Certamente o que quer evidenciar Maquiavel é que as ações do fundador excelente diferem daquele cuja ação é exitosa, mas, que não se mantém além do ato da fundação, significa que seu fundador é possuidor de *virtù*, contudo, o alcance de sua ação é o poder e não a glória.

Nas interpretações sobre os excelentes homens em que suas ações são marcadas pela glória, ou seja, àqueles em que o ato de fundação ultrapassa o êxito da ação e ficam na história sua marca que é a *virtù*, conforme propõe Maquiavel: “ninguém se surpreenda se eu apresentar, na exposição que farei dos principados completamente novos – seja quanto à dinastia, seja quanto aos Estados -, máximos exemplos”. (*O Príncipe* VI: 1). Esses grandes exemplos são conforme Bignotto (1991, p. 128) “buscados em figuras como

Moisés, Ciro e Rômulo; homens cuja principal característica foi a de terem possuído uma ‘*virtù*’ excepcional”.

Neste sentido Chisholm (1998, p. 59) percebe que “Maquiavel estabelece a qualidade da virtude como a marca do príncipe notável”, mas que esta virtude não significa exatamente boa conduta, no sentido em que se aplica às virtudes cristãs, pois a *virtù* empregada por Maquiavel se aproxima da ideia de excelência enquanto ação política. Maquiavel, ao empregar este significado, de acordo com Chisholm (1998, p. 59), “não oferece nenhuma limitação imediatamente óbvia à conduta do príncipe, a não ser para insistir que ele se comporte de acordo com a excelência do principado”.

Em termos políticos, Maquiavel procura mostrar que são grandes as dificuldades daqueles que pretendem criar novas ordenações, pois terão necessariamente que vencer os obstáculos que se apresentam – por sua *virtù* e com armas próprias (*O Príncipe* VI), não por fortuna ou armas de outrem (*O Príncipe* VII) -, independentemente da forma que se constituirá o novo regime. Assim, “os fundadores aprendem que toda forma política é resultado de uma ação humana localizada no tempo, e não o desenvolvimento da essência eterna de um povo” (BIGNOTTO, 1991, p. 128-29).

É admissível que Maquiavel nomine tais príncipes como inovadores e profetas, e não de novos príncipes, e ainda adverte que somente os profetas armados são bem sucedidos; os desarmados como “frei Jerônimo Savonarola, o qual arruinou os ordenamentos novos, quando a multidão começou a não acreditar nele, e ele não tinha o costume para manter firme aquilo em que haviam crido, nem para fazer crer os descrentes” (*O Príncipe* VI: 23).

Destarte, como Savonarola, os príncipes desarmados não teriam conseguido manter suas constituições em vigor por muito tempo, mas o príncipe inovador funda um Estado no sentido de instituir o poder de um ou de alguns sobre os outros, tal poder possivelmente conduzirá a identidade política aos homens, cujo caminho orienta ao bem comum e à liberdade. Conforme explica Maquiavel,

[...] quem se torna senhor de uma cidade acostumada a viver livremente e não a destrói, pode esperar ser destruído por ela, porque a cidade sempre encontra guarida, na rebelião, o nome da liberdade e as suas antigas ordenações, as quais jamais são esquecidas, nem pela duração do tempo nem pelos benefícios realizados (*O Príncipe* V: 6).

Este modo específico de articular analogamente a relação entre os heróis fundadores e Savonarola, apresentado por Maquiavel, pode ser compreendido como modos

distintos de fundação, no caso de Savonarola, “que, perdido em seu sonho milenarista, não foi capaz de compreender que ocupava o mesmo lugar de Moisés” (BIGNOTTO, 1991, p. 129). Maquiavel tem em mira dois alvos de acordo com Bignotto: o primeiro são os humanistas “que acreditavam que as raízes de uma sociedade deviam ser buscadas em sua história passada, e não nas ações presentes de seus homens” (BIGNOTTO, 1991, p. 129). O segundo são os profetas “que não viam que toda renovação implica a repetição da fundação, ou para falar na linguagem de Maquiavel uma fundação contínua” (BIGNOTTO, 1991, p. 129).

Possivelmente, os motivos acima apresentados conduzem Maquiavel à análise dos atos de César Bórgia que pareceu compreender inteiramente as etapas exigidas no processo de fundação. Maquiavel reconhece em César Bórgia o significado dos homens que agem com virtude, obtendo êxito nas ações e conquista do poder, “isso parece se adequar à imagem comum de Bórgia como o príncipe modelo de Maquiavel” (CHISHOLM, 1998, p. 60), mas que reconhece também seu fracasso, atribuindo sua queda aos reveses da fortuna.

É possível, inicialmente, considerar dois momentos destacados por Maquiavel no capítulo VII de *O Príncipe* em que, diferente do enunciado no título do capítulo *Dos principados novos que são conquistados com armas e fortuna alheias*, sugere que a estes faltam engenho e *virtù*. Primeiramente encontramos:

Desejo aduzir um e outro desses modos de se tornar príncipe, pela *virtù* e pela fortuna, dois exemplos presentes em nossa memória: e eles são Francisco Sforza e César Bórgia. Francisco, com os meios adequados e com a sua grande *virtù*, tornou-se de homem privado duque de Milão; e aquilo que com mil percalços havia conquistado, com pouco esforço conservou. Por outro lado, César Bórgia, chamado pelo povo de duque Valentino, conquistou o Estado com a fortuna de seu pai e com a mesma o perdeu, apesar de ter ele usado de todos os recursos, e ter feito todas aquelas coisas que um homem prudente e virtuoso deveria fazer para deitar raízes naqueles Estados que as armas e a fortuna de outros lhe havia concedido (*O Príncipe* VII: 5).

Maquiavel reconhece, em um primeiro momento, a atuação da fortuna na obtenção, bem como na perda do poder, mas, foi determinante em apontar que Bórgia fez¹⁵ o que faria um homem prudente e de *virtù*. No entanto, em um segundo momento, veremos que Maquiavel se propõe a justificar porque Bórgia sofre os reveses da fortuna, apesar de proceder como deveria para fixar raízes em tais Estados. Assim orienta:

Se, então, considerarmos todos os progressos do duque, veremos que ele construiu grandes fundamentos para um poder futuro; sobre os quais não julgo supérfluo

¹⁵ “[...] apesar de ter ele usado de todos os recursos, e feito todas aquelas coisas que um homem prudente e virtuoso deveria fazer...” Cf.. (*O PRÍNCIPE*, VII: 7).

discorrer, porque não saberia quais preceitos melhores dar a um príncipe novo, senão o exemplo de suas ações; e se seus modos de proceder não lhe aproveitam, não foi por culpa sua, porque foi fruto de uma extraordinária e extrema malignidade da fortuna (*O Príncipe* VII: 9).

Mostra Maquiavel que Bórgia não poupou esforços para conquistar e manter o poder, submetendo a Toscana, a Romanha e a Perúgia, inclusive envia à Romanha “*messer* Ramirro de Orco, homem cruel e diligente, ao qual deu pleníssimos poderes” (*O Príncipe* VII: 24), e que executou. Paralelamente à sua execução, “instituiu um tribunal civil no centro da província, com um presidente excelentíssimo, no qual toda cidade tinha seu advogado” (*O Príncipe* VII: 26). Enfim o que pretendia César Bórgia ao deliberar de tal modo? Sugere Maquiavel que a ação de Bórgia conduz diretamente a uma ação de poder, pois, “para purgar os ânimos daqueles povos e ganhá-los totalmente, mostrar que, se alguma crueldade havia sido cometida, não tinha nascido dele, mas da natureza cruel do ministro” (*O Príncipe* VII: 27).

Ao analisar o propósito da ação política de César Bórgia, Ames (2002) destaca duas lições valiosíssimas, a primeira:

[...] que a fundação é, na sua essência, um gesto solitário, Maquiavel ensina que ele somente será eficaz se escapar da pura lógica da força. Quer dizer, é preciso que desde o começo os homens possam acreditar na grandeza dos gestos do príncipe para que ele próprio possa criar uma imagem positiva de sua obra de modo a torná-la segura e duradoura. (AMES, 2002, p. 187).

A segunda lição a ser extraída, quanto ao propósito da ação política de César Bórgia, encontra-se diretamente vinculada à ideia de homens que agem com virtude, que obtêm êxito na ação e conseguem o poder:

[...] das ações que implementou paralelamente à execução de seu governador. Elas mostram que a fundação está ancorada na história e deve ser renovada permanentemente sob a pena de perder a força inicial. Com isso Maquiavel evidencia que ela não pode ser confundida pura e simplesmente com a conquista. Quer dizer, o ato solitário da fundação só finca raízes no tempo se for seguido de um conjunto de medidas que conservem o ato originário, de sorte que a verdadeira *virtù* não se mostra na fundação inicial, mas na repetição da fundação. (AMES, 2002: 187, 88).

Com efeito, César Bórgia pretendeu criar um Estado ou um principado novo no centro da Itália, voltando-se à tarefa mais nobre entre todas, que faz a glória dos heróis, que é a de dar unidade a um povo disperso, mas seus esforços não lhe permitiram lograr êxito,

embora, ao entendimento maquiavelano, Bórgia tornara-se exemplo de *virtù*, mesmo não conseguindo extrapolar a fundação inicial.

Se mereceu elogio, “foi porque suas ações se assemelharam, em grande parte, em seu propósito final, às dos heróis fundadores” (AMES, 2002, p. 188). Juízo este que Maquiavel não estende a Agátocles de Siracusa e a Oliverotto de Fermo, ainda que tenham empreendido a conquista e o estabelecimento de uma forma estável de vida coletiva.

Em *O Príncipe* (VIII: 1 e 2), Maquiavel convida-nos a pensar sobre dois modos diferentes de se conquistar o poder, daqueles que recorrem à fortuna ou à *virtù*, sendo um por meio “criminoso e nefasto” ou pelo “favor de outros cidadãos”. Conforme escreve Lefort,

[...] ao designar como crime o expediente pelo qual se apoderaram do poder, ao se interrogar sobre a relação entre a *virtù* e a perversidade, a maldade e a boa crueldade, a necessidade de prover sua segurança e de buscar a confiança do povo, Maquiavel apela à reflexão sobre o sentido e o valor da ação política (LEFORT, 1972, p. 374).

Para estruturar sua reflexão, Maquiavel propõe dois exemplos: um antigo – Agátocles de Siracusa – e outro moderno – Oliverotto de Fermo. Agátocles é assim apresentado:

[...], não só de condição privada, mas também ínfima e abjeta tornou-se rei de Siracusa. Este homem, nascido de um oleiro, teve sempre nas diferentes fases de sua vida, uma conduta celerada; não obstante associou a seus crimes tanta *virtù* de alma e corpo que, ingressando na milícia, pelos seus diversos graus chegou a pretor de Siracusa. [...] decidiu tornar-se príncipe e manter com violência e sem obrigação a outrem aquilo que tinha sido concedido por um acordo; [...], ordenou aos seus soldados matarem todos os senadores e os mais ricos do povo; mortos estes, ocupou e manteve o principado daquela cidade sem nenhuma controvérsia civil (*O Príncipe* VIII: 4 a 7).

Sobre o modo de agir de Agátocles, Maquiavel chama a atenção sobre duas situações: Primeiro a de que Agátocles parte de uma condição ínfima a uma condição elevada – nascido de um oleiro a príncipe de Siracusa. Segundo, que Agátocles possuía *virtù* de alma e corpo e ingressando na milícia aplicou tais qualidades, vencendo os cartagineses e promovendo a segurança e a paz na Sicília.

Oliverotto de Fermo, exemplo moderno de reflexão sobre o sentido e valor da ação política, é assim apresentado por Maquiavel:

[...], tendo ficado, quando era ainda pequeno, sem seus pais, foi criado por um tio, chamado Giovanni Fogliani, e nos primeiros anos de sua juventude foi destinado a militar sob o comando de Paulo Vitelli, a fim de que, pleno daquela disciplina alcançasse excelente posto na milícia. Morto depois Paulo, militou sob o comando de Vitellozzo, irmão de Paulo, e em brevíssimo tempo, por ser engenhoso e corajoso de corpo e de alma, tornou-se o primeiro homem de sua milícia. Mas, parecendo coisa servil estar sob as ordens de outro, pensou em ocupar Fermo com a ajuda de alguns cidadãos dessa cidade – aos quais era mais cara a servidão do que a liberdade de sua pátria -, e com o patrocínio de Vitellozzo (*O Príncipe* VIII: 13 a 15).

Se, o intento de Oliverotto era o de lograr êxito na ação - conquistar Fermo, isso se deu em que pese ser recebido com honras, arquitetar a morte de seu anfitrião e de outros cidadãos de Fermo.

[...] E mortos todos aqueles que, descontentes, podiam prejudicá-lo, fortaleceu-se com novos ordenamentos civis e militares: [...], um ano depois de ter tomado o principado, ele não somente estava seguro na cidade de Fermo, mas se tornou temido para todos os seus vizinhos (*O Príncipe* VIII: 20).

Assim, além de lograr êxito em sua ação, estabeleceu uma relação de poder em Fermo, bem como se tornou temido para os seus vizinhos.

Dados os exemplos – um antigo e um moderno –, Maquiavel retorna às ações de Agátocles para indicar que sua eficácia deriva de sua competência pessoal, por não depender de favores de outros tampouco das vontades da fortuna, atribuindo-lhe *status* de excelente capitão:

Quem considerar, portanto, as ações e a vida deste homem, verá pouca ou nenhuma coisa que se possa atribuir à fortuna, porque, como se disse acima, não pelo favor de alguém, mas pelos postos das milícias, os quais conquistou com mil incômodos e perigos, alcançou o principado; o qual posteriormente conservou com muitas resoluções corajosas e perigosas. Não se pode também chamar de *virtù* matar os seus cidadãos, trair os amigos, e agir de má-fé, sem piedade, sem religião: meios estes que permitem conquistar poder, mas não glória. Porque, se se considera a *virtù* de Agátocles ao entrar e ao sair dos perigos e a grandeza de seu ânimo ao suportar e superar as coisas adversas, não se vê porque ele haveria de ser julgado inferior a qualquer excelentíssimo capitão: todavia, a sua feroz crueldade e desumanidade, com infinitos crimes, não permitiram que fosse celebrado entre excelentíssimos homens. Não se pode, portanto, atribuir à fortuna ou à *virtù* aquilo que ele conseguiu sem uma e sem a outra. (*O Príncipe* VIII: 9 a 12).

Não paira dúvida de que Maquiavel é perspicaz na maneira como diferencia a ação do capitão excelente [*eccellentissimo capitano*] e a do homem excelente [*eccellentissimi uomini*]. Contudo, o propósito é identificar ou saber “por que meios Agátocles conseguiu alcançar e conservar o poder; ora, as razões que explicam seu sucesso não têm somente valor militar; [...] e do exemplo romano que a *virtù* dos grandes capitães é

paralela à inteligência política” (LEFORT, 1972, p. 376). O meio pelo qual Maquiavel retoma sobre Agátocles encontra-se, imediatamente, após indicar o acesso de Oliverotto de Fermo ao poder e de indicar que o mesmo “foi mestre das suas *virtù* e de seus crimes” (*O Príncipe* VIII: 21).

Deste modo, Maquiavel recoloca a questão de maneira nova, considerando a crueldade e a traição, extensiva a outros que obtiveram o poder recorrendo a meios “criminosos e nefastos” ou pelo “favor de outros cidadãos”. Assim,

Poderia alguém se perguntar como foi possível que Agátocles e alguns semelhantes, depois de infinitas traições e crueldades, pudessem viver longamente seguros na sua própria pátria e defender-se dos inimigos externos e seus cidadãos nunca tivessem conspirados contra eles: e isto apesar e muitos outros não terem podido, por meio da crueldade, conservar o Estado nem nos tempos de paz, nem nos duvidosos tempos de guerra (*O Príncipe* VIII: 22).

É na resposta fornecida por Maquiavel que se encontra a novidade que envolve o emprego da crueldade:

Creio que isto advenha da crueldade mal usada ou bem usada. Bem usadas se podem chamar aquelas – se é lícito falar bem do mal – [*se del male è licito dire bene*] que se faz de uma só vez pela necessidade de assegurar-se: e depois não se insiste mais nelas, mas se convertem na maior quantidade possível de benefícios para os súditos (*O Príncipe* VIII: 23, 24).

Surpreendentemente, não estamos autorizados a pensar ou a agir especulando de que o bem desfaz o mal, mas, provavelmente, o inverso; “em relação ao mal obriga a manter os olhos abertos no momento em que o denomina bem, nos cobrindo deste modo de uma incerteza resumida na sua feliz fórmula: *se del male è licito dire bene*” (LEFORT, 1972, p. 378). No caso de Agátocles, de acordo com Maquiavel, “[...] fez o mal de uma só vez pela necessidade de assegurar-se: e depois não se insiste mais nelas, mas se convertem na maior quantidade possível de benefícios para os súditos” (*O Príncipe* VIII: 24). Neste caso insiste Maquiavel que “[...] podem com Deus e com os homens ter algum remédio para o seu Estado, como teve Agátocles; os que empregam mal a crueldade não conseguem se manter” (*O Príncipe* VIII: 26).

De tal modo, Maquiavel é decisivo em assinalar que Bórgia fez o que faria um homem prudente e de *virtù*. Bem como em considerar que Agátocles teve a capacidade de enfrentar seus adversários, de entrar e sair dos perigos e teve grandeza de ânimo para suportar e superar as coisas adversas. No entanto, Maquiavel não concedeu a Agátocles o *status* de *virtù* e sim lhe é atribuído o mérito de excelente capitão. Então, porque Maquiavel institui

diferenças quanto ao mérito das ações de César Bórgia e de Agátocles de Siracusa, considerando que ambos praticaram traições, assassinatos e agiram com deslealdade?

Dois são os motivos apresentados por Ames (2002), em que Maquiavel nega a Agátocles o *status* de homem de *virtù*.

Primeiro, Agátocles não é verdadeiramente um homem de *virtù*, porque mostrou-se incapaz de criar instituições que sobrevivessem a ele. Seu valor está limitado às suas qualidades militares e nesse sentido é em nada inferior a *qualunque eccellentissimo capitano*. Por ter lhe faltado a visão política, de fundador, não pode ser celebrado entre os *eccellentissimi uomini* (AMES, 2002, p. 190).

O segundo motivo está diretamente vinculado à ideia de que em suas ações e para a obtenção do poder, Agátocles tenha recorrido, desproporcionalmente, a sua feroz crueldade e desumanidade, com infinitos crimes:

Segundo, o príncipe não deve ser mau (“assassinar seus concidadãos, trair os amigos, ser sem fé, sem piedade, sem religião”) seja por motivos práticos (de estabelecer um Estado seguro e duradouro), quanto pelo julgamento que a posteridade fará de seu feito. Resulta disso, que não podemos definir a ação política sem considerar ao mesmo tempo a representação que os homens fazem dela (AMES, 2002, p. 190).

Diante dos motivos apresentados que permitem diferenciar as ações políticas – de Agátocles e Bórgia -, outro aspecto da discussão pode ser circunscrito nesse contexto. De acordo com Chisholm (1998), se considerarmos a ambivalência de imagem proposta por Maquiavel das ações de Agátocles, normalmente apresentado como contraponto de César Bórgia, onde Agátocles é depravado, Bórgia é implacável; onde Bórgia age com grande virtude, Agátocles sempre manteve uma vida de crime; e onde Bórgia aparece como um magnífico fracasso, Agátocles conquistou seu Estado, mas adquiriu uma reputação pelo crime e não pela virtude.

Nessa interpretação, Agátocles é uma advertência de que há limites para o que um príncipe pode fazer em sua busca de poder, pois o crime, a iniquidade, ou o mal deliberado podem ser obstáculos para uma das motivações imputadas ao príncipe como homem político, o desejo de glória. [...] o príncipe virtuoso deve agir de modo a adquirir glória e também poder (CHISHOLM, 1998, p. 62).

Imitar Agátocles não é caminho para o homem de *virtù*, conforme escreve Maquiavel, pois “não se pode também chamar *virtù* matar os seus cidadãos, trair os amigos, agir de má fé, sem piedade, sem religião: meios estes que permitem conquistar o poder, mas não a glória” (*O Príncipe* VIII: 10).

Maquiavel reconhece a necessidade de conhecer os eventos da história e escreve que, “se todos lessem as histórias e fizessem cabedal da memória das antigas coisas” (*Discursos* I: 10, p. 45), esse conhecimento poderia distinguir os homens excelentes, possuidores de *virtù*, dos homens que agem com virtude, conseguem êxito em suas ações e alcançam o poder. Ainda no mesmo livro, Maquiavel distingue a relação entre estes dois tipos de homens:

[...] ninguém nunca será tão louco ou tão sábio, tão malvado ou tão bom, que, sendo encarregado da escolha de dois tipos de homens, não louve o que deve ser louvado e não censure o que deve ser censurado: no entanto, depois, quase todos são enganados por um falso bem e por uma falsa glória, deixem-se levar, voluntária ou involuntariamente, pelos passos daqueles que merecem mais censura que louvores; e, embora possam criar uma república ou reino, para sua perpétua glória, voltam-se para a tirania, sem perceberem quanta fama, quanta glória, quanta honra, segurança, tranqüilidade, com satisfação de ânimo, perdem com essa decisão, e em quanta infâmia, vitupério, censura, perigo e inquietação incorrem (*Discursos* I: 10, p. 44).

Assim sendo, para Maquiavel, a ação política levada a efeito pelos grandes homens tem seu clímax em dois momentos. Primeiro os que por sua *virtù* tornam-se homens excelentes e instituem *nuovi ordini i modi* e suas novas ordenações permanecem para além de sua existência, alcançando a glória. Segundo, são homens possuidores de *virtù* que conseguem êxito em suas ações por sua perspicácia, buscam criar novas instituições e novas ordenações, mas não permanecem além de sua existência, alcançando o poder. No entendimento de Chisholm (1998, p. 74) “a política, [é] a criação da ordem dentro de um mundo de contingência”. Em Maquiavel, o ato criativo tem como foco a ação política, o que não garante ao príncipe licença absoluta, mas permite compreender que deve haver, por parte do príncipe, ações que evoquem a *virtù*.

2.2 VIRTÙ E ENFRENTAMENTO DA FORTUNA

Em presença das dificuldades que a questão impõe, do enfrentamento proposto por Maquiavel entre *virtù* e fortuna, o propósito é o de trilhar um caminho que contemple a discussão considerando as seguintes etapas: primeira, o entendimento da fortuna apresentada pelos romanos; segunda, alguns aspectos do sentido de fortuna proporcionados com o triunfo do cristianismo, momentos tratados no primeiro capítulo. Terceiro, elencar

alguns elementos que propiciam o entendimento maquiavelano de fortuna e *virtù*, bem como alguns aspectos que permitam o enfrentamento entre ambas.

De modo geral, parece haver consenso entre os muitos estudiosos e comentadores das obras de Maquiavel que o conceito de *virtù* incide de modo extraordinário no pensamento do autor. Porém, são muitas as dificuldades de se obter uma definição ou um conceito uma vez que normalmente a *virtù* aparece emparelhada com outro conceito famoso, o de fortuna. Um bom exemplo desta dificuldade, em relação ao conceito de *virtù*, é destacado por José Abad ao escrever que:

A “*virtu*” é um conceito chave no léxico maquiavelano que o secretário retomará até o fim de seus dias, de um lado, longe daquelas conotações adquiridas por influência do cristianismo, e por outro lado, voltando à polissemia que teve na antiguidade - às vezes se refere explicitamente a “*quella antica virtù*” -. Maquiavel usa o termo indiscriminadamente, diríamos que inclusive abusa dele. O secretário o força e exige saltar de um significado a outro, quase que linha por linha, como mostra a famosa passagem de “estratégia de arqueiro” do Príncipe. (ABAD, 2011, p. 6).

Isso mostra que Maquiavel não se preocupou em oferecer uma padronização conceitual ao termo *virtù*, tampouco em dar uma única identidade à fortuna, pois, conforme o próprio autor, a fortuna é representada de diversos modos, quer seja pela roda, por uma mulher, pelo rio, pelos ventos, pelas estrelas, pelos jogos de azar. Maquiavel, ao estabelecer que o homem seja senhor de suas ações, em pelo menos cinquenta por cento, visualiza a possibilidade de aliar-se à fortuna conforme interage e harmoniza-se com seus poderes.

Ao discutir sobre *quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve resistir a ela*, Maquiavel situa o modo de pensar que o antecede, ao afirmar:

Não desconheço como muitos tiveram e têm opiniões de que as coisas do mundo são, de certo modo, governadas pela fortuna e por Deus; que os homens com sua prudência não podem corrigi-las, não havendo, então, remédio algum; e por isso poderiam julgar que não seria necessário cansar-se muito nessas coisas, mas deixar-se governar pela sorte (*O Príncipe XXV: 1*).

Percebe Maquiavel que esta opinião acerca da ação da fortuna nos eventos encontra-se carregada de crédito, motivado principalmente pelos acontecimentos que geraram mudanças de ordem política e pela impossibilidade dos homens em agir pela *virtù*, opinião esta que, por vezes, inclinou-se Maquiavel a aceitar. No entanto, Maquiavel retoma a questão e indica o caminho que irá percorrer ao afirmar: “Todavia, para que nosso livre arbítrio não seja extinto, julgo ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra da metade das nossas ações, mas que ela ainda nos deixa governar a outra metade, ou quase” (*O Príncipe XXV: 4*).

Assim, propõe, como que por um enfrentamento, neutralizar sua natureza mutável, de forma a obter êxito principalmente nos negócios políticos. Sendo assim, professa que:

Foi opinião de muitos – e entre estes, Plutarco, seriíssimo escritor – que o povo romano, na conquista do império, foi mais favorecido pela fortuna que pela *virtù*. E, entre as várias razões aduzidas, diz ele que isso é demonstrado pela confissão do próprio povo, que reconhecia ter recebido da fortuna todas as suas vitórias e edificava mais templos à *fortuna* do que a qualquer outro deus. [...] parece que essa opinião foi abraçada por Lívio, porque são raras às vezes em que, citando algum romano que fale da *virtù*, não lhe acrescente a fortuna (*Discursos* II: 1, p. 181).

Maquiavel é enfático em recusar esta opinião, pois, de acordo com o mesmo Tito Lívio ao descrever as conquistas romanas, mantém atrelado *virtù* e fortuna e assim registra:

Opinião que não pretendo professar de modo algum, e não creio tão pouco que possa ser defendida. Porque, se nunca houve república que tenha conquistado o que Roma conquistou, é porque nunca se encontrou república que fosse ordenada de tal modo que pudesse conquistar como Roma. Porque foi a *virtù* dos exércitos que lhe permitiu conquistar o império, e foram o seu modo [*l'ordine*] de proceder e o modo como ela própria era constituída, estabelecida pelo seu primeiro legislador, que lhe permitiram conservar o que fora conquistado (*Discursos* II: 1, p. 181 -182).

Um modo possível e que permitiria encaminhar a discussão, acerca do enfrentamento, seria o de recorrer a uma analogia ao “cubo de Rubik” também conhecido como “cubo mágico”.¹⁶ Mesmo assim, uma questão se impõe: como proceder a fim de que este enfrentamento seja possível?

No entanto, o caminho percorrido por Maquiavel acerca da fortuna, e de como enfrentá-la, parece culminar com a retomada dos valores clássicos pelo Renascimento, em que o entendimento da fortuna como agente da providência benévola de Deus é posto em dúvida, e o motivo para a dúvida encontra-se implicitamente na distinção entre fortuna e destino.¹⁷

¹⁶ Cubo de Rubik – inventado por Erno Rubik, conhecido como um quebra cabeça tridimensional, contendo seis faces bem como seis cores diferentes. onde em cada um dos lados encontraríamos um significado tanto à *virtù* quanto à fortuna, assim em cada momento seria possível apontar para um sentido. Talvez o aspecto mais interessante para recorrer a esta analogia está no fato de que: primeiro o “cubo mágico” sofre alterações na medida em que se movimenta; segundo, quando um lado tem organizado suas cores os demais poderão ou não estar ordenados. (Inovação Tecnológica. Disponível em: <www.inovacaotecnologica.com.br >. Acesso em: 13 out. 2011).

¹⁷ “Destino seja movido por espíritos divinos ao serviço da Providência, ou que a trama do Destino seja urdida pela alma, pela natureza, que lhe é totalmente servil, pelo movimento dos astros no céu, pelo poder dos anjos ou habilidade multiforme dos demônios [...] o que absolutamente evidente é que a forma imutável e simples do que se deve realizar é a Providência, enquanto o Destino é entrelaçamento cambiante e o decorrer temporal daquilo que a simplicidade divina fixou para ser realizado. É essa mesma ordem do Destino que tece os liames das ações dos seres humanos às suas diferentes fortunas segundo um encadeamento imutável de causas, dado que têm sua origem na Providência” (BOÉCIO, 1998, IV, 11, p. 118)

Então, diante dessa possibilidade, como Maquiavel se revela quanto à atuação da fortuna? Para Ames (2002, p. 126), “mesmo retomando o sentido originário da deusa fortuna, não endossa inteiramente nem a tradição dos antigos nem a do humanismo cívico, mais próximo”.

No entendimento de Skinner (1988, p. 49), Maquiavel “ao discutir o poder da fortuna nos negócios humanos [...] se revela um típico representante das atitudes humanistas”, pois invoca no início do capítulo vinte e cinco a crença familiar de que os homens são ‘controlados pela fortuna e por Deus’, o que é um pressuposto cristão.

No entanto, Maquiavel propõe certa oposição a essa ideia, a de que para que nosso livre-arbítrio não seja eliminado, mesmo que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, esta também deixa a nosso governo a outra metade. Conforme escreve Maquiavel, “Todavia, para que nosso livre arbítrio não seja extinto, julgo ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas que ela ainda nos deixa governar a outra metade” (*O Príncipe* XXV: 4).

Se, para os antigos, a deusa fortuna manifestava-se pela sorte ou azar, em Maquiavel está presente na ação humana¹⁸: o sentimento de que o homem pode ser o senhor de seu destino. Diversas são as formas de manifestação da deusa citada por Maquiavel, ora a roda, o rio, os ventos, as estrelas, a águia, os jogos de azar, a mulher. A efetiva ideia de que o homem pode ser senhor de seu destino aparece pelo menos em duas manifestações.

Na primeira manifestação, Maquiavel apresenta o enfrentamento entre a fortuna e a *virtù* pela metáfora do rio que pode ser entendida em três momentos: no primeiro, Maquiavel diz da ação fortuna pela ação do rio: “e comparo a fortuna a um desses rios danosos que quando se enfurecem, alagam as planícies, arruínam as árvores e os edifícios, levam a terra desta parte e põem-na noutra lugar: quando um foge em sua presença, todos cedem ao seu ímpeto sem poder impedi-lo de modo algum” (*O Príncipe* XXV: 5).

No segundo momento, Maquiavel diz que para que o enfrentamento ocorra é necessária a ação do homem de *virtù*, aquele que é capaz por seu conhecimento de antecipar a fortuna: “E, ainda que sejam assim, aos homens nada impede que, quando os tempos estão calmos, tomem providências com proteções e diques: de modo que, ao se avolumarem depois,

¹⁸ “Agora vamos examinar mais de perto Fortuna tal como é pintada por Nicollò. Fortuna dispõe de uma ampla esfera de atuação sobre “as coisas do mundo”. “Poder, honra, saúde e riqueza são os prêmios; com dor e castigo, a servidão, infâmia doença e pobreza”. Essa esfera, em suas repercussões políticas e morais de conferir e retirar Estados e glória, preocupa Nicollò. Tanto os bons Estados quanto os homens virtuosos, prudentes e corajosos muitas vezes não conseguem a boa fortuna que merecem. “Amiúde os bons calca os pés eleva os improbos [...]” (GRAZIA, 1993, p. 217).

ou iriam por um canal ou o seu ímpeto não seria nem tão violento nem tão danoso” (*O Príncipe XXV: 6*).

No terceiro momento, afirma Maquiavel que a ação da fortuna se estabelece onde ela não encontra resistência e ordenamento, portanto, “Ocorre o mesmo à fortuna, a qual demonstra o seu poder onde a *virtù* não é ordenada para resisti-la: e então volta o seu ímpeto para onde ela sabe que não se fizeram os diques e as proteções para contê-la” (*O Príncipe XXV: 7*). Assim, aquele que não ordena e não antecipa às ações da fortuna pode prosperar hoje e arruinar-se amanhã.

Na segunda manifestação, Maquiavel recorre à metáfora da mulher, em que contrapõe duas ações, a de ser impetuoso ou ponderado. “Acredito que seja melhor ser impetuoso que ponderado, porque a fortuna é mulher e é necessário, se se quer subjugar-la, submetê-la e bater nela” (*O Príncipe XXV: 26*). Insiste Maquiavel, neste caso, que ser impetuoso, embora menos prudente, seja a melhor ação da *virtù*: “E se vê que ela se deixa vencer mais pelos impetuosos do que por aqueles que friamente procedem; e por isso, como é mulher, sempre amiga dos jovens, porque são menos prudentes, mais ferozes e comandam-na com audácia” (*O Príncipe XXV: 27*).

Com o propósito ilustrativo, mas que, auxilia a compreensão em como Maquiavel estabelece o enfrentamento entre fortuna e *virtù*, o exemplo de Castruccio Castracani parece-nos salutar, uma vez que a princípio sofreu as adversidades propostas pela fortuna, mas que com *virtù* pode superá-las.

No entanto, quando atingia o ápice de suas conquistas, faltaram-lhe as benesses da fortuna. No entendimento de Maquiavel, o que lhe faltou foi engenho diante das possibilidades oferecidas pela *fortuna* e, de modo claro, indica que a sorte que quer arbitrar todas as coisas humanas, não lhe deu o julgamento necessário para que assim se conduzisse, nem o tempo suficiente para superar todas as dificuldades. Ou ainda, “Assim a *fortuna* não se contradiz - Quando a leva alguém ao cume, mas que, arruinando-se, - Ela se divirta e ele, caindo, chore” (DA FORTUNA - A Giovan Battista Soderini).¹⁹

Diante da incerteza de um evento, se uma coisa acontecerá ou não, advertimos Maquiavel que quem com sucesso hoje se mantêm, amanhã será arruinado por apoiar-se exclusivamente na fortuna. Desta maneira se expressa:

¹⁹ G.B.Soderini (1484-1528), neto do grande gonfaloneiro Piero Soderini, foi exilado em 1512. Mas, com o retorno dos Médici é logo em seguida readmitido na cidade, sendo declarado rebelde em 1522. Em 1527, participou da defesa de Florença e feito prisioneiro pelos espanhóis, morreu em Burgos.

[...], digo como se vê hoje um príncipe prosperar e amanhã arruinar-se, sem tê-lo visto mudar alguma natureza ou atributo; que, creio, decorra, primeiro das razões que foram longamente discutidas antes, isto é, que aquele príncipe que se apóia totalmente na sua fortuna, caia quando ela muda. (*O Príncipe* XXV: 10).

Apoiar-se exclusivamente na fortuna, no entendimento maquiavelano, sugere no mínimo uma incapacidade do homem quanto ao seu modo de agir, o que indica mais uma condição de enfrentamento entre fortuna e *virtù*. Conforme entendimento de E. Cassirer²⁰, na política todas as épocas têm a mesma estrutura fundamental. Assim, aquele que tem um conhecimento claro dos acontecimentos do passado compreenderá como lidar com os problemas do presente e como preparar o futuro. Cassirer (1976, p. 173) diz que “a história é a chave de toda a ciência política”. Contudo, no campo da história, de acordo com o mesmo autor, essa semelhança tem seus limites, pois ao tratar de ações humanas tudo está sujeito a variações.

Se a fortuna desempenha um papel primaz às coisas humanas, necessário é compreender seu papel. Em *O Príncipe*, Maquiavel, no capítulo XXV, cujo título é: *De Quanto Pode a fortuna nas Coisas Humanas e de que Modo se Pode Resistir-lhe*, enfrenta a questão sob o ângulo da vida pública. A fortuna torna-se um elemento em sua filosofia da história e é esse elemento que confere agora a uma nação o domínio do mundo. Importante observação é apresentada por Maquiavel nos *Discursos* (II, 1)²¹ sobre as ações da fortuna e a posição sofrida pela mesma em decorrência da *virtù*.

Enfrentando a fortuna sob o ângulo da vida pública, o pensador florentino se propõe a não ceder a qualquer forma de fatalismo e sugere que o homem não pode se submeter aos seus caprichos, mas deve ser capaz [*virtù*] de promover de alguma forma o enfrentamento com ela. Como nos mostra Cassirer:

Para vencer a influência inimiga das estrelas além da sabedoria, eram necessários a forma e o poder da vontade. O poder da *fortuna* é grande e incalculável, mas não é irresistível. Se parece irresistível é por culpa do homem, que não utiliza as suas forças, que é demasiado tímido para terçar armas com a *fortuna* (CASSIRER, 1976, p. 176).

²⁰ Cf. CASSIRER, Ernest. *O Mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976. O objeto de paráfrase remete ao capítulo XII, Implicações da Nova Teoria do Estado, subtítulo do Capítulo, O Elemento Mítico na Filosofia Política de Maquiavel, páginas 173 – 179.

²¹ “Foi opinião de muitos [...], que o povo romano, na conquista do império, foi mais favorecido pela fortuna que pela *virtù*. E, entre as várias razões aduzidas, diz ele que isso é demonstrado pela confissão do próprio povo, que reconhecia ter recebido da fortuna todas as suas vitórias e edificava mais Templos à Fortuna do que a qualquer outro deus. [...] parece que essa opinião foi abraçada por Lívio, porque são raras as vezes em que, citando algum romano que fale da *virtù*, não lhe acrescente a fortuna.[...] acredito que a fortuna que os romanos tiveram nisso a teriam tido todos aqueles príncipes que procedessem como os romanos e tivessem a mesma *virtù* que eles”. (*Discursos* II: 1, p. 181- 82, 2007).

De tal modo, o livro XXV de *O Príncipe*, sob a capa dessa expressão, dita de maneira mítica a tendência que determina e atravessa o pensamento de Maquiavel, ou seja, aquilo que é dado aqui nada mais é do que a secularização do símbolo da fortuna e da *virtù*. Então, temos aí introduzido um novo elemento de pensamento e sentimento que é especificamente moderno. A concepção de que a fortuna dirige o mundo é verdadeira, mas é apenas metade da verdade, pois o homem não é um escravo da fortuna.

Embora, distintos, fortuna e *virtù* são interdependentes, pois ao ângulo público a cada um – fortuna e *virtù* – compete dirigir a metade das ações. Como exemplo, pode-se apontar o caso de Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu que, de acordo com Maquiavel, eles deram à fortuna, a sua forma e, sem a oportunidade, sua proeza teria sido extinta, e sem essa valentia a oportunidade teria chegado em vão. Para estes príncipes, a fortuna foi então a realização da chance e da oportunidade que, neste caso, só é possível por serem os mesmos homens de excelente *virtù* e, por isso, alcançaram a glória.

Podemos tomar os exemplos de Agátocles de Siracusa que, de acordo com Maquiavel, dirigiu suas ações tendo como referência os atos criminosos, e César Bórgia, que é para Maquiavel uma espécie de referência paradigmática, pois no início tem as condições favoráveis, mas que, mesmo assim, teve de enfrentar os contratempos da fortuna.²²

Em *O Príncipe* (XXV), retomando o exemplo acima citado e destacando o modo de agir sob o ângulo da fortuna em contraponto com a *virtù*, Maquiavel nos diz o quão são incertos os seus resultados:

Vê-se ainda em dois homens prudentes um chegar a seu intento, o outro não que; e de modo semelhante dois igualmente prosperam com diferentes maneiras de agir, sendo um respeitoso e outro impetuoso: o que não decorre de outra coisa, senão de um atributo dos tempos que se conformam, ou não, ao seu proceder (*O Príncipe* XXV: 13).

Disso decorre que o modo de proceder de duas pessoas, embora diferentes, possa chegar a bom termo ao seu fim ou não. Enquanto dependemos das variações dos tempos e dos acontecimentos, tal mudança implicará em ser bem sucedido ou não. Os motivos apresentados por Maquiavel para que isto ocorra são

²² “feito governante pelas graças de seu pai eleito Papa, cedo aprendeu que a boa “fortuna” do começo não faria mais do que exacerbar as dificuldades do futuro. De um Estado conquistado com muita facilidade, passou a um mundo onde os obstáculos se multiplicariam na razão inversa da falta de raízes de sua obra. Utilizando o exemplo do duque Maquiavel pretende mostrar duas coisas. Em primeiro lugar, que a “fortuna” pode auxiliar na fundação de um novo principado, mas que no seu concurso não pode ser entendido como uma vantagem a priori. Na verdade, uma boa “fortuna” não faz mais do que exigir uma *virtù* excepcional. A segunda lição que podemos tirar do caso de Bórgia é que os dois conceitos só fazem sentido quando referidos um ao outro. O duque pode aproveitar-se da situação favorável de ter um Papa como pai, mas não pode escapar das tramas da “fortuna” (BIGNOTTO, 1991, p. 143-44).

Nem se encontra homem assim tão prudente que saiba se incomodar a isto: seja porque não pode desviar-se de sua inclinação natural, seja ainda porque tendo alguém sempre prosperado, caminhando por uma estrada, não se pode persuadi-lo a deixá-la. E assim o homem ponderado, quando é tempo de agir com ímpeto, não sabe fazê-lo, por isso se arruína; pois, ainda que a natureza mudasse segundo os tempos e as coisas, não se mudaria a fortuna (*O Príncipe* XXV: 16-17).

A questão agora nos remete ao exercício do controle da fortuna e, ao que nos parece, controlá-la significa em certa medida submetê-la ao enfrentamento com a *virtù*.

Russel Mohn (1998, p. 4), entende que Maquiavel sugere que fortuna só pode ser controlada, eventualmente, com descarada paixão. No imaginário de um homem batendo e coagindo uma mulher, o homem é uma metáfora para *virtù* e a mulher é uma metáfora para a fortuna. A mulher não é submissa, ela elogia o seu poder de escolher o seu destino sobre o homem e, é precisamente por isso que ela deva ser forçada, pois a moldagem da fortuna para com a *virtù* deve ser feita propositalmente.

Em *O Príncipe* (XXV), Maquiavel recorre à metáfora do rio ou da enchente para demonstrar que a fortuna age de forma impetuosa e poderosa, precisamente quando não existe uma *virtù* ordenada para a ela resistir. Pois, a possibilidade de defesa ou prevenção depende efetivamente de medidas que permitiriam a vigilância, exigindo deste evento uma capacidade de ação por parte do homem.

Maquiavel entende que, no enfrentamento entre a fortuna e a *virtù*, o homem é senhor de suas ações - no mínimo em metade delas - aludindo que há uma possibilidade real em que alguém possa se tornar aliado da *fortuna* e agir em harmonia com seus poderes, neutralizando sua natureza mutável e tendo êxito nos negócios. Assim, é importante considerar pelo menos duas lições que Maquiavel nos proporciona. A primeira delas é a de que a influência ou poder da fortuna sobre o desenvolvimento político é diretamente proporcional à extensão da *virtù*. A segunda é a de que, na política, é necessário amoldar-se aos novos acontecimentos, ser maleável ou flexível para adequar as regras do jogo a seu benefício. Sem o conceito de certo e errado, ele utiliza os princípios da fortuna e da *virtù* para o desenvolvimento da ação política.

Efetivamente, a *virtù* não pode ser adquirida em um Shopping Center, nem é fruto do acaso, mas é uma excelência que se solidifica na aplicação política e destaca ações decorrentes da: grandeza de ânimo, sabedoria, audácia, coragem, astúcia, fortaleza, resistência e essencialmente a capacidade de reagir de modo adequado nas mais variadas circunstâncias. Assim, no tópico que se segue, procuraremos analisar alguns elementos que permitem a formação do bom cidadão de acordo com a acepção maquiavelana.

3 A GRANDEZA DA PÁTRIA: A VIRTÙ DO CIDADÃO REPUBLICANO

Em boa parte dos empreendimentos humanos, o êxito depende da capacidade e da excelência da educação e da formação do bom cidadão. A face complementar dessa condição é a organização e o bom ordenamento, tanto de quem conduz com *virtù* as ações políticas, quanto aos cidadãos que a integram livremente.

Para Maquiavel, é nuclear a necessidade de formação do bom cidadão, pois, não se trata de conformar o homem bom, atrelando-o a princípios morais, a exemplo dos propostos pelo cristianismo cujas diretrizes educacionais congregam como virtuoso o repúdio ao mundo material e a obediência. Ser virtuoso ao bom cristão significa portar a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança, bem como ter esperança e congregá-la com a caridade e com a fé. Para Maquiavel, a excelência da educação remete para a questão da educação cívica daqueles que não apenas vislumbram, mas conformam o bem comum.

Maquiavel, ao dizer que “[...] as leis tornam os homens bons” (*Discursos*, I, 3, p. 20), aplica-a no sentido de que, “[...] quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária” (*Discursos*, I, 3, p. 20). Dito de outra forma: assim como os bons costumes, para se manter, necessitam das leis, do mesmo modo, as leis, para serem observadas, necessitam dos bons costumes. Assim, a lei os educa, os conforma, para assumir sua condição cidadã de participação na vida pública.

Maquiavel compreende que a relação entre leis e bons costumes podem ser aplicadas “[...] às vezes como instituições, às vezes como pessoas, às vezes como conceitos” (GRAZIA, 2000, p. 115). Neste caso, a lei não deve ser entendida como única fonte destinada a conformar o homem, pois se encontra alinhavada aos bons costumes, as armas e a religião, e não pode ser pensada ou aplicada linearmente. Deste modo, a lei é pensada como uma instituição que, se alinhavada aos costumes, às armas e à religião, torna-se uma ferramenta pedagógica para a formação do bom cidadão, colocada acima das vontades dos homens.

Uma ideia que ronda a necessidade de conformação apresentada por Maquiavel pode ser destacada quando este narra que os homens são movidos por interesses desagregadores, pois agem conforme seus interesses e ambições, em benefício próprio e prejuízo alheio. Assim sendo, “[...] os homens sempre se mostram maus, se por uma necessidade não se tornam bons” (*O Príncipe* XXIII: 13). Para conter tais interesses

desagregadores e impulsos egoístas, é necessário criar ferramentas, mesmo que artificiais, que conformem o homem ao bem comum. Quais são estas ferramentas? Para Maquiavel: as leis, as armas e a religião. É o que compreende Viroli ao enfatizar o propósito maquiavelano no que tange a educação cidadã: Maquiavel,

Acentua que as leis podem tornar os homens bons, mas não pretende torná-los perfeitos; adverte que para conservar uma boa república é preciso ser inflexível contra os arrogantes e contra quem quer tornar-se tirano, mas não pensa que seja necessário transformar os cidadãos em santos (VIROLI, 1999, p. 62).

Assim, o que nos move neste capítulo é o esforço em apresentar que, para Maquiavel, o processo de educação do bom cidadão deve se efetivar na ação das leis e das armas e as suas ferramentas pedagógicas são constituídas pela formação militar e religiosa.

3.1 A EDUCAÇÃO CÍVICA: BOM CIDADÃO VERSUS HOMEM BOM

Parcos são os momentos em que Maquiavel se dedica ao estudo ou à discussão do tema *educazione*, considerando suas obras principais. O termo ocorre por nove vezes nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e apenas uma vez em *Da Arte da Guerra*²³. Não há ocorrência do termo em *O Príncipe* e *Histórias florentinas*.

O estudo deste tópico terá como foco estas passagens, o que não impede a utilização de outras que permitam a aproximação e a discussão proposta. É importante salientar que a centralidade e o propósito maquiavelano incidem em uma educação que se estrutura por um processo de conformação do bom cidadão e não do homem bom.

A educação como propósito de conformação do cidadão pode ser pensado inicialmente a partir da necessidade de renovação ou, como denomina Maquiavel, “[...] digo que são saudáveis as alterações que as levam de volta aos seus princípios. [...], é preciso fazê-los voltar aos seus princípios” (*Discursos*, III, 1, p. 305). De tal modo, o principal motivo em propor o retorno ao princípio se dá pelo fato de que é no princípio que encontramos “[...] alguma bondade, pelo qual retomem o prestígio e o vigor iniciais” (*Discursos*, III, 1, p. 305 - 306).

²³ Raccolta di Opere. Disponível em: <<http://www.intratext.com/ixt/ITA1109/kt.htm>>. Acessado em 14 de Agosto de 2012.

Maquiavel, ao tratar da durabilidade de uma seita ou de uma república, no livro terceiro dos *Discursos*, em seu primeiro capítulo, aponta para a necessidade do retorno frequente aos princípios.

[...], são mais bem ordenadas e têm vida mais longa aquelas que, mediante suas ordenações, podem renovar-se muitas vezes, ou que, por algum acontecimento independente de tal ordenação, procedem a tal renovação. E é o mais claro que a luz o fato de que, não se renovando, tais corpos não duram (*Discursos*, III, 1, p. 305).

O retorno aos princípios não ocorre ao acaso, não se trata de uma fatalidade, mas, conforme recomenda Maquiavel, “essa recondução ao princípio, em se tratando das repúblicas, pode ocorrer por acontecimento extrínseco ou por prudência intrínseca” (*Discursos*, III, 1, p. 306). O acontecimento extrínseco apresentado é o da ocupação de Roma pelos franceses e o retorno aos princípios de acordo com Maquiavel ocorreria quando,

[...] todas as ordenações daquela cidade fossem retomadas, e se mostrasse àquele povo que não só era necessário manter a religião e a justiça, mas também prezar os bons cidadãos e levar em conta a *virtù* deles, em vista de suas obras, do que as vantagens pessoais de que parecessem carecer (*Discursos*, III, 1, p. 306).

Diante da necessidade de os homens viverem juntos em diferentes ordenações é imperativo que se examine com frequência as mesmas. Para Maquiavel, o exame de tais ordenações pertence aos acontecimentos intrínsecos, uma vez que, normalmente, “[...] ou provêm de uma lei que muitas vezes reveja a conduta dos homens que pertencem àquele corpo, ou de algum homem bom que surja entre eles e que, com seus exemplos e suas obras virtuosas, produza o mesmo efeito de uma ordenação” (*Discursos*, III, 1, p. 307).

O homem bom do qual trata Maquiavel é aquele que, com *virtù*, promove a recondução aos princípios e que considera que “[...] todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida; [...] que são saudáveis as alterações que as levam de volta aos seus princípios” (*Discursos*, III, 1, p. 305).

Assim, prefere Maquiavel que o retorno aos princípios ou a renovação das ordenações se dê pela via dos acontecimentos intrínsecos, conforme escreve: “[...], que não há coisa mais necessária à vida comum [...], do que devolver-lhe a reputação que tinha no início, bem como cuidar que a tal efeito se chegue por meio de boas ordenações ou bons homens, e não por alguma força extrínseca” (*Discursos*, III, 1, p. 310).

Com esta intenção, a renovação ou retorno ao princípio é indicado por Maquiavel como via a ser percorrida pelas ordenações ou por bons homens, sugerindo desta forma, que bons homens seriam forjados pela educação, e esta deveria funcionar como instrumento que permitiria conformar e controlar as confusões inerentes aos desejos do homem. Conforme salienta Ames (2008, p. 141), “a educação é pensada por Maquiavel como uma força destinada a controlar a desordem inerente ao movimento tanto do desejo quanto da natureza”. É pensando na questão dos desejos do homem, bem como na necessidade de controlar as desordens promovidas por estes desejos que o argumento assinalado orienta para a conformação do bom cidadão, em que a educação tem proeminente destaque e se encontra vinculada à questão dos desejos, os quais envolvem o homem singular e o cidadão.

No capítulo quinto do livro primeiro dos *Discursos*, Maquiavel apresenta grande preocupação ao tratar da guarda da liberdade, principalmente no que tange à questão dos desejos, e questiona sobre o que é mais nocivo a uma república, ou quem seria mais ambicioso: se aquele que deseja manter as honras outrora conquistadas ou aquele que deseja conquistar as que não têm, pois os desejos podem dar razão a grandes tumultos.

Diante da tensão entre manter e conquistar, uma vez que a minoria quer a conquista e o poder, o povo normalmente deseja a segurança e a liberdade. O caminho proposto por Maquiavel é o de que, diante dos desejos e do temor de se perder a liberdade, o confronto por meio dos tumultos, bem como a necessidade de controle podem conformar o homem para um processo de mudança. Deste modo os tumultos, na maioria das vezes,

[...] são causados por aqueles que mais possuem, porque o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo do outro. E há muitos que, possuindo muito, podem com mais poder e maior efeito provocar mudanças (*Discursos*, I, 5, p. 26).

No capítulo trinta e sete do livro primeiro dos *Discursos*, Maquiavel retoma a discussão acerca dos tumultos em Roma gerados pela lei agrária. Tumultos estes resultantes dos desejos, e estes oriundos dos descontentamentos e das ambições entre a plebe e os nobres, pois, a plebe era desejosa em dividir cargos e patrimônios, que os nobres pretendiam manter, desencadeando assim o conflito. Posto que seja sobre a natureza e o desejo do homem que deve ser conformado o processo educativo, Maquiavel assim escreve:

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, se 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, surge o tédio e a pouca satisfação com o que se possui. (*Discursos*, I, 37, p. 112-113).

Assim, parece que Maquiavel nos propõe um dilema: diante da “natureza” e dos “desejos”, o temor de perder o que se têm e o desejo de ter mais conduzem fatalmente o homem à inimizade e à guerra. Por outro lado, Maquiavel propõe que, quando se pensa na educação para a coletividade - do cidadão - e na organização das repúblicas e estas, quando bem ordenadas, se deve “[...] manter rico o público e pobres os seus cidadãos” (*Discursos*, I, 37, p. 113).

É neste processo de mudanças, de movimento das coisas, que o sujeito pode com conhecimento ser capaz de antecipar e de extrair dos acontecimentos ações que produzam êxito. Destaca Ames (2008, p. 141) que,

[...] a educação não é capaz de conter o movimento [...], tanto o desejo quanto a natureza são propulsores de um movimento “necessário”, quer dizer, inerente às coisas. Apesar disso, pode “ordená-lo” impedindo os efeitos deletérios à vida política. Graças à educação, o homem é capaz de conhecer a “natureza das coisas”, isto é, saber o que as coisas são “desde sempre”.

Isto é o que nos apresenta Maquiavel no prólogo do livro segundo dos *Discursos*. Ao analisar os acontecimentos do passado, as dificuldades de se conhecer toda a verdade das coisas antigas, de diferenciar as ações realizadas pela *virtù* ou pela fortuna, dos desejos que se diferenciam no passado e no presente, aconselha que, diante da natureza das coisas “[...] é dever do homem bom ensinar aos outros o bem que a malignidade dos tempos e da fortuna não lhe permitiu realizar, a fim de que, sendo muitos os conhecedores, algum destes, mais amado pelo Céu, possa realizá-lo” (*Discursos*, II, Proêmio, p. 181). O homem bom reivindicado por Maquiavel não é aquele que prioriza a prudência, a fortaleza, a temperança e a justiça – as virtudes morais, mas aquele que prioriza a simplicidade dos costumes ou os bons costumes e dispõe-se a se sacrificar pelo bem comum, ou seja, a ideia de homem bom não se efetiva no âmbito da moralidade, mas no âmbito da política.

Assim, se a educação pensada por Maquiavel tem como finalidade controlar as desordens provenientes tanto dos desejos quanto da natureza e não dá conta de ser efetiva neste controle, uma vez que “[...] tanto o desejo quanto a natureza são propulsores de um movimento “necessário”, quer dizer, inerente às coisas” (AMES, 2008, p. 141), é, em função da educação, que o homem se torna capaz de conhecer os acontecimentos que envolvem a

natureza das coisas, de saber como os acontecimentos podem se desdobrar. Contudo, oportuna é a observação feita por Ames (2008, p. 141) quanto ao conhecimento da natureza das coisas, ao escrever: “Bem entendido, este conhecimento não é, para Maquiavel, uma descoberta da “essência” metafísica das coisas, e sim um saber sobre aquilo que há de permanente e regular no modo como elas ocorrem”. Assim, será permitida ao bom cidadão a condição de se antecipar aos acontecimentos, cuja meta primordial é a de ordenar, direcionar de modo favorável e coerente para o bem da coletividade.

Em decorrência disso, no próêmio do livro primeiro dos *Discursos*, Maquiavel apresenta seus objetivos, além de chamar a atenção sobre a atuação dos contemporâneos para questão do aprendizado e da conformação do cidadão. Quanto aos objetivos, o primeiro deles é o de resgatar o conhecimento das coisas antigas. Assim escreve:

E, se o engenho pobre, a pouca experiência das coisas do presente e o pequeno conhecimento das antigas tornarem insuficiente e de não grande utilidade esta minha tentativa, pelo menos abrirão caminho a alguém que, com mais *virtù*, mais eloquência e discernimento, possa vir a realizar este meu intento: o que se não me granjear louvores, não deveria gerar censuras. (*Discursos*, Proêmio livro I, p. 5).

Ao recorrer aos eventos do passado como suporte de aprendizagem, de conformação do cidadão e relacioná-los aos acontecimentos presentes, Maquiavel os apresenta não no sentido de que sejam apenas louvadas ou admiradas, mas que se observem os esforços [*indústria*] daqueles que as promoveram, dizendo,

[...] que as virtuosíssimas ações que as histórias nos mostram, ações realizadas por reinos ou repúblicas antigas, por reis, comandantes, cidadãos, legisladores e outros que se afadigaram pela pátria são mais admiradas que imitadas; vendo, aliás, que tais ações, em suas mínimas coisas, todos fogem, e que daquela antiga *virtù* não nos ficou nenhum sinal; em vista de tudo isso não posso deixar de admirar-me e condoer-me ao mesmo tempo. (*Discursos*, PROÊMIO LIVRO I, p. 5).

Diante das dificuldades apresentadas por Maquiavel quanto à educação cidadã, a ordenação e a manutenção dos Estados podem ter sua origem na “[...] negligência dos contemporâneos de servir-se das lições da história para a condução política” (AMES, 2008, p. 142). Expressamente, Maquiavel apresenta a causa de tal deficiência e relata:

E creio que isso provém não tanto da fraqueza à qual a atual religião conduziu o mundo, ou do mal que um ambicioso ócio fez a muitas regiões e cidades cristãs, quanto do fato de não haver verdadeiro conhecimento das histórias, de não se extrair de sua leitura o sentido, de não se sentir nelas o sabor que têm. (*Discursos*, PROÊMIO LIVRO I, p. 6-7).

A releitura dos acontecimentos históricos para Maquiavel – especialmente os livros de Tito Lívio – tem claramente o propósito de afastar os homens de seu tempo de uma interpretação errônea ou equivocada do sentido de que tais acontecimentos promovessem apenas o prazer de lê-las, ouvi-las ou de indicarem a impossibilidade de serem imitadas. De acordo com Ames,

Fica evidente a intenção de contrapor a uma leitura meramente contemplativa uma interpretação ativa e utilitária, a qual visa extrair lições do passado para aplicá-las ao presente e ao futuro, convertendo a história em instrumento de educação (AMES, 2008, p. 142).

Maquiavel deixa clara a necessidade de recorrer aos acontecimentos antigos e que, em momento algum “[...], na ordenação das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos [...], não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos” (*Discursos*, Proêmio Livro I, p. 6). Porém, uma possibilidade de compreensão dos acontecimentos de seu tempo não se encontra diretamente vinculada aos acontecimentos históricos, pois, conforme entende Ames,

Se os homens de Estado não se utilizam da história como mestra da vida, isso não se deve tanto a uma fraqueza da educação do que ao fato de enxergar na história nada mais do que um conjunto de fábulas maravilhosas. Somente um olhar guiado pela verdade poderá desvelar o sentido do útil. A culpa maior da educação reside em outra coisa: haver conduzido o mundo atual à “fraqueza”. Esta fraqueza está associada ao “ócio”. (AMES, 2008, p. 142).

Como Maquiavel associa em seus dias a culpa proporcionada pela educação fraca, uma vez que promove o ócio, de que modo a religião pode auxiliar ou prejudicar na promoção ou no enfraquecimento da educação cidadã? Primeiramente, Maquiavel recorre aos exemplos do passado, que pela educação e pela *virtù*, com auxílio de instrumentos militares ou religiosos proporcionaram uma formação cidadã. Segundo, de que o ócio motivado por uma educação direcionada à contemplação pode ser gerador ou pela preguiça, ou pela licenciosidade ou pelo excesso de oportunidade de uma educação fraca, de uma educação em que a coragem, o patriotismo e a disponibilidade de se sacrificar pelo bem comum não são instituídos em seu tempo.

Com o propósito de apontar o caminho percorrido por Maquiavel, de modo sucinto, uma vez que sobre o instrumento militar e religioso será tratado nos tópicos subsequentes, recorreremos a três fragmentos em que tal associação nos parece possível. No primeiro fragmento, Maquiavel deixa claro que, em seu tempo, nos principados ou nas

repúblicas, não se observam os exemplos dos antigos acerca dos acertos quando do julgamento daquilo que é importante para o bem comum, uma vez que a educação presente é fraca, tornando-os incapazes de julgamento que atenda ao bem comum. Assim, escreve Maquiavel:

E são tais aqueles erros de que falei no princípio, cometidos pelos príncipes de nossos tempos, quando precisam julgar as coisas grandiosas; pois deveriam ouvir como se conduziram aqueles que, na antiguidade, precisaram julgar casos semelhantes. Mas a fraqueza dos homens de hoje, causada pela educação fraca que recebem e pelo pouco conhecimento das coisas, leva-os a julgar os julgamentos antigos ou desumanos, ou impossíveis. (*Discursos*, III, 27, p. 403 -404).

Neste primeiro fragmento, dois são os motivos apresentados por Maquiavel quando da necessidade de julgamento das coisas grandiosas. O primeiro: uma educação fraca, motivada pelo desconhecimento dos acontecimentos. O segundo: o desconhecimento acerca dos acontecimentos permite a produção de um julgamento inadequado das ações dos antigos.

No segundo fragmento, Maquiavel chama a atenção para a questão religiosa, principalmente, porque os romanos a vinculavam a uma necessidade educacional fundada na busca pela *virtù* no caminho das ações mundanas. Isso fez com que Maquiavel associasse o papel da religião antiga com a religião de seu tempo mostrando que a religião de seu tempo funda-se em uma interpretação que conduz o homem ao ócio, propondo a formação do homem bom, portanto não permitindo uma educação cidadã, enquanto que a religião antiga permitia a formação do bom cidadão:

E, embora pareça que o mundo se efeminou e o Céu se desarmou, na verdade isso provém mais da covardia dos homens, que interpretaram a nossa religião segundo o ócio, e não segundo a *virtù*. Porque, se eles considerassem que a religião permite a exaltação e a defesa da pátria, viriam que ela quer que a amemos e honremos, preparando-nos para sermos tais que a possamos defender. (*Discursos*, II, 2, p. 190)

No terceiro fragmento, o contraponto se faz, ao considerar as seguintes possibilidades. Primeira: se, em Roma era possível ordenar um estado que eliminasse as inimizades “[...], alguém poderia desejar que Roma tivesse chegado à grandeza que chegou sem que nela existissem tais inimizades” (*Discursos*, I, 6, p. 27). Segunda: se atacar uma cidade desunida para ocupá-la é decisão correta. É o que expõe Maquiavel sobre o ataque dos veientes e etruscos a Roma, “[...] acreditaram que, atacando os romanos desunidos, os venceriam; e o ataque foi a razão da união destes e da ruína daqueles. Porque o motivo da desunião das repúblicas, no mais das vezes, são o ócio e a paz; a razão da união são o medo e a guerra” (*Discursos*, II, 25, p. 278-79).

Estes três fragmentos nos permitem considerar que o ócio para Maquiavel passa a existir em significados distintos. É o que recomenda Ames ao considerar três acepções que se estreitam com os fragmentos supracitados:

Como inércia (ou preguiça) que se opõe à energia (ou *virtù*); como licenciosidade decorrente da ausência de controle por oposição à força disciplinadora da necessidade; como a situação que oferece um excesso de possibilidades de escolha: o ócio torna os homens mais lentos em lhes oferecer uma quantidade de alternativas. (AMES, 2008, p. 142).

Estas acepções acerca do ócio se estabelecem por opostos, a inércia opõe-se à energia, a licenciosidade opõe-se à força disciplinadora, enquanto que o excesso de possibilidade dificulta a escolha. Assim, “na avaliação de Maquiavel, o ócio degenera os costumes e corrompe a vida política” (AMES, 2008, p. 142).

Como contraposição à fraqueza e ao ócio promovido pela educação de seu tempo, “a virtude que Maquiavel quer fazer renascer é a dos romanos da época republicana” (PINZANI, 2006, p. 56), as quais eram identificadas classicamente como: “simplicidade de costumes, moderação, coragem, patriotismo, disponibilidade a sacrificar-se pelo bem comum, etc.” (PINZANI, 2006, p. 97).

No livro I, capítulo quarto dos *Discursos*, ao relatar os motivos que tornaram Roma poderosa e livre mediante o propósito de resgate da virtude romana, Maquiavel assinala que suas raízes se encontram nos conflitos entre o senado e a plebe e que, mesmo diante de tantos tumultos, os exemplos referentes à boa educação e às boas leis são exponenciais:

E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública. (*Discursos*, I, 4: 22).

O exame adequado e com conhecimento dos tumultos proporcionam, de acordo com Maquiavel, o entendimento de que são promotores do bem comum e da liberdade pública. De modo algum, Maquiavel descarta que na realidade mesmo a melhor das repúblicas está destinada à decadência, seja moral ou política. “A educação dos cidadãos para a virtude ou a ação de um reordenador podem certamente diminuir esse processo ou reconduzi-lo a uma fase precedente, mas não detê-lo” (PINZANI, 2006, p. 95). Neste contexto, os acontecimentos históricos orientarão para soluções diferentes: diferentes

acontecimentos em que nos períodos de crise a intervenção de um homem excepcional será necessária, mas nos períodos de paz é prudente pensar nas possíveis crises futuras – antecipando-se aos reveses da fortuna –, promovendo a educação do povo.

Então, de que virtude trata Maquiavel? “Trata-se da virtude cívica que corresponde não a uma qualidade moral do indivíduo” (AMES, 2008, p. 143), mas se encontra diametralmente vinculada às virtudes clássicas dos romanos em que, “Maquiavel institui uma relação estreitíssima entre moralidade cívica e estabilidade política: sem bons costumes não existem repúblicas estáveis” (PINZANI, 2006, p. 96).

Diferentemente do que propõe as virtudes cristãs – cardeais e teologais –, em que tanto as diretrizes quanto às virtudes, propõe, por um lado, o repúdio do mundo material e, por outro, uma vida direcionada à prática da obediência e da contemplação. O que impedirá o exercício da virtude cívica, pois ser virtuoso ao bom cristão se constitui em ter fé, ser mensageiro de esperança e exercitar a caridade, as quais visam à formação do homem bom e não do bom cidadão.

Por isso à decadência moral segue inevitavelmente a política. A moralidade dos cidadãos é, portanto, não um fator de estabilidade entre tantos, mas o fator de excelência, ainda mais que as leis (uma vez que onde existem maus costumes, até as leis são impotentes). Tal moralidade não é só desejável, mas é necessária para a sobrevivência das instituições republicanas (PINZANI, 2006, p. 96 – 97).

Se o propósito é o de evitar a decadência tanto moral quanto política, a educação do povo ou dos indivíduos – educação do cidadão – deve ser compreendida como uma entidade duradoura, que permaneça com o passar das gerações. Nesta trajetória, esclarece Maquiavel o sentido para uma educação promotora de virtudes cívicas ao bom cidadão, pois não deve o bom cidadão depender das regalias decorrentes da fortuna, mas ter formação adequada, ser capaz e portador de *virtù* para que utilize da fortuna quando esta lhe contemplar, mas principalmente que não dependa dela.

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, pois fazendo-o conhecer melhor o mundo, fá-lo-á alegrar-se menos com o bem e entristecer-se menos com o mal (*Discursos*, III, 31, p. 416).

O entendimento que nos proporciona Pinzani, quanto ao modo de proceder, quando da presença ou não da fortuna frente à educação recebida – se com *debolezza* ou *fortezza* –, é de que “Maquiavel pensa *in primis* nos indivíduos: é a educação *deles* que deve

ser canalizada, é o amor *deles* pela pátria que deve ser atizado, é o egoísmo *deles* que deve ser superado, é interesse *deles* pelo bem comum que deve ser despertado” (PINZANI, 2006, p. 96).

Maquiavel reforça a necessidade de retomar as virtudes clássicas dos romanos, conforme apresenta Pinzani (2006, p. 97), que são: “simplicidade dos costumes, moderação, coragem, patriotismo, disponibilidade de sacrificar-se pelo bem comum”, quando se pretende proceder a uma educação direcionada à formação do bom cidadão, pois:

Os homens prudentes costumam dizer, não por acaso nem indevidamente, que quem quiser saber o que haverá de acontecer deverá considerar o que já aconteceu; porque todas as coisas do mundo, em todos os tempos, encontram correspondência nos tempos antigos (*Discursos*, III, 43, p. 445).

Diante da possibilidade de se estreitar os vínculos entre a *virtù* do cidadão romano e a necessidade de *virtù* do homem de seu tempo, cujo propósito não é a formação do “homem bom” e sim a formação do “bom cidadão”, Ames (2008) estabelece, de acordo com a concepção maquiavelana, quatro qualidades necessárias à identificação do “bom cidadão”:

Em primeiro lugar a subordinação do bem particular ao bem comum. A virtude cívica desenvolve nos homens à capacidade de servir a pátria até com a própria vida se necessário. Em segundo lugar, à coragem: o cidadão dotado de virtude cívica não teme defender a cidade ou expandir seus domínios sempre que isso se mostra necessário para conservá-la livre. Em terceiro lugar, à religiosidade: o bom cidadão é temente a Deus o que faz com que respeite os preceitos legais como se fossem mandamentos divinos. Em quarto lugar, à repugna ao ócio: o ideal de homem esta vinculado à vida ativa e produtiva e não à contemplação e meditação. (AMES, 2008, p. 143).

Destacada a necessidade de se resgatar as virtudes cívicas dos antigos e imprimir em seu tempo tais virtudes por meio da educação cívica e apontando que a diversidade pode promover tais mudanças, conformando o homem fraco ou forte²⁴, conforme as qualidades supracitadas, escreve Maquiavel:

²⁴ Para ilustrar, tomo emprestado o que nos escreve A. MacIntyre, onde relata-nos como exemplo que: uma criança inteligentíssima de sete anos de idade a quem quero ensinar a jogar xadrez, embora a criança não esteja especialmente interessada em aprender o jogo. A mesma tem, porém um forte desejo de comer doces e poucas possibilidades de consegui-los. Digo à criança, portanto, que, se ela jogar xadrez comigo uma vez por semana, eu lhe darei R\$ 5,00 em doces; além disso, digo à criança que sempre jogarei de maneira a dificultar, mas não tornar impossível, a vitória dela e que, se ganhar, ela receberá mais R\$ 5,00 em doce. Assim, motivada, a criança joga, e joga para ganhar. Observamos, porém, que, sendo somente os doces que proporcionam à criança um bom motivo para jogar xadrez, ela não tem razões para trapacear e está cheia de motivos para trapacear, contanto que consiga fazê-lo com êxito. Mas, assim esperamos, haverá um momento que a criança encontrará nos bens específicos do xadrez, na aquisição de certa capacidade analítica especialíssima, imaginação estratégica e intensidade competitiva, um novo conjunto de razões, e razões não apenas para vencer em determinada ocasião, mas para tentar destacar-se de todos os modos que o jogo de xadrez exigir. Se a criança trapacear, então, não estará derrotando a mim, mas a si mesma. (MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001 p.316 – 317).

Pensando, portanto, 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 (*Discursos*, II, 2, p. 189).

Para Maquiavel, certamente os cidadãos prudentes e, portanto virtuosos – antigos e de seu tempo -, amam a segurança que a vida livre permite, querem continuar a gozar da mesma, cumprem o próprio dever, obedecem aos magistrados e às leis, quando devem obedecer, e estão prontos a resistir e a mobilizar-se, quando necessário, contra quem quer destruir a vida livre. Neste fragmento, Maquiavel apresenta de forma direta a influência da religião – dos antigos – no processo de conformação do bom cidadão, cujo tema será objeto de discussão no tópico seguinte, no qual abordaremos as estruturas que auxiliam na educação do bom cidadão – estrutura religiosa.

Para Maquiavel, “a educação pode tanto formar homens dotados das virtudes imprescindíveis para ser um bom cidadão quanto pode fazer dele uma pessoa fraca e arrogante. De alguma maneira os homens são o que a educação fez deles” (AMES, 2008, p. 143). Educação e virtude encontram-se diametralmente vinculadas. No entanto, não nascem com o homem, mas devem ser forjadas pela educação cívica.

O processo de forja do bom cidadão encontra-se vinculado à necessidade de se colocar os interesses e as vontades individuais abaixo dos interesses e necessidades do bem comum, de agir na defesa de sua pátria sempre que necessário, de cumprir com a religiosidade como pedra angular da liberdade e da incorruptibilidade, de repudiar o ócio que torna fraco e sem *virtù* o homem. Assim, nos tópicos a seguir será objeto de estudo a importância da atividade militar e da religião para a formação do bom cidadão.

Importante enfatizar que, quando a estrutura militar e a estrutura religiosa não dão conta de educar em sentido que conforme o bom cidadão, o resultado que se mostra inevitável é o da degradação dos costumes e sua consequência a corrupção e a degradação da *virtù*.

3.2 ESTRUTURAS FORMADORAS DO BOM CIDADÃO

Maquiavel se mostra preocupado com a formação do cidadão e nos fornece uma primeira indicação sobre as estruturas que auxiliam na educação ao escrever que: “os

principais fundamentos comuns a todos os Estados [...] são as boas leis e as boas armas, e onde há boas armas convém que haja boas leis”²⁵ (*O Príncipe*, XII: 3). No intuito de reforçar este propósito, Maquiavel aponta para um dos principais motivos que motivam a necessidade de formação, ao propor que:

[...], ao contrário, se vê que, quando os príncipes pensaram mais nas delicadezas do que nas armas, perderam o seu estado: e a principal razão que te faz perdê-lo é negligenciar a arte da guerra; e a razão que te faz conquistá-lo é ser professor nesta arte (*O Príncipe*, XIV: 2).

Maquiavel, mais do que afirmar a importância e a necessidade de aprendizagem com as questões militares, reafirma que o contrário, ou seja, a negligência com estes assuntos é determinante para que se coloque em risco o poder, bem como a manutenção do Estado. Com o firme propósito de reforçar os perigos que a falta de preocupação sobre a formação e a manutenção do poder militar [armas] podem causar, Maquiavel fornece como contraponto as ações de Francisco Sforza às de seus filhos. “Francisco Sforza, por estar armado, de homem privado tornou-se duque de Milão; e seus filhos, para fugirem dos incômodos das armas, de duques tornaram-se homens privados” (*O Príncipe*, XIV: 3). Isto nos mostra que a deficiência de cuidado no tratamento das questões que abrangem as armas e a preparação militar é determinante para o sucesso ou fracasso político.

Além de enfatizar sobremaneira a importância da estrutura militar na formação do bom cidadão, Maquiavel norteia suas ponderações acerca da necessidade de se limitar os desejos e interesses particulares, uma vez que, ao se tornarem manifestos, podem colocar em risco a ordem política ao tentarem satisfazê-los.

Maquiavel parece não acreditar na possibilidade de que os homens, por uma condição intrínseca, aspirem ao convívio social ou que se encontrem dispostos a abdicarem de seus interesses particulares em favor do bem estar coletivo, diversamente do que propunha a ideia grega e a tradição medieval cristã. De tal maneira e a fim de instituir um modo coletivo de vida, torna-se necessário considerar a oposição de desejos existentes nos grupos que constituem a sociedade: “Porque em toda cidade se encontram estes dois humores diversos: e, nasce, disto, que o povo deseja não ser nem comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (*O Príncipe*, IX: 2).

²⁵ Entende Bignotto que “as leis que visam regular os conflitos, longe de se contentarem em aprisionar a irracionalidade dos desejos humanos em uma camisa de força que impediria sua manifestação, criam o espaço no qual eles adquirem uma nova forma de racionalidade”. (BIGNOTTO, 1991, p. 87).

É nos *Discursos*, especialmente [Livro I, 3 a 6], que Maquiavel trata da oposição dos desejos entre povo e nobres [grandes] e proporciona uma condição essencial à formação do bom cidadão ao tratar dos exemplos de *virtù* providos pelos romanos.

Porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública. (*Discursos*, I, 4, p. 22).

Certamente que, para Maquiavel, fracassará o governante que negligenciar o fato de que os apetites e as ambições naturais dos homens não podem ser extintos, mas apenas controlados e gerenciados. Para obter êxito e conformar o bom cidadão, torna-se necessário regular tais apetites, impedindo assim que os conflitos de âmbito particular interfiram na coletividade e desestabilizem o estado.

Como estrutura de conformação do homem e reguladora dos conflitos, Maquiavel recorre à religião²⁶ para demonstrar e diferenciar como os antigos agiam e como agem os modernos. Exemplo claro desta preocupação é fornecido por Maquiavel ao tratar da religião dos romanos e da necessidade de ordenações que não foram efetuadas por Rômulo, mas incumbidas ao seu sucessor Numa Pompílio que “encontrando o povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião, como coisa de toda necessária para se manter uma cidade [*civiltà*]” (*Discursos*, I, 11, p. 49).

Com o propósito de apontar que a estrutura militar e religiosa são fundamentais para a formação do bom cidadão, trataremos neste momento da importância da estrutura militar na conformação do bom cidadão.

3.2.1 Estrutura Militar

Em *O Príncipe* (XXIV), Maquiavel enumera três importantes qualidades necessárias ao príncipe considerando a conquista e a manutenção do poder, que são: o fortalecimento das boas leis, o fortalecimento das boas armas e a recorrência aos bons

²⁶ A religião em Maquiavel pode ser compreendida como instrumento para o Estado [*Instrumentum Regni*], conforme *Discursos* I, 11 a 15, bem como, espaço de cultivo dos valores cívicos – Educação Cívica, conforme *Discursos*, II, 2 e 5. Objeto de discussão do tópico 2.2.2.

exemplos. Mas, também desnuda os principais defeitos que normalmente são praticados por príncipes na Itália de seu tempo: aqueles que tiveram como inimigo/amigo o povo, os que não souberam assegurar o apoio dos grandes e, possivelmente o principal defeito praticado pelos príncipes, que é o de não constituírem exércitos próprios.

A justificativa apresentada por Maquiavel quanto ao principal defeito praticado pelos príncipes por não constituírem exércitos é o da “indolência”, pois em tempos de paz não se preparam para uma possível guerra a qual se torna a promotora da perda do poder. Maquiavel assim escreve:

[...], que estes nossos príncipes que estavam a muitos anos nos seus principados. Por tê-los perdidos depois, não acusem a fortuna, mas a sua indolência: porque, não tendo nunca, nos tempos de paz, pensado que poderiam mudar – o que é um defeito comum dos homens, não levar em conta, na bonança, a tempestade -, quando depois vierem os tempos adversos, pensaram em fugir e não em se defender; e esperam que o povo, insatisfeito com a insolência dos vencedores, os chamassem de volta (*O Príncipe*, XXIV: 8).

O que se pode compreender é que a “indolência” apresentada por Maquiavel ocorre por falta de preparação, de formação, quer do príncipe ou dos que compõem o Estado, pois “O que acontece, ou, se acontece, não é seguro para ti, por ser esta defesa vil e não depender de ti. E somente as defesas que dependem de ti e de tua própria *virtù* são boas, certas e duráveis” (*O Príncipe*, XXIV: 10).

No texto de Tito Lívio, Maquiavel relata a guerra travada entre romanos e latinos, durante o consulado de Torquato e Decio, a qual considera uma das mais importantes, em que “[...] os latinos se tornaram servos por terem perdido, os romanos também teriam se tornado servos se não vencessem” (*Discursos*, II, 16, p. 231). Sobre o confronto e o motivo que determinaram a vitória dos romanos, Maquiavel os narra em concordância com o que pensa Tito Lívio, “[...], para quem ambos os lados tinham exércitos iguais em ordenação, *virtù*, obstinação e número, com a diferença de que os comandantes do exército romano foram mais virtuosos que os comandantes do exército latino” (*Discursos*, II, 16, p. 231).

Para apimentar os motivos pelos quais se diferenciam quanto ao modo de agir dos soldados romanos e dos soldados de seu tempo, expõe Maquiavel o “quanto os soldados dos nossos tempos se afastam das antigas ordenações”,²⁷ bem como relata sobre dois acontecimentos raros, nunca antes ocorridos e que “[...] para manterem a bravura dos soldados

²⁷ Conforme *Discursos*, livro dois, título do capítulo dezesseis.

e fazê-los continuar obedientes e decididos a combater, um dos cônsules [Décio] matou-se, e o outro [Torquato] matou o próprio filho” (*Discursos*, II, 16, p. 232).

Havendo igualdade em ordenação, *virtù* e obstinação, era necessário que algo extraordinário acontecesse com o propósito de tornarem acirrados os ânimos dos combatentes, pois é na

[...] obstinação na qual consiste a vitória, como doutras vezes se disse; porque, enquanto ela dura no peito dos combatentes, os exércitos nunca debandam. E, por ter durado mais no peito dos romanos que no dos latinos, em parte pela sorte, em parte pela *virtù* dos cônsules, ocorreu que Torquato precisou matar o filho, e Décio teve de matar-se. (*Discursos*, II, 16, p. 232).

O propósito de Maquiavel, ao relatar o que leu de Tito Lívio, é o de demonstrar a necessidade de resgatar a formação e a ordenação militar que os romanos mantinham em seus exércitos e nas batalhas. Por isso, apresenta o que considera ser o motivo das desordens dos exércitos e das batalhas de seu tempo ao escrever, “[...] mas falarei apenas daquilo que julgo digno de nota e daquilo que, por ser negligenciado por todos os capitães de nossos tempos, tem causado grande desordem nos exércitos e nas batalhas” (*Discursos*, II, 16, p. 232).

Maquiavel, mantendo o propósito de resgatar as ordenações e a formação militar dos romanos, bem como de demonstrar que em seu tempo ou se esqueceram ou não se aprenderam, provavelmente por negligência com os exemplos dos antigos, sobre a ordenação dos romanos, relata:

Digo, portanto, que do texto de Lívio se percebe que o exército romano tinha três divisões principais, que em toscano diríamos fileiras [*schiere*]; à primeira davam o nome de hastados; à segunda, de príncipes; à terceira, de triários; cada uma delas tinham seus cavaleiros. (*Discursos*, II, 16, p. 232-233).

Certamente, o que aborrece Maquiavel é que os exemplos de educação e de ordenação dos antigos encontram-se a disposição e podem ser aplicados, mas “os comandantes dos nossos tempos, assim como deixaram de usar todos os outros tipos de ordenação, e da antiga disciplina nada observam, também deixaram de observar essa parte” (*Discursos*, II, 16, p. 234). Ao que se percebe, ao resgatar a necessidade da ‘antiga disciplina’, Maquiavel assinala que a educação ou a formação militar dos antigos romanos – obstinados e possuidores de *virtù* – diferem da educação militar dos exércitos de seu tempo e ainda compara a formação militar dos romanos com as desses tempos, justificando os motivos que as diferenciam:

Porque quem se ordena de tal forma que pode recompor-se por três vezes durante uma batalha, para perder, precisará que a fortuna lhe seja inimiga três vezes e haverá de ter diante de uma *virtù* capaz de vencê-lo três vezes. Mas quem só conta com o primeiro recontro, como ocorre hoje com todos os exércitos cristãos, pode facilmente perder; porque qualquer desordem, qualquer *virtù* mediana pode impedir sua vitória. (*Discursos*, II, 16, p. 234).

Maquiavel tem a preocupação em demonstrar com alguns exemplos²⁸ as desordens quanto à estrutura militar nos confrontos modernos motivados pela falta da antiga disciplina, das antigas ordenações. Ele deixa isso claro, ao situar que: “embora pareça fácil entender tais coisas e mais fácil ainda fazê-las, ainda não se encontrou um só de nossos comandantes contemporâneos que imite as antigas ordenações e corrija as modernas” (*Discursos*, II, 16, p. 235 – 236).

Se os modernos não conseguiram aprender com os exemplos dos romanos uma maneira adequada de introduzir os mecanismos de aprendizagem pela estrutura militar certamente não foi por falta de insistência, uma vez que, ao ser questionado sobre as possibilidades de tomar os exemplos dos romanos e imitá-los, responde Maquiavel que:

Seria mister, como eles, honrar e recompensar a virtude; não desprezar, de modo algum, a pobreza; ter em alta estima as instruções e a disciplina militares; estimar os cidadãos à amizade mútua, a fugir das cisões, a preferir o proveito comum as seus bens particulares; e praticar enfim, outras virtudes semelhantes, que são bastante compatíveis com estes tempos (*Da Arte da Guerra*, 2002, p. 60-61).

O caminho que conduz à execução do que propõe Maquiavel aos contemporâneos certamente passará por uma cuidadosa reflexão, por um processo de formação do cidadão e excepcional cuidado com os meios de execução, pois aqueles que desejam algum empreendimento devem antes se preparar, cercar-se de todos os recursos, estarem aptos a agir diante da primeira oportunidade, pois estando preparados não serão acusados de negligenciar algo ou de agir com fraqueza.

É o que destaca Maquiavel, conforme entende Ames (2005, p. 2):

Analisando a relação entre o sistema político italiano e o modelo militar adotado, [...] percebeu que não bastava, ainda que isso fosse imprescindível, a mera abolição das companhias mercenárias para colocar a Itália em condições de resistir com sucesso às agressões das outras potências européias. Por um lado, era necessário desenvolver a ideia de um soldado-cidadão e de outro, mudar a própria maneira de conduzir as guerras.

²⁸ Os exércitos espanhóis e franceses, na batalha de Ravenna. A derrota dos florentinos em Pisa, em Santo Regolo. Os Suíços como mestres das guerras modernas. (*Discursos*, II, 16: 234 – 235).

A questão que se impõe, não é a de apontar como ou com que estratégias se podem mudar a maneira de conduzir a guerra, mas a de compreender o que ou de que modo Maquiavel propõe desenvolver pelo caminho da educação e da conformação a possibilidade de tornar o soldado cidadão, sem com isso determinar por consequência a ideia de que, só se é cidadão, se o Estado for militar, mas de apontar que a estrutura militar pode sim conformar o homem e torná-lo bom cidadão. O que no entendimento de Ames (2005, p. 2),

[...] implica na criação de uma “milícia cidadã” que é onde, segundo Maquiavel, melhor se constata a importância do povo na criação de um Estado forte. É na defesa da pátria que o povo participa de modo mais elevado dos negócios públicos de modo que o cidadão maquiavelano é, fundamentalmente, um cidadão soldado: o exercício da cidadania implica o serviço militar.

Com isso, Maquiavel parece nos dizer que o exercício do serviço militar, além de proporcionar preparação física, conhecimento e uso das armas e estratégias de confronto, proporciona o que é o mais importante e significativo: a preparação cidadã, a busca contínua do sacrifício pela pátria e pelo bem comum.

É sobre essa necessidade de preparação do bom cidadão por meio das instruções e da disciplina militar, as quais têm por finalidade o proveito do bem comum em detrimento dos benefícios particulares propostos por Maquiavel, que recorreremos a dois momentos distintos. Sendo eles: o que discute Maquiavel no livro terceiro, capítulo doze dos *Discursos*, intitulado “De como um comandante prudente deve impor a necessidade de combater aos seus soldados e subtraí-la aos inimigos”, e em *O Príncipe*, capítulo quatorze, em que analisa “O que compete a um príncipe no que diz respeito às milícias”.

Maquiavel recorre novamente a dois momentos históricos – os exemplos dos antigos e a situação presente -, para fundamentar seus argumentos sobre a necessidade de conformar o homem:

[...], conforme escreveram alguns filósofos morais, as mãos e a língua dos homens, dois nobilíssimos instrumentos, capazes de enobrecê-los, não teriam operado com perfeição nem teriam conduzido as obras humanas à altura a que foram levadas, se não tivessem sido impelidos pela necessidade (*Discursos*, III, 12, p. 361).

Sobre o conhecimento da necessidade é que os antigos comandantes, nominados por Maquiavel como prudentes, impingiam em seus soldados o ânimo e a obstinação para a luta, subtraindo-as de seus inimigos:

[...], como os antigos comandantes dos exércitos conheciam a *virtù* de tal necessidade, sabendo até que ponto ela tornava o ânimo dos soldados obstinados na luta, faziam de tudo para que seus soldados fossem por ela premidos; e, por outro lado, usavam de todas as astúcias [*ogni industria*] para que os inimigos não se vissem livres dela: por isso, muitas vezes abriram ao inimigo o caminho que poderiam ter fechado, e a seus próprios soldados o que poderiam ter deixado aberto (*Discursos*, III, 12, p. 361-62).

A obstinação e o ânimo para o combate que se estabelecem como frutos da necessidade têm na *virtù* e na astúcia dos comandantes as ferramentas pedagógicas para conformar os homens para que trilhem o caminho da vitória. No entanto, quando a utilização das mesmas nasce do ódio, mesmo que este seja natural entre príncipes ou repúblicas vizinhas²⁹, da ambição de dominar e da cobiça a outro estado, tornariam a obstinação e o ânimo desprezíveis ao bem comum. Neste caso, o exemplo apresentado por Maquiavel em seu tempo são os acontecimentos em que se envolvem a cidade de Florença e seus vizinhos, que gastou mais na guerra do que conquistou e Veneza e seus vizinhos que conquistou mais e gastou menos motivada ou por maior ou por menor obstinação de seus cidadãos e de suas cidades.

No entendimento de Maquiavel, na Itália de seu tempo, príncipes perderam seus domínios, porque se preocuparam mais com as delicadezas do que propriamente com as armas³⁰, negligenciando a arte da guerra. Sobre isso, Maquiavel escreve:

Deve, pois, um príncipe não ter outro objetivo nem outro pensamento, nem tomar coisa alguma como arte sua que não seja a guerra, e a organização e a disciplina desta, porque apenas ela é a arte que se espera de quem comanda e tem tamanha *virtù*, que não somente conservam aqueles que nasceram príncipes, mas, muitas vezes, faz com que os homens de fortuna privada alcance aquele posto (*O Príncipe*, XIV: 1).

Os argumentos acima apresentados por Maquiavel proporcionam-nos pensá-los em pelo menos quatro momentos distintos: no primeiro, fica evidente a preocupação que deve ter nortear o modo de agir do príncipe, uma vez que seu objetivo não deve ser outro que não o de estar sempre preparado para a guerra, inclusive em tempos de paz.

²⁹ Maquiavel exemplifica a relação ódio, cobiça e ambição como abjeta, com o seguinte argumento: “[...], a quem estudar bem os vizinhos da cidade de Florença e os vizinhos da cidade de Veneza não surpreenderá, como a muitos, que Florença tenha gasto mais nas guerras e conquistado menos que Veneza, pois isso ocorreu porque os venezianos não depararam nas cidades vizinhas tanta obstinação da defesa quanto Florença, visto que todas as cidades que confinam com Veneza estavam acostumadas a viver sob um príncipe, e não livres; e aqueles que estão acostumados a servir muitas vezes pouco se importam em trocar de senhor, aliás frequentemente o desejam. Assim Veneza, embora tenha tido vizinhos mais poderosos que Florença, como precisou enfrentar cidades menos obstinadas, pôde vencê-las mais depressa do que aquela, que estava circundada por cidade livres”. (*DISCURSOS*, III, 12: 362-63).

³⁰ Maquiavel, de acordo com S. de Grazia, “Com a palavra *armas*, ela abrange as forças militares, recrutamento, organização, disciplina, equipamento e soldo” (*GRAZIA*, 1993:101).

No segundo momento, Maquiavel aponta para a necessidade da organização militar, a qual certamente promoverá que se obtenha por um lado o reconhecimento de uma boa formação, conformando os homens para a virtude cívica e, por outro, que se alcance politicamente o reconhecimento da grandiosidade do principado ou da república, conforme relata nos *Discursos* (III, 31, p. 416), “[...] que o fundamento de todos os estados é a boa milícia, e que onde ela não existe não pode haver boas leis nem coisa alguma que seja boa”.

No terceiro momento, Maquiavel imprime a necessidade da disciplina e novamente se reporta aos exemplos dos romanos. Nos *Discursos* (III, 31, p. 417), encontramos a seguinte passagem: “[...] também se percebe que a milícia não poderá ser boa se não for exercitada, e que não poderá ser exercitada se não for composta pelos seus súditos”.

No quarto momento, Maquiavel exalta a necessidade da *virtù*, mais uma vez recorrendo ao exemplo dos romanos.

Se uma cidade for armada e ordenada como Roma, e seus cidadãos, todos os dias, precisarem experimentar sua *virtù* e a força da fortuna, tanto na vida particular como na pública, estes, em quaisquer condições, terão ânimo e manterão a mesma dignidade (*Discursos*, III, 31, p. 418).

Não ocorrendo o exercício da *virtù*, os cidadãos se apoiarão apenas na fortuna e estando desarmados jamais terão obstinação e ânimo. Assim, ficarão a mercê das variações da fortuna, o que impossibilita conformar o indivíduo e tampouco o cidadão.

Indica Maquiavel que, para a formação do bom cidadão, é necessário que o Estado seja bem constituído e exerça como sua principal competência prescrever a arte da guerra como exercício que, com regularidade, deve ser aplicado. Esta recomendação é feita de modo claro ao registrar:

Um Estado bem constituído deve, portanto, prescrever aos cidadãos a arte da guerra como um exercício, um objeto de estudo durante a paz; e durante a guerra deve prescrevê-la como um objeto de necessidade e uma oportunidade de conquistar a glória, mas compete unicamente ao governo, como o fez o de Roma, exercê-la como um ofício. Todo cidadão particular que alimenta outro objetivo no exercício da guerra é um mau cidadão; todo Estado que se governa com base em outros princípios é um Estado mal constituído (*Da Arte da Guerra*, 2002, p. 65).

A recomendação maquiaveliana para que o exercício militar seja dirigido à formação cívica como princípio, como objeto de estudo, de necessidade e de oportunidade tanto para o emprego da *virtù* – quer do Estado quer do cidadão –, quanto para a conquista da glória, se encontra instituído e apontado em sua aplicabilidade de forma perene e por duas vias. Afirma Maquiavel que “[...] um príncipe que não entenda de milícia [...], não pode ser

estimado por seus soldados nem fiar-se neles” (*O Príncipe*, XIV: 6). Para que isso não ocorra, estabelece Maquiavel que um governante preocupado com a formação do bom cidadão “[...], nunca deve desviar o pensamento desses exercícios da guerra; e na paz deve exercitá-los mais que na guerra, o que se pode fazer de dois modos: um com o agir, outro com a mente” (*O Príncipe*, XIV: 7).

Instituídos os dois modos de se conduzir através do exercício militar, torna-se necessário avaliar de que maneira os mesmos podem auxiliar direta ou indiretamente para a formação do bom cidadão.

O primeiro modo é o do agir, no qual se vincula primeiramente à disciplina, à preparação e à manutenção da força física, posteriormente à aprendizagem da topografia, uma vez que, com esse conhecimento, se torna possível planejar o ataque e a defesa. Sobre estes modos de agir, escreve Maquiavel:

E, quanto ao agir, além de ter bem organizados os exercitados os seus, deve sempre ir às caçadas; e, mediante estas, acostumar o corpo aos incômodos e, paralelamente, aprender a natureza do lugar, conhecer como se erguem os montes, como descem os vales, como se estendem as planícies, entender a natureza dos rios e dos pântanos; e nisso tudo pôr máxima atenção (*O Príncipe*, XIV: 8).

Maquiavel considera o modo de agir como uma competência fundamental quer ao príncipe ou ao capitão, pois, sem ela, estará desprovido da primeira qualidade primordial de quem quer ensinar a seus soldados a encontrar os melhores lugares, a planejar o ataque, a preparar suas defesas e ainda, se necessário, a retirada de seu exército.

O segundo modo proposto por Maquiavel para a manutenção da estrutura militar implica no exercício da mente, que se dá por meio de estudos, de análises das ações dos homens excelentes.

[...], quanto ao exercício da mente, deve o príncipe ler as histórias e nelas considerar as ações dos homens excelentes, ver como se governam nas guerras, examinar as causas de suas vitórias e das suas derrotas, para poder fugir dessas e imitar aquelas; e, sobretudo, fazer como fez antes aqueles homem excelente, que tentou imitar alguém que, antes dele, foi louvado e glorificado, e cujos feitos e ações sempre manteve junto a si: como se disse que Alexandre Magno imitava Aquiles; César, Alexandre; Cipião, Ciro (*O Príncipe*, XIV: 14).

Congregar os dois modos – agir e mente – propõe Maquiavel ao recorrer à estrutura militar uma ação pedagógica, com notória finalidade formadora do bom cidadão e combativa ao que mais abomina que é o ócio. Ao finalizar o capítulo quatorze, Maquiavel

sentencia àqueles que, com sabedoria, devem governar e o que devem manter sempre em mira:

Modos semelhantes deve observar um príncipe sábio; e nunca ficar ocioso nos tempos pacíficos, mas, com habilidade, fazer fundos para poder valer-se deles nas adversidades, de modo que, quando a fortuna muda, encontrar-te-á pronto para resistir a ela (*O Príncipe*, XIV: 16).

Preparar-se em tempos de paz e evitar o ócio, conformando o homem para que se torne um bom cidadão a fim de que não mude quando muda a fortuna, que prefira o bem comum aos interesses individuais, não parece ser uma tarefa fácil. Possível caminho a ser percorrido e que ajudarão a equacionar alguns destes aspectos necessários a formação do bom cidadão através da estrutura militar, encontram-se na resposta de Fabrício a Cosimo em *Da Arte da Guerra*, no final do livro primeiro, quando da seguinte pergunta: *Como Descobrir os homens que são aptos ou não ao serviço militar?*, e dentre as diversas possibilidades e explicações fornecidas, seja para a formação de uma nova milícia e dela formarem um exército ou a renovação da já existente.

Maquiavel, após considerar e descrever a opinião de Pirro e de César, sobre a importância da experiência dos soldados mais velhos, do vigor físico, das características corpóreas, da necessidade de ser ágil, recorre aos romanos e relata como os cônsules normalmente procediam na formação de suas legiões. Para dizer que estes “[...] exigiam que as legiões fossem constantemente composta de velhos e novos soldados” (*Da Arte da Guerra*, 2002, p. 79) e, assim, tinham a seu dispor a experiência dos mais velhos e o vigor físico dos mais jovens.

Diante de tais exigências, afirma com toda clareza que se trata de um processo que visa selecionar e formar os melhores, pois responde a Cosimo com o seguinte argumento:

Para que vós possais captar melhor a importância dessa seleção que visa a formação de uma elite, creio ser necessário vos explicar, primeiramente, como os cônsules romanos, ao assumir seus cargos, procediam na formação das legiões romanas (*Da Arte da Guerra*, 2002, p. 79).

No processo de formação do “soldado cidadão”, insiste Maquiavel que, além das aptidões físicas serem importantes e necessárias para torná-lo ágil e vigoroso, se deve considerar também como basilar a formação de seu caráter, uma vez que ser possuidor

das condições físicas é fundamental, contudo estas não podem ser as únicas, pois há outras qualidades que lhes são fundamentais. Desse modo, estabelece:

[...], acima de tudo, deve-se atentar cuidadosamente para a moralidade do soldado. É necessário que ele seja honesto e dotado de pudor, caso contrário se converte num instrumento instaurador de desordens e um foco de corrupção. De fato, não é possível jamais esperar qualquer comportamento íntegro, não é possível esperar uma conduta virtuosa de um homem privado da mais ínfima educação e embrutecido pelo vício (*Da Arte da Guerra*, 2002, p. 79).

O processo de formação do bom cidadão por meio da estrutura militar, em que se deve aprender e estar atento à moralidade, implica ser honesto e dotado de pudor e ser contrário ao desordeiro e corrupto. A moralidade reivindicada por Maquiavel não é a que caracteriza o homem bom, possuidor das virtudes cardeais, mas aquelas que priorizam a simplicidade dos costumes ou os bons costumes e que se dispõe a se sacrificar pelo bem comum, ou seja, a ideia de homem bom se efetiva no âmbito da política. A ferramenta da qual dispõe Maquiavel para que se concretize a formação do homem bom, livrando-o do ócio, da indolência, conformando-o à necessidade da observância das ordenações, tornando-o obstinado, é a educação e, é por meio da educação, que se adquire uma *virtù* cívica.

3.2.2 Estrutura Religiosa

Ao tratar o fenômeno da religião, Maquiavel, em um primeiro momento, parece nos indicar apenas os acontecimentos históricos que narra no decorrer de seus escritos, exemplo que pode ser encontrado no capítulo onze de *O Príncipe* ao discorrer sobre os principados eclesiásticos, onde as dificuldades em relação à fortuna e a *virtù* apresentadas podem ser observadas na conquista e, mesmo assim, sem elas, o estado se mantém, pois, “[...] são sustentadas pelas antigas ordens da religião, as quais têm sido tão poderosas e de tal qualidade que conservam os seus príncipes no estado, não importando o modo como procedam e vivam” (*O Príncipe*, XI: 1).

Por outro lado, Maquiavel vale-se do que propõe como metodologia de trabalho, afastando-se do que pensa seus contemporâneos e estabelece de modo claro o que e como irá desenvolver sua proposta: “[...], sendo a minha intenção escrever coisa útil a quem

escute, parece-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa que à imaginação dessa” (*O Príncipe*, XV: 3).

Uma análise um pouco mais acurada nos mostrará que Maquiavel faz uso de exemplos do passado para retirar deles os conceitos políticos que orientam toda a sua obra, alcançando assim a indiscutível colocação de um pensador singular, bem diferente dos que se apresentavam até então. Principalmente *Nos Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel se serviu de seus conhecimentos da história antiga para pensar muitos dos temas centrais de sua filosofia política e, entre eles, a estrutura religiosa.

A maneira como aborda a problemática religiosa não pressupõe ou estabelece elementos teológicos, “em toda sua obra, Maquiavel insiste no papel da religião na conservação da *virtù* de uma cidade, opondo com frequência as sociedades corrompidas àquelas em que a religião é ainda uma força viva” (BIGNOTTO, 1991, p. 197).

É pela religião que se torna possível uma tarefa educativa: a do desenvolvimento de valores cívicos de um determinado povo. Certamente que o governante que souber fazer uso da religião conduz com maior facilidade o povo à obediência das leis civis ou a qualquer outro fim que ele queira.

O modo como analisa a religião faz com que Maquiavel diferencie-se dos demais pensadores políticos de sua época, uma vez que propõe buscar a *verdade efetiva da coisa*. Para que tal verdade seja possível, é necessário superar as discussões de ordem teórica e inseri-las em um processo de ação, em que seus efeitos sejam práticos, onde,

[...] ‘seguir a verdade efetiva da coisa’ implica em privilegiar a ‘causa eficiente’. Tratando-se da religião, consiste num determinado procedimento metodológico que analisa esse fenômeno por sua capacidade de cumprir a tarefa cívica de mobilizar os homens a favor do fortalecimento do Estado (AMES, 2006, p. 52)

O exame da religião como fenômeno capaz de mobilizar os homens para realizar tarefas cívicas como: cumprir as leis, lutar pela pátria, evitar a degradação dos costumes, colocarem o bem comum acima da individualidade não é empreitada fácil, implica em retomar mesmo que sucintamente o que Maquiavel denomina de ‘retorno ao princípio’ e a questão da ‘fundação’.

No que tange ao conceito do ‘retorno ao princípio’, Maquiavel é incisivo em apontar a importância e a necessidade de retornar ao princípio como ferramenta benéfica, que auxilia na conformação do bom cidadão, e escreve: “[...] digo que são saudáveis as alterações que as levam de volta aos seus princípios. [...], é preciso fazê-los voltar aos seus princípios”

(*Discursos*, III, 1, p. 305). É no princípio que encontramos “[...] alguma bondade, pela qual retomem o prestígio e o vigor iniciais”.

O que Maquiavel pondera quanto à necessidade de se retornar ao princípio fundamenta-se em uma verdade que considera inexorável, a de que: “[...] todas as coisas no mundo têm seu tempo de vida” (*Discursos*, III, 1, p. 305). Assim, as alterações entendidas como saudáveis são sempre aquelas que conduzem aos princípios.

Quanto à fundação, recomenda Bignotto (1991, p. 197) que: “[...] é preciso lembrar que a problemática da religião é tratada por Maquiavel no interior de seu estudo sobre a fundação”. Ao apresentar Rômulo como primeiro ordenador na fundação de Roma e possuidor de poder que, mesmo assim, não deu conta de tudo ordenar e, tendo seu sucessor Numa Pompílio, por inspiração do senado, escolhido [eleito] à tarefa de conduzir o povo à obediência civil, narra Maquiavel:

[...] este, encontrando um povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião, como coisa de todo necessária para se manter uma cidade [*civiltà*]; e a constituiu de tal modo que por vários séculos nunca houve tanto temor a Deus quanto naquela república, (*Discursos*, I, 11, p. 49).

Seguramente Numa Pompílio não fora eleito pelo senado romano por possuir sentimentos como os da piedade e da bondade, mas porque teve a capacidade de manter, de conformar o povo, de instituir a obediência civil pela religião, através de suas cerimônias. O que afiança que Numa compreendeu a necessidade de assegurar pelo *temor* os traços do ato fundador e o fez por meio da religião. Assim, “a religião torna-se uma estrutura importante porque transfere a uma ordem transcendente o papel de guardião das leis originais que pertencera ao fundador, quando este ainda era vivo” (BIGNOTTO, 1991, p. 198).

A propósito, Ames (2006, p. 53), ao tratar do ato de fundação, afirma que: “[...] para Maquiavel, não há a menor dúvida de que a origem da religião é puramente humana e possui, como toda instituição, fundadores e chefes”. Se não há dúvida sobre a origem da religião, que importância ou significado é atribuído ao fundador? Escreve Maquiavel que “entre todos os homens louvados, os mais louvados foram os cabeças e ordenadores de religiões” (*Discursos*, I, 10, p. 44). A fundação de uma religião patenteia um ato de glória e de *virtù* para seu fundador e, são “[...] ao contrário, infames e detestáveis os homens que destroem religiões” (*Discursos*, I, 10, p. 44).

Conquanto o ato de fundação seja promotor da glória e demonstre a mais elevada *virtù* de seu fundador, não é aí que reside a principal importância da religião. Sua

importância reside efetivamente na função que desempenha na vida coletiva, na capacidade de manter uma cidade ou povo a respeitar e a cumprir as leis.

E é sobre a capacidade que a religião possui de assegurar o cumprimento e o respeito às leis, que recomenda Ames (2006, p. 53):

A religião ensina a reconhecer e respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. Essas normas coletivas podem assumir tanto o aspecto coercitivo exterior da disciplina militar ou da autoridade política quanto o caráter persuasivo interior da educação moral e cívica para a produção do consenso coletivo.

Dois são os modos em que a religião pode ser utilizada para assegurar a ordem política e a ordem social: a primeira como instrumento de governo [*Instrumentum Regni*], em que o governante deve ser um bom intérprete dos sinais que a religião apresenta e ser portador de *virtù* para conduzir eficazmente a fé do povo à ordem e obediência das leis do Estado, aplicando assim a função de coerção externa. A segunda como espaço de cultivo dos valores, das virtudes cívicas, encontra-se diretamente vinculada ao temor do povo em desobedecer às leis estatais, como se o ato de desobediência fosse uma ofensa a Deus. A grosso modo é a fé do povo que os orientam e por coerção interna a agirem em acordo com os bons costumes, bem como se tornam aptos à prática de uma educação cívica.

Deste modo, Maquiavel estabelece que, se por um lado é necessária *virtù* a quem governa, por outro também é necessária a *virtù* do povo, uma vez que, “[...] ainda que um só seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la” (*Discursos*, I, 9, p. 42).

A religião é de extrema importância política uma vez que é, por seu intermédio, que se admite a superioridade da vontade divina em relação às vontades humanas, além de, por sua interferência, tornar-se possível a obediência ou o respeito às leis e aos bons costumes. Motivo pelo qual Maquiavel entende que a *virtù* não pode centrar-se somente no governante ou no povo, ou que a *virtù* excepcional de um homem seja suficiente para manter o povo ordenado. O equilíbrio do Estado advém certamente do equilíbrio da *virtù* de quem governa e da *virtù* do povo.

E necessário a partir deste ponto fazer uma breve discussão sobre o primeiro modo como a religião é utilizada como instrumento eficaz para assegurar a ordem política e social, ou seja, como instrumento de governo [*Instrumentum Regni*], conforme apresenta Maquiavel, especialmente nos *Discursos*, livro um, capítulos onze a quinze.

Se entre todos os homens os mais louvados são os fundadores de uma religião, o ato de fundação coroaria o ápice da ordenação de um Estado. No entanto, a perspectiva em que se insere a estrutura religiosa pensada por Maquiavel, principalmente quando recorre aos antigos e diz que: “quem considerar bem as histórias romanas, verá como a religião servia para comandar os exércitos e infundir o ânimo na plebe, para manter os homens bons e fazer com que os reis se envergonhem” (*Discursos*, I, 11, p. 50). Nesse momento, Maquiavel torna evidente a função da religião que é a de estruturar, de regulamentar seus princípios, de instituir pelas regras religiosas a ‘obediência civil’. Tarefa que coube a Numa Pompílio, que o fez, recorrendo à religião.

Relata Maquiavel que, “[...] Rômulo para ordenar o senado e para criar outras ordenações civis e militares não precisou da autoridade de Deus, mas Numa sim” (*Discursos*, I, 11, p. 50). De tal modo, Numa Pompílio se torna o porta-voz de Maquiavel para os esclarecimentos acerca dos mecanismos religiosos utilizados para conformar o povo à ‘obediência civil’. Então, uma questão se torna importante: O que fez Numa Pompílio para conformar a religião às necessidades políticas?

Destaca Maquiavel que Numa simulou ter intimidade com uma Ninfa, que lhe aconselhava aquilo que ele deveria aconselhar ao povo: “e tudo por que ele queria criar ordenações novas e inusitadas naquela cidade, mas desconfiava que sua autoridade não bastava” (*Discursos*, I, 11, p. 50). Tendo um problema político a ser enfrentado, Numa se torna um ordenador de leis extraordinárias que recorre à religião, cujo propósito é o de regular o Estado, o que Maquiavel assim justifica:

[...], nunca houve ordenador de leis extraordinárias, em povo nenhum, que não recorresse a Deus; porque de outra maneira elas não seriam aceitas: pois há muitas boas coisas que os homens prudentes conhecem, mas que não tem em si razões evidentes para poderem convencer os outros. Por isso, os homens sábios, que querem desembaraçar-se dessa dificuldade, recorrem a Deus (*Discursos*, I, 11, p. 50).

O ambiente que fez com que o povo se tornasse deslumbrado com a prudência de Numa em suas deliberações não é o do uso da força enquanto instrumento de obediência civil, mas o da religião, na qual estruturava suas ordenações tendo por fundamento o contato com uma ninfa e assim simulava, por recomendação dela, o que era benéfico ao povo. É o que compreende Ames (2006, p. 54-55):

O problema político do sucessor de Rômulo era o de “reduzir” seu povo “à obediência civil”. Fazê-lo, porém, com a força que provém da “ferocidade” não apenas resultaria em algo puramente provisório, mas criaria rapidamente um movimento cujo termo final seria a dissolução da sociedade. Isso porque, no âmbito de uma coletividade política, a força enquanto tal somente pode ser a da maioria, enquanto a obediência necessária ao *vivere civile* pode ser devida unicamente a uma maioria. Portanto, para garantir à comunidade política coesão e duração, o fundamento da obediência precisa ser buscado em algo diverso da força.

Não é a força do governante, mas a religião o alicerce de coesão e duração da sociedade à obediência civil. Qual é, então, para Maquiavel o fundamento que garantirá pela religião a obediência civil? É o temor a Deus, conforme escreve: “pois onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou que seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta de religião” (*Discursos*, I, 11, p. 51). No entanto, recomenda Maquiavel que, embora possuidor de *virtù*, um príncipe não vive por muito tempo e o Estado que depende tão somente da *virtù* de um homem certamente durará enquanto este durar. Por isso, a coesão e a durabilidade de um Estado “[...] não está em ter um príncipe que governe com prudência enquanto vive, mas em ter um que ordene tudo de tal modo que, morto embora, tudo se mantenha” (*Discursos*, I, 11, p. 52).

Pelo temor a Deus em que se insere o povo e por uma ordenação que resista a seu ordenador, Maquiavel avança em seu propósito de que a religião pode e deve ser utilizada como instrumento de governo, determinando que: “[...] o fundamento da vida de toda religião assenta em alguma ordenação principal” (*Discursos*, I, 12, p. 53). Além disso, recorrendo à religião pagã afirmava que esta tinha seus fundamentos “[...] nas respostas dos oráculos e na seita dos adivinhos e dos arúspices: todas as outras cerimônias, sacrifícios e ritos decorriam disso, pois todos acreditavam que o mesmo Deus que podia predizer um bom ou mau futuro podia também concedê-lo” (*Discursos*, I, 12, p. 53).

Dos vários recursos apontados por Maquiavel que serviam para fundamentar o temor a Deus, estruturar as ordenações, conformar as atitudes individuais em ações coletivas que dirigissem ao bem comum, destacam-se a simulação, o juramento e o vaticínio, cujo propósito é o exame de como Maquiavel propunha a aplicação destes recursos para se alcançar à ‘obediência civil’.

Se por um lado, Rômulo não precisou recorrer à autoridade de Deus para criar e instituir ordenações civis e militares, Numa Pompílio não encontrou outro caminho que não recorrer à autoridade de Deus e assim o fez ao simular ser íntimo de uma divindade, fazendo com que a religião conviesse como fundamento político. Sobre o procedimento de

Numa, de disfarçar no mandamento religioso e transformá-lo em norma política, escreve Ames (2006, p. 56):

Constatamos que Numa ocultou seu projeto político, de “reduzir o povo à obediência civil com as artes da paz”, no mandamento religioso. Graças à religião, Numa conseguiu fazer com que o povo aceitasse as leis de exceção, com as quais obteve ordem e paz.

A partir desta constatação, a de que o uso ou a aplicabilidade da religião é distinto sob a ótica de quem governa e de quem é governado, pois é com a simulação de Numa de receber conselhos para aconselhar o povo que suas ordenações foram aceitas, nos mostra Ames que há (2006, p. 56):

[...] uma clara diferença entre o príncipe e o povo em relação ao significado do fenômeno religioso: enquanto para o primeiro a religião é um instrumento político, um meio eficiente para submeter os súditos às leis e à obediência, para o povo ela contém um temor sagrado que o faz respeitar os preceitos legais como se fossem mandamentos divinos. O conhecimento da diferença entre a norma política e o mandamento divino é do domínio unicamente de quem governa. Numa sabia disso e, sagazmente, explorou essa diferença em favor do Estado.

A simulação empregada por Numa, de acordo com Maquiavel, permite acentuar dois aspectos importantes do uso da religião para a obediência civil. Primeiro, que o uso da religião se dá em favor do Estado, da coletividade e não à glória de quem governa, ou seja, o uso político da religião resulta em benefício da coletividade e não de um governante. Segundo, que a ordenação ou o preceito legal ganha referência divina, expressa um mandamento divino, diferenciando-se de uma vontade particular de quem legisla, ganhando assim maior força, pois realça o temor de Deus.

De tal modo, afirma Maquiavel que:

[...] a religião introduzida por Numa foi uma das principais razões da felicidade daquela cidade, pois ensejou boas ordenações; as boas ordenações trazem boa fortuna; e da boa fortuna nasceram os bons êxitos das empresas. E, assim como a observância do culto divino é razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é razão de sua ruína (*Discursos*, I, 11, p. 51).

Instrumento de boas ordenações requer interpretações adequadas, as quais são conhecidas somente por quem governa, por isso, de acordo com Ames (2006, p. 58) “todo segredo está, então na maneira de interpretar a mensagem divina ao povo. Para o príncipe, ela é sempre apenas útil; para o povo, a religião significa a exteriorização de um mandamento divino”. Motivo pelo qual Maquiavel, ao recorrer ao exemplo da simulação efetivada por

Numa, diz que “o povo romano [...], maravilhado com a bondade e a prudência de Numa cedia a todas as suas deliberações” (*Discursos*, I, 11, p. 50).

O recurso ao juramento, promessa solene em que se invoca por testemunho coisa ou entidade tida como sagrada apresentado por Maquiavel, se dá também a partir dos exemplos extraídos de Tito Lívio:

E quem examinar as ações do povo de Roma em conjunto e de muitos romanos de per si verá que aqueles cidadãos temiam muito mais violar o juramento que as leis, porquanto estimavam mais o poder de Deus que o dos homens (*Discursos*, I, 11, p. 49).

Foi o que aconteceu, de acordo com Maquiavel (*Discursos*, I, 11, p. 49), após a derrota em Canas imposta por Aníbal em que cidadãos romanos se reuniram e não encontrando sentido para a guerra resolveram abandonar a Itália e seguir para Sicília. Cipião, ao saber da decisão e de espada em punho, foi ter com os cidadãos e obrigou-os, por juramento, a não abandonar a pátria.

Também ocorreu com Lúcio Mânlio, acusado por Marcos Pompônio, que procurado por Tito Mânlio, filho de Lúcio, e sob ameaça de morte fez com que retirasse sob juramento as acusações feitas a Lúcio e este o fez por temer.

Para Maquiavel, os exemplos acima só se concretizaram graças à religião instituída por Numa, conforme escreve:

E, assim, aqueles cidadãos que não eram retidos na Itália pelo amor à pátria e por suas leis, foram ali retidos por um juramento que foram obrigados a fazer e aquele tribuno deixou de lado o ódio que sentia pelo pai, a injúria que lhe fizera o filho e a sua honra, para cumprir o juramento feito, o que adveio tão-somente daquela religião que Numa introduzira naquela cidade. (*Discursos*, I, 11, p. 49-50).

No capítulo treze do livro primeiro dos *Discursos*, Maquiavel apresenta outro exemplo em que o recurso ao juramento ganha finalidade política, em que os tribunos desejos da aprovação da lei terêntila em que: “Ápio Herdônio ocupou uma noite o Capitólio, com uma multidão de quatro mil homens formada por bandidos e servos [...], como os tribunos insistissem em continuar em sua pertinácia a propor a lei Terêntila” (*Discursos*, I, 13, p. 58). Por outro lado, a plebe instigada por um

[...] certo Públio Robério, cidadão severo e de autoridade, que, com palavras em parte amorosas, em parte ameaçadoras, mostrando à plebe os perigos que a cidade corria dizendo que era intempestiva aquela sua reivindicação, obrigou-a jurar que não se afastaria da vontade do cônsul; e a plebe obediente recuperou o Capitólio pela força (*Discursos*, I, 13, p. 58).

Com a morte de Públio Valério na expugnação do Capitólio, seu substituto Tito Quíncio fez com que se mantivesse o juramento anteriormente prestado de “não abandonar o cônsul” e, assim, fez com que a plebe o seguisse, embora os tribunos não admitissem tal juramento, por entender que o povo o fizera a um cônsul morto. “Assim mesmo, Tito Lívio mostra que a plebe, por medo da religião, preferiu obedecer ao cônsul a crer nos tribunos” (*Discursos*, I, 13, p. 59). Quanto aos tribunos, por suspeitarem que perdessem sua dignidade, “[...] fizeram um acordo com o cônsul, segundo o qual lhe obedeceriam e, durante um ano, não se falaria em lei Terêntila, enquanto os cônsules, por um ano, não poderiam levar a plebe à guerra” (*Discursos*, I, 13, p. 59).

Outro exemplo apresentado por Maquiavel no capítulo quinze, livro primeiro dos *Discursos*, é do recurso ao juramento, por meio da religião, tomado como uma última tentativa para inspirar a obstinação e o ânimo nos soldados samnitas que, depois de derrotados e destroçados pelos romanos,

[...] pensaram em repetir um antigo sacrifício deles, que seria realizado por Óvio Pácio, seu sacerdote, desta forma: feito o sacrifício solene, todos os comandantes do exército tiveram de jurar, entre vítimas mortas e os altares acesos, que jamais abandonariam a batalha; a seguir os soldados foram chamados um a um, e entre aqueles altares, no meio de vários centuriões, com as armas em punho, primeiro eram obrigados a jurar que não repetiriam nada do que vissem ou ouvissem, e depois, com palavras de impreciação e versos cheios de pavor, precisavam prometer aos deuses que obedeceriam com presteza a tudo o que os imperadores lhes ordenassem, e que jamais fugiriam da batalha, matando quem quer que viessem a fugir: e, se tais coisas não fossem observadas, o castigo recairia sobre sua família e sua estirpe (*Discursos*, I, 15, p. 62-63).

Aos soldados samnitas que por primeiro presenciaram o ritual de sacrifício e se recusassem a jurar, ou ainda que se mostrassem amedrontados, lhes eram impostas penas capitais, e, assim, os que se seguiram “[...] apavorados com a ferocidade do espetáculo, juraram” (*Discursos*, I, 15, p. 63).

O recurso ao juramento, apresentado por Maquiavel, nos permite compreender que é pelo temor a Deus que os homens sujeitam-se àqueles que interpretam ou simulam ser portadores de vontades divinas. A sujeição ao juramento não é necessariamente um ato voluntário do indivíduo, mas “uma poderosa conexão entre o medo íntimo de um Deus e uma obrigação pública de caráter político. Essa é a razão pela qual o juramento é o instrumento por excelência de uso político da religião” (AMES, 2006, p. 61). Pelos exemplos acima, o recurso ao juramento confirma o propósito maquiavelano, que é o de fazer afirmação ou promessa solene por testemunho ou entidade apresentada como sagrada e voltar-se a uma aplicação de caráter coletivo, público.

Passaremos ao recurso dos vaticínios em que Maquiavel recorre a sinônimos tais como: Augúrios e auspícios, mas que também podem aparecer como: prenúncio, presságio, profecia, prognóstico, previsão.

Maquiavel, ao tratar dos fundamentos da existência das religiões, indica que possui de algum modo uma ordenação basilar e, ao referir-se a religião pagã, afirma que o fundamento dela se encontrava “[...] nas respostas dos oráculos e na seita dos adivinhos e dos arúspices” (*Discursos*, I, 12, p. 53), e como resultado das profecias ou dos presságios “[...] todas as outras cerimônias, sacrifícios e ritos decorriam disso, pois todos acreditavam que o mesmo Deus que podia predizer um bom ou mau futuro podia também concedê-lo” (*Discursos*, I, 12, p. 53). O que motivou o surgimento de espaços próprios, como o oráculo de Delos e o Templo de Júpiter Amom cuja finalidade era para “[...] os sacrifícios, as suplicações, e todas as outras cerimônias de veneração” (*Discursos*, I, 12, p. 53).

A questão principal que Maquiavel propõe neste caso, e que pode ser um perigo quanto ao uso da religião como instrumento de conformação política e gerador de bem coletivo, passa pelo mau uso dos vaticínios, ou seja, quando o povo descobre que os oráculos e templos passam a proferir de acordo com os interesses dos poderosos, atribuindo a eles falsidade, gerando a incredulidade, colocando em desacordo as normas que possibilitam a obediência civil. Para evitar que isso aconteça diz Maquiavel: “os príncipes duma república ou dum reino, portanto devem conservar os fundamentos da religião que professam; e feito isso, ser-lhes-á mais fácil manter religiosa e, por conseguinte, boa e unida a sua república” (*Discursos*, I, 12, p. 53).

No capítulo treze do livro primeiro dos *Discursos* com o sugestivo título: *De como os romanos utilizavam a religião para reordenar a cidade, realizar suas empresas e debelar os tumultos*, Maquiavel narra três importantes acontecimentos em que se empreendeu o recurso ao vaticínio. No primeiro, em que o povo romano elege com poder consular apenas um tribuno nobre, sendo os demais integrantes da plebe. Por ocorrer no período peste e fome e aproximando-se do período das eleições, os nobres utilizaram-se dos episódios e,

[...] dizendo que os deuses estavam irados porque Roma usara mal a majestade de seu império, e que não havia outro remédio para aplacar os deuses, senão restringir a escolha dos tribunos à classe dos nobres; donde que a plebe, atemorizada por aquela religião, elegeu os tribunos todos nobres (*Discursos*, I, 13, p. 57).

O segundo acontecimento está relacionado à expugnação da cidade de Veios, cuja demora encontra-se atrelada à grande cheia do lago Albano, em que os capitães

militares tudo faziam para manter o ânimo para o confronto, no entanto os soldados estavam aborrecidos pela espera e desejos para retornar a Roma, eis que:

Os romanos inventaram que Apolo e alguns outros vaticínios diziam que naquele ano se expurgaria a cidade de Veios, desde que se vazasse o lago Albano: e isso fez que os soldados suportassem o fastio do assédio, dominados que estavam pela esperança de expugnar a cidade; prosseguiram contentes, até que Camilo, tornando-se ditador, expugnou a cidade, depois de dez anos de sítio (*Discursos*, I, 13, p. 57).

No terceiro acontecimento, Maquiavel destaca como a nobreza romana agiu pela via religiosa recorrendo ao augúrio, para defender-se do tribuno Terêntilo, propositor de uma lei que limitava o poder dos cônsules. Assim descreve:

[...] mandaram consultar os livros sibilinos, e estes responderam que, devido às sedições civis, era iminente naquele o perigo de a cidade perder a liberdade; ainda que desmascarada pelos tribunos, essa previsão criou tanto terror na plebe que arrefeceu seu ânimo para segui-los (*Discursos*, I, 13, p. 58).

Para os acontecimentos supracitados, Maquiavel destaca um propósito claro quanto à utilização da religião que, quando politicamente é bem usada, restitui confiança ao povo, permite que os soldados se mantenham obstinados em seus propósitos e, mesmo quando a falsidade é descoberta pelos tribunos, não alterou o modo de agir da plebe.

Após descrever o que contou Tito Lívio, Maquiavel infere seu entendimento sobre o recurso do vaticínio, auspício ou augúrio escrevendo:

Os augúrios não só eram o fundamento, em boa parte, da antiga religião dos gentios, como também eram razão do bem-estar da república romana. Por isso, os romanos davam-lhe mais atenção do que a qualquer outra ordenação dessa religião; e usavam em comícios consulares, ao darem início a Novos empreendimentos, ao porem os exércitos em campanha, ao travarem batalhas e em todas as ações importantes, quer civis, quer militares; e nunca iam a uma expedição sem antes terem convencidos os soldados de os deuses lhes prometiam a vitória. (*Discursos*, I, 14, p. 59 – 60).

A razão para o recurso à simulação, aos juramentos e aos vaticínios pelos romanos é para Maquiavel a busca do bem estar coletivo e não da glória individual de quem os interpreta ou de quem governa. Quanto aos vaticínios, em pelo menos dois momentos ficou demonstrada a falsa interpretação das vontades divinas, normalmente por interesse dos governantes, mas o povo, pelo temor de Deus, se manteve em conformidade. Então, o propósito de Maquiavel quanto à aplicação política da religião como instrumento de governo não pode ser outro senão o bem estar da coletividade, e não a glória de quem governa. Além

de o governante dever ser um bom intérprete dos sinais divinos, possuidor de *virtù*, para poder conduzir eficazmente a fé do povo à ordem e à obediência às leis do Estado.

Apontado o primeiro modo em que a religião é utilizada para assegurar a ordem política e a ordem social, como instrumento de governo [*Instrumentum Regni*]. No segundo modo, a religião é entendida como um espaço de cultivo dos valores, das virtudes cívicas [*Civité*] que, por coerção interna, orientam os homens a agirem em acordo com os bons costumes e capazes a uma educação moral e cívica.

A religião como instrumento para a educação cívica e a educação para o consenso coletivo têm, conforme destaca Maquiavel, sua grandeza no mundo romano, porque os romanos não a utilizaram simplesmente como um instrumento a serviço de quem governa, mas souberam compreender que os fundamentos essenciais do bem comum, do amor a pátria e dos bons costumes encontram-se na religiosidade do povo, conforme registra Ames (2006, p. 63):

Se o povo romano se submeteu à ordem política em virtude do mandamento religioso foi porque reconheceu nele algum valor. Os legisladores romanos souberam compreender que a religiosidade de um povo é um dado fundamental e inseparável de um conjunto de qualidades, dentre as quais podemos destacar os bons costumes, o devotamento ao bem comum e o amor à pátria, o cumprimento das leis e o respeito sagrado pela autoridade, a coragem dos soldados e a fidelidade dos cidadãos.

O eixo que propõe Maquiavel para o entendimento da religião como instrumento de conformação interna do cidadão e a ênfase que atribui à necessidade de se alcançar as qualidades como: o bem comum, o amor a pátria e o cumprimento das leis, passam por dois caminhos. No primeiro, Maquiavel quer mostrar que o desejo de liberdade presente nos Antigos não é tão presente nos modernos; no segundo, que a responsabilidade do declínio do desejo de liberdade tem sua fonte na religião atual.

A metodologia utilizada por Maquiavel para percorrer os dois caminhos é a da comparação, especialmente quando compara as *virtudes* acerca do desejo de liberdade dos antigos e da religião pagã com os vícios da religião atual e sua relação com o desejo de liberdade. No início do segundo capítulo, livro segundo dos *Discursos*, Maquiavel posiciona-se quanto ao desejo de liberdade dos antigos, ao escrever que:

Nada deu mais trabalho aos romanos, no seu triunfo sobre os povos vizinhos e em parte das províncias distantes, do que o amor que naqueles tempos muitos povos tinham pela liberdade, e estes defendiam com tanta obstinação que jamais seriam subjugados, senão por excepcional *virtù* (*Discursos*, II, 2, p. 185-86).

O desejo que residia nos povos antigos pela manutenção da liberdade tem seu fundamento conforme situa Maquiavel, uma vez que: “[...] a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres” (*Discursos*, II, 2, p. 186-87). Neste contexto, dois exemplos apontam para a grandeza que se tornaram os Estados após conquistarem sua liberdade: o de Atenas, após libertar-se da tirania de Pesístrato e Roma após liberta-se de seus reis. O motivo que apresenta Maquiavel para que a grandeza se efetive não é o bem individual, mas o bem coletivo.

É fácil entender a razão, pois que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum. E, sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo o que é feito, é feito para o seu bem, e mesmo que aquilo que se faça cause dano a um ou outro homem privado, são tantos os que se beneficiam que é possível executar as coisas contra a vontade dos poucos que por elas sejam prejudicados (*Discursos*, II, 2, p. 187).

Considerando que o engrandecimento dos Estados tem sua causa na liberdade e que, de acordo com Maquiavel, os antigos possuem maior apreço pela liberdade que seus contemporâneos, além de os antigos serem mais fortes, enquanto que os homens de seu tempo são mais fracos. Por isso, na comparação que faz entre os antigos e os homens de seu tempo, a linha que acentua tal diferença encontra-se na educação, embora, “no paralelo que Maquiavel faz, parece ver no cristianismo unicamente os vícios e no paganismo apenas virtudes” (AMES, 2006, p. 64). Porém, insiste o pensador florentino que a educação tem em seu fundamento a religião, diferenciado-a da antiga e da atual, conforme estabelece: “[...] a diversidade que há entre a nossa educação e a antiga, fundada na diversidade que há entre a nossa religião e a antiga” (*Discursos*, II, 2, p. 189).

Maquiavel, ao comparar ambas, apresenta a diversidade entre a religião – educação dos antigos e a atual, com os seguintes argumentos:

Primeiro, quanto às honras, o cristianismo, “[...] por mostrar a verdade e o verdadeiro caminho, leva-nos a estimar menos as honras mundanas, motivo por que os gentios, que as estimavam muito e viam nelas o sumo bem, eram mais ferozes em suas ações” (*Discursos*, II, 2, p. 189).

Segundo, quanto aos rituais e cerimônias:

E isso se pode ver em muitos de seus usos [*costituzioni*], a começar pela magnificência dos sacrifícios pagãos e em relação à humildade dos nossos; pois entre nós há alguma pompa mais delicada que magnífica, mas nenhuma ação feroz ou vigorosa. Naqueles não faltavam pompa nem magnificência às cerimônias, às quais se somava a ação do sacrifício cheio de sangue e ferocidade, em que se matava

uma multidão de animais, e cuja visão terrível tornava terríveis também os homens (*Discursos*, II, 2, p. 189).

Ao tratar da magnificência das cerimônias religiosas entre os pagãos, exemplo claro foi o ritual empreendido pelos Samnitas (*Discursos*, I, 15), cujo propósito era o de infundir obstinação e ânimo nos soldados. Procederam com o ritual de sacrifícios e exigiram aos comandantes que jurassem diante dos altares e das vítimas que foram sacrificadas de que não abandonariam a guerra. Depois dos comandantes procederem ao juramento com os soldados, aqueles que se negavam a jurar eram imediatamente sacrificados. Diante da ferocidade empregada, os demais juraram que jamais fugiriam da batalha.

Terceiro, da condição para conceder a glória:

A religião antiga [...], só beatificava homens que se cobrissem de glória mundana, tais como os comandantes de exércitos e os príncipes de repúblicas. A nossa religião tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que os ativos (*Discursos*, II, 2, p. 189-90).

No capítulo onze do livro primeiro dos *Discursos*, Maquiavel indica com clareza que tipo de homem deve ter suas ações glorificadas e atribui destaque aos que devem ser mais louvados: os ordenadores de religião, depois destes os fundadores de repúblicas e reinos; na sequência, indica os comandantes e os homens de letras. Sendo os piores, os inimigos da *virtù*, os que destroem religiões, dissipam repúblicas e reinos. O cristianismo, ao glorificar os humildes e contemplativos, passa a infundir no povo uma espécie de *anti-virtù*, que é o ócio, conforme indicado por Maquiavel no quarto momento.

Quarto, quanto às ações humanas – sumo bem, registra Maquiavel que, o cristianismo “[...] vê como sumo bem a humildade, a abjeção e o desprezo pelas coisas humanas, enquanto para a outra, o bem estava na grandeza de ânimo, na força [*fortezza*] do corpo em todas as outras coisas capazes de tornar fortes os homens” (*Discursos*, II, 2, p. 190).

Os quatro momentos apresentados por Maquiavel, cujo objetivo é o da comparação entre o cristianismo e a religião dos antigos, têm um propósito a ser demonstrado, qual seja: o motivo pelo qual com o cristianismo se infundiu uma espécie de desprezo pela luta em favor da liberdade, que é um bem cívico. Maquiavel relata:

E, nossa religião exige que tenhamos força [*fortezza*], é mais para suportar a força de certas ações do que para realizá-las. Esse modo de viver, portanto parece que enfraqueceu o mundo, que se tornou presa dos homens celerados; e estes podem manejá-lo com segurança, ao verem que o comum dos homens [*l'universalità degli uomini*], para ir ao Paraíso, pensa mais em suportar as suas ofensas do que em vingar-se (*Discursos*, II, 2, p. 190).

Para Maquiavel, a centralidade do problema encontra-se efetivamente na religião e especificamente na maneira como é interpretada. Os intérpretes do cristianismo se acovardaram e a interpretaram segundo o olhar do ócio e não da *virtù*, uma vez que desvirtuou a luta pela liberdade, o amor à pátria, a busca do bem comum e o cumprimento das leis que são os verdadeiros elos de formação cívica.

O que fica claro é a origem de tal problema que, para Maquiavel “[...], 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 nossa religião e antiga” (*Discursos*, II, 2, p. 189). A esta diversidade enfatiza Ames (2006, p. 65) que:

Expor as razões do amor que os antigos votavam à liberdade equivale para Maquiavel a explicar porque os modernos perderam esse sentimento. E a causa está na religião, pois os conteúdos desta estão na origem dos diferentes comportamentos civis, políticos e militares. A diferença na natureza das ações políticas que resultam das duas religiões provém da maneira oposta de considerar as coisas do mundo.

Diante da diversidade exposta entre a religião dos antigos e o cristianismo [nossa religião], o que diferencia a *virtù* dos antigos e a falta de *virtù*, no período que vive Maquiavel, são os modos como se conduz a religião dos antigos e a religião dos modernos. “Significa dizer que o mundo moderno tornou-se politicamente impotente por causa de sua religião assim como o mundo antigo havia fundado sua exemplaridade sobre as qualidades específicas da religião que lhe era própria” (AMES, 2006, p. 65).

Porque seus intérpretes pautaram-se por interpretá-la “[...] segundo o ócio, e não segundo a *virtù*” (*Discursos*, II, 2, p. 190). A dificuldade atribuída aos intérpretes por Maquiavel encontra-se no ponto de que os mesmos se preocuparam efetivamente com as questões espirituais do homem, deixando de lado o que era próprio das coisas do mundo material, como, por exemplo, o desejo de liberdade, o amor à pátria, a busca do bem comum e o cumprimento das leis. Uma vez que: “Se tal religião fosse mantida nos primórdios das repúblicas cristãs, em conformidade com o que foi ordenado por seu legislador, os estados e as repúblicas cristãs seriam mais unidos, bem mais felizes do que são” (*Discursos*, I, 12, p. 54).

O erro atribuído aos intérpretes é duramente criticado por Maquiavel quando este diz:

Outra conjectura não se pode inferir de sua decadência, haja vista que os povos mais próximos da Igreja romana, capital da nossa religião, são os que têm menos religião. E quem considerasse seus fundamentos e visse a grande diferença que há entre os costumes presentes e aqueles, consideraria estar próxima, sem dúvida, a ruína ou o flagelo (*Discursos*, I, 12, p. 54).

Ao elaborar a crítica a Roma e ao papado, Maquiavel aponta por dois caminhos que parecem políticos. O primeiro é atribuído à falta de preparo e de conhecimento dos fundamentos da religião de quem comanda, pois não conforma o que fora ordenado por seu fundador. O segundo é atribuído às diferenças quanto aos costumes encontrados no momento da fundação da religião cristã e aos costumes presentes em seu tempo, distanciando-a dos fundamentos políticos necessários à educação cívica, presente nos antigos e distante nos modernos.

Mesmo diante de tais diversidades, como o cristianismo conseguiu fazer com que os homens se afastassem da *virtù* dos antigos e aceitassem um modo de conformação que os tornassem submissos as vontades divinas, que não mais fossem desejosos da liberdade, que não mais cultivassem o amor à pátria ou se propusessem ao cultivo do bem comum?

Dois caminhos percorre Maquiavel [*Discursos*, II, 2 e 5] para responder a tais indagações. No primeiro, de acordo com que escreve, “nada deu mais trabalho aos romanos, no seu triunfo sobre os povos vizinhos e em parte das províncias distantes, do que o amor que naqueles tempos muitos povos tinham pela liberdade” (*Discursos*, II, 2, p. 185 – 86). Os romanos, ao submeter os povos e privá-los de sua liberdade, criam as condições iniciais para que o cristianismo se sedimente, conforme a precisa interpretação que nos fornece Ames (2006, p. 66):

A resposta avançada por Maquiavel no âmbito do segundo capítulo é simples e clara. O próprio poder romano, ao vencer todos os povos do mundo e privá-los de qualquer liberdade, tornou os espíritos propícios para acolher a esperança ilusória de viver da contemplação do mundo e na expectativa do paraíso. Em outras palavras, o cristianismo pôde infiltrar-se completamente nos povos da antiguidade, porque Roma, tendo-os conquistado e tornado servos, erradicou da alma deles o amor e o gosto pela liberdade.

No segundo caminho, Maquiavel aponta para uma condição de universalidade quanto ao surgimento de uma seita ou de uma religião, o que daria ao cristianismo as mesmas condições de universalidade, que assim relata:

[...] quando surge uma seita nova, ou seja, uma religião nova, seu primeiro empenho é extinguir a antiga para ganhar reputação; e, quando ocorre que os ordenadores da nova seita são de língua diferente, facilmente a extinguem. E isso podemos perceber

considerando o modo como os da seita cristã se opuseram à pagã, eliminando todas as suas ordenações, todas as suas cerimônias e apagando qualquer memória daquela antiga teologia (*Discursos*, II, 5, p. 201).

Os motivos considerados por Maquiavel para o surgimento de uma religião indicam como propósitos: “isentar Roma da acusação de haver aberto as portas ao cristianismo e, com isso, extinguindo nos povos o amor à liberdade” (AMES, 2006, p. 66), e fornecer uma explicação de que o cristianismo não se difere das demais religiões, pois, como as demais, surgiu em um tempo histórico e submeteu ou eliminou todas as ordenações e cerimônias da religião anterior, conseguindo extinguir da memória do povo a crença que possuíam.

Portanto, podemos observar que a religião é um importante instrumento de formação e manutenção do Estado, quer seja para reconhecer e respeitar as regras políticas a partir dos mandamentos religiosos, quer seja para disciplinar e impor autoridade por meio de coerção interna, quer seja para conformar à educação cívica, incutindo no povo o desejo de liberdade, o amor à pátria, a busca pelo bem comum e o cumprimento das leis.

Não há dúvidas de que a função primordial da religião é auxiliar diretamente por meio das práticas cerimoniais e ordenações na educação, na formação e na conservação da *virtù* em oposição à sua falta [*corrupção*] e que, quando respeitada e bem empregada pelo governante, faz com que o povo tenha uma boa formação, de acordo com os bons costumes e a moral e que devote amor à sua pátria. Um povo com sua religiosidade cultivada, educado pelas leis do seu governante e que vise o bem comum e não a glória individual, dificilmente se tornará corrupto. Por isso, a importância daqueles que comandam respeitarem a religião, podendo não acreditar nela, mas sem desprezá-la. A religião em si pode não ser a única garantia da manutenção de um Estado, mas, sem ela, o Estado também teria dificuldades para combater a corrupção e se manter ordenado.

3.3 CORRUPÇÃO E DEGRADAÇÃO DA VIRTÙ

Maquiavel aponta que os critérios para uma ação política eficiente carecem de revisões e que, para a estruturação e a defesa de um Estado forte, é indispensável assegurar e valorizar a boa educação, as boas armas, as boas leis e, fundamentalmente, o combate a corrupção. Na exposição sobre a religião, se procurou apresentar que ela tem papel

significativo na luta contra a degradação política promovida pela corrupção. A religião passa a ser compreendida como fenômeno capaz de mobilizar os homens para realizar tarefas cívicas como: cumprir as leis, lutar pela pátria, evitar a degradação dos costumes e, principalmente, assentar o bem comum acima dos interesses individuais.

Imbuído da importância que tem a religião, principalmente quando seu uso se faz no sentido de persuadir os homens a cumprir as leis, realizar as tarefas cívicas, esclarece Bignotto (1991, p. 197) que “[...] Maquiavel insiste no papel da religião na conservação da “*virtù*” de uma cidade, opondo com frequência as sociedades corrompidas àquelas em que a religião é ainda uma força viva”.

Em meio a decisivos papéis atribuídos à religião no combate a corrupção, a religião “[...] é tratada por Maquiavel no interior de seu estudo sobre a fundação” (BIGNOTTO, 1991, p. 197). Encontramos estas afirmações no capítulo dez do livro primeiro dos *Discursos*, no exame que faz sobre o ato de fundação onde enfatiza que os homens mais louvados são os fundadores de religião e de repúblicas, enquanto que os mais infames e detestáveis são os que destroem religiões e repúblicas. Motivo este pelo qual Numa Pompílio é elogiado por Maquiavel, pois instituiu as cerimônias religiosas, conduzindo a população à obediência civil, assegurando a ordem e os bons costumes naquela cidade.

A educação do homem, a recorrência aos bons costumes e o desejo de liberdade se apresentam como uma chave, cujo objetivo, se não impedir, deve, ao menos, evitar a degradação do agir político. Pois, de acordo com Maquiavel, aqueles [indivíduo – Estado] que, mesmo com dificuldades, mas possuidores de excelente *virtù* percorrem caminhos audaciosos e reconhecem a ocasião, tornam-se prósperos. Já aqueles que se apoiam na *fortuna* são normalmente volúveis e instáveis, não conseguem formar suas raízes e ramificações de modo que sucumbem na primeira tempestade. De tal modo, o homem e a república carecem de *virtù*, pois esta não se produz no mero acaso, mas é forjada no transcurso de suas ações.

Para melhor compreender o pensamento maquiaveliano quanto à degradação da *virtù* pela corrupção, sem a ambição de estabelecer uma ordem cronológica de seus intérpretes, mas uma sucinta interlocução de como se manifestam sobre a questão, adentramos em alguns elementos apontados por Maquiavel.

Levantar, analisar ou discorrer sobre as causas da corrupção não é o ponto decisivo para compreender o processo de degeneração da *virtù*, pois o próprio Maquiavel as aponta como próprias da natureza humana, como um meio político de enfrentamento da

fortuna ou um processo polibiano de degradação-restauração dos contornos políticos. Diante disso, sugere Ames (2002, p. 250) que,

Ao invés de preocupar-se com as causas da corrupção, parece-nos que Maquiavel considera esta simplesmente como um fato ou um dado da história, interessando-se muito mais em descobrir a lógica de seu desenvolvimento do que as especulações em torno dos fatores determinantes de sua origem. Quer dizer, interessa-lhe pesquisar o modo como ela desafia a inteligência do político, pois a sua inevitável ocorrência em qualquer forma de governo provoca a necessidade de encontrar e adotar meios capazes de detê-la.

A corrupção, como uma ação que degrada a *virtù*, quer do indivíduo quer do povo, é o desafio posto por Maquiavel. Compreender em que condições as ações podem ou não ser controladas por seus agentes ou de que modo a corrupção interfere na vida política e com que ferramentas são possíveis, se não evitá-las, pelo menos estabelecer algum mecanismo de controle parece ser a chave utilizada, uma vez que sua ocorrência é inevitável e independe da forma de governo.

Para esclarecer a ideia de que o homem e a república carecem de *virtù*, explica Martins (2007, p. 153):

[...] pelo que está exposto no *Príncipe* que o exercício da função pública demanda uma certa *virtù*, sob a pena de ficar a mercê da fortuna. Também nos *Discursos* Maquiavel lança mão da noção de *virtù* para lembrar que o detentor do cargo deve se pautar pelo interesse do Estado e não pelo seu próprio interesse.

Seguramente que a explicação apresentada não é suficiente para dar conta dos motivos pelos quais a *virtù* torna-se necessária uma vez que Maquiavel normalmente a emprega sempre quando trata da qualidade do governante ou de uma excelência antiga [*quella antica virtù*] que se perdeu ou precisa ser conservada. Continua esclarecendo Martins (2007, p. 154) que:

Apesar desse longo emprego, não há qualquer explicação do que caracteriza essa *virtù* do homem público, assunto que será admitido no *Príncipe*. Ao detentor da honraria de pertencer a um cargo público só se sabe que ele deve estar atento aos interesses do povo e não deliberar apenas em conformidade com os desejos dos poderosos, ainda que isso seja inevitável algumas vezes. Logo, mesmo não detalhando o que seria essa *virtù* do homem público, a não ser este aspecto de adequação dos interesses do povo e ao bem da cidade, conclui-se que sem ela desencadeia-se um processo de corrupção.

Se a deficiência de *virtù* pode desencadear um processo de corrupção, compete ao governo no principado ou na república, atenção aos interesses do povo e não aos

seus interesses ou de acordo com o desejo dos poderosos, uma vez que é o bem da cidade que deve estar na mira de quem governa com *virtù*.

Maquiavel, de acordo com Martins (2007, p. 155), ao analisar a *virtù* em *O Príncipe*, assinala para a exigência mais detalhada das qualidades deste para bem governar, enquanto que nos *Discursos* não é para o governante que se encontra apontado às exigências da *virtù*, mas, para a vida política de uma república. Maquiavel não aponta para um sujeito, mesmo que indique ou cite o detentor de um cargo público ou aponte para um fundador. Seu objetivo é a vida política na república.

Na sequência, entende Gaille-Nikodimov (2004, p. 68) que:

Maquiavel não busca, ou não apenas, determinar a natureza da corrupção e a produzir uma definição. A corrupção, nos *Discursos*, é sempre visada sob o ângulo de uma intervenção possível. Ora, esta intervenção não pode ter por objeto senão os membros da cidade, e não a cidade como tal, ou a virtude.

Pode-se entender que a corrupção desencadeia o processo de degeneração da *virtù*, quer no principado quer na república, promovendo de algum modo a degeneração da vida política.

Para melhor compreensão da degradação da *virtù* na república, recorreremos aos capítulos dezesseis, dezessete e dezoito do livro primeiro dos *Discursos*, não como únicos, mas como os principais, onde Maquiavel se propõe a demonstrar como a corrupção pode atingir uma república, o povo ou suas instituições, utilizando como exemplo a república romana e, a partir dela, quer demonstrar que a corrupção pode degradar a *virtù* em qualquer tempo e em qualquer república.

Maquiavel, por dois momentos no capítulo dezesseis, livro primeiro dos *Discursos*, problematiza se um povo acostumado a viver sob autoridade, mesmo que consiga por algum momento sua liberdade, conseguirá ou não mantê-la. O sentido empregado ao termo *corrompido* indica que a manutenção da liberdade certamente passa pela condição em que se encontra o povo; ou seja, se o povo encontra-se corrompido, a liberdade não pode ser instituída.

O mesmo ocorre a um povo, que, acostumado a viver submetido ao governo de outros, por não saber defender-se nem atacar nas lides públicas, por não conhecer os príncipes nem ser por eles conhecido, logo se submete de novo ao jugo, que na maioria das vezes é mais pesado do que o anterior que, pouco antes, ele se arranca do pescoço: e fica em meio a tais dificuldades, desde que a matéria não esteja corrompida. Porque um povo inteiramente corrompido não pode, viver livre (*Discursos*, I, 16, p. 65).

Maquiavel apresenta seu conceito de liberdade de duas formas: a liberdade externa e a liberdade interna. Para a compreensão do tema da liberdade, são importantes as considerações relacionadas aos conflitos entre o povo e os grandes como fundamento da liberdade e da grandeza romana. [*Discursos, I, 1, 2 e 5*] Assim, será apresentado que a edificação das cidades se dá ou por homens livres ou por forasteiros e que a preferência de análise proposta por Maquiavel é por aquelas cidades que nasceram distantes da servidão, cidades estas que não tiveram somente princípios diferentes, mas diferentes leis e ordenações:

Das cidades que nasceram [*edificadas*] longe da servidão [...] cidades que tiveram não só diferentes princípios, mas diferentes leis e ordenações [*leggi e ordini*]. Porque algumas receberam leis, em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez – como as leis ditadas por Licurgo aos espartanos – e outras receberam ao acaso e em várias vezes, segundo os acontecimentos, como ocorreu com Roma. Assim pode considerar-se feliz à república a qual caiba por sorte um homem tão prudente que lhe dê leis de tal modo ordenadas que seja possível viver com segurança sob tais leis, sem precisar corrigi-las. (*Discursos, I, 2, p. 12-13*)

Cabe observar que tanto a vida livre [*republicana*] como seu contrário, a servidão, estabelecem um costume nos povos. Desse modo, as repúblicas têm tal apreço pela liberdade que são levadas a lutar com maior persistência para mantê-la³¹, o que as faz conservar igualmente a liberdade externa [*Príncipe, 5*]. O contrário ocorre com os povos habituados à servidão que, mesmo conquistando a liberdade, não sabem mantê-la [*Discursos, I, 16*].

No título do capítulo quinto livro primeiro dos *Discursos*, Maquiavel faz a seguinte indagação: *Onde se deposita com mais segurança a guarda da liberdade: no povo ou nos grandes; e quem tem maior razão para criar tumultos: quem deseja conquistar ou quem quer manter?*

Encontramos de imediato o que externa Maquiavel sobre sua indagação:

Todos os que com prudência constituíram repúblicas, entre as coisas mais necessárias que ordenaram esteve a constituição de uma guarda da liberdade: e, dependendo do modo como esta seja instituída, dura mais ou menos tempo aquela vida livre. E, como em toda república há homens grandes e populares, não se sabe bem em que mãos é melhor depositar tal guarda (*Discursos, I, 5, p. 23-24*).

Diante deste conflito sobre a garantia da liberdade e a preservação da mesma, Skinner aponta dois problemas: primeiro, “que as pessoas continuam a se apegar mais

³¹ De acordo com Ames: Quando, pois, Maquiavel enuncia a tese que faz do conflito civil o lugar da emergência da liberdade, não faz um elogio ao conflito enquanto tal, e sim ao modo como foi regulado. (AMES, 2009, p. 188).

às suas próprias ambições que ao interesse público” (SKINNER, 1998, p. 105); segundo, de que em Maquiavel, “embora uma constituição mista seja necessária, ela não é de modo algum suficiente para garantir que a liberdade seja preservada” (SKINNER, 1998, p. 104 – 105), porque o perigo decorrente não está propriamente na constituição, mas no indivíduo/cidadão ambicioso que recorre a meios extraordinários, ou na boa fé ou na lealdade de outrem em benefício próprio, esquecendo-se do bem comum.

A este ambiente, Maquiavel apresenta uma proposta que ameniza os conflitos entre os interesses públicos e privados e que gera desequilíbrio para a constituição: primeiro, de que é necessário aprender os sinais que indicam o perigo e, segundo, é essencial que se crie um conjunto de leis e instituições especiais para lidar com tais contingências³².

De outro modo enfatiza Maquiavel que, ao encontrar o povo inteiramente corrompido, se descarta toda possibilidade de liberdade. Para que a liberdade seja possível, há uma condição inexorável atribuída ao povo [matéria], a de que quando, “[...] refere-se aos povos entre os quais a corrupção não seja muito propagada, sendo ainda a maior parte boa que a podre” (*Discursos*, I, 16, p. 65).

Considerando o que propõe Maquiavel sobre condição aplicada à liberdade, onde boa parte do povo que constitui um Estado não pode se encontrar em condição de degradação, compreende Bignotto (1991, p. 199) que “o povo configura-se, assim como uma matéria a ser modelada, mas uma matéria de natureza especial, pois guarda em si a memória de suas experiências passadas”.

Maquiavel, ao buscar os motivos pelos quais o povo deseja a liberdade, mostra claramente que é a segurança o elemento motivacional do desejo do povo. Assim ele escreve: “[...] uma pequena parte deles deseja ser livre para comandar, mas todos os outros, que são infinitos, desejam a liberdade para viverem com segurança” (*Discursos*, I, 16, p. 67). De tal modo, o povo necessita efetivamente da manutenção dos bons costumes, das boas leis e da boa educação, de modo geral das excelentes ordenações; caso contrário a degradação é iminente.

Chama-nos a atenção Maquiavel sobre as condições essenciais de ocorrência da liberdade dizendo-nos o motivo que a impossibilita, o qual determina: “Porque um povo inteiramente corrompido não pode, nem por breve tempo ser livre” (*Discursos*, I, 16,

³² Em Quentin SKINNER. Encontramos duas passagens fundamentais ao argumento: 1. [...] Uma república deve, entre suas *ordini*, incluir esta: que os cidadãos devam ser mantidos sob vigilância para que não possam, sob o pretexto do bem fazer o mal, de tal modo que adquiram apenas tanta popularidade quanto seja incapaz de auxiliar a liberdade, e não prejudicá-la. 2. É essencial que cada um permaneça de olhos abertos, mantendo-se alerta não só para identificar tais tendências corruptoras como também para empregar a força da lei para eliminá-las, assim que comecem a se converter em uma ameaça (SKINNER, 1988, p. 105).

p. 65). Neste viés nos mostra Bignotto (1991, p. 200) que: “[...] a liberdade, embora seja possível em todos os lugares, é uma flor rara, que depende de condições especiais. Um povo corrompido não pode saboreá-la”. Maquiavel nos diz que a liberdade é impossível, quando da corrupção integral do povo, por isso uma flor rara, pois onde há corrupção a liberdade tende a desaparecer, propiciando a degeneração do povo e a conseqüente degeneração do estado.

O foco principal é a compreensão sobre como a corrupção promove a degradação da *virtù*, além de assinalar em que condições as ações podem ou não ser controladas por seus agentes ou de que modo a corrupção interfere na vida política. No capítulo dezessete do livro primeiro dos *Discursos*, Maquiavel prossegue sua discussão sobre a liberdade, mas passa a considerar as questões pertinentes ao acesso dela.

A primeira medida apontada por Maquiavel inicialmente nos leva a Roma. Não a uma Roma ladeada pelos bons costumes, mas cercada pela iminente degradação. Posteriormente, nos leva a Itália de seu tempo, narrando o que ocorrera em Roma, apresentando, para o seu tempo, uma possibilidade de restauração dos bons costumes. Conforme expõe:

Julgo que era necessário que ou os reis desaparecessem em Roma, ou Roma em curtíssimo tempo se tornaria fraca e de nenhum valor; porque, considerando o grau de corrupção a que haviam chegado àqueles reis, a prosseguirem daquele modo por mais duas ou três sucessões, e se a corrupção que neles havia tivesse começado a espalhar-se pelos membros, uma vez que estes também estivessem corrompidos, teria sido impossível reformá-la. Mas, perdida a cabeça quando o busto ainda estava íntegro, os membros puderam facilmente voltar a viver livres e ordenados. (*Discursos*, I, 17, p. 69).

O paralelo apresentado por Maquiavel indica as seguintes possibilidades: primeiro, no caso de Roma, a degradação por via da corrupção se encontra centrada em quem governa o Estado e não no povo, motivo pelo qual indica a necessidade de supressão dos reis, pois, dado ao avançado grau de corrupção, certamente sucumbiriam. Segundo, impõe uma condição para a restauração, qual seja: se em um Estado a cabeça encontra-se degradada pela corrupção e seus membros não sofreram a degradação, é possível que os bons costumes possam ser mantidos por meio de novas ordenações ou pela reeducação do povo.

Numa determinada cidade, por exemplo, a classe dirigente pode estar corrompida, mas o povo não; nesse caso, a liberdade ainda é possível. Se, ao contrário, o povo se corrompeu e se habituou às leis de um príncipe, aí, então, não há mais esperança de ver nascer a liberdade a menos que um acontecimento extraordinário venha a interceder (BIGNOTTO, 1991, p. 201).

Ao fazer o paralelo entre a Roma da antiguidade e a Itália de seu tempo, Maquiavel acentua o quanto é relevante e importante diferenciar povos corrompidos de povos não corrompidos. Ao fazer isto, propõe compreender a degradação e a *enfermidade* presentes nos Estados italianos, em seu tempo, pois, Roma suportou os tumultos porque os denominados reis corruptos sucumbiram, foram expulsos antes que a degradação tomasse conta das entranhas do povo.

[...], onde a matéria não é corrupta, os tumultos e outros escândalos não causam danos: onde é corrupta, de nada valem leis bem-ordenadas, se estas não forem criadas por alguém que, com extrema força, as faça observar, a tal ponto que a matéria se torne boa (*Discursos*, I, 17, p. 71).

Implica, portanto, que a liberdade só é possível quando os membros do corpo ainda não sofreram a degradação da *virtù* por meio da corrupção, conforme recomenda Martins (2007, p. 136) que:

A corrupção, na medida que é um impedimento à liberdade, não pode ser compreendida como restrição ou freio político, mas como a forma antagônica do *vivere civile*, de modo que a efetivação da corrupção é a negação ou a destruição da possibilidade do agir político na cidade.

Confere ainda que a corrupção imponha à cidade, neste caso em uma cidade totalmente corrompida, o impedimento de sua principal finalidade que é a realização da vida política enquanto tal, a não ser que se recorra ao uso de extrema força. Conforme Martins (2007, p. 136),

Nesse sentido, a corrupção não se contrapõe a um regime em particular, mas à vida política de modo geral, como negação do processo natural de luta política caracterizado pelo *vivere civile* ou o *vivere libero*. A instalação da corrupção num Estado implica, ainda, na ausência dos meios que permitem a realização da finalidade da cidade, donde decorre que numa cidade totalmente corrompida é muito difícil a restauração da vida civil, a não ser por meio de luta e sangue.

A segunda medida assinalada por Maquiavel para combater a degradação da *virtù* sugere passar pela conformação do povo e a instituição de boas leis, no entanto, “[...] uma cidade que entrou em decadência, por corrupção da matéria, se por ventura for soerguida, só poderá sê-lo pela *virtù* dum homem que ainda esteja vivo, e não pela *virtù* do povo [*dello universale*] a dar sustentação a boas ordenações” (*Discursos*, I, 17, p. 71).

Neste caso, o problema da degradação tem uma solução provisória, porém condicionada a *virtù* de um homem excepcional e não a *virtù* do povo. O mote que se impõe

de acordo com Maquiavel é que “[...] assim que aquele morre, a cidade retorna a seu antigo hábito” (*Discursos*, I, 17, p. 71), pois, “[...] nenhum homem pode ter vida tão longa que dê tempo bastante para acostumar bem uma cidade que por longo tempo foi mal acostumada” (*Discursos*, I, 17, p. 71). Quando direciona a problemática da degradação da *virtù* às cidades italianas, confere que nestas a “[...] corrupção e pouca aptidão à vida livre provém de uma desigualdade existente na cidade, e quem quiser dar-lhe igualdade precisará lançar mão de meios extremos [*grandissimi straordinari*], o que poucos sabem fazer” (*Discursos*, I, 17, p. 71-2).

Tamanha é a dificuldade em equacionar o problema da degradação da *virtù* que Maquiavel, conforme fragmento supracitado, recusa de primeira mão a possibilidade de que o povo pode reconstruir por si só a liberdade e sugere que esta empreitada pode ser possível aos grandes homens e por meios extraordinários. A respeito de tal dificuldade e sobre o poder que exerce a corrupção, bem como das impossibilidades em impedi-la, Maquiavel, no capítulo dezoito do livro primeiro dos *Discursos*, mergulha em um dilema, uma vez que a ação de um homem só pode não ser capaz de impedir o processo de degeneração de um Estado. A partir de então, como conciliar bons costumes com boas leis a fim de salvaguardar a liberdade de uma cidade?

O dilema circunscrito por Maquiavel é apresentado no título do capítulo dezoito livro primeiro dos *Discursos* – *De que modo, nas cidades corrompidas, se poderia manter um estado livre que já exista ou ordená-lo, caso não exista* -, uma vez que é praticamente impossível estabelecer regras para diferentes graus de corrupção³³. O caminho que percorre Maquiavel parece ser hipotético, conforme enuncia:

[...] pressuporei uma cidade extremamente corrupta, a fim de aumentar ainda mais tal dificuldade; por que não há leis nem ordenações bastantes para frear uma corrupção generalizada [*universale*]. Porque, assim com os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes. (*Discursos*, I, 18, p. 72).

Ao afirmar que as leis necessitam permanecer calçadas nos bons costumes, no caso da cidade em extrema corrupção isso parece não ser possível uma vez que o povo

³³ De acordo com José A. Martins (2007: 146-47), em relação a corrupção da matéria, os graus de corrupção apontados por Maquiavel podem ser apresentados em três momentos: quando somente os governantes estariam corrompidos – podendo o povo restaurar o bom governo por meio de lutas e dos conflitos políticos. Quando atinge a aristocracia, composta por poucos – a deliberação do governante em favor do desejo do povo de não ser oprimidos, restringindo e freando os desejos desses grandes, garantiria a volta à liberdade. Quando a corrupção propaga para todo o corpo político e atinge o povo, pouco se pode fazer. Mesmo que seja um governante disposto a reformar os costumes políticos, a corrupção do povo é um grande mal que torna quase impossível o retorno à normalidade política.

parece não ter em sua vida política a perspectiva dos bons costumes e, neste caso, percebe-se que os bons costumes já não são cultivados, tampouco as leis e as ordens conseguem dar luz à manutenção de uma vida política.

Na associação que faz entre os bons costumes e as boas leis, como pressuposto ao combate da degradação da *virtù* e a manutenção ou conquista da liberdade, Maquiavel aponta para a importância do momento em que as ordenações e as boas leis foram elaboradas.

[...], as ordenações e leis criadas numa república nascente, quando os homens ainda eram bons, mais tarde deixam de convir, quando eles se tornam malvados. E, embora as leis de uma cidade variem segundo os acontecimentos, as ordenações nunca ou raramente variam: isso faz que as novas leis não bastem, porque as ordenações, que estão firmes, as corrompem (*Discursos*, I, 18, p. 72).

A ideia aqui apresentada por Maquiavel é a de que as boas leis desacompanhadas das boas instituições não se mostram capazes de impedir a corrupção, por isso há um descompasso existente entre o nascimento de uma ordenação e as condições do povo no momento do nascimento, uma vez que, embora ocorram mudanças nas leis e ordenações, elas não acompanham as mudanças dos costumes. Assim, as leis padecem de desenvolvimento diante do desenvolvimento dos costumes.

Dizendo de outro modo: o povo inova em seus costumes, enquanto a lei tende a permanecer nos moldes em que foi elaborada, sujeita a interpretações distintas em tempo distinto. O que possuía validade e eficácia, em decorrência dos tempos e com as mudanças nos costumes, já não possui mais, permanecendo engessada aos costumes em que foi elaborada que, embora bons, não acompanham o desenvolvimento dos costumes, tendendo à degradação. Maquiavel parece entender então que a manutenção das instituições é fundamental, já que garantem o exercício dos direitos conquistados e assim as leis podem variar, embora, não se possa garantir que a corrupção seja evitada.

Maquiavel recorre aos exemplos romanos para mostrar que inicialmente “a ordenação do estado era a autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de candidatar-se e de eleger magistrados e o modo de fazer leis” (*Discursos*, I, 18, p. 73). De modo geral, as ordenações pouco variavam, mudando apenas algumas leis que refreavam os cidadãos, na medida em que estes se corrompiam. Assim, “[...] as ordenações do estado, que nos tempos de corrupção já não eram boas, tais leis, que se iam renovando, não bastavam para fazer que os homens continuassem sendo bons” (*Discursos*, I, 18, p. 73).

De acordo com Maquiavel, o principal indicativo de que em uma cidade as ordenações e as leis ainda não apresentavam problemas é percebido a partir do momento em que ocorreu a criação dos magistrados. O povo romano concedia poderes a quem pleiteasse e considerava que “[...] só pleiteavam tais cargos os cidadãos que se consideravam dignos deles, e, sendo ignominiosa a rejeição, para serem considerados dignos todos obravam bem” (*Discursos*, I, 18, p. 73). Entretanto, funcionou enquanto a cidade não se encontrava degenerada, diferentemente do que ocorrera.

[...] na cidade corrompida, esse modo tornou-se perniciosíssimo; porque as magistraturas não eram pleiteadas pelos que tinham mais *virtù*, e sim pelos que tinham mais poder; e os não-poderosos, ainda que virtuosos, abstinham-se de pleiteá-las, por medo (*Discursos*, I, 18, p. 73-74).

Ao desconsiderar a *virtù* e considerar a popularidade e, posteriormente, o poder a quem pleiteasse cargo, institui-se um abismo em que os possuidores de *virtù* são afastados das ações políticas, da defesa da liberdade, cessando a participação do povo. Por outro lado, aqueles que possuíam popularidade ou poder, passaram a aprovar leis “[...] não em favor da liberdade comum, mas do seu poder; e contra elas ninguém podia falar, por medo daqueles: de tal modo que o povo ou era enganado ou forçado a deliberar a sua própria ruína” (*Discursos*, I, 18, p. 74).

Dado que a corrupção é uma ação que degrada a *virtù*, o desafio posto por Maquiavel é compreender em que condições as ordenações podem ou não ser renovadas. Afirmar Maquiavel que: “Tais ordenações ou devem ser renovadas todas de uma só vez, tão logo se descubra que não são mais boas, ou aos poucos, antes que todos percebam seu inconveniente; digo que ambas as coisas são quase impossíveis” (*Discursos*, I, 18, p. 75).

Dois hipóteses são apresentadas por Maquiavel para que se renovem as ordenações e que, as renovando, se evite a degradação. No entanto, ambas são quase impossíveis. A questão então é saber os motivos que praticamente as inviabilizam. Sobre a primeira hipótese em que propõe a renovação de uma só vez, escreve Maquiavel:

Quanto a inovar tais ordenações de uma só vez, quando todos reconhecem que não são boas, digo que essa inutilidade, quando facilmente reconhecível, é difícil de corrigir; porque, para tanto, não basta usar medidas ordinárias, visto que os modos ordinários são maus; mas é necessário recorrer ao extraordinário, como a violência e as armas, tornando-se, antes de mais nada, príncipe em tal cidade, para poder dispô-la a seu modo (*Discursos*, I, 18, p. 75).

Nessa hipótese, Maquiavel aponta para um desdobramento que a torna *quase impossível*, que é o recurso aos meios extraordinários, o uso da violência e da concentração dos poderes do Estado na figura de um príncipe, uma vez que os meios ordinários não produziram efeito para impedir a degeneração da *virtù*. A propósito da reordenação, estabelece Maquiavel que

Como a reordenação de uma cidade para a vida política pressupõe um homem bom, e tornar-se um príncipe de uma república pela violência pressupõe um homem mau, ver-se-á que raríssimas vezes um homem bom queira torna-se príncipe por vias más, ainda que o fim seja bom; e também é raro que um malvado, tornando-se príncipe, deseje bem obrar e que se lhe incuta no ânimo o bom uso da autoridade que conquistou por meios maus (*Discursos*, I, 18, p. 75-76).

O recurso a meios extraordinários, as condições pressupostas para a reordenação por meio da unificação na figura do príncipe, embora possuidor de *virtù*, homem bom e que almeje praticar o bem, traz o problema, também pensado por Maquiavel, de saber até quando ele se manterá almejando o bem ou enveredará, pelo poder que conquistou, para a prática do mal.

A segunda hipótese apresentada por Maquiavel é a de renovar as ordenações aos poucos e antes que sejam compreendidas suas inconveniências. Renovar aos poucos torna-se *quase impossível* para Maquiavel, porque:

[...], para que elas sejam renovadas aos poucos, é preciso que isso seja promovido por um homem prudente, que perceba o inconveniente de antemão, quando ele nasce. Desse tipo de homem é fácil que nunca surja nenhum em dada cidade: e, mesmo que surgisse, pode ser que nunca persuadissem os outros daquilo que pretendessem; porque os homens, acostumados a viver de um modo, não querem mudá-lo, sobretudo se não vêem o mal o mal de perto, mas tendo este de ser-lhes mostrado por conjectura (*Discursos*, I, 18, p. 75).

Encontrar um homem prudente significa descobrir um homem cujo valor do conhecimento e das ações remeta-nos aos grandes homens, pois, em boa parte dos empreendimentos humanos, o êxito depende da capacidade e da excelência da liderança. A capacidade e a excelência da liderança nos remetem para a qualidade de conduta e de valores do líder, para o êxito que é próprio dos homens excelentes, em suma, para a *virtù*.

O enfrentamento das duas hipóteses de restauração das ordenações e leis *quase impossível* é efetuado por Maquiavel considerando os seguintes exemplos: o de “[...] Cleômenes, que, para governar sozinho, matou os éforos, e Rômulo, que, pelas mesmas razões, matou seu irmão e Tito Tácio Sabino, mas depois usaram bem a autoridade

conquistada” (*Discursos*, I, 18, p. 76). Apresentados os exemplos, Maquiavel indica que a solução possível para efetivar o combate contra a degeneração promovida pela corrupção nas cidades ou para a criação de uma república, seria: “[...] antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular; para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia” (*Discursos*, I, 18, p. 76).

O caminho proposto por Maquiavel parece apontar para o retorno do governo de um homem só, possuidor de *virtù* e disposto a agir por meios extraordinários, para submeter, a princípio pela força, aqueles que trilham pelos caminhos da degradação, como uma espécie de restauração na fundação, uma vez que a cidade encontra-se no mais profundo abismo. No entendimento de Ames não é simplesmente este o propósito de Maquiavel, pois:

A solução monárquica anunciada por Maquiavel não pode ser interpretada como uma conversão à tese da superioridade do principado sobre a república. Antes, esta saída revela sua convicção de que o principado é a única alternativa que resta para resolver situações de extrema crise: num quadro de corrupção generalizada das instituições não há como esperar que estas tenham força suficiente para promover a restauração da cidade. Quando *ordini e leggi* perderam sua força, a única esperança de reforma do Estado está na intervenção de um indivíduo dotado de uma *virtù* extraordinária (AMES, 2002, p. 254).

Se esta é a única possibilidade de combater a degradação da *virtù* promovida pela corrupção nas ordenações, nas leis e nos bons costumes, então o que propõe Maquiavel é: encontrando uma cidade em condições de extrema degradação, é necessária sua refundação por um homem bem intencionado e de extraordinária *virtù*, a fim de que o povo passe por um processo de eliminação da insolência e de reeducação política. Para a empreitada de restaurar a *virtù* em uma cidade corrompida, Maquiavel indica inicialmente o governo de um homem só como um meio necessário para a reeducação do povo e que deve necessariamente transitar a uma república.

Dizendo de outro modo, para Maquiavel a corrupção é a degradação dos costumes, o desrespeito às leis e a pouca aptidão para a vida livre, surgindo da desigualdade existente em uma cidade. Assim, a corrupção pode ser identificada com o afastamento da *virtù* cívica e da vida livre [*vivere libero*] e com a acentuação da desigualdade. Essa corrupção, porém, não atinge apenas os grandes, mas se expande para o restante do corpo num movimento descendente.

CONCLUSÃO

Maquiavel, em sua busca por determinar os caminhos para realizar uma ação capaz de revelar e orientar os fundamentos do mundo político, objetivamente o que possa garantir a conservação e o funcionamento das sociedades políticas, reconhece a *virtù* – dentre outras possibilidades - como uma lógica da ação possível e essencial na obtenção do êxito político.

A proposta não sobrevém a uma hipótese de trabalho, e sim ao objetivo de demonstrar a questão da *virtù* tendo como referência o pensamento de Maquiavel, que parece nos remeter às formas possíveis de ação que o governante ou o povo podem praticar para efetivar seu objetivo de conquista e manutenção do poder. No entanto, apontar como isso é possível não é empreitada simples, pois a cada momento as ocorrências e os acontecimentos podem ordenar a quem governa – Príncipe ou República –, alterar seu modo de agir para satisfazer às novas reivindicações por elas impostas. Acontecimentos diversos podem promover o afastamento de quem governa de seus principais objetivos. Deste modo, e diante das dificuldades que são inerentes ao âmbito político, seguimos o desígnio maquiavelano de que a *virtù* enquanto ação política e conformação do bom cidadão, que se faz pela educação cívica, pode orientar as ações políticas ao bem da coletividade.

Inicialmente, nos propomos demonstrar de modo geral o contexto que antecede a recepção da *virtù* em Maquiavel, considerando a concepção de virtude no humanismo clássico, uma vez que, emergia da tradição humanista de pensamento moral e político, duas ideias centrais quanto à virtude: a que identificava a virtude como a qualidade que capacita um príncipe a realizar seus mais nobres fins e a que identificava a posse da virtude com a detenção do conjunto das virtudes da prudência, da temperança, da justiça e da fortaleza. Se um governante pretendesse manter seu Estado e alcançar as metas da honra, glória e fama, deveria, acima de tudo, cultivar o conjunto mais completo das virtudes cristãs. E é justamente com essa conclusão que Maquiavel parece não concordar.

Conseqüentemente, buscamos os caminhos que possam indicar uma significação distinta para a ideia de *virtù* proposta por Maquiavel. Para melhor compreensão, percorremos de modo breve o sentido e a recepção da fortuna e sua correlação, ou até mesmo o enfrentamento entre a *fortuna* e *virtù*, com a finalidade de melhor compreendermos a recepção e a importância da *virtù* no pensamento maquiavelano. Dessa forma, elegemos a

virtù como o principal instrumento para o entendimento das ações que possam assegurar em acordo ao pensamento maquiavelano uma ação política ajustada aos interesses do bem comum. É isto que nos moveu na discussão rumo ao que aponta a *virtù* como uma lógica de ação política em Maquiavel.

Acreditamos que as ações com chance de êxito, relacionadas ao emprego da *virtù* na política, dizem respeito diretamente a, no mínimo, dois grandes temas: *a virtù do homem singular*, em que resgata a *virtù* enquanto ação política excepcional – dos homens excelentes e dos excelentes capitães - e a *virtù* do cidadão que é conformada pelo processo educativo com o auxílio da estrutura militar e da estrutura religiosa. Temas que estruturaram a elaboração da presente dissertação.

O primeiro momento em que as ações apresentam chances de lograr êxito é demonstrado na ocasião em que Maquiavel escreve a Lorenzo de Médici e coloca dois pressupostos fundamentais que implicarão no significado de *virtù*: o valor do conhecimento das ações dos grandes homens e a relação entre a experiência das coisas modernas com a leitura ou o conhecimento do passado. O que configura a gerência das ações e dos acontecimentos, que não brotam da mera capacidade do agir desmedido, dependem de qualidades e capacidades adquiridas pela prática política. Ora, se a história se apresenta como um espaço de indeterminação dos acontecimentos e o resultado das ações são resultados de intercâmbios, então é possível assinalar que há um espaço de determinações que, neste contexto, pode ser representado pelas instituições, pelos costumes e pelos conhecimentos inclusos nas ações. Assim, o passado não se apresenta apenas como fonte de inspiração, mas constitui-se também como fonte de conhecimento e de ações. Para Maquiavel, conhecer os fatos, as ações e as condutas do passado torna-se capital, cujo fundamento pode evitar erros e orientar novas ações políticas.

No primeiro momento foi possível demonstrar que Maquiavel consigna *virtù* àqueles que governam recorrendo às qualidades necessárias que permitam garantir e dar estabilidade ao governo. De tal modo, consigna à *virtù* qualidades como a da flexibilidade, adaptação diante dos episódios, cujo propósito é o de encontrar a medida mais adequada diante da ocasião.

Considerando as questões fundamentais quanto à *virtù*, adverte Maquiavel que esta pode ser compreendida também enquanto a qualidade de um homem que, de tal modo, o possibilite conquistar a glória ou o poder. Entretanto, Maquiavel não confunde as ações dos homens excelentes [*eccellentissime uomine*] dos excelentes capitães (*eccellentissimo capitano*), pois, enquanto as ações dos *homens excelentes* permitem instituir

nuovi ordini i modi e suas novas ordenações permanecem para além de sua existência, alcançando a glória, os *excelentes capitães* conseguem êxito em suas ações por sua perspicácia, buscam criar novas instituições e novas ordenações, mas estas não permanecem para além de sua existência, alcançando tão somente o poder.

No segundo momento, demonstramos que a formação do bom cidadão é fundamental para Maquiavel. Diferenciando o homem bom do bom cidadão, ele aponta que o caminho a ser percorrido é o da educação. É por meio da educação cívica que se conforma o cidadão para a prática do bem comum. Seu objetivo com a educação cidadã é combater o ócio, a indolência e a preguiça promovidas pelo ideal de formação do homem bom. Para Maquiavel, o processo de forja do bom cidadão encontra-se vinculado à necessidade de subordinar os interesses e as vontades individuais aos interesses e necessidades do bem comum, de agir na defesa de sua pátria sempre que necessário, de cumprir com a religiosidade como pedra angular da liberdade e da incorruptibilidade, de repudiar o ócio que torna fraco e sem *virtù* o homem. Para dar conta da maneira pela qual Maquiavel examina a conformação do homem bom em bom cidadão, recorreremos à análise da estrutura militar e religiosa, pois prioriza a simplicidade dos costumes ou os bons costumes e conforma no homem a disposição para se sacrificar pelo bem comum, pela pátria.

Especificamente no que se refere à estrutura religiosa como ferramenta de conformação do bom cidadão, em que Maquiavel não a trata como pressuposto teológico, tomamos emprestadas as palavras de Bignotto (1991, p. 197), “[...] em toda sua obra, Maquiavel insiste no papel da religião na conservação da *virtù* de uma cidade, opondo com frequência as sociedades corrompidas àquelas em que a religião é ainda uma força viva”.

Finalizando, procuramos demonstrar que, quando a estrutura militar e a estrutura religiosa não conseguem efetivamente servir como ferramentas educacionais, em sentido que conforme o bom cidadão, o resultado que se mostra inevitável é o da degradação dos costumes e a sua consequência é a corrupção e a degradação da *virtù*.

A corrupção, como uma ação que degrada a *virtù*, quer do indivíduo quer do povo, provoca possibilidades e questões diversas que podem ser percorridos, como por exemplo: se é possível demonstrar em que condições se podem ou não controlar seus agentes, até que ponto a corrupção intervém na vida política, se há mecanismos que permitam evitá-la ou controlá-la.

O que foi possível perceber é que, para Maquiavel, a corrupção é a degradação dos costumes, o desrespeito às instituições e às leis, a pouca aptidão para a vida livre. Que a corrupção surge possivelmente da desigualdade existente em uma cidade, com a

qual identifica a corrupção com o afastamento da *virtù* cívica, da vida livre [*vivere libero*] e com a intensificação das desigualdades.

Afinal, compreender as ações demarcadas pela *virtù* implica, conforme a metáfora utilizada na dedicatória de *O Príncipe* (5,) que: “[...] assim como aqueles que desenham os territórios se põe no plano baixo para analisar a natureza dos montes e dos lugares altos, e para considerar aquelas coisas de baixo, se põe sobre os altos montes”, bem como nos *Discursos* (II, 2, p. 187): “[...] o que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum”.

Para finalizar, em Maquiavel, a posse da *virtù* é representada como uma disposição de fazer o que for necessário para alcançar a glória cívica, a grandeza da pátria. O sinal indiscutível da *virtù* como lógica da ação política quer no principado ou na república é que cada um deve estar preparado para promover não só seus próprios interesses, mas o bem comum; não a própria prosperidade, mas a pátria comum.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

MAQUIAVEL, N. *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Glossário e rev. Técnica Patrícia Fontoura Aranovich, Trad. MF, edição de texto Karina Jannini. São Paulo: Martins fontes, 2007.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Organização e Tradução José Antônio Martins, Edição Bilíngüe, São Paulo: Hedra, 2009.

MACHIAVELLI, N. *Il Principe e altre opere politiche*. [Il Principe – Discorsi Sopra La Prima Deca di Tito Livio – La Vita di Castruccio Castracani da Lucca]. 15. ed., Italy: Garzanti Editore, 1981.

MAQUIAVEL, N. *A Arte da Guerra*. Tradução Martins Fontes, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABAD, José. *La “Virtù” Según Maquiavelo: Significados e Traducciones*. Universidade de Granada. Disponível em: <<http://www.erevistas.csic.es/ficha-articulo.php>>. Acesso em: jan. 2011.

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

ADVERSE, Helton (Org.). *Maquiavel: diálogo sobre nossa língua* [Introdução, Tradução e Notas: Helton Adverse]. *Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici* [Introdução, Tradução e Notas: Gabriel Pancera]. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ALBERTI, Leon Battista. *Sobre a Família*. Livro I, Tradução Carlota Conti, Revisão Roque Spencer Maciel de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo Editorial Grijalbo Ltda., 1970.

AMES, José Luiz. *Maquiavel a lógica da ação política*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

_____. A função do poder militar na vida política segundo Maquiavel. *Ética e Filosofia Política*. Juiz de Fora, v. 8, n. 1, Junho de 2005.

_____. Maquiavel e a Educação: Formação do Bom Cidadão. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(2) P. 137-152, 2008.

_____. Religião e Política no Pensamento de Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 113: 51-72, Jun. 2006.

_____. Liberdade e Conflito – O Confronto dos Desejos como Fundamento da Ideia de Liberdade em Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 119: 179-196, Jun. 2009.

ARNOUT, César; BERNARDO, Leandro Ferreira. Virtù e Fortuna no Pensamento Político de Maquiavel. *Acta Scientiarum Human and Social Sciences*. Maringá, v. 24, n. 1: 91 – 102, fev. de 2002.

ARANOVICH, Patrícia. Glossário. In: MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Glossário e rev. Técnica Patrícia Fontoura Aranovich, Trad. MF, edição de texto Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BARON, Hans. *Em busca del humanismo cívico florentino*. Ensayos Sobre El Cambio Del Pensamiento Medieval al Moderno. Primera edición en espanhol, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BRANDÃO, Carlos Antonio Leite. *QUID TUM? O Combate da Arte em Leon Battista Alberti*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

BERBEL, Marco Antonio Facione. *As armas como instrumento de ação política em Maquiavel: uma Análise de O Príncipe*. 2009. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo.

BERLIN, I. La Originalidad de Maquiavelo. In: *Contra La Corriente*. Ensaio Sobre Historia de Las Ideas. España: Fondo de Cultura Económica. 1986.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BOÉCIO, A *Consolação da filosofia*. Tradução de Willian Li. Revisão Gilson César Cardoso de Souza, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath, 6. ed., Brasília: UNB, 1992.

CASSIRER, Ernest. *O mito do estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

CHISHOLM, Robert. A Ética Feroz de Nicolau Maquiavel. In: QUIRINO, C. G.; VOUGA, C.; BRANDÃO, G. M. *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: USP, 1988.

COFONE, N. Ignacio. *Maquiavelismo: concepto y significado*. Uma lectura desde La Virtù. Díkaion, v. 18. 2009. Disponível em: <<http://mail-attachment.googleusercontent.com>>. Acesso em: 22 fev. 2011.

FORNAZIERI, Aldo. *Maquiavel e o bom governo*. 2006. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre historie et médecine*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Paris: Honoré Champion, 2004.

GRAZIA, Sebastian de. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Tradição clássica e pensamento do renascimento*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

LAINE, Timo. *The concept of Virtue in Machiavelli*. Tradução de Jessé dos Santos. Disponível em: <<http://www.timoroso.com/philosophy/writings/print-machiavelli-virtue-2008>>. Acesso em: mar. 2011.

LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel – Florença e Roma*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames Paris: Gallimard, 1972.

MACHIAVELLI, Niccolò. I Capitoli: Di Fortuna. In: *Opere di Niccolò Machiavelli: Scritti letterari*. A cura di Luigi Blasucci. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1996. v. IV.

MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. Tradução, apresentação e notas Nelson Canabaro. 2. ed. rev. São Paulo: Musa Editora, 1998.

MARTINS, José Antonio. *Os fundamentos da república e sua corrupção nos discursos de Maquiavel*. 2007. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo.

MÉNISSIER, Thierry. *Le vocabulaire de Machiavel*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Paris: Ellipses, 2002.

MOHN, Russel. *Fortuna o virtù*. Studies in Literature, H 18.1 G. February 19, 1998. (Tradução Sharlene Davantel Valarine, Junho de 2010).

PINZANI, Alessandro. *Ghirlande di fiori e catene di ferro: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Firenze: Le Lettere, 2006.

RÈNDINA, Emanuele Cutinelli. *Chiesa e Religione in Machiavelli*. Pisa – Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

SANTI, Victor A. *La “Gloria” nel Pensiero i Machiavelli*. Italy: Longo Editore – Ravenna. Sd.

SARNO, Ivani Cunha. *Maquiavel defensor da liberdade*. 2006. Tese de Doutorado, Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SOUZA, Flávia Roberta Benevenuto de. *‘Virtù’ e valores no pensamento de Maquiavel*. 2003. Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel – pensamento político*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *As fundações do pensamento político moderno*. 2. Reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. O Ideal Republicano de Liberdade Política. In: BOCK, G; SKINNER, Q; VIROLI, M. *Machiavelli and republicanism*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Cambridg: 1990, Cambridg Universit Press, 1990.

_____. Os discursos de Maquiavel e as origens pré-humanistas das ideias republicanas. In: BOCK, G; SKINNER, Q; VIROLI, M. *Machiavelli and republicanism*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames Cambridg: Cambridg Universit Press, 1990.

_____. Maquiavel e a Ideia Republicana de Política. In: BOCK, G; SKINNER, Q; VIROLI, M. (orgs.) *Machiavelli and republicanism (ideas in context)*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Cambridg: Cambridg Universit Press, 1990.

VIROLI, Maurizio. *Repubblicanesimo*. Tradução para uso didático de José Luiz Ames Roma-Bari: Laterza, 1999.