

EVANDRO MARCOS LEONARDI

**ENTRE O ELOGIO E A CENSURA: O LUGAR DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO
DE NICOLAU MAQUIAVEL**

TOLEDO
2007

EVANDRO MARCOS LEONARDI

**ENTRE O ELOGIO E A CENSURA: O LUGAR DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO
DE NICOLAU MAQUIAVEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre, orientada pelo Prof. Dr. José Luiz Ames.

TOLEDO
2007

EVANDRO MARCOS LEONARDI

**ENTRE O ELOGIO E A CENSURA: O LUGAR DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO
DE NICOLAU MAQUIAVEL**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Filosofia do
CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo,
como requisito final à obtenção do título
de Mestre.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Luiz Ames

(Orientador)

UNIOESTE – *Campus* de Toledo

Prof. Dr. Jadir Antunes

(Membro)

UNIOESTE – *Campus* de Toledo

Prof. Dr. Helton Machado Adverse

(Membro)

FAFICH/UFMG

Toledo, ____ de _____ de 2007.

À minha esposa
Giovana Busanello Leonardi.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. José Luiz Ames, pela paciência e tempo dispensados na orientação desta pesquisa;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE – *Campus de Toledo*;

Aos colegas da primeira turma do PPGF – UNIOESTE (2005);

À nossa querida atleticana sofredora Natália Lulu de Oliveira, secretária do Mestrado. Sua prontidão e eficiência são invejáveis;

Ao inconfundível amigo Luis Felipe e sua borboleta companheira;

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa;

À minha família e à da minha esposa;

Àquela que faz, com o poder inigualável do seu amor, transbordar os Sete Mares com uma única gota de suor do seu mais puro querer: minha musa inspiradora e adorável esposa Giovana.

Porque a vida é breve
e muitos são os penares
que, vivendo e lutando, todos experimentam
melhor seguir nossos desejos,
transpondo e consumindo os anos,
porque aquele que se priva de prazer,
para viver com angústia e temores,
não conhece as artimanhas
do mundo, ou por que males
e por que estranhos acontecimentos
todos os humanos são quase esmagados.

Maquiavel. *A Mandrágora*.

LEONARDI, Evandro Marcos. **Entre o elogio e a censura: o lugar da religião no pensamento de Nicolau Maquiavel.** 2007. 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

RESUMO

Este trabalho analisa o lugar que a religião ocupa no pensamento político de Nicolau Maquiavel (1469 – 1527). Levanta a perspectiva de análise em torno da religião como um dos temas fundamentais de sua obra e imprescindível à compreensão das censuras que dirige à cúria da Igreja romana. A relevância da religião se mostra na fundação e conservação do Estado político. Ela é uma força capaz de fazer convergir no Estado o bem comum, a ordem social e a liberdade de seu povo. Essa função da religião é reconhecida desde uma dupla perspectiva. Primeiro, ela é *instrumentum regni*: o governante a utiliza como força que canaliza o sentimento religioso (*timori de dio*) do povo em favor da obediência do “mandamento” civil. Segundo, o próprio povo identifica o mandamento religioso com o mandamento civil, intermediado por uma educação cívica e moral internalizada: o povo está persuadido de que a obediência civil é um valor e um bem a si mesmo. Maquiavel reconhece na religião esta função normativa, imprescindível ao estabelecimento da ordem e segurança do Estado. A religião é simultânea às condições mesmas do viver civil, porque é um centro de equilíbrio entre as relações de conflito no Estado. Do atrito entre forças que, por um lado são agregadoras, pois reconhecem o poder e seu bom uso como forma de acomodar os conflitos internos e garantir a liberdade, e que por outro lado são desagregadoras, pois originadas de um movimento que busca, deseja, quer e ambiciona cegamente a tudo, faz-se necessário um ponto de equilíbrio. É a partir dessa relação tensa entre os membros de uma comunidade política que a religião é analisada por Maquiavel. Os *Discursos*, *O Príncipe*, *Da Arte da Guerra*, *História de Florença*, são os textos principais deste estudo, embora ele esteja enriquecido por obras menores e pelo auxílio importante de estudiosos de seu pensamento. Entre o elogio e a censura em relação à religião, estão aqueles que criam as condições para a sua manifestação no Estado e aqueles que contribuem para a sua destruição.

Palavras-chave: Maquiavel. Religião. Política. Estado. Poder.

LEONARDI, Evandro Marcos. **Between the praise and the censorship:** the place of religion at Nicolas Maquiavelli's thought. 2007. 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

ABSTRACT

This work analyzes the place that the religion occupies in the thought politician of Nicholas Machiavelli (1469 – 1527). It raises the perspective of analysis around the religion as one of the basic subjects of its workmanship and essential to the understanding of the censure that direct to the bar of the Roman Church. The relevance of the religion if shows in the foundation and conservation of the politician State. It is a force capable to make to converge in the State the well public, the social order and the freedom of its people. This function of the religion is recognized since a perspective pair. First, it is *instrumentum regni*: the dynast uses it as force that canalizes the religious feeling (*timori de dio*) of the people in favor of the obedience of the civil "commandment". Second, the own people identify the religious commandment with the civil commandment, intermediated for an internalized civic and moral education: the people are persuaded of that the civil obedience is a value and a well itself. Machiavelli recognizes in the religion this normative function, essential to the establishment of the order and security of the State. The religion is simultaneous to the same conditions of the civil life, because it is a balance center between the conflict relations in the State. Of the attrition between forces that, for one face they are aggregates, therefore they recognize the power and its good use as form to accommodate the internal conflicts and to guarantee the freedom, and on the other hand they are disjoint, because it's originated of a movement that it searchs, it desires, it wants and ambitions blindly to everything, becomes necessary a balance point. It is to leave of this tense relation between the members of a politics community that the religion is analyzed by Machiavelli. The Speeches, The Prince, Of the Art of the War, History of Florence, are the main texts of this study, even so it is enriched by lesser workmanships and the important aid of studious of its thought. Between the commendation and the censorship in relation to the religion, are those that create the conditions for its manifestation in the State and those that contribute for its destruction.

Key-words: Machiavelli. Religion. Politics. State. Power.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. NATUREZA HUMANA EM MAQUIAVEL	15
1.1 “Repetição” e “transformação” na compreensão de natureza humana	16
1.2 Natureza humana e movimento	23
2. FUNDAÇÃO DO ESTADO E ELOGIO À RELIGIÃO.....	44
2.1 Fundação do Estado e fundação da religião	46
2.2 Religião e governantes: ação de coerção	52
2.3 Religião e governados: ação de persuasão	68
2.4 Religião, armas e leis	73
3. CORRUPÇÃO DO ESTADO E CENSURA AO CLERO CATÓLICO	79
3.1 Religião pagã e cristianismo: diferenças e aproximações	81
3.2 Censuras de Maquiavel ao clero romano	96
3.2.1 <i>A Igreja dos italianos e os italianos de ninguém</i>	97
3.2.2 <i>Os maus exemplos dos prelados</i>	101
3.2.3 <i>Antipolítica do papado</i>	108
3.3 A religião de Maquiavel	114
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125

INTRODUÇÃO

O universo de pesquisas sobre a obra de Nicolau Maquiavel (1469 – 1527) é incontestavelmente amplo. Seu nome foi largamente divulgado devido à importância que mereceram e ainda merecem suas idéias para a história e a formação do pensamento político. A celebridade de sua obra no quadro geral das idéias e teorias de Estado, desde o início da idade moderna até os dias de hoje, torna a pesquisa ainda mais desafiante. O estímulo para essa pesquisa nasce daquele compromisso científico de não aceitar previamente as múltiplas e distintas respostas como absolutas, completas e acabadas. Se a grandeza do nome se deve ao estilo pungente de sua obra, então isso basta para nos impulsionar a também fazer parte dessa vasta tradição de análise sobre o seu pensamento. Sempre haverá rachaduras, cálculos malfeitos e interpretações frágeis. A obra desse cidadão de Florença é um constante desafio, por ser um caminho obrigatório no circuito da filosofia política, e novas janelas sempre estarão se abrindo a quem se propuser a investigação de suas idéias.

Contudo, o estímulo a que nos referimos não nasceu unicamente de sua obra, mas dos preconceitos e pré-julgamentos em relação às interpretações desenvolvidas ao longo de uma tradição de quase 500 anos. Com efeito, a obra de Maquiavel revela um homem sagaz, um espírito novo; abre a possibilidade de uma ciência

política capaz de criar alternativas diferenciadas para fundar e manter o poder temporal. Consoante à época histórica em que vive, Maquiavel despontou no Renascimento italiano como alguém que soube deslindar questões fundamentais da política, mas que seriam por muitos dirigentes, pensadores e chefes religiosos mal interpretadas. A maior parte dessas interpretações foi estabelecida desde uma perspectiva transcendente, comprometendo uma visão de feição preponderantemente secular de sua ciência política. Maquiavel não faz acusações soltas à religião cristã enquanto tal, mas à atitude cristã de comportar-se, fruto de interpretações equivocadas de sua própria doutrina. Em tese, Maquiavel é um relutante defensor e incentivador da religião.

Nossa análise buscou aprofundar um problema que, geralmente, não é tratado da forma merecida pela reflexão política sobre Maquiavel: analisar o lugar que a religião ocupa em seu pensamento político. Isso nos abre a possibilidade de enriquecer alguns aspectos pouco considerados de sua obra, os quais limitam o alcance e a influência ainda maior desse pensador na esfera da filosofia política.

Procuramos desenvolver a idéia de que a atividade religiosa atua, para Maquiavel, concomitante à ação characteristicamente política. O exercício da religiosidade é imprescindível à construção do espaço humano e das relações sociais que dela decorrem. Maquiavel abre a oportunidade para uma relação equilibrada entre a atividade política e a prática da religião. Para ele, à semelhança da política, a religião é uma criação humana. O sentimento religioso enquanto tal pertence à natureza dos homens. Daí as distintas organizações e estruturas religiosas conforme a época e a índole dos homens. Ao ponderar sobre as diferenças entre os cristãos e os pagãos, suas conclusões se voltam ao modo como essas estruturas religiosas são interpretadas. Maquiavel não faz teologia e não está interessado na verdade ou falsidade da religião desde um ponto de vista doutrinário.

A religião não é incompatível com a política. Ao contrário, aquela é importante e contribui decisivamente para a consolidação desta. O lugar da religião no pensamento de Maquiavel não está fundamentado no conteúdo doutrinário. Se estivesse, estaria certamente justificada a incompatibilidade a que nos referimos, pois neste caso haveria diferenças intransponíveis. Quando ataca uma tipologia específica de comportamento religioso – o cristão – não se segue daí a conclusão

de que Maquiavel esteja manifestando uma posição anti-religiosa. É sobre a maneira como o clero romano interpretou o cristianismo que recai a crítica maquiaveliana. Para ele, a religiosidade de um povo pode ser identificada a partir da interpretação de sua doutrina.

Se, *O Príncipe*, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, *História de Florença*, *Da Arte da Guerra* são as obras mais destacadas e conhecidas, nossa proposta foi a de juntar a estas a análise de obras menores. Na tentativa de confrontar os dados e dirimir dúvidas, nos servimos igualmente da contribuição de comentadores e intérpretes, pela importância com que analisaram o problema da religião em Maquiavel. A cota desses autores foi decisiva para a construção e organização de nossas idéias.

A questão do lugar da religião no pensamento político maquiaveliano torna claro que, se o problema recai sobre a interpretação do conteúdo religioso e da operação desse conteúdo na perspectiva política, então aquela questão está intimamente ligada a um outro problema igualmente importante: o da natureza humana. A ordem e o equilíbrio de um Estado dependem do modo como o povo, em geral, se ajusta a ele. Um dos motivos que levam Maquiavel a pensar a função da religião em vista de um ordenamento social está condicionado à maneira como ele compreendeu a natureza humana. A defesa e o elogio da religião não é uma intuição *a priori*, mas pressupõe toda uma rede de relações sociais, nas quais o homem se mostra em toda sua nudez. Uma noção segura e definitiva sobre a natureza humana é difícil de ser postulada em Maquiavel, embora nosso autor estivesse inclinado a pensar que os homens propendem mais facilmente à maldade do que à bondade; à desordem que a ordem. Essa propensão ao mal é fruto de um egoísmo irrefreável e de uma insaciável ambição. Os homens não conhecem obstáculos aos seus desejos e, na maioria dos casos, a impossibilidade de realização destes gera um clima que propicia a insatisfação e intransqüilidade no Estado. Essa propensão ao mal põe o Estado numa condição de instabilidade e de vulnerabilidade. Isto requer uma constante vigilância e educação das ações humanas, exigências tais que fazem nascer homens de *virtù* capazes de restabelecer o equilíbrio e a ordem valendo-se do alcance que a religião tem na vida do povo.

Para dar conta dessas exigências e pela relevância que o tema adquire, dividimos nosso trabalho em três partes, sendo que a primeira investiga a natureza humana e suas implicações para a construção de uma teoria de Estado. A observação atenta das ações humanas do presente e a leitura das ações do passado geraram em Maquiavel a noção inequívoca de uma regra geral para essas ações: o homem propende ao mal e se valerá da maldade em todas as ocasiões a que tiver oportunidade para dar livre curso às suas ambições. Essa dimensão é considerada na relação de conflito entre a repetição e a transformação. O homem é propenso ao mal, mas não está absolutamente condenado à maldade. Ele também está sujeito à mudança e à transformação. Nesse movimento de busca, de satisfação e de realização de seus desejos, o homem é o reflexo do próprio movimento dos Estados. Os apetites, desejos e paixões humanas convergem à ambição. O desafio maior de Maquiavel não é pensar uma forma de anular esses impulsos intrínsecos à natureza dos homens, mas de convertê-los em ferramentas de equilíbrio e bem comum. A idéia de movimento é o núcleo desse capítulo, pois ela admite uma trama de relações que vai das ações humanas até as ações da fortuna. A natureza humana personifica a própria realidade social, uma vez que a repetição e a transformação dos fatos se constroem num movimento de ascensão e queda dos Estados. Consciente do movimento e do ciclo de ordem e corrupção dos Estados, Maquiavel sustenta a idéia de um movimento que se perpetua em si mesmo. Ele pensa uma finalidade que faz com que os homens procurem, a despeito de uma natureza inclinada ao mal, o bem comum, seja por escolha, seja por necessidade, seja por uma inteligência capaz de prever as ações da fortuna. Embora o primeiro capítulo mostre uma natureza inclinada a praticar o mal, não há nenhum determinismo absoluto que o leve a praticá-lo indefinidamente. Se não há determinismos absolutos, é possível a correção de suas ações.

O segundo capítulo propõe-se a dar conta dessa abertura realizada a partir do capítulo inicial. Responder ao movimento humano que ruma à desordem e à desagregação do espaço político é o objetivo de nossa pesquisa. A questão da religião não atende somente aspectos que descrevem um sentimento natural nos homens, mas, principalmente, a defesa de uma atividade capaz de alterar comportamentos e garantir, dessa maneira, a liberdade e a ordem nos Estados. Paralelamente ao primado do elogio de Maquiavel por aqueles que criaram religiões,

está a condenação daqueles que as destruíram. Maquiavel é consciente do alcance que a religião tem na formação e educação do caráter e da índole dos homens. O fruto dessa educação cívica é a garantia da boa ordem. A educação cívica acontece em dois movimentos distintos. Primeiro, a religião permite uma ação de coerção dos governados pelos dirigentes políticos. Essa ação de coerção está fundada no temor de Deus (*timore di dio*). Esse temor de Deus interiorizado no sentimento coletivo oferece aos chefes de Estado aquilo de que precisam para fazer valer a influência da religião no ordenamento social. A religião é fonte inesgotável de inspiração, e útil para aterrorizar, induzir e admoestar o povo a desejar o bem comum a qualquer outra ambição egoísta e particular. Se o mandamento divino é superior ao mandamento humano, basta educar o povo para que obedeça a lei na mesma proporção que teme o mandamento religioso. O segundo movimento da educação cívica efetuada pela religião é a ação que diz respeito à persuasão. De fato, o povo respeitará a lei não porque é obrigado por uma coerção externa, mas porque aceita a lei como um valor moral para si mesmo. É o reconhecimento por um bem que também lhe pertence e que, portanto, pode desfrutar incondicionalmente. O próprio cidadão, educado na religião, aceita como maior bem aquele que é feito em favor da liberdade e da pátria. Essa aceitação é, indiscutivelmente, favorecida por aquele sentimento religioso que o persuade. Como se vê, há uma consonância entre a religião e a vivência do bem coletivo, que se expressam no exercício da liberdade.

O terceiro capítulo investiga o teor das críticas de Maquiavel à cúria romana, e implicitamente a elas, desenvolve novamente o argumento analisado no segundo capítulo. Com efeito, as censuras de Maquiavel ao clero católico recolocam o argumento de defesa e de elogio à religião. Esse terceiro capítulo, ao pontuar os dispositivos que enfraqueceram a religião cristã e o sentimento de crença no povo, visível na época de nosso autor, mostra as consequências dessa destruição no contexto político. Num primeiro momento Maquiavel analisa as diferenças entre paganismo e o cristianismo, pelo modo como cada uma dessas estruturas religiosas influenciou a ordem e a manutenção dos Estados. Essas diferenças são notadas na educação e no favorecimento para a defesa da liberdade e da pátria. Enquanto a religião antiga expressa força e tenacidade, valorizando comportamentos vigorosos e austeros, a religião cristã expressa fraqueza e debilidade, valorizando comportamentos frouxos e humildes. Enquanto a religião antiga equacionava o

sentimento religioso do povo para a defesa corajosa da pátria, a única coragem que o cristianismo fomenta nos homens é a que os torna aptos a suportar o sofrimento e as adversidades, entregando os Estados à tirania de governos despóticos. Para Maquiavel, a força e a grandeza do Estado depende, igualmente, da personalidade e da força de seus cidadãos, e nestes da maneira como as instituições – dentre elas a religião – lhe imprimem o caráter, o sentimento de temor, a devoção e o amor dedicado ao bem comum. É nessa perspectiva que devem ser compreendidas suas censuras aos dirigentes da Igreja, ou seja, pelo uso impróprio que fazem da religião. A sua época, no seu entender, já perdeu até mesmo o sentimento religioso. Os maus exemplos dos dirigentes católicos dão a extensão dessa descrença generalizada. Somadas aos maus exemplos da cúria católica, as censuras também atacam o modo como aqueles dirigentes governam os Estados Pontifícios. Se, por um lado, a administração dos Estados Pontifícios não é forte o suficiente para libertar a Itália da influência dos estrangeiros, é forte o bastante para impedir que outro o faça.

A última parte de nosso trabalho é uma tentativa de negar qualquer preconceito sobre a religiosidade do próprio Maquiavel. Ele é filho de um tempo em que, apesar de o cristianismo passar por um processo interno de reforma, permanece um amante fiel de sua pátria. A esperança por uma Itália livre é prova de uma religião que nunca arrefeceu sua confiança. Sua crença está fundada nessa confiança.

Esse trabalho permitiu aprofundar questões que estão presentes em nosso tempo. Para Maquiavel, alcançar um saber definitivo sobre como agir no mundo é tarefa das mais árduas. A cena política revela-se complexa. Contudo, o permanente movimento das coisas humanas não impede e nem impossibilita buscar a melhor maneira possível de orientá-las com vistas ao bem coletivo. A grande contribuição de Maquiavel para a filosofia política foi a de ter mostrado, com acurado senso de observação, ações humanas que estão mais próximas do possível e daquilo que de fato marca o mundo humano.

1. NATUREZA HUMANA EM MAQUIAVEL

A reflexão acerca da natureza humana em Maquiavel é um processo lento e pleno de dificuldades, embora a presente análise esteja a serviço de respostas que, acreditamos, contribuirão na concorrida busca do sentido e significado de questões específicas de sua obra. De que se serve nosso autor para se fazer entender no interior de uma época conhecida como Renascimento? Daqui surgem as primeiras dificuldades.

Com este primeiro capítulo temos em mente uma questão que acreditamos ser introdutória, qual seja, a de que na reflexão acerca da natureza humana em Maquiavel poderemos vislumbrar uma lógica interna da ação política que responde, em última instância, aos traços característicos dessa mesma natureza. Com isso, a análise da natureza humana subsidia a compreensão das condições que possibilitam a própria ação política. Ademais, conforme propõe Duvernoy (1984, p. 201), “existe uma ordem de realidades humanas absolutamente irredutível a qualquer outra e que se chama política. Esta ordem de coisas políticas se determina nos Estados”. Na seqüência, Duvernoy (1984, p. 201) conclui que “para esta realidade que é a política, um único princípio a constitui: o poder”. Essa ação, no entanto, não se dá de forma isolada, mas está apoiada na importante reflexão em torno da religião. É por essa análise que pretendemos pensar o lugar que a religião

ocupa no quadro da teoria política de Maquiavel. Seguindo a observação de Skinner (1988, p. 12),

[...] para compreender as doutrinas de Maquiavel, precisamos começar por recuperar os problemas com os quais ele se viu em confronto em *O Príncipe*, nos *Discursos* e em suas outras obras sobre filosofia política (Grifo do autor).

Um dos problemas fundamentais é, sem dúvida, o problema da religião. Essa questão não pode, igualmente, prescindir do problema da natureza humana.

1.1. “Repetição” e “transformação” na compreensão de natureza humana

Maquiavel não pretende desenvolver uma teoria definitiva dos constituintes essenciais do homem, entendidos como um conhecimento capaz de projetar-se de forma objetiva em sua obra. A existência humana é observada enquanto fato histórico e, portanto, não se encontra em seu pensamento uma teoria acabada sobre essa questão, estudada, nas mais das vezes, pela antropologia filosófica. Contudo não é uma análise da antropologia filosófica que Maquiavel busca, mas indicações que o ajudem a entender a natureza humana do ponto de vista da sociedade e da política. Não podemos esquecer, todavia, que nosso autor está muito mais próximo das características da ciência moderna, com seus inovadores métodos de observação e experimentação, que na defesa obstinada de ideais metafísicos e especulativos da filosofia escolástica que o precedem.¹ Rosenfield (1990, p. 149) alega que "o conhecimento da natureza humana não provém, portanto, de uma fonte religiosa ou de um pressuposto moral, porém, ele origina-se de uma certa leitura das ações humanas na história e dos relatos que dizem o seu sentido". (Grifo nosso). Rodrigo (2002, p. 33) também se aproxima a essa idéia, quando considera que "natureza designa, enfim, aquele conjunto de qualidades que caracterizam o homem pela constância com que aparecem a todos os indivíduos, independente de serem inatos ou adquiridos pela experiência" (Grifo nosso). Veremos no transcorrer desse

¹ "A grandeza de Maquiavel reside no fato de ter reconhecido, no limiar da nova sociedade, a possibilidade de uma ciência da política, equivalente nos seus princípios à física e à psicologia modernas e de ter enunciado os seus traços gerais de um modo simples e rigoroso" (HORKHEIMER, 1984, p. 17).

capítulo que essa soma de qualidades está destinada a manter uma íntima relação que acaba por caracterizar a natureza humana e não apenas um conhecimento restrito de um número limitado de indivíduos.

O ponto de partida para esses autores, como é de notar pelas palavras grifadas, prende-se à perspectiva sócio-histórica. Dissemos que o próprio Maquiavel estaria afeito a essa perspectiva, haja vista sua proximidade à ciência moderna. Contudo, Maquiavel vai muito além dessa visão sócio-histórica e abre espaço para pensar uma abordagem da natureza humana através daquelas qualidades que se apresentam ou se manifestam no homem, as quais ultrapassam a fronteira do tempo e das ações conhecidas através da história. Portanto, torna-se possível refletir uma natureza anterior àquela natureza manifestada pelas ações e qualidades observadas na história. Para elucidar melhor essa perspectiva é importante considerar a advertência seguinte:

[...] a natureza criou os homens de tal modo que podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui. Daí nasce a variação da fortuna deles: porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra (MAQUIAVEL, 2007, p. 113).²

O fato é que subsiste nas linhas do pensamento de Maquiavel, uma experiência de mundo anterior àquela experiência dos fatos históricos apontados por sua observação. Que natureza é essa que impele os homens a satisfazerem constantemente aquilo pelo que anseiam? De qualquer forma, Maquiavel é consciente dessa dificuldade em torno de uma noção precisa sobre natureza humana. É nesse sentido que compreendemos Maquiavel como não dispondo de uma teorização acabada sobre o homem, uma vez que semelhante reflexão recoloca

² MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Todas as citações dos *Discursos* serão extraídas da versão em português indicada acima. Para fins de cotejamento do texto dos *Discursos* ao original italiano tomaremos a edição que segue: MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*. 19 ed. In: **Il Príncipe e altre opere politiche**. Milano: Garzanti, 2005, p. 99-459 (I grandi libri Garzanti, 174). Nos serviremos ainda, no intento de facilitar a compreensão dos textos de Maquiavel, da edição espanhola que segue: MAQUIAVELO, Nicolás. **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**. Tradução de Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza Editorial, 2005. Para melhor visualizar as referências dos *Discursos*, as citações seguintes vêm com a primeira palavra do título em itálico (*Discursos*), seguido do livro e capítulo correspondente, com números romanos e arábicos, respectivamente.

questões de filosofia tradicional, e ao que tudo indica, Maquiavel não tem como principal objetivo se referir àquela natureza se servindo de conceitos tradicionais da filosofia. Alguns pensadores argumentam em favor de uma dupla manifestação na natureza humana, a saber, uma natureza mais primitiva chamada *inata* e uma segunda natureza, denominada *adquirida*³, que se considera a experiência cultural e histórica dos homens através de seus costumes e hábitos. Contudo, essa forma de refletir a natureza humana não é levada a cabo por Maquiavel, o que nos leva a abandonar de antemão qualquer pretensão de análise que se dê alheia ao que nosso autor postula.

Mesmo assim, a pergunta acima nos interpela a precisar essa dupla manifestação da natureza humana, sendo que devemos refletir com mais atenção sobre ela para poder colher um significado para o objeto que nos ocupa. Os homens, diz Maquiavel referindo-se ao sentido das ações na história, “agem por necessidade ou por escolha [...]” (*Discursos I*, 1). Resta investigarmos como se dão essas duas manifestações da natureza humana, como princípio de movimento⁴ no interior da análise sobre a mesma natureza humana.

³ Aqui é importante mostrar a influência desses conceitos, mesmo que de forma implícita na obra de Maquiavel. A idéia de natureza adquirida pode ser compreendida como uma *segunda natureza*. Sobre a noção de princípio natural e sua relação com a monarquia, Lefort (1972) salienta: “Não há dúvida de que o termo ‘príncipe natural’ correspondia originalmente a uma concepção precisa da monarquia. Natural ela é de fato, já que está inscrita no costume, e o costume é, na concepção tomista, uma *segunda natureza*. [...] Na observação de que o príncipe, expulso por uma ‘força extraordinária e excessiva’, está destinado a reaver o poder, se nota uma imagem da dinâmica física de Aristóteles”. Ao explicar o termo cultura, por exemplo, Marilena Chauí (**Convite à filosofia**, 2003, p. 246) pondera que “ela [a cultura] é uma *segunda natureza* que a educação e os costumes acrescentam à natureza de cada um, isto é, uma *natureza adquirida*, que melhora, aperfeiçoa e desenvolve a *natureza inata* de cada um” (Grifo da autora).

⁴ Acreditamos que através da idéia de “movimento” temos condições de oferecer uma leitura que se aproxime daquilo que Maquiavel comprehende por natureza humana. Autores como Javier Conde (1976) e De Grazia (1993) sustentam tal idéia, e a eles devemos grande parte das noções sobre as quais apoiamos nossa pesquisa. O movimento diz respeito ao movimento do homem, através daquilo que o identifica a partir de sua natureza intrínseca, quanto do movimento como constância no sentido de que o homem precipita a si próprio e os Estados numa condição de desordem e corrupção permanentes. Daí que dispomos de um fio condutor, qual seja, entender a ação política como ponto de partida de uma análise antropológica. A idéia de natureza humana compreendida à luz da idéia de movimento se coaduna ainda com outra face desse movimento que culmina na desordem ou na ordem dos Estados: a ação não menos importante da *fortuna* (entenda-se a ação da fortuna como obra do acaso, força dos tempos, movimento externo ao homem). Ambas categorias, a do movimento humano e a do movimento da fortuna, serão analisadas em bloco enquanto agentes da idéia de movimento. Essa análise será realizada na segunda parte desse primeiro capítulo. Ver-se-á que a idéia de movimento pressupõe a noção de *necessità* como princípio regulador dos desejos, apetites e paixões humanas. A dimensão da escolha é também analisada nesse segundo estágio de nosso presente capítulo, mas poderemos observar que em Maquiavel a escolha está intrinsecamente ligada à idéia reguladora do movimento. O homem escolhe, é verdade, embora os efeitos da escolha obedeçam *per se* o movimento da *necessità*.

Maquiavel está próximo à idéia de natureza humana enquanto movimento de permanência, ou seja, daquelas características consideradas imutáveis no homem na forma de elementos que se repetem, e à compreensão de natureza humana enquanto movimento de cultura e de transformação. Essa dimensão última corresponde ao que Maquiavel denomina *condizione umana*.⁵

A concepção de Maquiavel acerca da natureza humana pode ser captada a partir do confronto direto com aquilo que observa ser criação do homem e para o homem: os usos e os costumes, os quais se fundem na idéia de hábito. O hábito permite ao homem variar sua forma de viver no mundo, mesmo que o mundo permaneça no seu invariável movimento. A respeito dos reinos antigos, Maquiavel nos diz que “[...] variaram de um para o outro de acordo com a variação dos costumes, embora o mundo permanecesse sempre o mesmo” (*Discursos II*, Introdução). A diferença, como é possível notar, é daquilo que é transformado ante ao que permanece inalterado, estanque nele mesmo e repetitivo em seu modo de manifestação. Maquiavel cita n’O *Príncipe* um contexto bem específico dessa alternativa quando diz de Alexandre VI que ele parecia conhecer essas duas formas de manifestação, uma vez que “[...] sempre conseguiu enganar à vontade, porque conhecia bem este lado do mundo” (MAQUIAVEL, 2004, p. 84)⁶. A expressão “este lado do mundo” pode ser entendida tanto como o lado das coisas transformadas pelo homem através de sua ação histórica, quanto como o lado do mundo correspondente às características inalteráveis, à natureza inata e imutável. São, como se percebe, duas manifestações distintas. “Quando estão habituados a uma certa maneira de viver, os homens não a querem alterar...” (*Discursos I*, 18), e ainda: “Opiniões contrárias à verdade, fundadas em maus exemplos introduzidos por estes nossos séculos corrompidos, impedem os homens de abandonar certos hábitos e costumes arraigados” (*Discursos II*, 19).

⁵ A expressão “natureza humana” é a idéia nuclear desse capítulo. A análise em torno da natureza humana não prescinde do conceito de “condição humana” (*condizione umana*), e nem pode. Maria Júlia Goldwasser comenta que em nosso tempo a expressão “condições humanas” veio muitas vezes substituir o conceito de *natureza humana* (nota 3 do capítulo XV de *O Príncipe*). Subjacente à idéia de “condição humana” investigaremos a noção de natureza humana.

⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Esse texto será cotejado com o original italiano que segue: MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Príncipe e altre opere politiche*. 19 ed. Milano: Garzanti, 2005, p. 11-98. Para as demais citações, utilizaremos em itálico a palavra *Príncipe*, seguido de um número em romanos que corresponde ao capítulo.

Determinadas manifestações humanas, próprias da cultura e *adquiridas* pela força do hábito, podem ser pensadas por Maquiavel como naturais. Salienta Maquiavel que, “o homem que está habituado a proceder de um modo nunca muda [...]” (*Discursos* III, 9), então suas atitudes *repetitivas* podem, se não estivermos atentos, impedi-lo alhures de ver aquilo que realmente são atitudes *repetitivas* em consequência não mais do hábito, mas do caráter natural do homem. Se “[...] o mundo foi *sempre*, de certo modo, habitado por homens que têm tido *sempre* as mesmas paixões” (MAQUIAVEL, 1973, p. 130. Grifo nosso), essas *mesmas* paixões podem ser consideradas em vista de uma *sempre* repetição no hábito que, de tão arraigado, faz com que o homem nunca mude (permaneça *sempre* o mesmo)⁷. Aliás, na seqüência dessa última citação, temos motivos para pensar que o *sempre*, enquanto caráter natural está, de fato, sendo analisado em vista de condições sócio-históricas bem específicas, uma vez que “[...] sempre existiu quem serve e quem manda, e quem serve de má vontade e quem serve de bom grado, e quem se rebela e se rende” (MAQUIAVEL, 1973, p. 131).⁸ Como entender tal raciocínio? Maquiavel, na seqüência do texto, argúi: “Portanto, se é verdade que a história ficaria a mestra das nossas ações [...]” (MAQUIAVEL, 1973, p. 131). Vemos, então, que aquele argumento das *mesmas* paixões como categoria que identifica um movimento natural pode estar sendo utilizado num contexto especial de cultura e de história.

A reflexão acerca da noção de natureza humana vai assumindo uma forma ambígua em Maquiavel. Duas passagens, ambas dos *Discursos*, confirmam semelhante ambigüidade nessa noção de natureza humana. A primeira encontra-se no capítulo quarenta e três do terceiro livro:

porque todas as coisas do mundo, em todos os tempos, encontram correspondência nos tempos antigos. Isso ocorre porque, tendo sido feitas pelos homens, que têm e *sempre* tiveram as mesmas paixões, tais coisas só poderão, necessariamente, produzir os mesmos efeitos (*Discursos* III, 43. Grifo nosso).

A segunda noção encontra-se nessa mesma idéia de imutabilidade da ação

⁷ Lembremos Maquiavel (*Discursos* II, Introdução): “... a variação dos costumes tornava diferentes uns dos outros, embora o mundo, como um todo, permanecesse *sempre* o mesmo”.

⁸ E não porque *sempre* foi assim, mas porque houve um tempo em que os próprios homens escolheram essa maneira de viver: “porque no princípio do mundo os habitantes, que eram escassos, viveram durante algum tempo dispersos como animais; depois, multiplicando-se, reuniram-se em grupos, e, para melhor defender-se, começaram a respeitar aquele que, dentre eles, fosse mais forte e corajoso, e, fazendo dele seu dirigente, obedeciam-no” (*Discursos* I, 2).

repetitiva das mesmas paixões que vigoram *sempre*, as quais cedem espaço agora à instabilidade e à variação:

isso seria verdadeiro se, em todos os momentos da vida, os homens tivessem o mesmo tipo de julgamento e os mesmos desejos; mas, variando estes, mesmo quando os tempos não variam, os homens não podem ter dos tempos as mesmas impressões, visto terem desejos, predileções e considerações diferentes na velhice e na juventude (*Discursos II*, Introdução).

A compreensão das ações humanas na perspectiva daquele processo do qual surgem as leis, regimentos, constituições, no intuito de universalizar e ordenar comportamentos humanos, em nenhum momento é estranho a Maquiavel. Segundo ele, “[...] não se deve culpar a natureza da multidão mais que a dos príncipes, porque todos igualmente erram, sempre que podem errar sem o temor às leis” (*Discursos I*, 58).

Aí está o grande problema da tradição: a condenação do homem pelo cerceamento de seus mais naturais desejos e inclinações e, por outro lado, a imposição de um bem comum como promessa de felicidade à qual todos devem se submeter sem vacilar. Não obstante, Maquiavel faz ver que o problema não é apenas humano, mas tem a ver com a ação extraordinária da fortuna sobre o agir dos homens. Isso não o acomoda. Maquiavel deposita sua confiança numa educação do homem para os bons costumes, mesmo sabendo que o homem tende sempre por sua natureza a corromper-se e a precipitar na desordem os usos e costumes, sujeitando os Estados a uma inevitável ruína. A isso se refere Conde (1976, p. 53) quando afirma que, pela força da necessidade, “[...] os usos e costumes são os únicos diques capazes de opor-se ao inexorável movimento humano”.

A essa altura, a abertura para uma educação dos impulsos e inclinações naturais ao ser humano é uma importante chave de leitura para entender o problema da religião em Maquiavel e a defesa desta como um dos principais agentes de freio ao sempre insaciável desejo humano de, entre outras coisas, usurpar de maneira violenta o poder (*Discursos I*, 18). Oportunamente veremos que a religião atua como contraponto a esse desejo insaciável de poder, limitando essa irrestrita ambição humana. A defesa da religião por Maquiavel apresenta a idéia de que, para alcançar o êxito na ação política, é necessário que os homens sejam educados na lei,

superando, assim, a *desordem* a que tende o homem por natural impulso, como se mostrará na seqüência desse capítulo com a introdução da idéia de movimento e de permanência. É somente após uma análise sobre o homem e sobre a religião, que teremos condições, valendo-nos dessas duas categorias fundantes e propedêuticas, de analisar a obra política de Maquiavel na sua dimensão mais prática e histórica possível. Vemos que o argumento principal gira em torno da idéia de que, anterior a uma análise da ação política de seu pensamento, se encontra aquela reflexão em que o acento principal está não nos efeitos do agir humano propriamente dito, senão nas condições de possibilidade da ação mesma. É claro que não temos como objetivo principal refletir os constituintes da ação política em Maquiavel, a qual obedece a uma lógica interna, haja vista a intenção de criação e manutenção do Estado e do poder por homens de *virtù*. A presente reflexão atua como introdução dessa segunda análise que, para nós, é a fundamental, porém, passível de fracassar, uma vez que não refletia sobre esse movimento anterior. Se não bastasse, entender o impulso inaugural do homem através de uma análise em torno da natureza humana é reservar um espaço que antecede às próprias relações de poder.

Quando Maquiavel sugere que “entre todos os homens louvados, os mais louvados foram os cabeças e ordenadores de religiões” (*Discursos I, 10*), temos a nítida impressão de que ele faz recair sobre o problema da religião o êxito ou o fracasso do Estado. Maquiavel requer um ponto de partida que proporcione maior segurança à ulterior compreensão do problema religioso, uma vez que esse problema é, substancialmente, humano. Ademais, se aquela idéia que insere a religião no mesmo movimento de geração do Estado, tornando aquela simultânea a este, então somos levados a concordar junto com Maquiavel de que “por outro lado, são infames e detestáveis os homens que destroem religiões [...]” (*Discursos I, 10*); ou seja, o sentido da vida em comum depende da maneira como a religião atua no início das relações sociais e políticas.

1.2. Natureza humana e movimento

A análise acerca da natureza humana permite chegar a uma posição segura para depois entender a necessidade da religião na estrutura do pensamento político de Maquiavel.⁹ Ao nos propormos analisar a natureza humana, o caráter de sistema fica ainda mais caro ao nosso florentino, pois se trata de analisar um ser complexo, talvez mais complexo que os ciclos da história e dos governos. De Grazia (2000, p. 81) salienta a respeito: “não é difícil descobrir suas idéias sobre a humanidade. O problema é selecioná-las e organizá-las de alguma forma sistemática”.

No interior da idéia de movimento, é possível vislumbrar uma estrutura conceitual e argumentativa na qual a noção de natureza humana é conjugada em sintonia com a moral e a religião. E são esses traços que perpassam as suas obras principais, como *O Príncipe*, os *Discursos* e *História de Florença*, das quais transcreveremos grande parte das citações.

A idéia de movimento é caracterizada por termos que identificam a natureza humana como má, pois é marcada por injustiça, ingratidão, ambição, ganância, inveja, avareza, desconfiança, insolência, cupidez, crueldade, traição, suspeição, ludibrio, impiedade, e ainda outros adjetivos difundidos nos demais escritos de Maquiavel. Nesse sentido, e no ritmo de uma natureza humana que a princípio nada de otimista oferece ao nosso florentino, o território é sem demora demarcado no início dos *Discursos*, quando Maquiavel exorta aos que planejam dar forma ao Estado e promulgar suas leis, que “pressuponham que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião de fazê-lo livremente” (*Discursos I*, 3). Encontramos uma sentença semelhante em virtude de um certo preceito útil dado ao Príncipe. Nela Maquiavel secunda que, “se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom, mas como são maus e não mantêm sua palavra para contigo, não tens também que cumprir a tua” (*Príncipe XVIII*). No entanto, isso não implica que Maquiavel tenha estabelecido de maneira acabada uma teoria sobre a natureza humana que a define como sendo má. Numa passagem dos *Discursos*, por exemplo, podemos encontrar um tom de parcialidade: “De fato

⁹ Ressalvando, diga-se de passagem, que Maquiavel não é um filósofo sistemático como o são, por exemplo, Aristóteles, Kant e Hegel, o que torna o presente trabalho ainda mais desafiador.

[...] os homens são mais propensos ao mal do que ao bem..." (*Discursos I*, 9). Uma questão importante, da qual não podemos nos furtar, é de que não se trata de descobrir se no horizonte do pensamento maquiaveliano a natureza humana é possuidora de uma maldade definitiva e absoluta – desse modo, admitir a possibilidade de poder fazer o bem, muito embora o homem se incline mais ao mal, perderia o sentido – ou se está apenas propensa a praticar o mal (o que, por outro lado, admite a possibilidade de que a malevolência absoluta não seja mais considerada dessa forma). Não se trata de duas alternativas, dentre as quais deveremos escolher uma ou outra. A esse respeito, De Grazia (2000, p. 85) precisa que

[...] a disposição para o mal pode ser inata; é uma disposição, uma tendência, uma propensão, nunca plenamente determinada ou estabelecida. Visto que Niccolò admite a escolha e o livre-arbítrio, e utiliza as palavras *bem* e *mal*, os atos designados por esses termos são, pelo menos em parte, humanamente desejados e sujeitos ao juízo moral. Os homens podem ter dificuldade em resistir a suas tendências más e facilidade em seguir para o pecado; doutrinariamente, pelo menos, eles ainda têm a opção de resistir, de controlar, de praticar boas ações (Grifo do autor).

Maquiavel entende a natureza humana no sentido de que o homem está sujeito em muitas situações particulares, se as circunstâncias e ocasiões assim permitirem, a comportar-se de maneira maldosa. É por isso que a tendência à maldade humana não pode esconder, em Maquiavel, a noção de queda. A noção de queda é oriunda da tradição cristã, da qual Maquiavel quer esquivar-se, mas está consciente, no entanto, de que se encontra amarrado ao quadro conceitual dessa doutrina. Essa noção pode ser justificada a partir de duas situações. Para ilustrá-las, é importante lembrar aqui aquela citação que faz alusão à ação dos homens, as quais acontecem "ou por necessidade ou por escolha". A primeira corresponde ao fato de que Maquiavel demanda um ponto de partida para explicar a origem do Estado e de como os homens vieram a formar associações na época primitiva, origem essa que se dá concomitante à origem dos julgamentos morais que servirão de fundamento para a consciência de maldade e bondade no pensamento de Maquiavel. A consciência de um horizonte moral confirma a existência da maldade. Nos primeiros capítulos dos *Discursos* Maquiavel nos diz que,

[...] no princípio do mundo, os habitantes da terra eram pouco numerosos, e viveram por muito tempo dispersos, como animais.

Com o crescimento da população, os homens se reuniram e, para melhor se defender, começaram a buscar entre eles o mais forte e de maior coragem, o fizeram seu chefe e lhe prestaram obediência. Chegou-se assim ao conhecimento do que era bom e honesto por oposição ao que era pernicioso e mau. Viu-se que quem prejudicava o seu benfeitor provocava nos homens sentimentos de ira – e de piedade pela sua vítima. Passou-se a detestar os ingratos, a honrar os que demonstravam gratidão; e, pelo temor de sofrer as mesmas injúrias que outros tinham sofrido, procurou-se erigir a barreira contra os maus, impondo penalidades aos que tentassem desrespeitá-la. Estas foram as primeiras noções de justiça (*Discursos I, 2*).

Considerando a passagem acima, De Grazia sustenta a idéia de que, enquanto os homens oscilavam de um vício a outro nas relações interpessoais, nasciam igualmente noções ético-normativas, contrabalançando, assim, uma natureza humana inclinada à maldade:

Vinculando esses primórdios do mundo e dos homens postos no mundo ao Éden e à criação, pode-se concluir que, ao sofrer a Queda, o homem se embruteceu. As versões de Políbio e Machiavelli pintam os homens vivendo na brutalidade pré-política. Atacados, resistindo e, por sua vez, atacando, escolhendo um líder, louvando e condenando os gratos e os ingratos, movidos pela compaixão, os homens criaram indistintamente a moral e a justiça, com seus respectivos valores, apenas para sucumbir a uma série de vícios, identificados nos versos de Niccolò como o mal propagado com a queda, e posteriormente [...] como a propensão da natureza humana ao mal (2000, p. 87).

A segunda situação que permite pensar o problema da queda diz respeito à questão do livre-arbítrio e está ligada, de uma forma ou de outra, ao problema da maldade. Se a maldade fosse inata, as ações dos homens estariam irremediavelmente determinadas pelas forças da natureza. Porém, mesmo não sabendo como de fato se dá a queda, Maquiavel, assim como toda tradição cristã, é consciente da dimensão da escolha como característica da natureza humana: “Deus não quer fazer tudo, para não nos tolher o livre-arbítrio e a parte de glória que nos cabe” (*Príncipe XXVI*). O problema é que para Maquiavel não há critério seguro para confiar no livre-arbítrio humano, uma vez que este arrasta o homem novamente ao mundo rompido, ao mundo como substrato da queda original e da perdição. Para ilustrar melhor esse ponto em Maquiavel, De Grazia nos leva a crer que para Maquiavel de fato “houve um período num Éden, uma idade de ouro em que o homem não era mau. Várias versões de Niccolò [...] dão a entender que houve uma ruptura no mundo logo após a criação do homem, e na natureza inferior que os

homens então adquiriram para todo o sempre" (DE GRAZIA, 2000, p. 280). A idéia de um imperativo ético perpassando as ações humanas junto com a idéia do livre-arbítrio, confirmam a presença da noção de queda no pensamento de Maquiavel.

O autor dos *Discursos* procura desse modo desenvolver uma antropologia desse homem cíndido, rompido e agora cidadão do mundo. Quer compreender os meandros da política a partir de uma visão realista, não do que o homem deveria ser, mas a partir do conhecimento daquilo que o homem é. Não há disfarces em Maquiavel. Semelhante atitude faz ver a história humana como uma história trágica. Talvez seja por isso que a política se lhe apresente como arte, no sentido de que não é do drama que ele quer fugir, mas de compreender a política no interior da própria tragédia.

Em sua análise, o problema da natureza humana assume a perspectiva de permanência. À diferença da tradição agostiniana, o homem não se movimenta até Deus baseado na inquietude de sua própria existência¹⁰, mas num movimento em torno a si mesmo. Conde (1976, p. 49) salienta que "a idéia maquiaveliana do ciclo é uma recaída à idéia antiga do movimento como um *sempre* voltar a seus princípios. Quando o grego pensa na imortalidade fala de 'eterna juventude', um eterno recomeçar o movimento desde seu princípio". Mas, afinal de contas, qual o núcleo desse movimento? Que critério utiliza Maquiavel para descrever uma série de fatos históricos, sociais, políticos e antropológicos, os quais obedecem a um mesmo movimento tornando-o permanente? São os apetites, desejos e paixões humanas. A natureza constante dos homens faz Maquiavel admitir que o mundo sempre foi habitado por homens com as mesmas paixões. Na análise que fizemos na primeira parte do capítulo, a intenção era buscar uma essência que dissesse algo sobre o homem. E essa análise se mostrou tênu, justamente por se mostrar incapaz de transpor os constituintes do "sempre" e do "quase sempre". Em virtude de Maquiavel operar em certos momentos de sua obra de forma ambígua com esses conceitos, talvez pela idéia de movimento poderemos precisar com mais propriedade aquilo que faz a natureza humana girar sobre ela mesma sem precisar alçar-se a uma

¹⁰ Santo Agostinho (354 – 430 d. C) expressa o movimento humano que rumava à felicidade celeste e transcendente, na abertura das *Confissões*. Assim, lê-se: "Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós" (1973, p. 25). Maquiavel, no entanto, escapa a essa predeterminação do homem rumo a uma transcendência além-mundo.

imortalidade e felicidade além-do-mundo.

É necessário, portanto, caracterizar esses apetites, desejos e paixões humanos. Essa caracterização impõe-se a Maquiavel uma vez que “[...] suas idéias e regras dependem da natureza humana, da mente, do peito, do coração humano ou do cérebro humano, que seria surpreendente não descobrir que ele dispõe de vasto vocabulário a respeito” (DE GRAZIA, 2000, p. 268). Todavia, importa que se dê organização às idéias maquiavelianas para que possamos vislumbrar com mais nitidez o que seja a natureza humana.

O fato, já destacado anteriormente, de que o homem se encontra permanentemente inclinado a fazer o mal não quer dizer que o homem seja sempre mau. Estar inclinado a fazer determinada coisa ou a realizar uma certa ação abre espaço para que esta ação possa não ser feita a tempo, se algo mais forte e extraordinário a impedir de ser realizada. Maquiavel considera que o movimento do homem é a realização constante da desordem. A realização dessa desordem tem a ver com o fato de o homem ter caído e errado no princípio. Também isso já foi demonstrado pela idéia de queda. Assim, se para Maquiavel o movimento humano é um giro sobre si mesmo, significa que o homem propende à desordem como princípio fundador de sua ação. Também aqui não há determinismo nesse movimento. Maquiavel avalia que há todo um contexto que permite e instiga o ser humano à desordem, mesmo que os homens possuam livre-arbítrio capaz de não querer. É por esse motivo que, de uma consideração natural e histórico-social, adentramos num contexto estritamente moral. Conde (1976, p. 50) argúi que

sem exceção, todos os homens, grandes e pequenos, erram, enquanto não exista uma barreira infalível contra o erro. No plano moral, esta tendência à desordem se manifesta no correr humano para a corrupção e a maldade. [...] A virtude mais difícil aos olhos de Maquiavel é, precisamente, a bondade, já que, de certo modo, contradiz a natureza humana.

O motor desse movimento humano à desordem é, para Maquiavel, a ambição. Principal ingrediente das paixões humanas, a ambição é concebida na linha de frente da reflexão em torno à natureza humana. Como afirma Kersting (1997, p. 236),

a essência da mola propulsora humana e da necessidade natural, o

múltiplo modo de satisfação do desejo é, para Maquiavel, a ambição (*ambizione*). Ela pode surgir nas mais diferentes formas e dirigir-se aos mais variados objetos, mas ela possui sempre a mesma urgência e dinâmica impetuosa.¹¹

Cega e ameaçadora da ordem civil dos Estados, a ambição segue um movimento incontrolável. Ela é pura e simplesmente o irracional, pois não sabe calcular desde um plano econômico ou de uma racionalidade instrumental, mas age decisivamente no concurso de uma vontade humana egoísta com finalidades voltadas somente a interesses privados. Trata-se, como ressalta Conde (1976, p. 51), “de uma ambição ou desejo de mandar e de conquistar do que sempre resulta no homem uma inevitável posição de descontentamento e inquietude”. Para Maquiavel, como afirma Bignotto (2007, p. 33), “devemos prestar atenção não apenas na maldade dos homens, mas, sobretudo, em seu desejo insaciável”.

Maquiavel reflete de uma forma que parece não conceder espaço para se pensar a alteração de tendências humanas naturais. As ações más seriam simplesmente compulsórias e delas se gerariam permanentes insatisfações humanas, uma vez que o desejo, o apetite, a paixão, das quais a ambição é a mais presente, é maior que a possibilidade de aquisição daquilo que se ambiciona. Em todo caso, o movimento incessante da natureza humana, adquire os tons definitivos da moralidade. “O homem é capaz de desejar muito mais de que é capaz de concretizar. A insatisfação, isto é, o fato de, literalmente, não estar saciado, de ser incapaz, por definição, de encontrar algo que aplaque plenamente seu desejo, é o que possibilita e provoca, desde o ponto de vista antropológico, o movimento humano de busca” (AMES, 2002, p. 99). A esse respeito Maquiavel acresce: “[...] nada pode saciar os apetites humanos, pois a natureza nos deu a faculdade de tudo desejar, mas a sorte não nos deixa senão provar poucas coisas, disto resultando um descontentamento permanente, e um desgosto pelo que possuímos [...]” (*Discursos II, Introdução*).

A relação entre ambição e a inquietude ou insatisfação humanas, é um fato inequívoco. Argui Maquiavel que, “a inquietude humana é tal que, diante da menor oportunidade que se abre à ambição, os homens esquecem os sentimentos que a magnanimidade do príncipe deveria inspirar-lhes [...]” (*Discursos III, 21*). Em torno a

¹¹ KERSTING, Wolfgang Von. *Handlungsmächtigkeit – Machiavellis Lehre vom politischen Handeln*. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 1988: 95 (2): 235-55. (Tradução livre efetuada por José Luiz Ames).

essa perspectiva Maquiavel vai tecendo suas considerações acerca da natureza humana com realismo e sagacidade. Em certo momento poderíamos pensar que Maquiavel aprisiona o homem num insuperável círculo vicioso de suas próprias ambições: “por aí se vê de que modo, entre outros, as repúblicas se destroem e de que modo os homens vão subindo de uma ambição a outra” (*Discursos I*, 46). É uma ambição irrefletida e violenta, uma vez que atende de maneira pulsional, desejos momentâneos (*Discursos II*, 20).

Uma vez que o tecido antropológico é passível de ser alterado, transformado e orientado, como então educar e transformar uma condição de natureza? Aqui é muito importante frisar um elemento fundamental. Se, como nos lembra Conde (1976, p. 53), “a última palavra da antropologia maquiaveliana é, pois, a idéia do ser humano como um movimento contínuo para a desordem”, se adverte claramente que o problema capital para Maquiavel não é outro senão a peculiaridade da ordem¹². Todavia, do movimento contínuo como tendência e propensão, inclinação e pré-disposição, pode-se inferir um caminho inacabado. Nesse sentido, as características naturais permitem uma transformação de comportamentos e ações, uma reconstrução de impulsos e instintos que pareciam ser determinados de maneira definitiva:

é, de fato, muito *natural* e *comum* o desejo de conquistar. Sempre, quando os homens que podem o fazem, eles são louvados e não criticados; mas, quando não podem e querem realizá-lo de qualquer modo [gerando assim a inquietude e insatisfação], neste caso estão errados e devem ser recriminados (*Príncipe III*. Grifo nosso).

Cuidemos que ao destacarmos o caráter concomitante do natural e do comum no texto maquiaveliano, não sinalizamos um rompimento decisivo em relação a uma ação de propensão e uma ação histórico-social como hábito. Ao sugerir que o princípio deve se precaver contra o ódio e o desprezo de seus súditos, Maquiavel

¹² Há uma relação intrínseca entre os desejos e paixões humanas na esfera política. A citação anterior mostrou um exemplo na perspectiva da república. O mesmo exemplo vale para outros regimes de Estado. Entretanto, a incapacidade de satisfação desses desejos e paixões precipita a corrupção dos homens e dos Estados, promovendo o sempre e mesmo movimento rumo à desordem. Como nos diz Maquiavel, “é natural dos homens não se considerarem proprietários tranqüilos [insatisfação] a não ser quando podem acrescentar algo aos bens que já possuem. É preciso considerar, também, que quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta o seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações da ordem. E, o que é bem mais funesto, sua ambição desenfreada acende o desejo de posse no coração dos que não o tinham, seja como vingança, para despojar os inimigos, seja para compartilhar as honrarias e riquezas de que querem fazer uso ilícito” (*Discursos I*, 5).

salienta que “os homens em geral vivem contentes se deles não se arrebata nem o patrimônio nem a honra, restando ao príncipe apenas ter que combater a ambição de uns poucos, a qual pode ser refreada de muitas maneiras e com facilidade” (*Príncipe* XIX).

Maquiavel considera os apetites, desejos e paixões humanas em uma relação de convergência ao vício político da ambição, como se mostrou acima. Os homens, de fato, “se não lutam por necessidade, lutam por ambição. É uma paixão que tem neles raízes profundas; não os abandona, por mais elevada a situação a que cheguem” (*Discursos* I, 37).¹³

Segundo a análise de Conde, Maquiavel estaria sublinhando com isso três dimensões fundamentais da humana e insaciável paixão, as quais se ajustam com perfeição ao contexto social e político da modernidade:

[...] o anseio pelo novo, o apetite de poder e a angústia por segurança. Se o que aqui nos oferece Maquiavel não é um tratado geral da antropologia, válido para todos os tempos, não se pode negar que talvez essas três dimensões definem rigorosamente os traços essenciais do homem *moderno*, dominado pela ânsia insaciável de mudar de situação, a vontade de poder ao modo nietzscheano e o anseio infinito por segurança. [...] perdida toda luz transcendente, o homem se põe a si mesmo como centro e meta do universo (CONDE, 1976, p. 51-52. Grifo do autor).

Considerando essas três dimensões, o texto maquiaveliano revela, em *primeiro lugar* que

os homens são de tal modo ávidos por novidades que os que estão satisfeitos com sua situação desejam modificá-la, tanto quanto os que têm motivo real para isso. Com efeito, a experiência demonstra que os homens se atormentam mesmo quando são felizes, e se queixam também na adversidade (*Discursos* III, 21).

E, continua Maquiavel, “[...] os homens têm uma inclinação natural que os leva a favorecer tudo o que é novo [...]” (*Discursos* I, 33). Em *segundo lugar*, o desejo de exercer o mando não conhece impedimentos. Se bem que aqui se pode distinguir o

¹³ “Para o problema da *ambição*, Maquiavel não tem uma solução ‘hobbesiana’, nem ‘smithiana’, nem ‘mandevilliana’; nenhum auto-esclarecimento do interesse próprio sobre as condições necessárias de sua duradoura satisfação, conduz a um prudente autodomínio; nenhuma ‘mão invisível’ ajuda aqui a dominar as paixões; nenhuma dialética providencia para transformar em algo útil o vício da totalidade da sociedade. Maquiavel ainda não tem à mão o astuto instrumento do mercado, para tirar proveito privado da vida pública” (KERSTING, 1997, p. 236). F. Guicciardini entende a ambição como a mola propulsora da vida civil. Não ser impulsionado pela ambição, é ficar no *otium* (*ozio*) (NAMER, 1982, p. 74).

poder em duas outras categorias. Os que querem o poder para oprimir e os que o desejam somente para não ser oprimidos tendo em vista, porém, a atuação do poder. Nos *Discursos*, quando Maquiavel descreve o poder tirânico do decenvirato, ele conclui que as causas daquele são as mesmas paixões de sempre: “o desejo ardente de liberdade por parte do povo e o desejo não menos vivo que tinha a nobreza de dominá-lo” (*Discursos I*, 40). Esse anseio pelo poder faz com que o povo deseje não ser comandado de modo a que lhe suprimam a liberdade de perseguir seus próprios interesses e que os grandes desejem oprimir irrestritamente. Há diferenças nesse comando e no modo pelo qual o povo e os dirigentes manifestam o desejo pelo poder. Esses *umori* distintos entre povo e nobres fazem com que os últimos busquem todo tipo de estratégias para darem curso aos seus interesses ambiciosos: “quando eles [nobres] percebem que não podem resistir ao povo, começam a exaltar a fama de um deles e o tornam príncipe para poder, sob sua sombra, desafogar o *apetite*” (*Príncipe IX*. Grifo nosso). São desejos incontidos e dão a verdadeira extensão da natureza humana, pois “é, de fato, muito natural e comum o desejo de conquistar” (*Príncipe III*). Independente dos objetivos do povo e dos nobres, busca-se permanentemente o poder. Em *terceiro lugar*, o homem deseja segurança. Segurança dele mesmo enquanto indivíduo e a segurança do Estado. Tito Lívio descreve a simulação da loucura de Brutus como uma ação que busca sua própria segurança. Enquanto se fazia de tonto, escapava da morte que viria de seu próprio tio (*Discursos III*, 2). Maquiavel acrescenta ainda que “[...] os homens que temem pela própria segurança começam a tomar todas as precauções contra os perigos que os ameaçam” (*Discursos I*, 45). São, como se percebe, ocasiões que retratam a segurança do próprio indivíduo. O desejo de segurança é também extensivo à pátria. Além de garantir sua vida, a dissimulação de Brutus tinha também por objetivo a segurança da pátria contra a tirania. Outra ocasião descrita por Maquiavel em que a segurança é também um desejo dos governantes e governados, pode ser encontrado no episódio referente à lei que permitia aos presos políticos o direito de apelarem contra a sentença a si próprios. Apoiada por Savonarola, logo que foi confirmada a lei caiu em descrédito junto ao povo por não oferecer aos condenados a oportunidade de apelarem em sua defesa: “[...] pouco depois de sua aprovação, cinco cidadãos foram condenados à morte pela Senhoria, por delitos políticos” (*Discursos I*, 45). No entanto, é evidente o desejo de segurança, seja individual, seja coletiva. Nesse caso específico, embora a lei não tivesse sido

cumprida, tomaram-se medidas que visavam à segurança do Estado.

Maquiavel quer demonstrar com isso que os apetites, desejos e paixões humanas são variados, incorrendo na mesma condição humana de sempre, ou seja, a insaciabilidade. Se os homens, diz De Grazia (2000, p. 269), “se põem em movimento, a causa intrínseca do movimento é a recorrência e insaciabilidade de seus apetites e desejos”.

Mostrou-se até aqui que esse desejo insaciável não conhece limites. O homem, por natureza, estende seu desejo a tudo (*Discursos II*, Introdução), desejo este desproporcional à possibilidade real de satisfação. Assim, os homens se mostrarão intransíquos enquanto não encontrarem satisfação aos seus impulsos e desejos. A ambição por poder, domínio, segurança e novidade, arrasta consigo uma natureza mecânica e da qual o homem é escravo de si próprio, pois seu ímpeto de se apoderar de tudo não conhece limites. “Ela [a ambição] pode surgir nas mais diferentes formas e dirigir-se aos mais variados objetos, mas ela possui sempre a mesma urgência e dinâmica impetuosa” (KERSTING, 1997, p. 236). A compreensão da natureza humana na condição singular de escolha reconhece que o homem não faz nada diferente do que propender ao mal e a interesses próprios, fazendo essa mesma condição de escolha sucumbir sob as forças inexoráveis dos desejos e paixões.

A dimensão de escolha é insuficiente para levar o homem a seguir um caminho diverso daquele da maldade. Quando o homem escolhe, escolhe mal e faz nascer confusão e desordem no interior do Estado. Temos, portanto, em Maquiavel a idéia de escolha seguindo um movimento direto à desordem, contrário ao que se poderia imaginar, mesmo que Maquiavel admita, num determinado momento, uma natural bondade no homem: “o decenvirato nos fornece um exemplo da facilidade com que os homens se deixam corromper; da presteza com que o seu caráter se transforma, ainda quando naturalmente bom e cultivado pela educação” (*Discursos I*, 42). Assim, Maquiavel passa a buscar um elemento regulador desse movimento na idéia de *necessità* que se revela como um ponto de equilíbrio entre bem e mal. Com efeito, se nos detivermos atentamente à idéia de necessidade, refletida como uma força inerente ao caráter natural e permanente do homem, então nos aproximamos de um conhecimento razoável sobre a natureza humana, ou seja, de que na reflexão

de suas ações, impera um movimento anterior que o põe na obrigação de cumprir aquelas ações da melhor forma possível. Quando Maquiavel introduz a categoria de moralidade a partir da frase já mencionada “os homens agem por necessidade ou por escolha” (*Discursos I, 1*), dois capítulos depois ele acrescentará um elemento novo: “os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte” (*Discursos I, 3*). Maquiavel revela desse modo que a dimensão ético-moral, portanto, uma dimensão normativa, é a mais apropriada para refletir o universo da natureza humana. A necessidade não só faz os homens agirem, mas os faz agirem corretamente:

por isto se diz que a fome e a miséria [condições de necessidade] despertam a operosidade, e que as leis tornam os homens bons. Quando uma causa qualquer produz boas consequências sem a intervenção da lei, não há necessidade de lei; mas quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária (*Discursos I, 3*).

A esse respeito Conde (1976, p. 53) sustenta que “o uso e o costume, sobretudo os usos maus e os costumes corrompidos, têm para o homem, por sua tendência capital para a desordem, uma atração singular”.

Dessa maneira adentramos em uma nova perspectiva de análise e compreensão da natureza humana. Por um lado, Maquiavel adverte sobre a inclinação natural dos homens para o mal. Para tanto bastaria descrever as ações humanas do passado, presente e mesmo futuro. Os homens não mudam. Integram uma rede de ações que se orientam por desejos desordenados, apetites incontidos e paixões soltas. Maquiavel salienta que,

de fato, em todas as épocas o que acontece neste mundo tem analogia com o que já aconteceu. Isto provém do fato de que, como todas as coisas humanas são tratadas por pessoas que têm e terão sempre as mesmas paixões, não podem deixar de produzir os mesmos resultados (*Discursos III, 43*).

Essa é uma descrição movida pelo olhar arguto e por uma experiência direta nos assuntos de Estado, tão fácil de ser percebida, haja vista a lucidez de suas proposições.

Por outro lado, os homens carecem de um elemento que regule suas escolhas, o mais das vezes voltadas ao interesse pessoal e à ambição ilimitada.

Afirma Conde (1976, p. 53) que, “neste sentido, o uso e o costume são os únicos diques capazes de opor-se ao inexorável movimento humano. A natureza humana não somente é absolutamente mutável, tende também por si mesma a obstinar-se à corrupção e à desordem”. Descrever – repetimos – uma tendência, uma inclinação, não impede de acreditar que ela possa ser controlada pela força da lei e, por fim, pela religião, que, aos olhos de Maquiavel, é a principal criação do homem no momento de fundação de um Estado. Agir por necessidade é a melhor forma de agir em vista do bem? Maquiavel, talvez, entende que não. Mas é o que se oferece como alternativa razoável ante uma natureza humana que, constantemente, retrocede à interesses exclusivamente individuais. Ames atesta com pertinência a ação de fazer o bem por uma imposição da necessidade, uma vez que,

a inclinação natural do homem ao mal não elimina sua consciência do bem, pois se trata de um ser que, apesar da *fortuna*, dispõe do livre arbítrio. O que Maquiavel alerta é de que os homens, embora tenham idéia do bem, não o realizam por um impulso intrínseco à sua natureza, mas somente coagidos (2002, p. 113. Grifo do autor).

A coação não nega a possibilidade de escolha, se bem que Maquiavel seja cauteloso ao reconhecer na ação humana de escolher, a melhor forma de escapar ao erro e ao fracasso. Ou então pelo motivo de uma ação por necessidade ser movida de forma instintiva, ao sabor do impulso – uma ação quase irracional. O que Maquiavel pretende na argumentação é que, em se tratando dos homens, se pode chegar à conclusão de que ninguém faz o bem por livre e espontânea vontade. De Grazia (2000, p. 276) sustenta que “não há como confiar numa educação moral permanente. A recaída é rápida. A propensão humana ao mal não pode ser eliminada”. E nem é o que Maquiavel busca.

Aliado à idéia de necessidade, Maquiavel considera que o movimento humano adquire sentido não pela negação da escolha, o que é impossível, mas por um modo de agir que, num primeiro momento, parte do centro mesmo da natureza humana. Maquiavel nos remete à idéia de caráter natural dos homens, índole que os predispõe a uma determinada forma de ação diverso daquela da escolha. A escolha fica preservada enquanto propriedade da natureza humana, mas, nesse caso, a ação se restringe unicamente pela força de um caráter interno a essa mesma natureza humana. Ao analisar a possibilidade de uma guerra, Maquiavel aconselha escolher pelo enfrentamento de acordo com a disposição bélica de seus súditos e da

disposição de caráter de seu povo,

o príncipe que tenha seus povos armados e ordenados para a guerra sempre deve esperar em casa uma guerra poderosa e perigosa, e não deve ir ao encontro dela; mas aquele que tem súditos desarmados e o povo desacostumado à guerra sempre deve afastar esse perigo de casa o mais que puder. E, assim, ambos, cada um à sua maneira se defenderão melhor (*Discursos II*, 12).

Temos aqui uma ação resultante do conhecimento da natureza de seu povo, indicação fornecida a partir de uma necessidade que subjaz ao caráter daqueles cidadãos. Quando se quer determinar o caráter de um só, Maquiavel facilita ainda mais: “Mânlio foi um daqueles que, com a aspereza de seus comandos, manteve a disciplina militar em Roma, ao que foi obrigado primeiro por sua própria natureza e depois pelo desejo de que se observasse aquilo que o seu natural apetite o levara a ordenar” (*Discursos III*, 22).¹⁴

A necessidade pode se apresentar, num segundo momento, como força natural externa levando o homem a agir de acordo com as condições que lhe são impostas:

não creio que se deva duvidar da vinda de tais inundações, pestes e fomes, seja porque delas estão cheias todas as histórias, seja porque se vê esse efeito do esquecimento das coisas, seja porque parece razoável que as haja, uma vez que a natureza, assim como ocorre com os corpos simples, ao reunir suficiente matéria supérflua, muitas vezes se move por si mesma e realiza uma purgação, que é a saúde daquele corpo; o mesmo ocorre nesse corpo misto da raça humana, pois, quando todas as províncias estão repletas de habitantes, de tal modo que não podem todas nelas viver nem ir morar alhures, por estarem ocupados e repletos todos os lugares, e, quando a astúcia e a maldade humana chegam até onde podem chegar, é necessário que o mundo se purgue por um desses três modos, para que os homens, passando a ser poucos e tendo sido derrotados, vivam mais comodamente e se tornem melhores (*Discursos II*, 5).

A necessidade, enfim: constrange os homens (*Discursos I*, 2); os convence a agir de determinada forma e não de outra (*Discursos I*, 25; *Discursos I*, 38); os

¹⁴ A noção de “caráter natural” perpassando a idéia de necessidade, a qual também identifica a natureza humana, pode ser encontrada em outros diversos personagens históricos, anteriores e contemporâneos a Maquiavel. Soderini, gonfaloniero da República de Florença e o papa Júlio II, atuam como exemplos do tempo de Maquiavel. O primeiro, de caráter benevolente, encontrou um contexto oposto à sua natureza, levando à derrocada. O segundo, de temperamento forte e vigoroso, encontrou tempos nos quais o pendor de seu caráter estava bem adequado. O êxito deste último se deve ao fato irrevogável de ter agido em conformidade com as circunstâncias.

pressiona fazendo-os antecipar uma determinada decisão (*Discursos I*, 40); faz com que os príncipes enganem (*Discursos II*, 13; *Príncipe XVIII*); obriga a uma renovação das instituições (*Discursos III*, 1); motiva para o combate (*Discursos III*, 12). De maneira geral, a necessidade não se apresenta de forma a negar, repetimos, o valor da escolha, “porque os homens, em grande número, nunca anuem a uma lei nova que tenha em vista uma nova ordem na cidade, a não ser que lhes seja mostrado, por alguma necessidade, que é preciso fazê-lo” (*Discursos I*, 2). Mesmo assim, “a necessidade muitas vezes nos obriga a empreendimentos que a razão nos faria rejeitar” (*Discursos I*, 6). Também aqui Maquiavel não afirma um confronto entre *necessità* e escolha, sendo a razão correlata desta. Maquiavel reflete sobre a possibilidade de uma noção muito peculiar de racionalidade na própria dimensão humana da necessidade. Uma passagem dos *Discursos* aponta para essa reflexão: “o pior defeito que têm as repúblicas fracas é serem irresolutas; de tal modo que, sempre que tomam decisões, tomam-nas pela força; e, se fazem algum bem, fazem-no forçadas, e não por sua prudência” (*Discursos I*, 38). Nesse sentido, Conde (1976, p. 52) contribui de forma brilhante para a compreensão da citação acima:

neste conceito de *necessità* transparece um dos elementos primordiais do mundo de idéias maquiaveliano. A força das coisas é, de certo modo, enquanto princípio regulador do acontecer humano, um princípio de racionalidade cuja compreensão constituirá um dos postulados cardeais da sabedoria maquiaveliana (Grifo do autor).

Já analisamos anteriormente que, se a necessidade faz com que o homem não simplesmente aja, mas aja bem, dependendo do fim que se quer alcançar, devemos admitir então um paradoxo inelutável, qual seja, o de ocorrer um movimento inverso à idéia de natureza e cultura analisados na primeira parte de nosso presente capítulo. Assim, mostrou-se que a cultura aprimora as características entendidas como naturais; que a natureza social e histórica do homem, a qual institui a cultura e a civilização, as leis e os Estados, recria a natureza primitiva do homem enquanto um caráter *dado* desde o início. Ocorre que, com Maquiavel, a escolha se mostra inadequada, pois enaltece ainda mais o desatino dos desejos e paixões, que nos homens são insaciáveis. Desse modo, a necessidade, como categoria igualmente pertencente à natureza humana, age como uma força que orienta uma considerável soma das ações humanas. Maquiavel nos orienta da seguinte forma: “os homens de qualidade não podem escolher a quietude, ainda que a escolhessem

realmente e sem ambição, porque não serão acreditados; assim, ainda que queiram estar quietos, não serão deixados quietos pelos outros" (*Discursos III*, 2). Vê-se como a necessidade tem alcance no pensamento de Maquiavel na análise sobre a natureza humana.¹⁵ Nesse contexto, arremata em tom de sentença:

doutras vezes, dissemos quanto é útil a necessidade às ações humanas e da grande glória a que, graças a ela, estas foram levadas; e, conforme escreveram alguns filósofos morais, as mãos e a língua dos homens, dois nobilíssimos instrumentos, capazes de enobrecê-los, não teria 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).

Nesse sentido, uma posição definitiva sobre a natureza humana é apenas aproximativa, dado que as proposições de Maquiavel se movimentam num ir e vir, impedindo que se mantenha uma mesma compreensão por largo tempo. É fácil se equivocar quanto ao alcance das proposições morais de Maquiavel. Quando escreve que "dos homens pode-se dizer de modo geral que são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores" (*Príncipe XVII*), e assim por diante, ele pode estar, nesse momento, generalizando essa conclusão como algo necessário no tempo e no espaço. Há pouco – para exemplificar – Maquiavel postulou não poder o homem escolher, sem que o objeto de sua escolha não estivesse de alguma forma influenciado pela ação da necessidade ou pela situação concreta de sua vida. Agora ele introduz a idéia de que o livre-arbítrio não desapareceu, além do que a *fortuna* é árbitro de considerável parte das ações humanas (*Príncipe XXV*). Se não bastasse a complexidade de ponderar sobre noções precisas em relação à natureza humana, incalculável soma de suas ações está sob o controle da *fortuna*.

A reflexão em torno da *fortuna* é tomada aqui como um ingrediente a mais na compreensão sobre a natureza humana. A ação da *fortuna* não é estranha ao homem. Há algo na *fortuna* que está para o homem e não contra ele. Poderíamos mesmo, a partir da contribuição de Maquiavel, dizer que a *fortuna* encerra o ciclo do movimento, do qual o homem se descobre e se comprehende na sua singular natureza. Neste ponto, como salienta Conde (1976, p. 53),

¹⁵ A necessidade, porém, não pode ser encarada como limite às ações humanas. Devemos levar em conta "que o homem age por necessidade ou por escolha". A possibilidade da escolha elimina a questão de as coisas serem dirigidas unicamente pela força da necessidade, embora, e é isso que Maquiavel quer salientar, exista "mais virtude onde a escolha tem menos autoridade".

Maquiavel é fiel ao seu tempo e coincide com boa parte dos grandes escritores do Renascimento. A fortuna é como o contraponto da vontade humana e ambas são volubilíssimas e instáveis. É, se se quer, um princípio ainda mais radicalmente mutável que o homem, porque nem sequer se conhece sua raiz.

A *fortuna* é um princípio de variação das coisas absolutamente inacessível e inescrutável. Seu movimento, irracional e incalculável, torna impotente qualquer tentativa humana de submetê-la. Sua ação é sempre incerta, e porque incerta, arbitrária. A *fortuna* atua no contrapelo das ações humanas, mas isso não quer dizer, no entanto, que seja reconhecida simplesmente como algo a se temer ou mesmo a se manter em uma condição de inimigo de sua ação. Assim, “ao tratar da *fortuna*, não se devem esquecer os limites da perspectiva humana” (DE GRAZIA, 2000, p. 216).

As considerações em torno da idéia de *fortuna* permitem distintos significados em Maquiavel e não pretendemos aqui, uma análise demorada sobre esse conceito, para nós, subsidiário à compreensão de natureza humana no interior da idéia de movimento. Para tanto, não podemos deixar de fazer referência sobre o lugar da *fortuna* na perspectiva que nos ocupa. Se Maquiavel oferece uma diversidade de símbolos e noções sobre a *fortuna*,¹⁶ isso confirma o argumento supracitado de que a *fortuna* tem algo de secreto e de imperscrutável. Mas é n’O *Príncipe* que Maquiavel a analisa com sutileza de espírito. Voltando à citação referida acima, demos uma alargada à reflexão:

não ignoro que muitos foram e são de opinião de que as coisas desse mundo são governadas pela fortuna e por Deus, e que os homens prudentes não podem corrigi-las, e até não têm remédio algum contra elas. Por isso, poder-se-ia julgar que não devemos incomodar-nos demais com as coisas, mas deixar-nos governar pela sorte. Esta opinião tem-se reforçado em nossos dias devido às grandes variações que foram e são vistas todos os dias, além de qualquer conjectura humana. Pensando nisto, às vezes me sinto um tanto inclinado a esta opinião: entretanto, já que o nosso livre-arbítrio não desapareceu, julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade, ou quase (*Príncipe* XXV).

¹⁶ As noções que se aplicam à fortuna são as mais variadas e curiosas. Polissêmica, essa noção tem distintas caracterizações: é ministra de Deus; deusa; céu (ou “os céus”); estrela; vento; roda; mulher, rio; tempo; jogos de azar (a boa sorte), e ainda outros termos que são sinônimos e variáveis curtas dos já citados aqui. De Grazia (2000, p. 218) faz uma combinação bem interessante: “a fortuna (sucesso) consiste em ter a fortuna (boa sorte) de variar de acordo com a fortuna (os tempos), que só estão a teu alcance pela ocasião que te é apresentada por fortuna (divindade)”.

Do que se trata, afinal de contas, quando falamos de *fortuna*? Que força possui a *fortuna* a ponto de reservar para si considerável soma das ações humanas? Como pensar a natureza humana a partir da idéia de *fortuna*? Maquiavel observa no capítulo XXVI d'*O Príncipe* que “Deus não quer fazer tudo, para não nos tolher o livre-arbítrio e a parte da glória que nos cabe” (*Príncipe* XXVI). Temos visto até aqui que, enquanto natureza humana, os desejos, apetites e paixões são energias soltas e desordenadas. Essas energias desordenadas fazem os homens seguir sempre os mesmos caminhos de antes, girando repetidamente nas mesmas inclinações de sua imutável natureza. Vimos igualmente que o livre-arbítrio leva o homem a favorecer interesses e ambições pessoais, contribuindo assim para a desordem política e social, de modo que a necessidade atua como elemento regulador dessa escolha, uma vez que por ela, o homem tem dificuldades de decidir com vistas ao bem comum. Como mola propulsora de toda essa estrutura que organiza a idéia de natureza humana subjaz a idéia de movimento. Responder as questões acima será um trabalho difícil, mas útil ao intuito que nos tem ocupado, ou seja, compreender o que Maquiavel entende por natureza humana.

A idéia de *fortuna*, somada ao seu oposto, a *virtù*, recoloca o problema do movimento de forma diferenciada. Já refletimos a dimensão da escolha e da necessidade enquanto dimensões da natureza humana. Se a *fortuna* é aquela manifestação irracional, secreta, mas amplamente poderosa, então se poderia pensar – e assim, muito da tradição anterior a Maquiavel o fez – que a natureza humana é uma “paixão inútil”, para usar aqui uma expressão de Sartre; um projeto sem sentido, uma vez que os resultados da ação humana seriam condicionados pelo poder determinista da *fortuna*. Maquiavel, porém, não pensa dessa forma. De Grazia (2000, p. 217) afirma que Maquiavel “está mais interessado em descobrir se os homens podem de alguma maneira conquistar algum poder sobre ela”. E é nessa perspectiva que Maquiavel se põe a trabalhar. Se retomarmos a reflexão que ele desenvolve n'*O Príncipe*, concluiremos que a *fortuna* retém uma forma de racionalidade. A *fortuna* requer “conscientemente”, uma força que a domine, que a conquiste, que a subjugue. Assim, em Maquiavel ela se afigura a uma mulher, “e é necessário, para dominá-la, bater-lhe e contrariá-la” (*Príncipe* XXV). Recolocar o problema do movimento de maneira diferenciada, sugere que se entenda a ação da *fortuna* a partir da própria natureza humana, ou seja, pensar a *fortuna* como um

movimento secreto, irracional, presente no interior mesmo das paixões humanas. Corrigir nossas inclinações naturais e nossas paixões desordenadas, interpondo-se no caminho da *fortuna*, dirimindo dessa maneira um movimento desordenado, é fazer valer a dimensão de liberdade humana, por um lado, acreditada por Maquiavel como um elemento que faz nascer a esperança no ciclo imutável da desordem; por outro, é fazer valer a dimensão de escolha e, daí, impor um conjunto de ações que aprimorem a própria natureza humana, fazendo com que os homens se eduquem na *virtù*, dado que não se pode confiar inocentemente na capacidade de escolha dos homens. Recolocar a idéia de movimento, não perdendo de vista o objetivo da análise que busca esclarecer a natureza humana, permite vislumbrar as categorias de *fortuna* e *virtù* como expressões internas da natureza humana, uma vez que “o combate entre *fortuna* e *virtù* se mostra imaginário: o homem não tem outro adversário senão ele mesmo, a *fortuna* não é outra coisa, senão a não-*virtù*, a *virtù* dominadora do mundo e de si” (LEFORT, 1972, p. 441). Situação essa que demonstra a alternativa do surgimento da fortuna, a partir do descuido dos homens, na sua tranqüilidade, na acomodação e no amolecimento de suas ações. A ação da fortuna, em última instância, revela uma natureza humana esquiva, fugindo dela mesma e de sua tarefa de cuidar-se constantemente para não cair em confronto com as próprias circunstâncias dos tempos, muitas delas produzidas pelo próprio homem. A fortuna, portanto, não é inimiga do homem, mas sua companhia na perspectiva da idéia de movimento. Dessa reflexão, pode-se concluir com Ames (2002, p. 138) que,

o que Maquiavel ensina é, portanto, que a fortuna pode coincidir com a própria natureza humana, com aquilo que há de necessário naquela zona obscura do caráter de qualquer homem, mesmo do mais prudente e virtuoso; com aquilo que há nele de rígido, unilateral e imutável. Sendo assim, para ser compreendida na sua gênese e na sua lógica, a fortuna deve ser reconduzida à raiz profunda da natureza humana, aos traços unilaterais e imutáveis em relação à variação das circunstâncias. Com isso, considerada desde este ponto de vista, a transcendência da fortuna torna-se uma transcendência interiorizada, isto é, de uma parte do espírito humano em relação a ele próprio.

Essa postura nos leva a uma consideração presente no início de nossa reflexão, qual seja, a de que a natureza humana está arraigada em uma imanência histórica, destituída de qualquer transcendência e elevação para fora de si mesmo. Reconhecer a influência da fortuna é conhecer pela *virtù* uma dimensão secreta do homem, o que poderia repor traços de transcendência, mas no momento em que se

prevê sua ação, o homem restitui um espaço de bem comum e de ordenamento social. Esse movimento é um sobe e desce, no qual a influência direta da natureza humana e da fortuna se reflete nas relações sócio-históricas.

A realidade social é uma personificação da natureza humana. Uma vez que esta demonstra a singular liberdade do homem num movimento de giro em torno a si mesmo, aquela tende a movimentar-se numa mesma repetição de fatos, o que faz com que a história siga uma e mesma lógica de permanência. O mal e o bem se deslocam aqui e ali, embora o mundo permaneça sempre o mesmo (*Discursos II, Introdução*).¹⁷

Muito embora Deus tenha deixado nas mãos dos homens o quinhão da liberdade, o que acontece é que o homem não sabendo usá-la, não tarda em converter um contexto particular de ordem e calmaria, em ócio (*ozio*) abominável.

Porque não estando na natureza das coisas deste mundo o deter-se, quando chegam à sua máxima perfeição, não mais podendo se elevar, convém que precipitem; e de igual maneira, uma vez caídas e pelas desordens chegadas à máxima baixeza, necessariamente não podendo mais cair convém que se elevem: assim, sempre do bem se cai no mal e do mal eleva-se ao bem. Porque a virtude gera tranqüilidade, a tranqüilidade, ócio, o ócio, desordem, a desordem, ruína; e igualmente, da ruína nasce a ordem, da ordem a virtude, e desta, a glória e a prosperidade (MAQUIAVEL, 1998, p. 229)¹⁸.

Da ordem à desordem e da desordem à ordem, o movimento se perpetua. Nesse processo intransponível, Maquiavel pensa que o homem deve voltar sempre ao seu princípio, à sua natureza e à origem do movimento. Não existe uma teleologia da salvação, mas nem por isso o homem está entregue à sujeição completa do caos e da barbárie. Isso não o isenta de buscar melhorar um tempo em que está imerso em ampla desordem, e nem de se precaver dos reveses contra um contexto de ordem.

¹⁷ “Maquiavel afasta-se igualmente da idéia agostiniana da existência de uma finalidade predeterminada para a qual se encaminharia o movimento das ações humanas. Não havendo uma finalidade histórica previamente estabelecida, também não pode haver possibilidade de um progresso definitivo da história. A marcha das coisas humanas, quaisquer que sejam os seus altos e baixos, não altera em nada o estado do mundo. [...] A imutabilidade do mundo, afirmada nesta passagem [*Discursos II, Introdução*], significa simplesmente que sempre é possível esperar que a ação humana seja capaz de recriar as condições necessárias para o surgimento de sociedades fortes e livres” (AMES, 2004, p. 117).

¹⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. **História de Florença**. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1998. As próximas referências a esse texto virão com o título por extenso (*História de Florença*), seguidas do livro e capítulo, com números em romanos e árabicos, respectivamente.

Para concluir essa primeira etapa, somos impelidos a reconhecer em Maquiavel uma atitude otimista. Apoiado sobre uma esperança que conhece seus próprios limites, o secretário florentino defende a idéia da natureza humana propensa ao mal por natureza, haja vista o vinco desatado de suas paixões insaciáveis. Mas em nenhum momento Maquiavel se entrega a essa idéia como se fosse um determinismo absoluto. O que Maquiavel apresenta como novidade é ter posto ao lado de uma natureza humana inclinada ao mal, uma finalidade que faz com que os homens busquem mesmo assim (seja por escolha, seja por necessidade, seja por uma inteligência capaz de prever as ações da fortuna), o bem comum. De Grazia (2000, p. 284) afirma que “em primeiro lugar, os homens têm um coração podre por natureza. Em segundo, ou se movem para o bem comum do Estado, ou estão perdidos”. Olhando por este prisma, continua De Grazia, é óbvio que “os homens têm oportunidade de corrigir as coisas deste mundo: muito que bem – mas é claro que não têm a menor vontade de fazer isso” (2000, p. 284).

Está aberto o espaço para a ação do elemento que se funda na religiosidade do povo. Mas com qual objetivo Maquiavel faz recair sobre a religião uma importância com semelhante estatura? Responder ao problema humano do movimento que rumava à *desordem* civil. Ora, é refletindo sobre esse movimento que se comprehende a lógica da necessidade de criação da religião, menos pela verdade de seu conteúdo, seja ela verdadeira ou falsa, mais por sua maneira de atuação, como agente de intervenção nos aspectos que perfazem o mundo político dos homens. Tal intervenção não é definitiva. Maquiavel é cuidadoso quanto ao fato de que o poder de alcance da religião é meramente provisório, mas nessa provisoriaidade adquire sua função específica e, por isso mesmo, um lugar privilegiado na composição da esfera política.

Assim, o ponto de toque entre uma compreensão prévia de natureza humana e a necessidade do apelo à religião no exato momento de geração do Estado, obedece à idéia, em Maquiavel, de que, se a natureza humana propende à *desordem* civil, o sentido desse caminho percorrido por Maquiavel não é outro senão a possibilidade e a esperança de se construir, com base na estabilidade, um Estado seguro e permanente.

Semelhante postura fica atestada quando consideramos o tempo em que

Maquiavel está vivendo: uma época de corrupção generalizada, na qual o seu maior lamento não é o de viver nesse contexto, uma vez que a desordem participa naturalmente do ciclo do movimento das coisas relativas à natureza humana. Sua hostilidade é ver seu melhor trunfo, a religião, igualmente incapaz de restabelecer as condições mínimas de ordenamento social, porque ela mesma se encontra vilipendiada e cooptada pelos homens que a dirigem. Daí, o louvor à religião como possibilidade de garantia da ordem, tomando como exemplo a ser imitado, a religião pagã dos antigos, simultânea à sua crítica à Igreja Católica, tida como a principal vilã das desordens de sua época: “coisa que nós outros, italianos, devemos à Igreja e a mais ninguém” (*Discursos I*, 12). A ação da religião se cristaliza como única força – ou quase – capaz de restabelecer nos tempos de corrupção, a ordem necessária para a continuidade da comunidade política. O seu tempo requer uma religião de princípios, melhor ainda, sua época demanda por uma religião que viva a partir de seus princípios de origem. Se o diagnóstico da natureza humana vislumbra um movimento imutável em direção oposta à ordem, pelo fato de o homem, obstinadamente agir de maneira pulsional na satisfação única de seus desejos e paixões, então a defesa da religião não esconde o valor da *virtù*, mas oferece um meio eficiente – a religião é, em relação a sua funcionalidade, um instrumento em mãos do dirigente político – de educar o maior número possível de cidadãos.

Semelhante alternativa só estaria mais bem compreendida se fosse precedida por uma boa reflexão antropológica, a qual, elaborando um conhecimento maduro acerca da natureza humana, mostrasse, em contrapartida, o sentido e o valor de alcance da religião na perspectiva da organização e da existência do Estado. O presente capítulo se propôs justamente a efetuar semelhante reflexão.

2. FUNDAÇÃO DO ESTADO E ELOGIO À RELIGIÃO

A posição de Maquiavel diante do tema da religião não deixa de causar surpresa. Isso se deve ao fato de que, ao longo dos últimos cinco séculos, muito de sua obra foi interpretada como inspirada pelo demônio. Não são poucos os pensadores, chefes de Estado e teólogos em geral que, ao simples contato com seus escritos, os criticam pelo caráter de astúcia e imoralidade que vêem impregnada em suas linhas: é a famosa tradição do maquiavelismo.¹⁹ O acento dessa tradição apóia-se numa interpretação moral dos escritos de Maquiavel e, daí, o fato irrefutável de grande soma desses intérpretes provir do interior mesmo das instituições religiosas, tendo como líder dessa lista de signatários a Igreja Católica de Roma.

¹⁹ “[...] a maneira mais comum de enxergar Maquiavel, pelo menos como pensador político, continua sendo aquela dos elisabetanos – dramaturgos e eruditos, indistintamente – que o consideravam como um homem inspirado pelo diabo para levar homens bons à perdição, o grande subvertedor, o mestre da maldade, *le docteur de la scélérité* [o doutor dos celerados], o inspirador da Noite de São Bartolomeu, o modelo de Iago. Este é ‘o sanguinário Machiavelli’ das famosas 400 referências na literatura elisabetana. Seu nome acrescenta um novo ingrediente à personagem mais antiga de Satanás. Para os Jesuítas Maquiavel é ‘o sócio do diabo em crimes’, ‘um escritor ignominioso e um incrédulo’ e *O Príncipe* é, nas palavras de Bertrand Russell, ‘um compêndio para gangsters’ (comparem isso com a opinião de Mussolini, talvez tacitamente partilhada por outros chefes de Estado, que chama o livro ‘um *vade mecum* [Vem comigo. Nome de livros que resumem ciências de constante consulta] para estadistas’). Esta é, então, a opinião comum, aos católicos e protestantes, a Gentillet e François Hotman, Cardeal Pole, Bodin e Frederico o Grande, seguidos pelos autores de todos os numerosos antimachiavelli, sendo os últimos Jacques Maritain e o Professor Leo Strauss” (BERLIN, 1978, p. 8).

O fato desse segundo capítulo anunciar, no seu título, uma postura de oposição a essa tradição não deixa de causar uma certa surpresa. Com efeito, Maquiavel é obstinado na defesa da religião como aquela instituição capaz de salvaguardar a ordem do Estado justamente pela função social que exerce. Como é possível notar, a religião é compreendida por Maquiavel nos limites da “verdade efetiva das coisas [...]” (*Príncipe XV*). Ela serve aos fins da política e não o contrário. Como um importante *instrumentum regni*,²⁰ a religião pode ser manuseada conforme os objetivos que o dirigente quer alcançar. Somado a esse caráter de funcionalidade da religião em favor de interesses abertamente políticos, a religião também representa um bem para as pessoas. Alheio ao fato de ser instrumentalizada pelas mãos do governante, o povo a vê como um bem. Na religião, os homens depositam suas vidas e seus anseios.

Esse segundo aspecto da religião é o elemento mais importante para compreender as razões que levam Maquiavel a elogiar a grandeza e a potencialidade da religião com vistas à manutenção da ordem social e política. Não deixa de ser considerada, é verdade, sob o prisma do interesse político. O que importa, porém, é que mesmo analisada por esse pano de fundo da política, não se parte somente dos efeitos da religião para o favorecimento de interesses políticos como a manutenção e conservação do equilíbrio social, mas daquelas causas que tornam possível a condição mesma de existência das relações sociais e políticas. Atentemos que no título desse capítulo já se encontra implícito não apenas o louvor da religião e a defesa desta por Maquiavel, mas igualmente o fato de a religião atuar simultânea ao movimento de fundação da comunidade política. Se dentre “os mortais que mais merecem elogios, estão os fundadores de religiões” (*Discursos I, 10*), é porque a religião cria toda uma condição de possibilidade e garantia da geração e permanência do Estado em bases firmes, consolidando dessa maneira o viver político e civilizado “em meio à pluralidade de interesses antagônicos” (LEVORIN, 1995, p. 91). Nesse contexto particular da obra de Maquiavel, faremos uma reflexão sobre a estrutura da religião pagã antiga, destacadamente entre os romanos, para entender a dinâmica da reflexão maquiaveliana que, partindo de uma perspectiva de defesa e louvor da religião, culminará na censura aberta à Igreja Católica.

²⁰ Instrumento de governo real.

Se o Estado, para Maquiavel, é uma engrenagem solta e passível de ser desfeita a qualquer momento, dada a peculiaridade da natureza humana, a religião é aquela que assegura os fundamentos daquele, uma vez que atua como educadora dessa mesma natureza humana, fazendo com que os homens convivam entre si e garantam a sociabilidade necessária para manter o Estado na condição de incorruptibilidade e fiel às leis que nele imperam. Essa relação entre religião, política e sociedade, mostrará as tensões, os conflitos, as aparências, as dissimulações, no jogo político entre governantes e governados, ressaltando sempre que, na perspectiva metodológica, “a religião é examinada a partir de seus efeitos práticos, ou seja, pela capacidade de despertar tanto o medo quanto o amor dos cidadãos a favor do *vivere civile*” (AMES, 2006, p. 52).

2.1. Fundação do Estado e fundação da religião

O primeiro capítulo refletiu sobre a natureza humana em Maquiavel. As conclusões mostraram que o movimento das paixões leva o homem a repetir inclinações egoístas e propender a satisfações unicamente particulares, atentando dessa forma contra a ordem e o equilíbrio do Estado. Há, de acordo com essa posição de Maquiavel, uma maneira de compreender todo um quadro de sua teoria política pela ação do elemento religioso, pois essa mesma religião, ao se apresentar como contraponto de um movimento em sentido oposto à ordem e ao viver civil, garante a conservação da *virtù* de uma cidade, “porque, assim como se pressupõe todo bem onde há religião, pressupõe-se o contrário onde ela falta” (*Discursos I*, 12). A propósito disso, adverte Bignotto (1991, p. 197):

[...] essa constatação não deve conduzir-nos a conclusões apressadas. Para examinar a relação das religiões, compreendidas como fenômeno tipicamente social, com a destruição das leis e a consequente corrupção do Estado, é preciso lembrar que a problemática da religião é tratada por Maquiavel no interior de seu estudo sobre a *fundação* (grifo nosso)²¹.

²¹ Importante ressaltar que, embora Bignotto observe uma simultaneidade entre a fundação do Estado e a religião, num contexto posterior de corrupção o autor concede à religião apenas um espaço de *mediação*: “[...] a problemática da corrupção deve ser tratada a partir do estudo das

Esse é o ponto do presente trabalho²² sobre o qual refletiremos com mais profundidade: concomitante ao ato de fundação das relações sociais e políticas, das quais nascem as regras de conduta de cidadãos particulares em vista de um bem comum, a religião atua na mesma proporção ou com maior importância ainda. Assim, nossa análise não minimiza o papel das leis civis na organização e ordenamento social e político. Pelo contrário, nos centramos na idéia de que é a religião a que fornece as condições que possibilitam o sentido e seu eficaz cumprimento.

Nossa pesquisa, que aborda o movimento da religião simultâneo ao movimento de fundação do Estado, não concede posição de primazia de um em relação ao outro, porém quer dar um espaço mais privilegiado ao problema religioso permitindo uma análise fundamental sobre aspectos que recebem pouco destaque nas abordagens de muitos dos estudiosos da obra de Maquiavel²³. Uma contribuição para a questão que nos ocupa é dada por De Grazia. Para esse comentador, a filosofia política de Maquiavel

pensa num povo virtuoso que mantém uma república [...] e se governa num viver civil. Nos primórdios dessa pátria encontram-se os dirigentes que mantêm relações com Deus, fundam a religião, promulgam suas leis fundamentais, estabelecem e protegem suas fronteiras (2000, p. 398).

Como se percebe, “funda-se a religião” e só posteriormente se “promulgam leis fundamentais”. Isso não é regra absoluta em Maquiavel. O mais importante é perceber a importância da religião no sentido de preparar alicerces firmes e seguros no ato de fundação de um Estado, mediado, é claro, por leis que sejam

condições da ação, dentre as quais se encontra o grau de religiosidade de um povo” (BIGNOTTO, 1991, p. 199).

²² A essa altura do desenvolvimento do trabalho é possível oferecer com mais clareza o objetivo que percorre a presente reflexão, qual seja, desenvolver a idéia de que, concomitante à fundação do Estado, é inquestionável o relevante lugar que desempenha a religião na consolidação dessa fundação. Embora o *primeiro capítulo* tenha percorrido um caminho com indícios de paralelismo, de forma alguma foi nosso objetivo torná-lo um texto justaposto, uma vez que a defesa da religião na obra de Maquiavel atua em pelo menos dois momentos decisivos: primeiro na relação dos governantes para com seus governados e, segundo, na relação do povo com o Estado, representado pelos governantes, e com a própria religião. Para Maquiavel, ambos momentos demandam por um estudo da natureza humana, e a esse respeito Maquiavel tem muito a oferecer. O *terceiro capítulo*, uma vez pontuado o lugar da religião em sua teoria política, não se coloca como epílogo dos anteriores. Subjacente à crítica que Maquiavel lança ao clero romano, é possível, ainda uma vez, perceber o lugar que a religião deve assumir no viver civil (*vivere civile*).

²³ Essa observação pode ser comprovada através da vasta bibliografia sobre a obra do teórico político de Florença: uma visível escassez de textos sobre a questão da religião.

reconhecidas, obedecidas e defendidas pelo conjunto de seus cidadãos.²⁴

Desse modo, os *Discursos*, especialmente os capítulos 11 a 15 do primeiro livro, revelam uma reflexão importante para o contexto de elogio à religião efetuado por Maquiavel. Como nos lembra Bignotto (1991, p. 197), “a extensão do elogio pode ser medida pelo fato de Maquiavel não ter hesitado em dizer que o trabalho de Numa foi mais importante do que o de Rômulo”.²⁵ A presente consideração está firmada a partir das primeiras frases do capítulo 11, no qual Maquiavel assim pondera:

embora Roma tivesse Rômulo como primeiro ordenador e lhe coubesse reconhecer nele, como se filha fosse, o nascimento e a educação que teve, os céus, julgando que as ordenações de Rômulo não bastavam a tanto império, inspiraram no peito do Senado romano a eleição de Numa Pompílio como sucessor de Rômulo, para que as coisas que Rômulo deixara sem fazer fossem ordenadas por Numa; 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; e a constituiu de tal modo que por vários séculos nunca houve tanto temor a Deus quanto naquela república, o que facilitou qualquer empreendimento a que o senado ou aqueles grandes homens romanos quisessem entregar-se (*Discursos I*, 11).

Partindo do interior do movimento religioso, depois se mostrará a relação da religião com o governante e a relação da religião com os governados.

É importante ressaltar o aspecto primordial da religião no exato momento em que serve de fecundação da lei civil. Numa Pompílio, dirigente com menor *virtù* que seu predecessor, teve o mérito de observar que a única via possível para frear um povo que começava a se tornar rebelde e violento, era a de introduzir uma “força” ainda maior. Não uma força física e material, mas uma força de inigualável alcance moral sobre os governados. Bignotto, analisando esta estratégia de Numa, uma vez mais afirma que,

a religião é importante porque transfere a uma ordem transcendente

²⁴ Namer (1982, p. 22) acrescenta: “a função social do conhecimento religioso é revelada pela história romana: é, antes de tudo, uma função normativa; a religião ensina a reconhecer e a respeitar o mandamento social a partir do mandamento religioso [...]. Esse ponto será mais bem estudado no subtítulo 2.2.2 desse capítulo.

²⁵ Para fins de cotejamento, a passagem à qual Bignotto se refere é citada no original: “Talché se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obligata o a Romolo o a Numa credo più tosto Numa otterrebbe il primo grado: perché dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi e dove sono l'armi e non religione con difficultà si può introdurre quella” (MACHIAVELLI, 2005, p. 139).

o papel de guardião das leis originais que pertencem ao fundador, quando este ainda era vivo. Essa passagem, no entanto, só é possível se a representação religiosa é acompanhada, na cidade, por uma grande capacidade de ação de seus cidadãos (1991, p. 198).

O contraponto da religião em virtude da vigilante possibilidade de ruína dos Estados, por intermédio da banalização dos costumes e destituição das leis civis, abre espaço para pensar a religião como agente e instrumento fundamental na manutenção e continuidade da ordem civil. A corrupção é a negação da ordem pública, pois não tarda em desmantelar o equilíbrio conquistado no momento da criação do Estado. A esse respeito Maquiavel argumenta da seguinte maneira: “porque um povo inteiramente corrompido não pode, nem por breve tempo, viver livre [...]” (*Discursos I*, 16). De fato, “[...] com a religião vêm todas as virtudes; com o seu colapso vem o desastre político” (CONDREN, 1983, p. 101).

Como se observa, Maquiavel pretende com essa análise, possível de ser encontrada não somente em suas obras principais (*O Príncipe*, *Discursos*, *História de Florença*, *Da Arte da Guerra*), mas também em diversos excertos de seus outros escritos, dar uma guinada no problema da liberdade. Maquiavel introduz o problema da religião não como fim do ordenamento político, atitude pela qual levou muitos príncipes cristãos a seguir uma cartilha pré-estabelecida no governo dos Estados medievais, mas como meio de atuação concomitante à fundação da ordem social e política e manutenção desta na história.

Com essa alternativa em mãos, Maquiavel não titubeia em elogiar todos aqueles chefes e fundadores de Estado que souberam dar o merecido valor ao elemento religioso, dado o fato de “que as religiões realizam com perfeição a passagem da vontade particular para a universalidade da lei” (BIGNOTTO, 1992, p. 122). Maquiavel se refere, assim, aos fundadores das religiões como aqueles que ocupam o primeiro lugar entre os grandes homens que merecem elogio e louvores. Imediatamente depois, continua Maquiavel, “os que fundaram repúblicas ou reinos” (*Discursos I*, 10). Na exata proporção, mas em sentido oposto àqueles, figuram os homens detestáveis e dignos de infâmia, “que destroem religiões, dissipam reinos e repúblicas, inimigos da [sic] *virtù*, das letras e de qualquer outra arte que confira utilidade e honra à espécie humana; tais são os ímpios, os violentos, os ignorantes, os incapazes, os ociosos, os covardes” (*Discursos I*, 10). É praticamente uma

unanimidade entre os estudiosos de Maquiavel aceitar o papel decisivo da religião na consolidação dos Estados, em qualquer tempo e espaço. Com De Grazia temos uma conclusiva afirmação a respeito: “sem o recurso a Deus e à devoção religiosa, um Estado não se constrói, não se mantém e não é virtuoso” (2000, p. 109). Maquiavel salienta que, tanto príncipes como repúblicas

que queiram manter-se incorruptos devem, acima de qualquer outra coisa, manter incorruptas as cerimônias de sua religião, e têm-las sempre em veneração; porque não pode existir indício maior da ruína de uma província do que ver desprezado o culto divino” (*Discursos I*, 12).

Aqui se começa a entrar em considerações internas da religião, sua estrutura e seus efeitos na vida prática do Estado. Evidentemente, Maquiavel não quer, haja vista semelhantes considerações, valorar seus conteúdos do ponto de vista de sua verdade e/ou falsidade, na perspectiva teológica e doutrinária, mas entender a importância fundamental que existe na convergência dessa estrutura religiosa, com suas cerimônias, ritos e símbolos, na prática da vivência sócio-política dos cidadãos. A esse respeito, Maquiavel é preciso: “os príncipes duma república ou dum reino, portanto, devem conservar os fundamentos de religião que professam; e, feito isso, ser-lhes-á mais fácil manter religiosa e, por conseguinte, boa e unida a sua república” (*Discursos I*, 12). Maquiavel quer advertir sobre os perigos da incredulidade do povo, menos por suas consequências heréticas no plano teológico, do que pelo prejuízo político que ela acarreta (RODRIGO, 2002, p. 75). Tal advertência fica explícita no episódio em que, para abrandar a ferocidade e espírito guerreiro do povo, foi preciso que Numa recorresse às artes da paz, com a ressalva de Maquiavel que acredita que mesmo assim é muito difícil essa empreitada, pois nos lugares “[...] onde há religião, facilmente são introduzidas as armas; e, onde houver armas, mas não houver religião, com muito esforço se pode introduzir esta” (*Discorsi*, I, 11). Com efeito, nos diz Maquiavel, “nunca houve um legislador que outorgasse leis extraordinárias a um povo sem recorrer a Deus, porque de outro modo não seriam acatadas” (*Discursos I*, 11).

Qualquer citação que envolva o aspecto religioso, de pronto se percebe o que para Maquiavel é relevante em relação a essa questão: a religião, na relação governantes e governados, interessa na medida em que assegura a estabilidade e grandeza do Estado; na capacidade de despertar nos súditos a obediência e o

respeito às leis, o patriotismo, a disciplina moral contra a corrupção dos costumes e, até mesmo, a disponibilidade para o sacrifício da própria vida em prol da pátria (SOUZA, 2000, p. 16). O valor e a validade da religião dependem inteiramente de sua capacidade de influência sobre as questões que envolvem a política. “Por conseguinte, a religião é indispensável para o sistema de Maquiavel. Mas já não é um fim em si mesma, se converteu em um simples instrumento em mãos dos dirigentes políticos. Não é o fundamento da vida social do homem, senão uma arma poderosa em toda luta política” (CASSIRER, 1992, p. 165).

Abre-se a partir daqui a análise da religião em duas direções diferentes, sendo que as duas obedecem, no entanto, um e mesmo intuito em Maquiavel: a ordem do Estado e sua manutenção no tempo²⁶. Em uma primeira direção, a religião é *instrumentum regni* e é posta a serviço dos governantes. A defesa da pátria e das instituições sociais dependerá do modo como o governante se servirá da religião. Nessa direção a religião opera como força coativa, levando os súditos a obedecerem e a se submeterem ao poder instituído. Numa segunda direção, a religião terá validade por sua eficácia cívico-educativa. Ela atua no seio da sociedade, como expressão dos sentimentos e anseios do povo. Nessa direção, a religião opera como força persuasiva. “Assim, a dupla função da religião, de coerção e persuasão, coincide, respectivamente, com a *virtù* do príncipe e a do povo” (AMES, 2006, p. 53). São dois movimentos simultâneos. A razão de as duas dimensões, coerção e persuasão, serem ambas importantes e necessárias à ordem do Estado, se deve ao fato, apontado por Ames (2006, p. 54), de que:

nenhuma construção política pode ser erigida e mantida unicamente com instrumentos extrínsecos, com base em uma coerção externa tão-somente. Maquiavel chama expressamente a atenção para o fato de que o Estado não pode depender apenas da *virtù* excepcional de um homem, pois ‘se um é apto para organizar, durará muito a coisa organizada se a coloca sobre os ombros de um só’ (*Discursos I, 9*). É imprescindível, portanto, contar com a *virtù* política dos membros e no fundamento interno do Estado.

Os dois subtítulos seguintes refletem essas duas dimensões da religião. É importante deixar claro, todavia, que o uso do expediente religioso pelo governante se reflete com maior nitidez, de modo que a ação de coerção é o reflexo imediato desse uso. Cabe, portanto, refletir a ação de coerção na relação da religião com o

²⁶ “A religião só é boa se produz boa ordem” (CASSIRER, 1992, p. 166).

chefe de Estado. Ao contrário, a dimensão persuasiva da religião tem relação direta com o povo. Obviamente que em muitos momentos desse “nó da vida coletiva”, vida essa que é um verdadeiro inferno, segundo Merleau-Ponty (1991, p. 237), a coação e a persuasão se processarão num mesmo movimento, levando os cidadãos ora a temerem a lei como uma força superior – sendo por esse modo coagidos a permanecerem no lugar que lhes é devido no Estado; ora a reconhecerem nessa mesma lei um bem para si próprios, persuadidos a que estão por esse bem e esse valor.

2.2. Religião e governantes: ação de coerção

Baseado em fundamentos puramente racionais, não é sempre que o chefe de um Estado conseguirá impor sua autoridade ao povo. Toda sociedade necessita apoiar-se em alguns princípios e valores indiscutíveis, supra-racionais, para manter sua coesão interna e assegurar sua própria estabilidade (ESCOREL, 1984, p. 34). Daí, a utilização de estratégias pelo dirigente político, os mais diversos e criativos possíveis, dentre os quais a religião assume um papel de destaque na teoria política de Maquiavel. É importante lembrar a passagem já citada dos *Discursos*, que celebra como os mais dignos de honra e louvor “os homens que fundaram religiões” (*Discursos I*, 10). O governante deve entender que a religião não existe para limitar o poder do Estado. Dela advém unicamente vantagens, sendo sempre um instrumento à sua disposição e nunca um estorvo. Será considerado um homem de *virtù* aquele que tirar bom proveito dessas vantagens junto ao povo. Maquiavel, consciente de que Numa soube, ao seu tempo, extrair da religião o equilíbrio que Roma demandava após o reinado inicial de Rômulo, seu primeiro fundador e chefe político, concede àquele, no entanto, a *virtù* e a glória. Maquiavel se aproxima gradualmente da reflexão acerca da função que a religião exerce na organização do Estado, traçando a partir daí regras que, se devidamente observadas pelo dirigente político, facilitam a organização e correto funcionamento do Estado. Mas porque devem ser observadas pelos dirigentes do Estado? Aqui estamos novamente na questão fundamental da relação entre religião e política, a saber, que a primeira sempre

estará a serviço de algo alheio à sua própria essência de ser enquanto religião. Sua atividade é legítima enquanto atende aos propósitos da política. É à vida coletiva que ela deve propender, facilitando o consenso entre os cidadãos pertencentes a uma mesma legislação.

Longe de propor juízos de valor acerca da fé, da verdade ou falsidade de seus conteúdos dogmáticos, Maquiavel considera apenas aquilo que define o conceito de religião. Como salienta Condren,

ao invés de referir-se à fé, refere-se à *religione*, expressão toscana derivada do latim *religio*, significando atar ou manter reunido. *Religione* é um laço que provê o elemento *ethos comum*, sem o qual a sociedade entra em colapso (1983, p. 101. Grifo do autor).

Condren conclui na seqüência que, “esta insistência no primado de *religione* é simbolizada pela ascendência que dá a Numa sobre Rômulo no quadro de honra dos heróis de Roma” (1983, p. 101).

Na perspectiva de ação do governante sobre o governado, a religião é desenhada por Maquiavel com cores fortes e marcantes. Algumas páginas dos *Discursos* se convertem em doutrina religiosa, conforme nos propõe De Grazia (2000, p. 109): “sem religião não é possível comandar a força bruta, manter a obediência dos homens a seus juramentos, impor a vergonha aos culpados, colocar um exército combativo em campo; não é possível ter virtude política”. Refletindo a citação acima, percebemos que, ao se tratar de um contexto de coerção, a própria linguagem denuncia a relação que deve ter o dirigente sobre o súdito: “comandar”; “manter a obediência”; “impor a vergonha”; “colocar”. Mais do que verbos indicando alguma forma de ação, a linguagem procura sempre coagir, constranger e inibir toda ação que não esteja preparada para atender os objetivos dos comandantes e governantes.

Se “é a *pátria* que a religião deve ajudar” (DE GRAZIA, 2000, p. 121), nenhum governante que se preze deve medir esforços para se valer da religião no benefício do bem coletivo. Maquiavel extrai os exemplos do uso da religião pelos governantes, na sua grande maioria, da história romana. Ele refere uma série de ações nas quais a religião é literalmente usada como instrumento de favorecimento do Estado romano.

Semelhante utilidade do recurso religioso, seu alcance e sua capacidade de influência sobre o povo, é justificável em Maquiavel nos termos do próprio fundamento religioso: para o florentino, a religião é temor de Deus (*timore di dio*). Esse temor de Deus interiorizado no sentimento coletivo oferece aos chefes de Estado aquilo de que precisam para fazer valer a influência da religião no ordenamento social e político. Não porque planejam defender a religiosidade de seu povo através do valor de seus cultos, ritos e cerimônias, mas porque entendem que, fruto do sentimento religioso, o povo estará apto a obedecer aos mandamentos e normativas civis, pelo temor que acarreta a desobediência. Contudo, a disposição ao temor é dada primordialmente pelo sentimento religioso. Em outras palavras, como salienta Skinner (1988, p. 98), “a religião pode ser usada para inspirar – e, se necessário, para aterrorizar – o povo comum, de modo que sejam induzidos a preferir o bem de sua comunidade a qualquer outro”. O fundamento da religião, como observa Ames (2006, p. 55):

é, pois, o medo de um Deus que, ainda que seja apresentado como algo que tem certa feição humana, considerado em si mesmo não constitui razão de obrigação política e de vínculo social. Contudo, ainda que o medo de um Deus não tenha nada que o faça critério e fundamento de comportamentos políticos e sociais por si mesmo, pode tornar-se tal graças à intervenção prudente de um legislador que saiba alimentar, orientar e, sobretudo, organizar em instituições estáveis esse sentimento humano, tornando-o, assim, apto a suscitar coesão política e obediência civil.

Dado esse fundamento da religião, fica a critério do governante buscar a melhor maneira de polir esse sentimento humano de temor a Deus, conforme as circunstâncias e condições específicas que se apresentarem. Nesse sentido, dado esse sentimento no povo, essas circunstâncias e condições específicas podem requerer do governante desde uma intervenção muito simples como, por exemplo, uma simulação ritual qualquer, até uma medida aterrorizadora. O próprio Maquiavel salienta que, refletindo infinitas ações do povo romano, em seu conjunto ou de muito dos romanos individualmente, “se vê como esses cidadãos temiam mais romper um juramento que as leis, porquanto estimavam mais o poder de Deus que o dos homens [...]” (*Discursos I*, 11). Repetimos o que já foi dito na voz de Namer: “[...] a religião ensina a reconhecer e a respeitar o mandamento social a partir do mandamento religioso” (1982, p. 22). Ainda uma vez Namer:

[...] a religião oferece um temor interiorizado que prepara os homens para submeter-se à força do Príncipe como a um valor: ela possui uma continuidade e uma duração que, com a linguagem, alicerçam a memória coletiva. [...] O que a religião ensina é não apenas um temor absoluto e permanente, mas um temor que se respeita; este temor sagrado institui o juramento à base religiosa e o respeito à palavra dada; se os romanos ‘temiam mais faltar a seus juramentos do que às leis’, é, evidentemente, ‘como homens que estimam muito mais o poderio dos deuses do que o dos mortais (1982, p. 22).

O mandamento divino é sempre superior ao mandamento humano. Essa é, segundo nos propõe Maquiavel, a inexorável hierarquia religiosa, da forma como é observada no povo. Levar o povo à obediência de normas e leis civis na proporção daquele “temor que se respeita”, é o principal objetivo a que se devem entregar os chefes de Estado, se querem, é verdade, ver obedecidas e respeitadas aquelas normas.

Isso explica porque Numa, para alcançar seu objetivo (de reduzir à obediência civil um povo ferocíssimo), não tratou o povo no terreno que lhe era próprio enquanto agente do Estado, isto é, o da força, mas compreendeu que precisava voltar-se “às artes da paz”. Estas, na passagem da obra maquiaveliana citada acima²⁷, não consistem em outra coisa senão na religião, apresentada como o instrumento capaz de subtrair o sentimento da obrigação política do exclusivo domínio da força, e, por isso mesmo, definida “como elemento imprescindível para manter a vida civil”. Numa compreendeu, pois, que a força não é o elemento fundamental para levar o povo à obediência, nem a medida das relações internas de um *vivere civile*. Isso mostra o papel fundamental exercido pela religião para a substituição da força pela *civilità* (AMES, 2006, p. 55).

O caráter diferenciador para o dirigente político, no que concerne ao uso desses meios considerados pacíficos, os quais se opõe ao emprego afobado da violência, se deve ao fato, conforme argui Rodrigo (2002, p. 75),

que a religião, inserida na categoria de ‘artes da paz’, a exemplo das leis e das armas, torna possível comandar os homens, fazer-se obedecer. Como arte tem um valor instrumental, um meio a serviço da obra humana; como uma das artes da paz oferece um instrumento para comandar sem a necessidade de recorrer à força. Nem por isso deixa de ser coação; contudo, o temor à divindade constitui uma alternativa ao emprego da violência.

A questão que agora se coloca é a seguinte: como intervir nesse sentimento humano de temor a Deus, de maneira a canalizá-lo – ou então coagi-lo – em

²⁷ Trata-se de passagem do capítulo 11 do primeiro livro dos *Discursos* citado por Ames em seu texto.

benefício da ordem coletiva?²⁸ Essa questão assume importância nesse contexto de análise, pois faz refletir em Maquiavel exemplos e fatos da história antiga, dos quais os governantes fizeram valer o poder coercivo da religião. Os instrumentos utilizados pelos governantes, na tarefa de ganhar a confiança do povo pelo emprego da religião, são as simulações, os juramentos e os oráculos, os quais são apresentados ao povo da maneira como os dirigentes os interpretam. Está nas mãos do dirigente a total responsabilidade pelo êxito de uma ação de coerção, no que toca a questão da religião, pois “além da verdade intrínseca da religião, o Príncipe deve saber que interpretação dar ao povo; ele a escolhe pela intuição da energia de sua *virtù* comparada à do povo” (NAMER, 1982, p. 26). Não importa a falsidade da religião; uma vez que o dirigente político tem consciência dessa falsidade, deve subtraí-la do conhecimento do povo. Iniciemos, então, a reflexão a partir desse primeiro instrumento de coerção: a simulação.

O exemplo principal do qual Maquiavel se utiliza para o exame da simulação é narrado nos *Discursos*. Numa Pompílio, sucessor de Rômulo, ao encontrar um povo feroz e valente, porém irreligioso, institui a religião como garantia para a organização do senado e dar um novo ordenamento civil. Para que tal empreendimento resultasse em bom êxito, e temendo que sua autoridade fosse insuficiente para executar semelhante tarefa, “Numa simulou ter familiaridade com uma Nínia, da qual recebia conselhos e que repassava ao povo” (*Discursos* I, 11). A simulação foi eficaz, uma vez que o povo “maravilhando-se da bondade e prudência de Numa, cedia ante todas as suas deliberações” (*Discursos* I, 11). Outro exemplo da recorrência à simulação, analisada por Maquiavel, narra um fato envolvendo o saque da cidade de Veios pelos soldados romanos. Ao entrarem no templo de Juno, estes se aproximaram da estátua da deusa e perguntaram se queria voltar com eles para Roma. Os soldados, cheios de religião, presumiram ter ouvido da deusa uma resposta positiva. “Camilo, e outros príncipes da cidade, aceitaram e difundiram essa crença” (*Discursos* I, 12). Nos dois casos, a simulação, “o fazer de conta que”, contribuiu para que a religião, no sentimento do povo, fosse favorecida e propagada advindo daí um ganho para o próprio Estado, já que os governantes não julgaram sobre a verdade e falsidade desses fatos, mas o fizeram unicamente com que

²⁸ Os dois mecanismos que dão significado à religião, coerção e persuasão, estão mais bem analisadas no brilhante artigo de Ames (2006), do qual nos servimos de apoio à reflexão que nos ocupa. A referência completa do artigo está na lista de referências.

convergissem com os sentimentos do próprio povo.

Em *Da Arte da Guerra*, Maquiavel se refere ao uso da simulação pelos mesmos motivos expostos acima. Foi assim, diz Maquiavel,

que Sertório persuadiu seu exército que uma corça lhe prometia a vitória da parte dos deuses; assim falava Sila com uma imagem que havia trazido do templo de Apolo. Diversos generais declararam que Deus havia em sonho os induzido ao combate; nos nossos tempos, Carlos VII, rei da França, dizia que na guerra contra os ingleses acatava em todas as suas operações aos conselhos de uma jovem enviada por Deus, que em toda parte era chamada de *ad donzela de França* e que foi a razão de sua vitória (2002, p. 165. Grifo do autor).

Maquiavel não se restringe a exemplos do mundo antigo. Uma experiência Contemporânea, pela importância que Maquiavel confere a ela, mostra como o recurso da simulação tem um poder de influência sobre a religiosidade do povo. Trata-se do frade Jerônimo Savonarola que, para alcançar fins políticos, valia-se do poder e da influência da religião junto ao povo. O povo em questão eram os cidadãos de Florença. Esta cidade, no período de transição política entre 1494 a 1498, foi influenciada diretamente pelos sermões de Savonarola. Maquiavel quer salientar, com o episódio, como a simulação, na medida em que é bem utilizada, pode se tornar um importante meio de aquisição da confiança do povo nos projetos e intenções a que se quer chegar:

o povo de Florença não parece nem ignorante nem rude, no entanto, o frei Jerônimo Savonarola o persuadiu de que falava com Deus. Não quero julgar se era verdade ou não, pois que de tal homem se deve falar com reverência, mas digo, sim, que um número infinito de florentinos acreditava sem ter visto nada de extraordinário que os levasse a crer; porque sua vida, sua doutrina e o assunto de que falava eram suficientes para que lhe dessem fé (*Discursos I*, 11).

Outro instrumento religioso descrito por Maquiavel se refere aos augúrios, oráculos e vaticínios. Uma vez que, para Maquiavel, os incrédulos estão propensos a perturbarem todas as boas ordens (*Discursos I*, 12), e “porque, assim como se pressupõe todo bem onde há religião, pressupõe-se o contrário onde ela falta” (*Discursos I*, 12), os líderes, para que a ordem social seja mantida, chegaram “ao ponto de explorar a superstição” (DE GRAZIA, 2000, p. 109). Dessa forma, Maquiavel descreve algumas situações concretas nos quais esses instrumentos (vaticínios, augúrios e oráculos) são utilizados em benefício da ordem coletiva. Note-se que o capítulo XIII do livro I dos *Discursos* tem o seguinte título: *De como os*

romanos utilizaram a religião para reordenar a cidade, realizar suas empresas e debelar os tumultos. Nesse capítulo Maquiavel refere a maior parte dos exemplos desse segundo instrumento – os oráculos, augúrios e vaticínios. O recurso da religião tem como objetivo demover desordens e situações incômodas no Estado. O primeiro exemplo referido nesse capítulo mostra como a religião foi usada para convencer o povo a eleger os tribunos somente dentre os patrícios, dado que estes divulgaram que “[...] os deuses estavam irados porque Roma usara mal a majestade de seu império [...]” (*Discursos I, 13*). Temente a Deus, o povo elegeu somente patrícios para tribunos de Roma (*Discursos I, 13*).

Um segundo exemplo citado por Maquiavel narra o assédio do exército romano à cidade de Veios. Cansados pela morosidade e aborrecimentos desse assédio, os soldados queriam retornar a Roma. Foi nesse momento da guerra que se fez correr a notícia que Apolo, e outros oráculos, haviam profetizado que se tomaria Veios no mesmo ano em que as águas do rio Alba transpussem suas margens. Como as águas desse rio tinham crescido prodigiosamente, esse fato fez com que os soldados suportassem aqueles aborrecimentos e, sustentados pela esperança de conquistar aquela cidade, prosseguissem contentes no cerco, até o dia em que Camilo, feito ditador, conquistou a cidade, depois de dez anos de assédio (*Discursos I, 13*). Dessa maneira, lembra Maquiavel, “a religião bem utilizada serviu para a conquista da cidade e para a restituição da nobreza entre os tribunos, coisas que sem utilizar esse meio dificilmente haveriam chegado a bom termo” (*Discursos I, 13*).

Outro exemplo referido por Maquiavel revela a maneira pela qual a nobreza utilizou os “livros sibilinos” para se protegerem do tribuno Terêntilo e sua lei de limitação do poder dos cônsules. Os “livros sibilinos” foram interpretados pelos nobres e fez-se espalhar a profecia de

que a cidade corria perigo aquele ano de perder a liberdade caso houvesse sedição civil. Embora o embuste tenha sido descoberto pelos tribunos, não o deixou de inspirar temor no peito do povo, esfriando seu entusiasmo de seguir a lei de Terêntilo (*Discursos I, 13*).

Como se percebe, o temor interiorizado é capaz de mudar o curso de uma ação. A possibilidade de dúvida suscitada a partir de uma trama descoberta, está em grau

inferior ao sentimento religioso que faz o povo dar atenção, mesmo assim, à profecia difundida. Somado ao fato do “temor no peito do povo”, Maquiavel quer salientar nessa passagem a relação direta desse sentimento religioso com finalidades relacionadas à ordem e liberdade da cidade. A cidade é a referência capaz de unificar, de congregar forças e de atrair uma preocupação. O embuste foi descoberto, mas não foi suficiente, como afirmamos acima, para demover o medo e a insegurança ante a possibilidade de a cidade ruir com a perda da liberdade. Um quarto exemplo é encontrado no capítulo XIV:

E entre outros auspícios nos exércitos havia uma classe de áuspices chamados pulários²⁹: e, sempre que decidiam travar batalha com o inimigo, os romanos queriam que os pulários fizessem seus auspícios; e, se os galos bicavam a comida, era bom o augúrio para o combate; se não a bicavam, era aconselhável abster-se do combate. No entanto, quando a razão lhes mostrava a necessidade do combate, mesmo que os auspícios fossem contrários, não deixavam de combater, mas apresentando-a com termos e modos hábeis para não darem a impressão de que a faziam desprezando a religião (*Discursos I*, 14).

Mais uma vez é perceptível a relação da religião nos assuntos diretamente ligados ao governo da cidade. Nessa passagem, a necessidade do combate não se dá a esmo, mas se presta à defesa de territórios e à guarnição das fronteiras. Por isso se deve ter o cuidado de dar “a impressão de”, de não deixar indício algum sobre algo tramado, mesmo que o objetivo fosse a defesa da liberdade e a garantia do bem comum.³⁰ É isso que Maquiavel procura salientar. O dirigente deve, em todos os momentos, fazer convergir aos objetivos do Estado a religiosidade do povo, sem que isso possa afetar a fé e a crença deste. A narrativa a seguir mostra justamente esse fato: embora a religião seja falsa, a religiosidade é verdadeira. E assim, diz

²⁹ *Pullarii*: adivinhavam pela forma com que os galos comiam. Citamos no original: “Ed intra gli altri auspicii avevano negli eserciti certi ordini di aruspici, ch'e' chiamavano pullarii. E qualunque volta eglino ordinavano di fare la giornata con il nimico, ei volevano Che i pullarii facessono i loro auspicii: e beccando i polli, combattevono con buono augurio; non beccando, si astenevano dalla zuffa.”

³⁰ A temática da aparência no pensamento de Maquiavel é uma dimensão importante sobre como ele analisa a relação entre governantes e governados. A preocupação fundamental de nosso autor não é, evidentemente, fornecer um conhecimento prático da aparência. No contexto de análise sobre a religião, o ingrediente da trama, do “dar a impressão de” é indispesável, mas obedece a ocasiões e circunstâncias bem específicas. Embora ele defende o parecer, essa dimensão deve ser tomada, portanto, somente em casos especiais. Ela atua como um condimento a mais nas qualidades que fazem do governante, um homem de *virtù*. Em *O Príncipe*, essa dimensão deve ser conhecida para ser, oportunamente, utilizada: “daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disto segundo a necessidade” (*Príncipe XV*). Os casos especiais são mostrados pela necessidade: “deves parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso – e sê-lo, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, quando necessário, não o seres, de modo que possas e saibas como tornar-te o contrário” (*Príncipe XVIII*).

Maquiavel sobre o cônsul Papírio,

por saber acomodar suas intenções aos auspícios, tomou novamente o combate, sem que o exército se apercebesse de que em algum ponto ele negligenciara as ordenações de sua religião (*Discursos I*, 14).

Em circunstâncias de guerra, o emprego da religião é decisivo para o bom êxito no combate. Os chefes e capitães de exércitos se valiam de todas as formas possíveis para encorajar seus soldados. A coerção era funcional do momento em que incutia confiança, nascendo dela a certeza da vitória. Essa era uma condição sem a qual poucos se arriscariam a perder guerras e exércitos.

Para Maquiavel, de um modo geral, a fé nos oráculos e nos auspícios era a afirmação de uma crença enraizada no poder de predizer os fatos. Contudo, a antecipação humana aos fatos por intermédio de uma providência divina é, antes de qualquer coisa, histórica. A concessão divina de vantagens, que eram alcançadas pela guerra ou por outras circunstâncias sociais e políticas, prende-se apenas ao mundo temporal. A religião pagã existe na medida em que se afirma no cotidiano das pessoas. A esse respeito, Maquiavel afirma:

[...] os augúrios não só eram o fundamento, em boa parte, da antiga religião dos pagãos, como também eram a 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-nos 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 convencido os soldados de que os deuses lhes prometiam a vitória (*Discursos I*, 14).

Essas situações são referidas por Maquiavel de maneira a dar a entender que a utilização desses instrumentos vale mais por aquilo que ensinam do que pelo risco que podem acarretar. Fica evidente o alcance da religião, pelo sentimento de temor do povo, para a proteção dos assuntos de Estado. O risco não se deve tanto à falsidade da religião, e sim, à incapacidade de o governante esconder o embuste do povo. Nos episódios envolvendo Papírio e Ápio Pulcro, concernentes aos oráculos das aves sagradas, mostra-se uma diferença de comportamento dos dois capitães no trato que deram ao problema da religião. “E isto não tanto porque um foi vencido e o outro saiu vencedor, senão porque um tratara os auspícios com prudência,

enquanto que o outro os desprezara temerariamente" (*Discursos I*, 14).³¹

Resta examinar ainda um terceiro instrumento de coerção, que tem fundamento num temor religioso cristalizado nos sentimentos dos homens: trata-se dos juramentos.

Os juramentos evidenciam mais uma vez a capacidade inibidora e coercitiva da religião, resultando negativa para quem obedece, embora sob a perspectiva do Estado ela adquira um valor positivo e necessário, pois, como argui Maquiavel, "pode ver-se, quem analisa atentamente a história romana, que a religião serviu para comandar exércitos, infundir ânimo na plebe, para manter em seus Estados homens bons e envergonhar os maus" (*Discursos I*, 11).

Maquiavel exemplifica com dois exemplos a facilidade com que os romanos adquiriam o consentimento de alguém sob o jugo do juramento. Em primeiro lugar ele cita o exemplo envolvendo os casos de Cipião e Mânlio Torquato.

Examinando muitas ações do povo romano em conjunto ou de muitos dos romanos individualmente, se verá como aqueles cidadãos temiam mais romper um juramento que as leis, porquanto estimavam mais o poder de Deus que o dos homens, como se vê manifesto pelos exemplos de Cipião e Mânlio Torquato. Porque, depois da derrota infligida por Aníbal aos romanos em Canas, muitos cidadãos se haviam reunido e, desacoroados com a pátria, haviam combinado abandonar a Itália e refugiar-se na Sicília; inteirando-se disto, Cipião lhes foi ao encontro e com a espada desembanhada lhes obrigou a jurar que não abandonariam a pátria. Lucio Mânlio, pai de Tito Mânlio, que depois foi chamado Torquato, fora acusado por Marcos Pompônio, tribuno da plebe, e, antes que chegasse o dia do julgamento, Tito foi ter com Marcos e, ameaçando matá-lo se ele não jurasse que retiraria a acusação contra seu pai, lhe obrigou-o a jurar; e aquele, tendo jurado por medo, retirou a acusação (*Discursos I*, 11).

A maneira eficaz pela qual os antigos se serviam do juramento é narrada ainda em outro episódio, mais exatamente, na continuação do exemplo da lei de Terêntilo que tinha como objetivo a diminuição do poder dos cônsules. Esse episódio mostra que os tribunos não se opuseram à ameaça de ocupação do Capitólio por "bandidos e escravos" para forçar a promulgação da lei terêntila. O povo, "convencido por um certo Públis Rubério" de que a reivindicação dos tribunos era inoportuna para aquele momento, jurou "não transgredir a vontade do cônsul" e o

³¹ Note-se que o título do capítulo XIV dos *Discursos* anuncia de antemão essa premissa.

Capitólio foi tomado pela força. A força do juramento era tão forte que, mesmo o cônsul vindo a morrer por ocasião do ataque, seu sucessor entendeu que o juramento continuava válido. Os tribunos, mesmo se opondo ao sucessor de Públis Rubério, consentiram em obedecê-lo, temendo perder sua dignidade ante o povo que, “por temor religioso, preferiu obedecer ao cônsul” (*Discursos I*, 13).

O juramento faz com que os homens se sintam obrigados, pelo temor que sentem a Deus, a se comprometerem pelos assuntos públicos e pelos interesses do Estado. Contudo, o juramento não se reduz a uma força tão-somente externa, mas a algo que está interiorizado em cada um: o temor de um castigo que é acreditado pelo indivíduo, fazendo acatar aquilo que lhe é imposto. A esse respeito Maquiavel salienta que

os homens têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer; pois o amor é mantido por vínculo de reconhecimento, o qual, sendo os homens perversos, é rompido sempre que lhes interessa, enquanto o temor é mantido pelo medo ao castigo, que nunca te abandona (*Príncipe XVII*).

Maquiavel, em *Provisione Prima*, expõe a intenção, em seu memorando, de introduzir a religião da seguinte maneira: um dia após à revista das tropas, o comissário deve tomar estas precauções:

uma missa solene do Espírito Santo em lugar em que todos os reunidos possam ouvi-la; e depois de dita a missa, o deputado deve tomar como suas as palavras que são necessárias em tais cerimônias; depois ler-lhes o que deve ser observado por eles, e tomar seu juramento solene, fazendo com que cada um toque com a mão o livro dos Evangelhos Sagrados; e deve ler-lhes antes de tal juramento todas as penas capitais a que estão sujeitos, e todas as advertências que serão ordenadas por ditos oficiais na conservação e firmeza da união e lealdade deles; agravando o juramento com todas as palavras que sejam consideradas eficazes para empenhar o corpo e a alma: e feito isso, sejam liberados e voltem todos para suas casas (MAQUIAVEL apud DE GRAZIA, 2000, p. 105).

No contexto das expedições bélicas do exército romano, Maquiavel faz outros retratos do uso da religião no intuito de adquirir dos soldados aquele temor irrevogável: “faziam seus soldados jurar num conjunto de cerimônias religiosas que permaneceriam fiéis à disciplina militar” (MAQUIAVEL, 2002, p. 199).

O juramento, diferentemente dos demais instrumentos apontados acima – simulações e oráculos – é “o instrumento por excelência de uso político da religião”

(AMES, 2006, p. 61). Isso se justifica em Maquiavel por fazer convergir imediatamente um sentimento religioso de temor a Deus a uma obrigação pública de caráter político (AMES, 2006, p. 61). Maquiavel narra um episódio no qual percebemos claramente como, por meio da força do juramento, os cidadãos da república da Alemanha, vivenciavam modos que os punham em sintonia com os bons costumes dos povos antigos:

[...] segundo o costume da cidade, cada um se apresenta diante dos coletores de tal imposto e, fazendo antes o juramento de pagar a taxa conveniente, joga numa caixa aquilo que, em consciência, julgam que lhes corresponde pagar: desse pagamento não há outra testemunha que o próprio pagador. Donde se pode concluir que ainda há bondade e religião naqueles homens (*Discursos I*, 55).

O juramento se apresenta ao povo como aquele instrumento que cria nele o sentimento de pertença ao Estado, unicamente, ou pelo menos predominantemente, pela força da religião, uma vez que ele é incapaz de dar razões para esse pertencimento, movido por um cálculo qualquer ou por uma consciência capaz de persuadi-lo a isso. Assim, o juramento pode parecer rígido e pesado à honra daqueles que são levados a jurar, coagidos que são por uma força maior do que a podem resistir, mas em lugar de guardar injúria e ofensa por aquele que o coagiu, o sentimento religioso o faz recuar, recolocando-o no lugar que lhe é devido: o sentimento de pertencimento a sua pátria e ao seu Estado. De qualquer maneira, para quem é forçado a prestar juramento, nesse caso o povo, a impressão é de um duplo movimento de coerção: primeiro na figura do chefe ou comandante que o obriga à semelhante ação e, segundo, por suas próprias convenções internas de um sentimento religioso que o impele ao encontro do juramento:

E alguns deles [soldados], mostrando-se amedrontados e não querendo jurar, foram logo mortos por seus centuriões; de tal modo que todos os outros que vieram depois, apavorados com a ferocidade do espetáculo, juraram unanimemente (*Discursos I*, 15).

É possível imaginar a partir desse quadro elaborado por Maquiavel, no que respeita à eficácia do juramento, que se não fosse por uma intervenção da religião, da força do juramento nasceriam somente ódios, ofensas e múltiplas tentativas de vingança.³² Mas não é isso o que ocorre nos exemplos colhidos na obra de

³² De certa maneira, o juramento – uma questão complexa – não deixa de ser arriscado numa república onde a religião é pouco favorecida: a recorrência a ninfas, corças, aves, dilúvios e toda espécie de simulação e superstições, oráculos e augúrios, pode no máximo ser menosprezada por

Maquiavel. E isso tanto é evidente para Maquiavel que, na *História de Florença*, por ocasião de um discurso pronunciado por uma autoridade local, em frente à Igreja de *San Piero Scheraggio*, próximo ao *Palazzo Vecchio*, é possível perceber a relevância dada ao pronunciamento, por abordar aquilo que é o mais importante em Maquiavel com respeito ao alcance dos juramentos, embora aqui Maquiavel descreva o seu próprio tempo, muito distinto, como se percebe, dos tempos antigos:

e como em todos o temor de Deus e a religião desapareceram, o juramento e a palavra empenhada são respeitados somente quando podem resultar úteis, e os homens disto se valem não para cumprir, mas como meio de poder melhor enganar; e tanto é mais fácil e seguramente o engano é conseguido, mais louvores e glória adquirem (*História de Florença* III, 5).

Podemos perceber a relação direta da religião ao juramento: na ausência daquela, este se torna fingimento e destituído de temor. Perdeu definitivamente sua eficácia. Maquiavel quer dizer com isso que fazer um incrédulo jurar é fazê-lo sem garantias de cumprimento, uma vez que não há temor em quem nada acredita. Em todo caso, o problema da incredulidade será mais bem refletido no último capítulo de nosso trabalho.

Assim, a religião como ação de coerção dos governantes sobre o povo se concretiza com tamanha eficácia por haver algo que é, indubitavelmente, uma característica imprescindível nessa relação: a visível diferença entre governante e povo acerca de um mesmo sujeito. Como aponta Ames (2006, p. 56): “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”.

São distintos comportamentos e atitudes envolvendo dirigentes e povo, porque a real diferença se coloca no plano do conhecimento religioso. Segundo o que nos propõe a análise de Namer (1982, p. 25),

enquanto que o Príncipe ou o sábio sabem por si mesmos se a religião é verdadeira ou falsa, o povo só assume esse conhecimento pela mediação do Príncipe ou do chefe político, e, aos seus olhos, a verdade da religião é socialmente garantida pela autoridade social

aquele sentimento religioso arrefecido, mas no caso de um juramento forçado, alguém poderá tramar a mais cruel vingança, fruto do ódio – porque os homens ferem ou por medo ou por ódio (*Príncipe* VII) – e da injúria sofridas.

dos que detém o poder.

Maquiavel afirma que as diferenças entre governantes e povo não são oriundas do caráter natural. Na natureza, diz Maquiavel, todos se assemelham. Se há alguma diferença, ela se encontra no respeito devotado às leis pelo povo, que as vivencia com maior profundidade e espírito (*Discursos I*, 55). No entanto, malgrado a diferença entre povo e governante, esse último utilizará o devotamento civil, o senso de respeito e a fidelidade do povo, para fazer cumprir um consenso coletivo. Dessa forma, continua Namer,

enquanto que a religião é conhecida pelo povo através da percepção das cerimônias, mediada pela autoridade e a legitimação do Príncipe, ela é conhecida de modo totalmente diverso. O Príncipe conhece a verdade da religião de maneira racional, ao passo que o povo, quando muito, conhece-lhe a falsidade quando a intenção de embuste do mediador é descoberta (1982, p. 26).

Se de alguma maneira foi revelada a diferença existente entre os governantes e o povo, é porque foi mostrado ao povo aquilo que deveria ficar restrito apenas ao governante, a saber, a falsidade e o embuste. Os homens se tornam incrédulos a partir do instante em que descobrem a atitude simulada, a fraude e a trapaça praticadas, enfim, o caráter partidário e faccioso da religião: o fundamento da religião foi descoberto também pelo povo (*Discursos I*, 12).

Maquiavel discorre sobre os instrumentos da religião no mundo antigo, com exemplos retirados das ações do passado. Porém, para evidenciar um exemplo no qual o caráter fraudulento, simulado e faccioso da religião é descoberto pelo povo, nos servimos de um acontecimento de seu próprio tempo:

tendo Florença reordenado o Estado, depois de 1494, com a ajuda do frade Jerônimo Savonarola, cujos escritos mostram a doutrina, a prudência e a *virtù* de seu ânimo; entre outras constituições que tinham em mira a garantia dos cidadãos, criou-se uma lei que possibilitava recurso ao povo das sentenças pelos Oito e pela *Signoria* em delitos políticos, lei sobre a qual Savonarola pregou durante muito tempo e que obteve com grande dificuldade; ocorre que, pouco tempo depois da aprovação desta, cinco cidadãos foram condenados à morte pela *Signoria*, por delitos políticos; aqueles queriam recorrer, o que não lhes foi permitido, deixando-se de observar a lei. Isso prejudicou mais a reputação daquele frade do que qualquer outro acontecimento, porque, se aquele recurso era útil, ele deveria fazer que fosse observado; mas se era inútil, não devia tê-lo feito aprovar. E mais digno de nota foi esse acontecimento porque o frade, em tantos sermões que fez depois de

violada a lei, nunca condenou aqueles que a haviam violado e nem os escusou, como se fosse algo que não queria condenar porque lhe parecia oportuno, mas também não podia escusar. E isso, pondo à mostra seu espírito ambicioso e partidarista, destruiu-lhe a reputação e suscitou muitas críticas (*Discursos I*, 45).

Através desse exemplo Maquiavel quer tornar clara a diferença existente entre as duas partes, governantes e povo³³, quando afirma que os primeiros estão em melhores condições de reconhecer a falsidade intrínseca de uma religião.

Naquele ambiente de incertezas políticas do período entre 1494 e 1498, Savonarola se apresenta como ponto de equilíbrio entre o desejo de domínio dos grandes e o desejo de não ser dominado do povo. Em motivo de uma lei promulgada nesse período apoiada pelo frade, e já relatada anteriormente nesse trabalho, uma vez transgredida pelos governantes, Savonarola terá o descrédito do povo por não ter defendido aquilo pelo qual tanto lutara e apoiara. Savonarola não foi, em nenhum momento, desacreditado no plano doutrinário de seus sermões e de sua influência enquanto referência teológica. Na medida em que se empenhava pela aprovação da lei, esperava-se, igualmente, que não medisse esforços para fazê-la valer. Foi negligente em relação ao descumprimento da lei pelas autoridades florentinas. Se algum partidarismo pode ser imputado a Savonarola, isso se deve à sua parcialidade de, num determinado momento, apoiar a criação da lei e depois se omitir em sua aplicação. Sua ruína se consolida em definitivo, “pois ele não dispunha de meios nem para manter firmes os que haviam desacreditado, nem para fazer crer os descrentes” (*Príncipe VI*). Definitivamente, reafirma Maquiavel: “[...] não dispunha [Savonarola] de suficiente autoridade [...]” (*Discursos III*, 30). Conforme nos sugere Ames (2002, p. 209),

a feição odiosa do mandamento religioso nasce de sua aparência facciosa e não de seu rigor: quando o povo descobre que a autoridade usa o sentimento religioso para legitimar privilégios, identifica o mandamento religioso como fraude e desautoriza o seu portador. Isso explica porque, usando da mesma fonte de autoridade, Moisés tenha triunfado onde Savonarola fracassou.

A não sintonia entre a ação do governante com a crença professada pelo povo, origina um sentimento de descrença do segundo pelo primeiro. Maquiavel não defende que os governantes sejam autênticos na fé, mas que aparentem-na mesmo

³³ Toma-se o termo “governantes” em sentido amplo: dirigentes políticos, comandantes de exércitos, líderes populares e religiosos.

que o conteúdo da crença que a motiva seja falso. Quando o governante se revela irreligioso, menosprezando tudo aquilo que tenha relação com a crença de seu povo, será banido da confiança deste. O episódio envolvendo Ápio Pulcro não passa desapercebido por Maquiavel:

querendo travar batalha com o exército cartaginês, mandou os pulários ler os auspícios; dizendo-lhes eles que os galos não tinham bocado a comida, ele respondeu: ‘pois vejamos se querem beber!’, e mandou jogá-los ao mar. E foi assim que, combatendo, perdeu a batalha: razão pela qual ele foi condenado em Roma [...] (*Discursos I*, 14).

Temos, a partir de todos esses episódios, a idéia de que, para Maquiavel, o menosprezo para com a religião retira desta o caráter transcendente, fazendo com que ela perca sua eficácia. Ápio Pulcro foi devidamente punido por sua atitude de menosprezo a religião³⁴; o chefe dos pulários foi ferido e morto em batalha, motivo pelo qual sua fraude chegou ao conhecimento dos soldados. Cabe a Savonarola o desfecho mais violento: desacreditado também pelo povo, é queimado pela Inquisição em decorrência de seus sermões virulentos contra o papa e a curia romana.

É por causa dessas consequências apontadas acima, lembra Maquiavel, que os governantes “devem favorecer e estimular todas as coisas que surjam em favor da religião, mesmo que as julguem falsas [...]” (*Discursos I*, 12). Ao conhecer a maneira como as coisas são realizadas naturalmente, os dirigentes saberão como usar a religião para proteger os objetivos do Estado. É em atenção a essa desigualdade de conhecimentos acerca dos verdadeiros fins da religião que Maquiavel insiste no fato de que ela deve ser favorecida e propagada entre o povo. A crença nos milagres é um exemplo dessa propagação da religiosidade, lembra Maquiavel, que diz terem sido difundidos por homens esclarecidos e sábios, fazendo da autoridade deles prova suficiente para serem aceitos e acreditados, mesmo por aquelas religiões consideradas falsas (*Discursos I*, 12).

A utilização dos expedientes acima mostrou a realidade de coerção do povo pela manipulação da religião pelos maiorais. O povo sente-se coagido a obedecer e respeitar o mandamento religioso implicado em todos os episódios descritos, porque

³⁴ “E, se algum cônsul, ou outro comandante, combatesse contrariando os auspícios, seria punido, como foi punido Cláudio Pulcro” (*Discursos III*, 33). Trata-se do mesmo personagem.

teme a punição divina. Esse temor interiorizado frente ao castigo divino, prepara o povo a seguir as diretrizes do Estado. A coerção é interna, por tratar-se de uma operação que nasce de um temor pelo castigo divino, prepara o homem a temer o mandamento humano, seguindo a mesma lógica do mandamento divino. Para Maquiavel, “[...] o temor é mantido pelo medo ao castigo, que nunca te abandona.” (*Príncipe* XVII). A utilização desse expediente também evidenciou o fato irrecusável de que há hierarquias distintas do conhecimento religioso. É em razão dessa diferença que o dirigente, conhecendo os fundamentos da religião, a manipula em proveito do Estado. Assim, a ação de coerção do povo pelos governantes está expressa numa relação desigual do conhecimento dos fundamentos da religião. Namer a expressa numa longa citação:

a religião é um instrumento político na medida em que o Príncipe consciente se apóia numa diferença de hierarquias nos conhecimentos, sua arma política por excelência: entre o povo, a religião domina a política, no Príncipe é o conhecimento político que domina o conhecimento religioso. O Príncipe, que conhece essa diferença, esconde-a do povo [...]. Em suma, o Príncipe serve-se da religião ora para descartar o povo do conhecimento político e ora para lhe oferecer em equivalente político. A verdade política está socialmente localizada no Príncipe, e o povo não lhe pode ter acesso; a religião compele o povo a aceitar ‘as leis de exceção’, inadmissíveis de outro modo. O sábio legislador conhece toda a importância dessas leis, mas sua evidência não é imediata e não pode tocar todos os espíritos. Eis por que todo legislador se serve da religião para conseguir a anuência do que é inacessível ao conhecimento político do povo: ‘O homem astucioso que deseja demover as dificuldades, tem recorrido aos Deuses’ (1982, p. 27).

Se o dirigente conhecer essa dinâmica da religião, utilizando-a mesmo que lhe pareça falsa nos assuntos que interessam ao Estado, garantirá a ordem deste, o cumprimento de suas leis e a defesa da pátria. Essa atitude quanto ao emprego da religião Maquiavel louva como sendo uma atitude de *virtù*.

2.3. Religião e governados: ação de persuasão

Um segundo, e quiçá, o mais importante aspecto da religião analisado por Maquiavel se encontra, principalmente, na relação que ela tem com o povo, pela

força de persuasão contida nela. Maquiavel quer mostrar aqui que, a partir do ponto de vista de quem exerce o comando, a religião acaba sendo considerada uma forma bastante eficaz para os fins que importam ao Estado. Porém, a dimensão coercitiva por si só não é suficiente para a ação de afirmação do Estado se a ela não se juntar uma função persuasiva, na mesma proporção e simetria, regularidade e correspondência: “se o povo romano se submeteu à ordem política em virtude do mandamento religioso foi porque reconheceu nele um valor” (AMES, 2002, p. 212). A confiança depositada no povo não se dá a esmo. É preciso distinguir o espírito religioso, de acordo com a situação do Estado, e com as condições peculiares do viver civil (*vivere civile*). O espírito religioso e o valor moral do povo se dão conforme o seu grau de incorruptibilidade. Para Maquiavel, a corrupção e a ruína dos Estados obedecem a um movimento de ordem e desordem constantes, dependentes em grande medida do alcance e da influência da religião nesse contexto de ascensão e queda dos Estados (*História de Florença* V, 1). O autor dos *Discorsi* esclarece: “e pensando como sucedem essas coisas, concluo que o mundo sempre foi de um mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mal, mas que há variações entre este mau e este bom, de uma província para outra [...]” (*Discursos* II, Introdução).

Com efeito, a dinâmica do bem e do mal, a observação dos tempos, a valoração dos costumes, o olhar atento sobre o povo, permite reconhecer em que tempos se vive: se de respeito às leis e aos bons costumes; se de defesa da pátria; ou se são tempos de corrupção generalizada. As conclusões de Maquiavel sobre os romanos serão, por isso, distintas das que extrai em relação aos modernos. Enquanto nos primeiros brilhavam as virtudes, na Itália renascentista viceja a corrupção generalizada dos costumes.

Essa distinção é importante para que se entenda a recorrência maquiaveliana aos exemplos do passado, ao espírito religioso dos romanos, aos feitos e ações dos grandes chefes e legisladores, a liberdade do povo, enfim, ao modelo de sociedade e política das cidades e repúblicas antigas. Com efeito, o reconhecimento de determinada lei pelo povo depende de seu caráter, de sua educação e do valor devotado ao Estado. Como nos lembra Maquiavel: “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” (MAQUIAVEL, 2002, p. 79). Por esse motivo, governantes que “favorecem a

religião", favorecem a sorte do próprio Estado.

A esse respeito Maquiavel narra um interessante fato antigo quando Camilo, querendo entregar a Apolo parte dos despojos conquistados sobre Veios, fez valer por decreto que o povo deveria entregar uma décima parte do tesouro público, uma vez que já não se sabia qual era o montante desses despojos. O decreto nunca foi levado a cabo em virtude de o Senado ter encontrado outras medidas para recolher os despojos e agradar tanto Apolo como ao povo.

Contudo se vê, por essa deliberação, como aquele senado confiava na bondade da plebe, e como pensava que nenhum deixaria de oferecer aquilo que se lhe solicitava por decreto. Por outro lado, vemos que a plebe não pensou em fraudar em parte o edito, dando ao Estado menos do que se devia, mas sim em livrar-se dele com demonstrações abertas de indignação contra o decreto. Esse exemplo, como muitos outros já relatados, mostra quanta bondade e quanta religião havia naquele povo e quanto bem se podia esperar dele. E realmente, onde não existe tal bondade não se pode esperar nada de bom (*Discursos I*, 55).

Maquiavel quer tornar claro o alcance da religião na formação da índole e do caráter de um povo, levando-o por si mesmo a "restituir" ao Estado aquilo que lhe é devido, não somente em bens materiais, mas em bens morais e políticos: na obediência às normativas estatais, na defesa da pátria, na confiança nas instituições de seu país. Somente de um povo educado nas leis, formado nos bons costumes, de espírito religioso decidido, é possível esperar algum retorno. Por esse motivo, "quando uma coisa anda bem por si mesma, a lei é desnecessária, mas quando desaparece esse bom costume, a lei logo se faz necessária" (*Discursos I*, 3).

O espírito de religiosidade de um povo, quando sincero e espontâneo, produz hábitos e costumes sadios, porque "se a matéria [povo] ainda não está corrompida, os tumultos e outras alterações não chegam a prejudicar o Estado" (*Discursos I*, 17).

Porém, o otimismo de Maquiavel esbarra uma vez mais na natureza humana, pois, "quando alguma maldade se oculta por algum tempo, assim procede por alguma razão oculta que não se conhece porque não se teve experiência do contrário; mas essa razão um dia é posta a descoberto pelo tempo, que, segundo dizem, é o pai da verdade" (*Discursos I*, 3). E se o tempo vivido for maior do que o intervalo pelo qual as instituições devam ser revigoradas, lembrando ao povo suas instituições primitivas, "os homens começam a mudar os costumes e a transgredir as

leis" (*Discursos* III, 1). O trabalho de formação do espírito religioso e do caráter do povo deve ser, portanto, contínuo.

Ao constatar uma substancial diferença de religião e de educação cívica entre o mundo antigo e o mundo moderno, Maquiavel busca as causas não no conteúdo em si dessas religiões, mas na maneira como esse conteúdo é interpretado por aqueles que conduzem a religião. Maquiavel considera a interpretação que se dá à religião como elemento diferenciador, não sem motivos. Aqui, é útil, para os propósitos que nos dispomos a refletir, diferenciar o espírito religioso do conteúdo religioso. A religião, revelada ou não revelada, possui um conteúdo, uma doutrina, ou seja, um código que a orienta quanto à prática ceremonial e atividade mística. Porém, quando se trata de investigar a relação dessa prática com a eficácia cívico-educativa, fica explícita a preferência de Maquiavel pela religião dos antigos. Preferência que por vezes resulta em sentimento familiar: "meus romanos [...]" (MAQUIAVEL, 2002, p. 76).

Num contexto de organização de exércitos e de ordenamento de forças armadas, podemos encontrar com facilidade o apreço de Maquiavel pela religião dos antigos e pela maneira como essa religião fazia de homens simples, cidadãos tementes a Deus e educados no sentimento cívico à sua pátria. Os antigos, diz Maquiavel em *Da Arte da Guerra*, "procuravam por todos os meios possíveis fortalecer o sentimento religioso, para que todo soldado que violasse seu dever tivesse de temer não somente a vingança dos homens, como também a cólera dos deuses" (MAQUIAVEL, 2002, p. 199). Vê-se que o temor é externo, mas também está enraizado no homem, por uma persuasão de que a lei divina é sumamente mais austera, se refletindo com tamanha grandeza no coração dos homens [dos soldados], e tornando-os dessa forma, aptos à prática dos bons costumes e obedientes à lei militar. É pelo mandamento religioso que, dum temor interiorizado, se produz a "honestidade e o pudor", imprescindíveis à moralidade dos combatentes, e ao êxito da guerra (MAQUIAVEL, 2002, p. 79).

Maquiavel não esconde sua aversão aos exércitos estrangeiros. A sua pouca estima a esse tipo de exército se justifica em consequência da corrupção geral da religião e por sua ineficiência educadora junto aos homens: nesses soldados é difícil encontrar caráter, educação, amor à pátria, o gosto pela liberdade e o sentimento de

religiosidade. Em *Da Arte da Guerra* Maquiavel lança os seguintes questionamentos:

Como fazê-los envergonharem-se de alguma coisa se nascem e são educados sem qualquer idéia de honra? Em nome de que Deus ou de que santo os faria jurar? Dos que veneram ou daqueles contra os quais blasfemam. Na verdade, se veneram algum, eu ignoro, mas por certo blasfemam contra todos (MAQUIAVEL, 2002, p. 238).

Antes, porém, de mostrar as diferenças do cristianismo com a religião antiga – trabalho que será realizado no terceiro capítulo –, uma importante questão deve ser refletida: em comparação com a religião dos pagãos, haverá possibilidade de uma educação cívica no cristianismo? Essa questão nos remete a uma passagem na qual fica explícito em Maquiavel a abertura para essa possibilidade: “porque se se dessem conta de que ela [a religião cristã] permite a exaltação e a defesa da pátria, veriam que quer que a amemos e a honremos e nos disponhamos a ser tais que possamos defendê-la” (*Discursos II*, 2). Portanto, o cristianismo também guarda essa força de amor à pátria: “toda religião, também o cristianismo, deve ser julgada em relação com um fim que não é especificamente religioso, mas político: a ligação com a liberdade e o bem comum” (COLONNA D'ISTRIA, 1980, p. 113).³⁵ O problema não está no cristianismo em si, mas “[...] na covardia dos homens que interpretaram nossa religião [...]” (*Discursos II*, 2). O período acima: “porque se se dessem conta”, permite que a crítica recaia sobre a Igreja de Roma e não necessariamente sobre o cristianismo. O período “dos homens que interpretaram” confirma o sujeito censurado: não há dúvida de que se trata do papado e de toda a hierarquia eclesiástica, isto é, da cúria romana.

Um projeto de educação cívica, promovida por meio de ação persuasiva que parte de um sentimento religioso internalizado, leva o povo ao amor incondicional por sua pátria e ao desejo pela liberdade na república.³⁶ Assim, do próprio Maquiavel temos a seguinte reflexão: “creio que a maior honra que os homens podem alcançar seja aquela que a pátria, voluntariamente, lhes concede: creio que o maior bem que se possa fazer, e o mais agradável a Deus, seja aquele que se faz à sua pátria” (MAQUIAVEL, 1997, p. 744).³⁷

³⁵ “Toute religion, y compris le christianisme, doit être jugée en relation avec une fin qui n'est pas spécifiquement religieuse, mais politique: l'attachement à la liberté et le bien commun”.

³⁶ Não entraremos na reflexão paralela sobre a liberdade, mas é sabido de que Maquiavel a privilegia no contexto do regime republicano.

³⁷ “Io credo che il maggiore onore Che possono avere gli uomini sai quelo Che voluntariamente è loro

Vê-se que, acima de tudo, a religião, como a entende Maquiavel, “deve ser favorecida” em todas as ocasiões em que isso for possível, pois ela guarda a capacidade de criar nos homens um sentimento devotado de amor à pátria. Esse sentimento religioso, capaz de produzir uma incalculável força de consentimento, o faz lutar e defender aquilo que ele ama: sua pátria.

O sentimento religioso do povo, devotado em amor e respeito por sua pátria, é ilustrado por Ames (2006, p. 70):

é dela [a religião] que provém a coesão interna do povo e o devotamento à pátria como a um mandamento religioso. A fé religiosa inspira o amor cívico e cultiva a *virtù* coletiva sem a qual nenhum Estado sobrevive.

É nessa perspectiva que o lugar da crítica maquiaveliana à Igreja tem sentido e coerência. Contudo, como se mostrará adiante, “Maquiavel era um adversário da Igreja, mas não um inimigo da religião” (CASSIRER, 1992, p. 165).

2.4. Religião, armas e leis

Os dois subtítulos anteriores mostraram a relação entre governantes e povo, mais precisamente com aquilo que Maquiavel considera ser o fundamento da religião: o temor de Deus (*timore di Dio*), expresso no sentimento de religiosidade do povo. A partir dessa premissa a análise recaiu, num primeiro momento, sobre a maneira como os governantes fazem valer sua *virtù* – ausente em alguns casos – na tarefa de levar os cidadãos a defender a pátria, intermediados por um sentimento interno que assim os coage. E num segundo momento refletiu sobre o alcance da religião, na medida em que para o homem ela corresponde a um modo de ser, à natureza de si próprio. Nessa perspectiva, a religião é persuasão, uma vez que o mandamento ou preceito religioso se lhe aparece como um valor.

Nessa altura do trabalho, nosso objetivo evidencia algumas relações entre religião, armas e leis, na perspectiva de um certo coroamento dos dois subcapítulos

dato dalla loro patria: credo che il maggiore bene che si faccia e il più grato a Dio sai quello che si fa allá sua patria”.

anteriores, uma vez que naqueles a análise recaía sobre as categorias de fundamento da religião – seja pela coerção, seja pela persuasão.

Agora nossa reflexão se propõe encontrar situações concretas nas quais religião, armas e leis são conjugadas em bloco. De Grazia observa uma relação íntima entre aquelas três dimensões salientadas: “os homens nascem com uma propensão para o mal; uma boa religião, armas e leis, uma boa liderança, uma forte necessidade ou adversidade fazem-nos melhores. Sem elas, o comum dos homens logo volta ao mal” (2000, p. 117). Essa relação também não passa despercebida para Condren (1983, p. 102):

há assim um tema discernível em Maquiavel que realça as funções socialmente coerentes da religião acima de qualquer outra coisa. Com certeza a sociedade requer bons braços (com o que ele muito se preocupa) e boas leis (com o que pouco se importa), porém bons braços são produzidos por meio de boa ordem e disciplina e isso só pode ser mantido através da religião.

Vê-se que os recursos disponíveis para vencer uma batalha permanente no interior do Estado, a propensão do homem ao mal, fazem com que os governantes se comportem de um modo tal que se exija em todos os momentos ações fundamentadas com discernimento, sabedoria e *virtù*. Uma ação que se paute no isolamento de uma daquelas três dimensões referidas tende a enfraquecer o poder, precipitando o Estado em dificuldades insuperáveis. Desse modo, a ação conjunta da religião, das armas e das leis garante o bom funcionamento da “máquina pública”. Sasso (apud Rodrigo, 2002, p. 77) salienta:

a religião coincide com o seu resultado: com as boas leis e as boas armas, com os bons costumes e a boa educação. Por isso não é apenas um instrumento de domínio, porque, ao contrário, constitui uma elevação, um vínculo de coesão interior, o fundamento profundo da vida estatal.

Em muitos momentos torna-se difícil visualizar na obra de Maquiavel a ação conjunta da religião, das armas e das leis, que ora se equivalem na importância, ora uma se inferioriza em relação a outra. “Para demonstrar a interdependência e a importância relativa da religião, das armas e das leis ocasionalmente Maquiavel as reúne em diferentes combinações” (DE GRAZIA, 2000, p. 114).³⁸ Essas

³⁸ Seria desnecessário abrir esse subtítulo, se não fosse para refletir essas três dimensões em conjunto, uma vez que o terceiro capítulo não percorrerá, pela crítica e pela censura, as mesmas

combinações se constroem admitindo elementos de coerção e de persuasão.

N'O *Príncipe*, por exemplo, podemos encontrar uma dessas combinações: “não podem existir boas leis onde não existem boas armas, e onde existem boas armas é preciso que existam boas leis” (*Príncipe* 12).³⁹ Na passagem já citada, na qual Maquiavel prefere a ação de Numa a de Rômulo, embora os dois sejam igualmente importantes, ele concluirá pela supremacia da religião sobre a força. A religião abre o caminho para as armas e com muita dificuldade se introduzirão as armas na ausência da religião em determinado Estado. Quanto às leis, Maquiavel reputa como necessárias não só a existência delas, mas que devem ser obedecidas também pelos governantes para que o povo siga o exemplo, a começar pelo dos próprios chefes: “porque não creio que haja pior exemplo numa república do que fazer uma lei e não a observar; sobretudo quando não é observada por quem a fez” (*Discursos* I, 45). Vimos que Savonarola tomou partido contra a lei que ele próprio ajudara a fazer. Esse comportamento omisso perante a lei que tinha seu endosso foi o suficiente para arruinar sua reputação.

Essas passagens garantem a importância de se ter leis e armas, e como pano de fundo, a religião. Todavia, as “diferentes combinações” como afirma De Grazia, ficam complexas a partir do momento em que a reflexão requer uma hierarquia no aprofundamento dessas relações. Como foi possível ver, a religião é responsável em grande medida por uma educação cívica dos cidadãos e pela inserção de bons costumes na sociedade. Soma-se a isso o emprego das armas, que demandam igualmente boas leis. Resta mostrar agora que todas são igualmente importantes e imprescindíveis ao funcionamento e ordenamento político. Essa relação, todavia, não pode simplesmente ser descrita sem fazer algumas ressalvas, encontradas em Maquiavel, evidentemente.

Assim, resgatamos aquela passagem na qual Maquiavel afirma que os “homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade; mas, onde são muitas as possibilidades de escolha se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem” (*Discursos* I, 3). É possível, a partir dessa passagem,

divisões que inserimos aqui.

³⁹ Por ocasião da tradução de “armas” por “exércitos” na versão de Maria Júlia Goldwasser (2004) citamos aqui o original: “e, perché non può essere le buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge” (MAQUIAVEL, 2005, p. 50).

reafirmar, com Maquiavel, que a natureza humana está, inevitavelmente, inclinada à malevolência, devido a que em sua natureza a ambição é desenfreada e seus desejos são incontidos e nunca satisfeitos por completo. Isso gera descontentamento e inquietude. É importante retomar esses elementos analisados na primeira parte de nosso trabalho, pois é frente às noções de natureza humana que Maquiavel reflete questões relativas à criação das leis. Desse modo, da propensão humana ao mal, as leis se interpõem como obstáculos aos desejos soltos e insatisfações desenfreadas. As leis são criadas para introduzir “um freio para corrigi-los” (*Príncipe XIV*). A hierarquia da qual falamos talvez não a encontremos na perspectiva quantitativa, ou seja, do montante que cada uma ocupa dentro do Estado: das diversas religiões e seitas, bem como dos muitos templos religiosos; da quantidade de tropas, capitães e soldados. Porém, se como afirmamos anteriormente, podemos mesmo assim fazer ressalvas a essa equiparação, estas podem ser encontradas na perspectiva da análise moral e do valor.

Maquiavel nos faz observar n’*O Príncipe* a seguinte situação:

devemos, pois, saber que existem dois gêneros de combates: um com as leis e outro com a força. O primeiro é próprio do *homem*, o segundo é o dos animais. Porém, como freqüentemente o primeiro não basta, convém recorrer ao segundo (*Príncipe XVIII*. Grifo nosso).

Como se nota, Maquiavel entende haver uma oposição entre as duas, uma vez que a lei, nessa abordagem, prescinde do sentido coercitivo. Conforme De Grazia (2000, p. 118),

[...] e se, como parece, ele extraí essa oposição homem-animal de Cícero, o que tem em mente é um sentido ainda mais elevado: a lei moral ou a lei natural. E por empregar *homem* em vez de *homens*, Niccolò pode estar sugerindo que a lei, neste sentido, é própria à essência do homem (Grifo do autor).

Mas o caráter essencialista da lei resulta inoportuna em Maquiavel. Daí que o dirigente deve valer-se das duas frentes de combate: a lei e a força. Entendida aqui pela variante de necessidade, vale lembrar a seguinte passagem: “por isso se diz que a fome e a pobreza fazem os homens industriosos, e que as leis os fazem bons” (*Discursos I*, 3). O que é o diferencial acerca da lei em Maquiavel, não é o fato de que, por intermédio dela, o homem escolha: um bom exemplo; amar a justiça; um chefe justo e prudente (*Discursos I*, 2). Ao contrário, o aspecto que Maquiavel reputa

decisivo é encontrado na frase citada acima: “as leis fazem os homens bons” (*Discursos I*, 3). O termo *fazer* indica uma direção diversa a da lei entendida como essência, isto é, daquela lei moral que supõe certos atos definidos ou idealizados como bons, pelos quais os homens dão livre curso às suas escolhas. Com o termo *fazer*, o significado ganha outro sentido, o de coerção:

o sentido aqui pretendido é *forçar* ou *obrigar*, que retira a qualidade voluntária ou subjetivamente moral do termo *bons*. *Bons* aqui se refere a um bem medido pela conformidade dos atos ao critério promulgado pelas leis. Por esta interpretação, os homens se conformam à norma legal não porque a façam ou porque a escolham, mas por medo das sanções em caso de transgressão (DE GRAZIA, 2000, p. 118).

De modo que nesse ponto as noções de natureza humana esclarecem ainda mais essa dimensão da lei, que até aqui resulta em ação capaz unicamente de coagir. A dimensão moral da escolha é, portanto, pouco digna de valor em Maquiavel, “já que os homens agem por necessidade ou por escolha, [...] se vê que é maior a *virtù* onde haja menos escolhas [...]” (*Discursos I*, 1). De Grazia ilustra esse ponto, que consideramos importante para entender ainda uma vez a relação entre necessidade e escolha:

Por meio das boas leis feitas por um ou mais homens, outros homens realizam boas ações por necessidade, por medo do castigo. A lei, com coerção, elimina a escolha moral e, sendo boa, restaura a igualdade republicana na vida simples” (2000, p. 119).

Porém, o concurso isolado da lei não é suficiente. A ordem do Estado depende de outros fatores, como os bons costumes, as armas e a religião. “Como o temor da lei ou o dos homens não constituem freio suficientemente eficaz para os soldados, os antigos juntavam a eles a autoridade divina” (MAQUIAVEL, 2002, p. 199).

O caráter de interdependência entre leis e costumes, é apontado por Maquiavel, e de forma bem explícita em duas situações dos *Discursos*. “E, quando uma coisa funciona bem por si mesma, a lei é desnecessária; mas, quando desaparecem os bons costumes, a lei logo se faz necessária” (*Discursos I*, 3), pois, acrescenta Maquiavel, “[...] assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, necessitam de bons costumes” (*Discursos I*, 18). Essa interdependência de leis e bons costumes confirmam o lugar incontestável da religião na tarefa de garantir ao Estado a ordem de que necessita.

Niccolò cita esses diferentes fatores às vezes como instituições, às vezes como pessoas, às vezes como conceitos. Refere-se às leis com justiça, como legislador ou, implicitamente, como punição legal, ou ainda como ideais almejados pelo direito constitucional ou consuetudário. Elas se sobrepõem e se sustentam mutuamente. Assim, as leis como sanções supõem o emprego da força ou das armas, e as armas, enquanto força organizada, supõem ordenamentos ou leis, de modo que é impossível dispô-las numa seqüência linear como religião – armas -, costumes e regras de conduta – leis. As leis sem armas são como bolhas de sabão. Com o apoio dos bons costumes, a lei pode não precisar tanto da sanção armada, mas um pouco sempre haverá de precisar. E as armas sem a religião terão dificuldade em assegurar a moral e a disciplina dos soldados. Para Niccolò, portanto, a lei não é auto-suficiente. Sem uma ecologia do costume, das armas e da religião, ela seca nas próprias raízes (DE GRAZIA, 2000, p. 115).

Isso mostra definitivamente a importância irrevogável do papel da religião, no circuito interno da teoria política. A interdependência das leis, das armas e da religião potencializa esta última, como força de coerção nas mãos do governante, e como força de persuasão no coração dos governados. Assim, o problema religioso na teoria política de Maquiavel não se justifica pelo fato de a religião ser uma questão marginalizada em sua obra, mas porque, em situações normais da pesquisa sobre Maquiavel, se confere destaque, por vezes excessivo, a outras diversas questões em descuido ao da religião. Ao imaginar, na história da república romana, a possibilidade de Numa ocupar o lugar de Rômulo e este o de Numa, sem que se troquem seus respectivos feitos e suas celebradas ações, certamente Maquiavel continuaria dando preferência a Numa pelo fato já sabido de que “entre todos os homens dignos de elogio, os que mais elogios merecem são os cabeças e fundadores de religiões” (*Discursos I*, 10).

3. CORRUPÇÃO DO ESTADO E CENSURA AO CLERO CATÓLICO

O presente capítulo tem como objetivo refletir as diferentes formas segundo as quais se estruturam as religiões – as do mundo antigo, com destaque para aquelas vividas no contexto pagão-romano e a religião cristã no mundo moderno – e da influência dessas estruturas e tipologias religiosas na vida coletiva dos Estados. Um segundo ponto de análise desse capítulo confere espaço às críticas e censuras de Maquiavel à Igreja de Roma. Aliás, uma leitura descontextualizada da obra de Maquiavel faz nascer preconceitos insuperáveis, além do que não consegue distinguir os componentes da defesa e louvor à religião daqueles da censura e crítica à Igreja Católica. As censuras que Maquiavel remete aos dirigentes da Igreja de Roma de seu tempo adquirem importância não pela censura em si, mas porque fecham o argumento de defesa da religião. O fato é que Maquiavel não estaria preocupado com a Igreja romana e sua hierarquia eclesiástica, se o cristianismo desempenhasse sua correta função, levando-se em consideração, os princípios e características que o identificam enquanto tal.

Analisaremos as críticas de Maquiavel desferidas ao clero da Igreja Católica. No bojo das censuras procuraremos salientar a posição de Maquiavel sobre o importante lugar que a religião ocupa na estrutura de seu pensamento político. Contudo, como nota Ames (2006, p. 56), “Maquiavel louva o uso político da religião

apenas na medida em que isso resulta em benefício da coletividade e não da glória pessoal do príncipe" e que, por isso, subjaz à crítica a defesa da religião e, por consequência desta, a possibilidade permanente de manutenção da boa ordem política.

Dessa maneira, observando os fatos do passado em comparação com os do presente; enumerando regras gerais de comportamento dos Estados; refletindo, enfim, sobre o ciclo dinâmico das formas de governo, Maquiavel comprehende que a corrupção desses mesmos governos se deve, entre outras coisas, ao enfraquecimento dos bons costumes, ao descrédito das leis junto ao povo e, por último, à degenerescência do Estado em virtude da ausência do espírito religioso do povo.

As atitudes e repercussões das decisões relativas à cúria do século XV e início do século XVI entram em confronto direto com as idéias de Maquiavel no que tange a sua aspiração a Itália unificada. As justificativas para escusar a Itália de sua posição frente aos demais Estados europeus são refletidas a partir das ações desempenhadas pela Igreja de Roma.

A maneira como o papado se comportou diante dos princípios fundadores do cristianismo, permite vislumbrar a primeira parte da crítica maquiaveliana remetida à cúria romana. Para Maquiavel, o fundamento e justificação dessa crítica estão assentados sobre a incoerência das ações do papado, bispos e prelados em geral, em relação à doutrina a que estão submetidos pela religião que professam. Os maus exemplos daqueles, em última instância, desautorizam o que eles próprios defendem nas pregações e ensinamentos.

Um segundo aspecto das censuras de Maquiavel, está relacionado ao modo como os Estados Pontifícios se posicionam frente a questões como a unidade, soberania, liberdade e autonomia. Esse segundo elemento de crítica é fundamental, e surge a partir do fato de que, mesmo se colocando na missão de desempenhar atividades de condução do Estado, a Igreja o faz de forma anacrônica, revelando-se especialista em erros e doutora em incapacidades tantas, deixando a Itália à mercê "da crueldade e insolênciа dos bárbaros" (*Príncipe XXVI*).

Em definitivo, pela análise das censuras à Igreja romana se recupera

novamente a idéia do verdadeiro sentido e função da religião que, no pensamento de Maquiavel, atende fins predominantemente políticos. Essa maneira de ver o problema da religião em sua relação com a política, se resume para Maquiavel a uma questão de método: toma-se como ponto de partida a reflexão acerca da política, e em seu entorno gravitam outros elementos de reflexão, entre os quais a religião.

3.1. Religião pagã e cristianismo: diferenças e aproximações

Em uma passagem de *O Príncipe*, ao referir-se aos feitos passados, Maquiavel sugere que, “um homem prudente deve sempre seguir os caminhos abertos pelos grandes homens e espelhar-se nos que foram excelentes” (*Príncipe* VI). A orientação para seguir as ações do passado é notada igualmente nos *Discursos* pela queixa de Maquiavel relativa à indiferença dos homens a esses feitos heróicos e gloriosos:

[...] isso procede não tanto pela fraqueza à qual a religião cristã conduziu o mundo, produzindo preguiça e ambição em muitas províncias e cidades da cristandade, quanto do fato de não haver verdadeiro conhecimento da história (*Discursos I, Introdução*).

Contudo, há que se ter alguns cuidados relativos à maneira como Maquiavel trata a questão dos exemplos do passado. Essa precaução é ressaltada por Ames (2006, p. 64):

o que significa, precisamente, para Maquiavel, esse retorno ao exemplo romano? Certamente, como havia sido para as gerações precedentes, não renascer com eles, pois a época presente já não era mais percebida como de renascimento, e sim de crise e de decadência. Por isso, essa exemplaridade romana significava, para o florentino, muito antes, encontrar o critério para compreender e criticar mais a fundo a época presente. Desse modo, a questão não é mais a de constatar a diferença entre a maneira romana de fazer política e aquela dos contemporâneos italianos. *Trata-se, isto sim, de explicar o como e o porquê de uma tal diferença* (Grifo nosso).

Para Maquiavel não resta dúvida de que se reflete sobre a diferença de mundos, e esses mundos diferentes se devem a estruturas distintas de educação e

de religião:

pensando, portanto, nas razões de, naqueles tempos antigos, os povos serem mais amantes da liberdade do que nestes, concluo que isso procede da mesma razão que torna os homens atuais menos fortes, qual seja, a diferença que há entre a nossa educação e a antiga, fundada na diversidade que há entre a nossa religião e a antiga (*Discursos II, 2*).

É claro que essa diferença depende da maneira como cada uma dessas religiões foram interpretadas e vivenciadas em suas correspondentes épocas. Aqui se assinalam posturas que divergem na maneira como essas duas tipologias religiosas (a pagã e a cristã) favoreciam a política – ou não.

Em primeiro lugar, analisemos a diferença dessas religiões a partir do modo como os ritos e cerimônias se traduziam no espírito dos povos. Em segundo, notemos que a diferença é manifestada pelos efeitos imediatos gerados na vida prática do Estado, fazendo recair a reflexão sobre a importante questão da liberdade.

É a partir dessas tipologias que recai nossa presente análise: por um lado, o modo pelo qual os ritos e ceremoniais religiosos traduzem o espírito mesmo dos povos antigos e modernos, por outro lado, as consequências práticas com que essas formas religiosas influenciam a organização social. O objetivo nesse momento do trabalho é mostrar o que, segundo Maquiavel, converge entre elas e o que nelas há que as tornam dessemelhantes. Sem dúvida, esses dois aspectos apontados acima, os ritos e cerimônias – pelos quais a religião é exercitada na vida cotidiana do povo – e a liberdade como efeito imediato que a religião produz na perspectiva do bem comum, contribuem para compreender melhor a diferença do mundo moderno em relação ao antigo no que toca ao problema político. Da maneira como essas religiões foram interpretadas, pode-se entender como estes povos se comportaram e ainda se comportam – no caso da religião cristã no tempo de Maquiavel. O comportamento social é, em grande medida, reflexo do *fazer religioso*.

Partindo do primeiro ponto de diferenciação, ou seja, considerando os ritos e as cerimônias religiosas, é possível notar que a educação do povo e sua relação com as diversas frentes do Estado constituem a força ou a fraqueza dessas nações, a glória ou a ruína dos Estados. Pelo que Maquiavel reflete acerca desse ponto, a

maneira como ambas as religiões são valorizadas em seus ritos e cerimônias, impõe refletir as diferenças entre elas. Enquanto o comportamento da religião antiga expressa força e tenacidade, valorizando comportamentos vigorosos e austeros, a religião moderna expressa fraqueza e debilidade, valorizando comportamentos frouxos e humildes. Com efeito, na seqüência do argumento, Maquiavel justifica o porquê dessa dualidade, forte/fraco, na distinção das duas tipologias religiosas:

porque a nossa religião, por mostrar a verdade e o verdadeiro caminho, leva-nos a estimar menos as honras do mundo, enquanto que os antigos, estimando-os muito e tendo-os como sumo bem, eram mais arrojados em seus atos. Isso se pode comprovar em muitos de seus usos, a começar pela magnificência de seus sacrifícios e em relação à humildade dos nossos, cuja pompa é mais delicada que magnífica e não implica nenhum ato feroz ou vigoroso. Na religião antiga não faltava a pompa e nem a magnificência às cerimônias, às quais se acrescentava a ação do sacrifício cheio de sangue e de ferocidade, pois se matavam grandes quantidades de animais, e este espetáculo, sendo terrível, modelava os homens a sua imagem. Ademais, a religião antiga só beatificava homens que se cobrissem de glória mundana, tais como os comandantes de exércitos e os príncipes de repúblicas. Nossa religião tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que os ativos. A isto se acrescenta que a nossa religião depositou o maior bem na humildade, na abjeção e no desprezo pelas coisas humanas, enquanto para o bem estava na grandeza de ânimo, na força do corpo e em todas as outras coisas capazes de tornar fortes os homens (*Discursos II, 2*).

Vê-se com evidência de que modo na religião antiga a relação entre os homens e a religião se dava no plano horizontal. O objetivo último das cerimônias e ritos era fazer com que os homens se sentissem pertencentes a esse mundo, com suas instituições, sua pátria, seu Estado. Não há um salto para fora do mundo, mas uma consciência que atribui ainda mais sentido e significado ao mundo. A religião antiga correspondia ao objetivo de equacionar nos ritos e cerimônias, um contexto em nada estranho à vida das pessoas. Não exigia nada que os homens já não experimentassem na prática do dia-a-dia, tornando-se dessa maneira próxima dos homens e atendendo as demandas daquele cotidiano.

A religião pagã, graças ao modo como os chefes de Estado se utilizavam dela, estimulava a coragem e o temor de seus cidadãos, intermediados por todo tipo de ritos e cerimônias cruentas e cheios de sacrifícios, e pela confiança de suas previsões do futuro (*Discursos I, 12*). Os relatos anteriores mostram como o juramento religioso coagia os soldados, o que podemos observar pelo modo como

Maquiavel descreve os detalhes daqueles ritos e dos seus ceremoniais. Os soldados samnitas, diz Maquiavel, “havendo sofrido muitas derrotas para os romanos, [...] resolveram fazer uma última tentativa para vencer os romanos” (*Discursos I*, 15). A descrição do ceremonial mostra que, após prestarem o juramento de não abandonar o combate sob qualquer pretexto, e para tornar ainda mais magnífica aquela cerimônia, metade daqueles soldados “[...] foram vestidos de branco, com cristas e penachos sobre os capacetes, e assim dispostos, dirigiram-se para Aquilônia” (*Discursos I*, 15). Quanto maior e mais pomoso for o rito, maior é a coragem e o destemor dos homens. Em *Da Arte da Guerra*, Maquiavel relata como a história fornece lições a esse respeito:

entre os antigos, a religião e o juramento que os soldados tinham que prestar antes de ser enviados ao exército constituíam um poderoso instrumento para controlá-los; a cada falta eram ameaçados, não somente com os castigos que podiam temer da parte dos homens como também por aqueles provenientes de Deus por incorrerem em sua cólera. Este instrumento, fortalecido ainda por todas as cerimônias religiosas, tornou geralmente fácil aos antigos comandantes a realização dos maiores empreendimentos e produziria hodiernamente os mesmos resultados, em toda parte onde se conservasse o temor e o acato da religião (MAQUIAVEL, 2002, p. 164-65).

Contrariamente ao paganismo, o cristianismo atua sempre na contracorrente, ou seja, num movimento vertical, uma vez que pelos ritos e cerimônias direcionam as ações das pessoas para uma realidade extraterrena. O rito e a cerimônia dos cristãos são contemplativos, pois defendem uma vida humilde e simples, alheio em relação àquilo que os homens vivem no dia-a-dia. A única coragem que o cristianismo fomenta nos homens é a que os torna aptos a suportar o sofrimento e as adversidades:

e quando nossa religião exige que tenhas força, quer dizer com isso, que sejas capaz de suportar, não de fazer, um ato de força. Esse modo de viver, portanto, parece que enfraqueceu o mundo, que se tornou presa de homens celerados, os quais o podem manejar com plena segurança, ao verem que o comum dos homens, para ir ao paraíso, pensa mais em suportar as opressões que vingar-se delas (*Discursos II*, 2).

Ao descrever a condição a que estavam submetidos os venezianos, por exemplo, Maquiavel faz um diagnóstico terrivelmente pessimista de seus habitantes, opondo-os àquela condição na qual se observa um espírito religioso na vida

cotidiana do povo. Sua covardia, diz Maquiavel,

causada pela má qualidade de suas ordenações, levou-os a perder de uma só vez o estado e a coragem. E isso sempre acontecerá a quem quer que se comporte como eles. 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*).

De maneira geral, Maquiavel não considera os ritos e cerimônias cristãs inadequadas ou avessas à época, mas alheias às finalidades daqueles princípios mesmos do cristianismo, quando se consideram os ensinamentos de seu fundador. Não parece existir vida nos ritos litúrgicos; são frios e não incutem nenhum sentimento forte e apaixonado pela pátria. É por esse prisma que Maquiavel considera como os ritos cristãos são antiquados em relação aos fundamentos dessa religião e, portanto, ridículos e inúteis. De Grazia (2000, p. 99) afirma que,

em suas comédias, [Maquiavel] zomba tanto dos religiosos quanto dos laicos: ridiculariza a invocação diária dos santos e divindades, a crença popular na freqüência de miúdas intervenções divinas, a cupidez e concupiscência clerical, a insistência em observar o culto sem dar importância à verdadeira fé ou crença.

Na leitura de *A Mandrágora*, o fino sarcasmo de Maquiavel fica evidente. Frei Timóteo, um dos personagens dessa peça teatral, deixa escapar de seu monólogo:

e tratei de ocupar o tempo em várias coisas: rezei as matinas, li uma vida dos Santos Padres, fui à igreja, onde acendi uma lâmpada que se apagara, mudei um véu numa Virgem milagrosa. Quantas vezes eu não disse a esses frades que a conservassem limpa! Admiram-se, depois, de que falta devoção. Eu me lembro de que já houve, diante dela, quinhentas imagens pelas graças alcançadas e, hoje, não haverá vinte. A culpa é nossa, que não soubemos manter-lhe a reputação. Costumávamos ir lá em procissão, todas as noites depois das completas, e, todos os sábados mandávamos cantar-lhe as laudes. Era a ela que sempre fazíamos promessas para que em seu altar se vissem imagens novas; e, nas confissões, exortávamos homens e mulheres a se lhe votarem. Hoje, não se faz mais nada disso; a ainda nos estranha que as coisas tenham esfriado! Oh, como esses meus frades são desmiolados! (MAQUIAVEL, 2000, p. 155).

Maquiavel, como se percebe, não estaria disposto a trocar o sangue e o terror das cerimônias religiosas dos pagãos pelos ritos insípidos e superficiais dos cristãos.

Em o *Asno*, Maquiavel distingue a má prática ceremonial da boa teoria, de maneira obscura e abstrata:

E são bem necessárias as orações:
louco de pedra quem ao povo tolhe
as cerimônias com suas devoções:
pois se é com elas que se colhe
união e boa ordem, assim criando
então boa e contente fortuna.

Não é o caso de desprezo, mas, pelo visto, Maquiavel em nada aprecia o formalismo das cerimônias e ritos cristãos. Em nossa religião, insiste, a pompa de nossos sacrifícios é mais “delicada do que magnífica” (*Discursos II*, 2), enquanto que nas cerimônias dos antigos, os capitães passavam “a fio de espada” os soldados que não prestassem juramento público. Além disso, matavam-se animais, derramava-se sangue e buscava-se todo tipo de rito que incutisse coragem e determinação nos homens. A religião cristã, ao contrário, não vai além de simples e singelas cerimônias, nas quais, no máximo, se reza o ofício e o ordinário da missa (MAQUIAVEL, 2002, p. 171). O rito da crucificação de Jesus Cristo é exemplar para entender como o cristianismo vai tornando-o com o tempo, uma cerimônia contemplativa e descaracterizada. Em relação à cerimônia da crucificação, De Grazia (2000, p. 110) salienta que,

concebida como sacrifício é bastante sangrenta, mas, com o tempo, a Igreja em suas representações eliminou o sangue de seus rituais, criando uma cerimônia delicada: o pão e o vinho da Eucaristia – ‘este é Meu corpo, este é meu sangue’ –, e em suas interpretações burilou a paixão de Cristo como uma narrativa de humanidade, não de heroísmo. Podia ser esta a idéia de Niccolò, e a distância do ‘sagrado Sacramento’ e da ‘hóstia’ em relação ao sangue, aos juramentos e sacrifícios confirma-lhe a opinião de que se tratava de uma concepção suavizada. O cristianismo quer ação e teve contemplação, quer ousadia e teve docilidade, quer agentes e teve pacientes.

A maneira como Maquiavel analisa os dois modelos e estruturas de religião faz pensar que, substancialmente, as duas manifestações de religião, a pagã e a cristã, são perceptíveis a partir da idéia de Estado forte. A força e a grandeza do Estado dependem, igualmente, da personalidade e da força de seus cidadãos, e nestes, da maneira como as instituições – dentre elas a religião – lhe imprimirem o caráter, o sentimento (temor), a devoção e o amor dedicado ao bem comum da pátria. A dimensão impactante e assombrosa que os ritos e cerimônias são capazes

de produzir nos homens acabam por identificá-los àqueles: “[...] e este espetáculo [sacrifícios], sendo terrível, modelava os homens à sua imagem” (*Discursos II*, 2).

Maquiavel mostra que a diferença principal dos dois modelos de religião está assentada na capacidade, ou não, de tornar os homens corajosos e plenos de vigor, com força e decisão para atuarem num plano que é, acima de tudo, político e temporal. Ademais, como veremos posteriormente, é nessa perspectiva que devem ser compreendidas suas censuras pelo mau uso que se faz da religião.

É, portanto, com os requisitos do temor, da força e da coragem, que se alcançam a glória e honra mundanas. Contudo, o cristianismo não entendeu dessa forma. Seus ritos e cerimônias, como analisado acima, conduziram seus fiéis por caminhos diversos daquele da glória e fortaleza humanas, cumulando-os de “força”, como já foi lembrado anteriormente, apenas para suportar os males infringidos pelo mundo, com humildade e espírito de submissão.

Portanto, a religião cristã trilhou caminhos que, pela contemplação e humildade, levaram os homens imediatamente ao ócio e à acomodação. Para Maquiavel está claro que a religião cristã, no contexto das regiões por onde estendeu sua doutrina e com especial atenção à sua Itália, ao mesmo tempo em que incutiu nos homens um espírito de contemplação e fraqueza diante das adversidades da vida social e política, abriu as portas para todo tipo de maldade e despotismo das nações estrangeiras ávidas de poder e de ampliação da extensão territorial (*Discursos I*, 12). Enquanto que a religião cristã conduz seus fiéis seguidores a uma fuga dos problemas sociais e políticos, tornando-os indiferentes a eles e contribuindo para uma permanente instabilidade de sua pátria, a religião pagã utilizava símbolos e ritos que favoreciam todo o tempo a coragem dos homens pela defesa de sua pátria e de seus territórios.

Com qual finalidade Maquiavel elogia a religião pagã, ao mesmo tempo em que incute todo tipo de descrédito à religião cristã? A resposta deve ser procurada na reflexão que constrói em torno da segunda parte da reflexão acerca da diferença entre as religiões antiga e moderna, isto é, sobre a noção de liberdade⁴⁰, não no

⁴⁰ A reflexão em torno à liberdade nesse contexto está condicionada ao exercício da cidadania e do bem comum no Estado. Da mesma forma, Maquiavel não reflete sobre categorias do sagrado e do

sentido metafísico do termo, mas naquele que permite a ação vivenciada pelos cidadãos de uma república. Com efeito, é a partir desse segundo momento da reflexão que Maquiavel aponta para os efeitos imediatos do cultivo da religião.

O texto já mencionado no início dessa seção, no qual Maquiavel se refere à religião como aquela que marca a diferença de educação dos povos antigos e modernos, deixa entrever o problema do exercício da liberdade: “pensando de onde pode nascer que naquela época os homens foram mais amantes da liberdade que nesta [...]” (*Discursos II*, 2). Maquiavel analisa o elemento da liberdade como fundamental para o entendimento dos reais objetivos da defesa da religião. Sua sociologia religiosa é pensada nos limites da pátria e próximo às noções de bem comum e amor coletivo, condições tais que são mais bem vivenciadas num regime republicano, no qual a liberdade é, antes de qualquer coisa, uma atividade que perfaz o cotidiano dos povos. Maquiavel argúi a respeito 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 a defendiam com tanta obstinação que jamais seriam subjugados, senão por excepcional *virtù* (*Discursos II*, 2).

Nesses povos é fácil encontrar o apreço e o zelo pelo bem comum: “e aquilo que se diz de um homem apenas pode ser dito de muitos que vivam numa mesma república, homens que são feitos da mesma perfeição presente no modo como ela vive” (*Discursos III*, 31).

Para Maquiavel, não se trata de uma defesa vazia da religião. Ela deve convergir para que os cidadãos, coagidos ou persuadidos por sua grandeza, façam dela a defesa e a grandeza de ideais que se traduzam no amor à pátria. Com relação a essa reflexão, Skinner (1988, p. 99-100) salienta:

não existe nenhuma razão pela qual o cristianismo não devesse ser interpretado ‘segundo a *virtù*’ e utilizado para a ‘melhoria e a defesa’ das comunidades cristãs. Mas, na verdade, ele foi interpretado de maneira a solapar as qualidades necessárias a uma vida cívica livre e vigorosa. [...] ‘instituiu como o maior dos bens a humanidade, a capacidade de se rebaixar e o desprezo pelas coisas humanas’ [...]. Ao impor essa imagem extraterrena da excelência humana, não só deixou de incentivar a glória cívica como também ajudou a produzir

o declínio e a queda de grandes nações, corrompendo sua vida comunitária.

O fato de Maquiavel comparar duas tipologias religiosas equivale a dizer que, enquanto a religião cristã foi gradualmente se enfraquecendo, os Estados foram, igualmente, perdendo a condição de liberdade, oferecendo espaço para regimes totalitários e absolutos. De acordo com Maquiavel, “é fácil perceber donde provinha aquela ordem e donde provém esta desordem: pois tudo provém da vida livre de então e da vida serva de agora” (*Discursos II*, 2). Segundo nos propõe Skinner (1988, p. 83),

ao dar tanta ênfase à liberdade, o que Maquiavel tem em mente é, antes de qualquer coisa, o fato de que uma cidade que se decida a alcançar a grandeza deve permanecer livre de qualquer forma de servidão política, quer seja ela imposta ‘internamente’, pelo governo de um tirano, quer ‘externamente’, por um governo imperial.

Com efeito, na religião cristã, os malvados e celerados podem exercer a tirania com segurança, “ao verem que o comum dos homens, para ir ao Paraíso, pensa mais em suportar suas opressões que em vingar-se delas” (*Discursos II*, 2). Ao contrário, em virtude de a religião pagã estar diretamente relacionada à grandeza de seus Estados, Maquiavel se empenha em mostrar como a liberdade no mundo antigo era compatível com o “bom e útil uso” que se fazia da religião. Aliás, esse é o único e verdadeiro horizonte da reflexão maquiaveliana acerca da religião: julga o valor das diferentes religiões unicamente com base em sua capacidade de produzir efeitos úteis ao bem comum das comunidades políticas. Daí sua proximidade com a religião dos antigos como aquela que contribui decisivamente à realização da liberdade e do bem comum, qualidades encontradas, como já afirmamos, sem dificuldades numa república. Maquiavel analisa essa questão da liberdade, na relação conflitante entre o bem comum e o bem particular:

e é fácil de entender donde provém nos povos essa afeição pela vida livre, porque a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres. [...] é de admirar acima de qualquer coisa a grandeza a que chegou Roma depois que se libertou de seus reis. É fácil de entender a razão, pois o 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. Grifo nosso).

A inclinação de Maquiavel pelo regime republicano se justifica, portanto, por este regime favorecer o bem comum, pondo "em execução, tudo o que se encaminhe para tal fim". A imediata consonância entre religião e liberdade é possível vislumbrar no capítulo 11 do Livro I dos *Discursos*: "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). Maquiavel quer salientar, com isso, a centralidade da liberdade e sua interdependência com a religião, uma vez que esta garante o êxito daquela. Contudo, Maquiavel é consciente que, na perspectiva de circularidade das formas de governo, até mesmo a república está fadada a sucumbir, tão logo os costumes degenerem e a religião seja esquecida. Em Maquiavel, não se pode prescindir da alternativa da monarquia, pois, "onde falta o temor a Deus, convém que o Estado se arruine ou que seja sustentado pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião" (*Discursos I*, 11). Para Maquiavel, a *virtù* do príncipe reside na sua capacidade de organizar o Estado novamente para uma república, restituindo dessa maneira a devoção e o respeito pelas leis e, com elas, a revitalização da vivência do bem comum e da vida livre. A confiança de Maquiavel na competência de um príncipe que reorganize novamente o Estado, é igual à suspeita de que nada disso aconteça, pois "como os príncipes têm vida curta, o Estado se arruinará tão logo lhe falte a força necessária" (*Discursos I*, 11). O príncipe de *virtù* é aquele que se põe como um dirigente de transição: de um Estado corrompido para uma condição de liberdade, a qual se vivencia melhor no regime republicano. Aquela suspeita sobre os príncipes se deve ao fato que, para Maquiavel, assim como o interesse comum só é respeitado nas repúblicas, o interesse particular tende a ser o sentimento mais pungente no príncipe, inclinado a que está a seguir apenas sua ambição pessoal, pois

[...] no mais das vezes, o que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica. De modo que, quando uma tirania se estabelece em lugar livre, o menor mal que afeta essa cidade é deixar de avançar, de crescer em poder ou riquezas; mas amiúde – aliás, sempre –, o que lhes ocorre é retrocederem (*Discursos II*, 2).

Há, contudo, dificuldades a serem superadas, após haverem sido estabelecidas as diferenças entre essas tipologias religiosas, mesmo tendo Maquiavel elogiado a educação cívica promovida pela religião pagã, que é,

justamente, a qualidade reconhecida nos antigos. Mas – e esse é ponto a ser refletido agora –,

se a diversidade das religiões e da educação própria a cada uma delas é o que explica o diferente comportamento dos povos em relação à liberdade, como foi possível à religião cristã infiltrar-se no espírito dos altivos povos da Antiguidade, *educados no valor da liberdade?* (AMES, 2006, p. 66. Grifo nosso).

É importante compreender aqui como Maquiavel analisa essa questão, ou seja, como o cristianismo penetrou no Estado romano a ponto de extinguir nele a vida ativa, ao cultivar nos cidadãos comportamentos mais delicados e contemplativos. Semelhantes comportamentos foram destruindo aquela coragem e ardor que fizeram dos romanos um dos Estados mais fortes e imponentes do mundo antigo. A esse respeito, Maquiavel fornece algumas pistas.

Primeiro vê-se, como afirma Ames (2006, p. 66), que “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”. Nos *Discursos*, com efeito, Maquiavel descreve como se dá o processo de engrandecimento de um império.

Quem quiser que uma cidade forme um grande império, deverá empenhar-se para enchê-la de habitantes; porque, sem essa abundância de homens, nunca conseguirá tornar grande uma cidade. Isso é feito de dois modos: pelo *amor* e pela *força*. Pelo amor, mantendo abertos e seguros os caminhos para os estrangeiros que pretendam morar na cidade, para que nela morem os que o desejarem; pela força, destruindo as cidades vizinhas e mandando seus habitantes morar na tua cidade (*Discursos* II, 3. Grifo nosso).

Porém, um acréscimo inesperado ou sem planejamento de sua população, pode contribuir para distúrbios e tumultos, sem que se possam prever os resultados a que isso levará:

e a prova de que era necessário o bem esse modo de crescer e de criar um império está no exemplo de Esparta e Atenas, as quais, sendo repúblicas bem providas de armas e ordenadas com excelentes leis, contudo, não alcançaram a grandeza do império romano; e Roma parecia mais tumultuada e não tão bem ordenada como aquelas (*Discursos* II, 3).

O problema é que, uma vez decidido pelo aumento demográfico de uma cidade,

incorre-se no risco de vê-la presa pela consequente dissolução dos costumes e das convenções ordinárias. Como se percebe, Maquiavel salienta como os romanos usaram de prodigalidade aos estrangeiros. E essa maneira liberal como concediam a cidadania aos estrangeiros foi repercutindo nos costumes e hábitos dos romanos. Não só os acolhiam, mas permitiam ainda que participassem livremente dos sufrágios e demais deliberações da cidade. Assim, afirma Maquiavel, [...] “o governo começou a variar, afastando-se dos costumes e dos homens a que sempre recorrera” (*Discursos III*, 49). Maquiavel quer tornar claro como o zelo pela pátria, a defesa do bem comum e o amor pela liberdade, eram características que identificavam a maneira do viver civil dos povos antigos e, em especial, do povo romano. Contudo, a ingerência de uma quantidade relativamente grande de pessoas habitando o império romano, não esconde o risco que essa ação pode acarretar. Como afirma Ames (2002, p. 217), “Roma [...] transformou em cidadãos um número incalculável de homens sem qualquer prática de cidadania, habituados à servilidade e submetidos a reis, e, portanto, incapazes de dedicação e amor à causa republicana”. E Maquiavel tinha plena consciência dos perigos que Roma incorria ao receber pessoas sem nenhuma identidade com os costumes e valores da cidade. O perigo da ausência daquela sintonia com os ideais de cidadania e respeito aos valores de uma pátria pode ser encontrado por ocasião do recrutamento de soldados estrangeiros:

em primeiro lugar, os estrangeiros que se alistam voluntariamente sob vosso estandarte, longe de serem os melhores, são, ao contrário, os piores indivíduos do país, porque se houver em algum lugar homens destituídos de honra, ociosos, desenfreados e irreligiosos, insubordinados à autoridade paterna e extremamente debochados, além de entregues à jogatina e a todos os vícios, serão estes que desejarão assumir a profissão das armas e não há nada mais contrário a sábias e genuínas instituições militares do que tais costumes (MAQUIAVEL, 2002, p. 72).⁴¹

Como afirma Ames (2002, p. 217), “Roma tem, pois, grande responsabilidade na destruição da sua liberdade. A mesma virtude que lhe proporcionou a grandeza introduziu também o germe de sua aniquilação”.

A política romana de formação de alianças com povos vizinhos, ao passo que

⁴¹ Devem proceder, dirá Maquiavel na seqüência, “a fazer a seleção pela autoridade do soberano entre os súditos do Estado” (MAQUIAVEL, 2002, p. 72).

aumentava o seu poder e a extensão de seu império⁴², incorporava aos seus costumes, hábitos e instituições estranhos; cultos e superstições diversas. Foi dessa maneira que o cristianismo, semelhante à “imagem de Juno” (*Discursos* I, 12), foi levado, incorporado e mais tarde aceito e respeitado. Nessa época, relata Maquiavel,

começaram os papas a adquirir maior autoridade que anteriormente, pois os sucessores de São Pedro eram reverenciados pela santidade de suas vidas e milagres; o exemplo que deram tanto ampliou a religião cristã que a ela os príncipes tiveram de obedecer para acabar com tanta confusão que no mundo havia. Os imperadores tendo sido convertidos ao cristianismo, e tendo deixado Roma para ir a Constantinopla, seguiu-se, como dissemos no princípio, que o Império Romano acelerou sua ruína e a Igreja Romana mais depressa cresceu (*História de Florença* I, 9).

Aqui se percebe, uma vez que a *História de Florença* foi escrita após os *Discursos*, que Maquiavel admite aquilo que havia ficado implícito nesta obra. Enquanto o Império Romano declinava, o cristianismo foi adquirindo aceitação entre o povo e ampliando sua massa de fiéis. Tornada, como vimos, religião oficial do Império romano com Constantino, essa nova religião apresenta-se com novos valores espirituais, influenciando de maneira direta as ações dos homens.

O curioso é que podemos constatar aqui a veracidade do ditado popular de que “o feitiço virou contra o feiticeiro”. Se no plano militar Roma expandiu seu império e sua grandeza, no plano religioso, viu-se de repente, e a partir de dentro de seus próprios muros, a ter que “obedecer para acabar com tanta confusão que no mundo havia”. Passou de Império de muitos povos à súdita da religião cristã.

Outra resposta à transformação dos valores de liberdade, amor à pátria e bem comum dos romanos para os novos modelos introduzidos pela religião cristã, pode ser encontrada no capítulo V do livro III dos *Discursos*. Ali Maquiavel se refere à religião cristã como participando, como as demais seitas e religiões, de um processo

⁴² Na expansão territorial do Império, há algo de muito curioso no relato de Maquiavel: “enquanto começaram [os romanos] a sair da Itália com seus exércitos, e a converter em províncias os reinos, anexando como súditos os que, por estar acostumados a viver sob uma monarquia, os romanos não se preocupavam por ser súditos [...] e não reconheciam outro superior a Roma, de modo que alguns povos, que até então se tinham considerado aliados de Roma, de repente se encontraram cercados de súditos de Roma e oprimidos por uma cidade tão potente, que quando se deram por conta do engano em que haviam vivido, já não era tempo de remediá-lo, pois Roma havia adquirido grande autoridade com as províncias estrangeiras, e tão formidável eram as forças reunidas naquela cidade, cuja população estava sempre provida de armas. Em vão se rebelaram contra seus antigos companheiros: além de perderem a batalha, de aliados, converteram-se em súditos” (*Discursos* II, 4).

biológico de geração e corrupção, uma vez que obedece ao ciclo natural de nascimento, crescimento e morte.

Porque, quando surge uma seita nova, ou seja, uma nova religião, sua primeira preocupação é extinguir a anterior, para assim ganhar reputação; e, quando ocorre que os ordenadores da nova religião são de língua diferente, aniquilam facilmente a antiga. Isto se observa claramente pelo comportamento da religião cristã com relação à pagã: anulou todos seus ordenamentos e cerimônias, e apagou toda lembrança da antiga doutrina (*Discursos II*, 5).

Dado que, para Maquiavel, é requisito para que se apague a lembrança da religião anterior também extinguir sua língua, o cristianismo só não praticou essa ação, pois necessitou da mesma língua para redigir os novos ordenamentos de sua doutrina,

porque se houvesse podido redigi-los em uma nova língua, e tendo em conta o zelo que tinham em suas perseguições, não haveria sobrado nenhum vestígio das coisas passadas. E quem lê aquilo que foi feito por São Gregório e por outros chefes da religião cristã, verá com quanta obstinação perseguiam todos as lembranças antigas, queimando obras dos poetas e dos historiadores, derrubando imagens e destruindo qualquer outra coisa que contivesse algum sinal da antiguidade (*Discursos II*, 5).

Maquiavel confirmou a sentença no plano político ao afirmar não ser “[...] possível nem natural que um tronco fino sustente um ramo grosso” (*Discursos II*, 3). Para Maquiavel, é verdade, o Estado (tronco) romano não era frágil, mas as ramagens da religião cristã se tornaram pesadas demais. Assim, apresentando-se como única religião verdadeira no mundo, elevou-se obstinadamente a ponto de interpretar-se ela mesma como doutrina revelada – colocando-se fora da premissa de “seita entre as seitas” – e, por isso, superior a qualquer outra.

Maquiavel, em princípio, está disposto a aceitar a religião cristã, pois crê, como já afirmado anteriormente, “[...] que o maior bem que se possa fazer, e o mais agradável a Deus, seja aquele que se faz à sua pátria” (MAQUIAVEL, 1997, p. 744). Ocorre, porém, que a religião cristã seguiu caminhos diversos aos de sua origem. Seus “ramos grossos” já não são apenas espirituais, porque seus clérigos fizeram um uso político-temporal, afastando dos seus fiéis a possibilidade de defenderem a pátria. O problema é que a religião cristã, na medida em que se difundia enquanto doutrina, acolhendo um número sempre maior de fiéis, aumentava seu poder nesse contexto político-temporal pela influência da cúria católica. Os chefes da Igreja

Católica, ao interpretarem de maneira equívoca – senão que arbitrária – os princípios cristãos, iniciaram uma prática de controle da ordem social e política.

Contudo, se a Igreja cristã usa mal os seus códigos (DE GRAZIA, 2000, p. 121), é preciso levá-la a recobrar aqueles valores e princípios que a fundaram. De maneira análoga aos feitos de Mânlio, que renovou⁴³ as virtudes militares da república romana, aconteceu com os exemplos vivos de São Francisco de Assis e São Domingos que,

se não tivessem renovado a religião cristã, esta se teria perdido completamente, pois aqueles, com a pobreza e com o exemplo da vida de Cristo, levaram-na de volta à mente dos homens, onde já estava extinta: e é por serem tão fortes as suas novas ordenações que a desonestade dos prelados e dos pontífices da Igreja não terminaram de arruiná-la completamente [...] (*Discursos* III, 1).

Mesmo assim, a despeito dos ensinamentos de São Francisco e São Domingos, a maneira como os prelados se comportavam foi afastando gradualmente a Igreja de sua essência e a distanciando dos princípios que a fundaram. Gradualmente, a Igreja se distanciou do transcendente. A fé do povo foi arrefecendo cada vez mais. A visível perda da espiritualidade foi abrindo espaço para um inevitável “processo de secularização” (CASSIRER, 1992, p. 166). Isso confirma a idéia fundamental de Maquiavel sobre a religião cristã: o erro desta não está em sua doutrina enquanto tal, mas na interpretação dada pelos prelados. A renovação efetuada por Francisco e Domingos não foi o suficiente para impedir esse processo a que se refere Cassirer. Este último ainda sustenta que, “[...] o Estado secular já existe de direito e não somente de fato: encontrou sua definitiva legitimação” (1992, p. 166).

Aliado a essas transformações e agitações que ocorrem no seio da sociedade moderna, Maquiavel concluirá ser a Igreja a verdadeira causa de, entre outras coisas, “[...] nos termos tornado sem religião e maus” (*Discursos* I, 12), e, uma vez desaparecendo a religião enquanto sentimento de temor a Deus, consequentemente desaparece também o temor pelo Estado (*História de Florença* III, 5). É no desenho de uma Itália contaminada pela corrupção, principalmente religiosa, e dessa também

⁴³ “E seria perpétua a república que fosse tão feliz que tivesse, freqüentemente [...], alguém que, com seu exemplo, lhe renovasse as leis, e não só a mantivesse com o fito de evitar a ruína, mas a fizesse voltar às origens” (*Discursos* III, 22).

uma corrupção generalizada em relação à política, que encontraremos críticas severas de Maquiavel contra a Igreja romana.

3.2. Censuras de Maquiavel ao clero romano

Para análise desse tópico, partimos dum excerto dos *Discursos* no qual Maquiavel apresenta as etapas, ou então, as partes que constituem suas censuras. Acreditamos que, por intermédio desse texto, no intuito de atender finalidades metodológicas, encontramos a estrutura geral da crítica de Maquiavel, visivelmente estabelecida em ordem seqüencial, com a qual construiremos nossa reflexão. Dessa maneira, com o fito de clarificar as etapas das censuras de Maquiavel, consideramos oportuno citar o texto completo de que necessitamos:

E, como muitos são de opinião que o bem-estar das cidades da Itália provém da Igreja Romana, quero expor as razões que me ocorrem para contrariar tal opinião, e alegarei duas muito fortíssimas razões às quais, parece-me, ninguém se oporá. A primeira é que, pelos maus exemplos daquela corte, a Itália perdeu toda devoção e toda religião, o que acarreta infinitos inconvenientes e infinitas desordens; [...] mas temos ainda outra dívida, e maior, que é a segunda razão da nossa ruína. É que a Igreja manteve e mantém esta terra dividida. [...] (Discursos I, 12. Grifo nosso).

Queremos percorrer três situações de análise: em primeiro lugar, a análise recai sobre o contexto, do qual a Igreja ainda representa para muitos um “bem-estar das cidades da Itália”; em segundo, refletiremos sobre uma aparente contradição, qual seja, de que os maus exemplos provêm, antes de tudo e de todos, dos próprios chefes da Igreja; por último, pelo fato de a própria Igreja ter se arrogado a condição de dona do poder temporal, mas usando-o de forma totalmente equivocada, levando à divisão da Itália.

3.2.1. A Igreja dos italianos e os italianos de ninguém

Na passagem supracitada dos *Discursos* (I, 12), Maquiavel não esconde um sentimento de contrariedade com aqueles que “são de opinião que o bem-estar das cidades da Itália provém da Igreja Romana”. Dirá em seguida: quero “contrariar tal opinião [...]”. Por intermédio dessa passagem percebemos que é tão perceptível quanto inegável o sentimento de compromisso⁴⁴ de Maquiavel pela causa republicana e pela liberdade da Itália e dos italianos, os mesmos que agora parecem cegos ante tanta evidência de abuso de poder e de maus exemplos praticados pela Igreja. A esse respeito Merleau-Ponty analisa: “haverá sempre duas espécies de homens, aqueles que vivem e aqueles que fazem a história: o moleiro, o padeiro, o hoteleiro com quem Maquiavel passa os dias no exílio, com quem conversa e joga gamão; [...] e os grandes homens de quem, à noite, trajando roupa da corte, lê a história, que interroga, que sempre lhe respondem” (1991, p. 249). Por certo, continua Merleau-Ponty, Maquiavel

nunca se resignou a separar-se dos homens espontâneos: não passaria dias inteiros contemplando-os se estes não fossem como que um mistério para ele: será verdade que esses homens poderiam amar e compreender as mesmas coisas que ele comprehende e ama? Ao ver tanta cegueira de um lado, do outro uma arte tão natural de comandar, fica tentado a pensar que não há uma humanidade, mas homens históricos, de um lado, e pacientes, de outro lado – e a alinhar-se ao lado dos primeiros (1991, p. 249).

Parece, pela maneira como Maquiavel analisa esse ponto, ser impossível não perceber o grau de corrupção a que chegou a Itália, uma vez que é à Igreja que isso se deve. É, por isso, de espantar que ainda se confie nessa corte que, sem cessar, espalha sua ambição e pratica as mais refinadas usura e simonia. Maquiavel nos leva a crer que o povo, em geral, não percebe tais evidências. Muitos maus exemplos da Igreja, apontados por Maquiavel, nos impelem a buscar elementos da época que mostrem como se dão essas relações do povo com sua religião e, conseqüentemente, com sua Igreja.

A esse respeito, afirma Larivaille (1988, p. 88),

⁴⁴ “Porque jamais estive em falta com a república, sempre que pude servi-la, eu o fiz senão com as obras, com as palavras, e senão com as palavras, com os gestos, e não pretendo jamais lhe faltar”. Essa é uma resposta a uma das cartas de Guicciardini, quando enviado a Carpi.

a Igreja, não importa o esplendor que possa ter a religião cristã além das fronteiras da península, é, por todos os italianos, profundamente sentida e reconhecida como um patrimônio antes de tudo – e até – exclusivamente italiano.

Em meio à divisão dos Estados⁴⁵ italianos na época de Maquiavel, o poder temporal exercido pelos Estados Pontifícios era considerado um grande valor, ou mesmo uma tradição para os italianos. A própria escolha dos cardeais e autoridades da hierarquia eclesiástica católica, são, em sua maioria, italianos. Esse sentimento foi se construindo no tempo e não será por um fato extraordinário que perderá credibilidade junto ao povo da Itália. Com efeito, “esse profundo sentimento da italianidade da Igreja e da indissociabilidade dos poderes espiritual e temporal que ela detém explica, numa larga medida, o comportamento dos italianos a seu respeito” (LARIVAILLE, 1988, p. 89).

O reconhecimento, pelo povo, da Igreja como um patrimônio italiano, assegura Larivaille, não permite concluir pela existência de atitudes unâimes e opiniões que generalizem um *pathos* coletivo. Simultâneo à dependência dos sacramentos, cerimônias e bênçãos, viceja o mais refinado escárnio contra setores da Igreja.

Pode-se, como se verá na seqüência, elencar situações nas quais é possível encontrar um sentimento popular oscilante: ora se vê a Igreja como um bem, um patrimônio e mesmo uma autoridade junto à península; ora se a despreza com a mais firme convicção ante os males que a torna repulsiva.

Na relação com o papado, por exemplo, é notório como esse dúvida sentimento é processado pelo povo italiano. Na Itália, como bem lembra Burckhardt (2003, p. 91),

havia um certo número de homens cultos – e, certamente, também de incultos – que encaravam com uma espécie de orgulho nacional o fato de o papado lhes pertencer; muitos tinham um interesse especial em que assim fosse e permanecesse sendo; além disso, porção considerável acreditava ainda na força das consagrações e bênçãos papais.

⁴⁵ A península italiana está dividida por cinco grandes Estados regionais: o reino de Nápoles nas mãos dos aragoneses; os Estados Pontifícios; o Estado de Florença, controlado há vários decênios pela família dos Medice; o Ducado de Milão e a República de Veneza. Opostos por conflitos freqüentes, esses cinco Estados dominam a península italiana, obrigando Estados menores a gravitarem ao seu redor.

São pelo visto, impressões e símbolos impregnados na tradição, capaz de produzirem uma força vigorosa sobre os homens, quer sejam pessoas com um grau de educação melhor, quer sejam pessoas incultas, como aquelas com quem Maquiavel joga cartas no sítio de sua família.

A autoridade pontifícia na pessoa do papa era igualmente extensiva aos líderes locais. Isso o atesta Maquiavel, por ocasião da morte de Oliverotto da Fermo por César Borgia. Aquele, antes do estrangulamento, suplicou a intervenção do papa.⁴⁶ Pode-se, em muitos casos, criticar o papa, mas não o primado que é exercido por essa personagem. É a esse contexto de devoção do povo à supremacia dos papas que Maquiavel parece não estar desatento.

A relação do povo com a Igreja não se resume, porém, à relação com os papas. Fora da cúria romana, atesta Burckhardt (2003, p. 331),

os melhores bispos gozam ainda de algum respeito, assim como alguns padres. Inversamente, os meios prebendados⁴⁷, os cônegos e os monges, quase sem exceção, despertam suspeita, sobre eles pesando amiúde os mais ignominiosos rumores, extensivos a toda a sua classe. [...] Paralelamente a todas essas ambigüidades, fulgura, enfim, o relacionamento da nação italiana com seus grandes pregadores.

Em uma carta que envia a um amigo⁴⁸ de Roma, Maquiavel ilustra bem a figura de um desses pregadores famosos da época: trata-se de Savonarola, ao qual já fizemos menção anteriormente em outro contexto de análise. Nessa carta já se encontram visíveis sinais da idéia que Maquiavel fazia desses pregadores e sermonistas: são, sem que isso sugira generalização, “profetas desarmados” (*Príncipe VI*)⁴⁹. Não obstante, salienta De Grazia, “não admira que, se há nos textos

⁴⁶ “[...] chegando a noite e cessados os tumultos, ao duque pareceu bem mandar matar Vitellozzo e Oliverotto; e conduzindo-os juntamente a um lugar, mandou estrangulá-los. Tem-se que não foram usadas por nenhum deles palavras dignas de sua vida passada: porque Vitellozzo rogou que por ele se suplicasse ao papa, que lhe desse dos seus pecados, indulgência plena” (MAQUIAVEL, 1973, p. 154).

⁴⁷ Rendimento de um canonicato; renda eclesiástica. Ocupação rendosa, mas com pouco trabalho dispensado. Na época de Maquiavel, ordens mendicantes recebiam prebendas. No próximo subtítulo, veremos os maus exemplos dessas ordens na Itália, e o motivo de tamanha aversão do povo contra elas.

⁴⁸ Carta a Ricardo Becchi, de 09.03.1498. (MAQUIAVEL, 1990, p. 439-442).

⁴⁹ Esse caráter de veemência com que Savonarola reivindicou para os monges o trabalho e ofício da pregação nem por isso fez com que essa classe escapasse à condenação geral. Como afirma Bignotto (1991, p. 61), “numa época de crise, Savonarola foi ‘a consciência moral da cidade’ e um guia para as tarefas mais cotidianas da existência. Seu fim trágico demonstrou, porém, que se equivocara quanto à força de um inimigo que tentou combater com as palavras”.

de Niccolò alguma ambigüidade em relação a alguém, esse homem seja Savonarola" (2002, p. 63), pois, como afirma Maquiavel, "[...] de tal homem se deve falar com reverência [...]" (*Discursos I*, 11).

O certo é que, indiferente ao conteúdo dessas pregações que igualmente batiam de frente com a corrompida hierarquia eclesiástica, "estes [os pregadores] compõem uma verdadeira especialidade italiana" (BURCKHARDT, 2003, p. 338). E eram tão seguros em seus discursos e pregações, que arrastavam consigo multidões de italianos, onde quer e com qual finalidade fosse. Do povo de Florença, seus conterrâneos, dirá Maquiavel, "[...] não parece ser nem ignorante nem rude, no entanto, o frei Jerônimo Savonarola o persuadiu de que falava com Deus" (*Discursos I*, 11).

Pode, invariavelmente, não haver uma fé autêntica na península, mas o que existe é suficiente para que se erga a Basílica de São Pedro; que se construam várias capelas e Igrejas na Itália; que floresçam incontáveis confrarias em toda península – 70 só em Florença no início do século XVI; que se proceda pela canonização de uma centena de santos fornecidos entre 1400 e 1520; que se preste devoção à Virgem Maria; que se dê o devido zelo à benção papal; que se busquem os sacramentos junto aos padres; que se ergam numerosas fundações sociais; que, por fim, se juntem ao redor de pregadores inflamados, para confirmar o sentimento de temor de Deus. Pode não existir aquela religião pura capaz de envolver os cidadãos nos assuntos urgentes e importantes do Estado, mas existe um sentimento religioso pungente entre o povo. A religião se perdeu, mas ainda há uma religiosidade que a todo o momento é despertada nos italianos: ela é fruto de um sentimento patriótico, de uma Igreja que se lhe aparece como patrimônio.

Todavia, isso tudo é insuficiente para Maquiavel. E é justamente contra esse véu de ignorância e de vaidade que imperam na Itália que ele desfere suas mais agudas críticas. É verdadeiro, portanto, que Maquiavel tenha diagnosticado uma visível dessacralização da religião, em parte, pela banalização que os próprios clérigos fizeram da doutrina, interpretando-a de tal forma que se colocava em desacordo com os princípios e fundamentos desta. Ademais, veremos depois que, aliado ao fato da interpretação não favorecer a religiosidade do povo, os maus exemplos dos clérigos afastavam ainda mais a fé e o sentimento religioso do povo.

É forçoso, portanto, se queremos compreender os fundamentos da crítica de Maquiavel, avaliar como se dão essas estruturas religiosas no próprio seio da sociedade italiana, pois dependendo do ponto de vista e do horizonte que tomamos como análise, a fé e o sentimento religioso ora se apresentam muito reduzidos, ora bastante significativos. O ponto de vista de Maquiavel é o da política, e é partindo dessa perspectiva que sua avaliação é negativa em relação ao contexto religioso na Itália de sua época, pois esse mesmo ponto de vista está em conformidade com sua profissão de fé já lembrada anteriormente: “creio que o maior bem que se possa fazer, e o mais agradável a Deus, seja aquele que se faz à sua pátria” (MAQUIAVEL 1997, p. 744). Ademais, “o amor à pátria é dado pela natureza” (MAQUIAVEL, 2002, p. 165). E não será contra ela que Maquiavel defenderá suas teorias do Estado, mas a favor dessa inclinação natural dos homens para defender sua pátria.

3.2.2 *Os maus exemplos dos prelados*

Se a Itália, na visão de Maquiavel, perdeu a devoção e a religião, isso se deve aos “maus exemplos daquela corte” (*Discursos I, 12*)⁵⁰. Essa questão não esconde, por sua vez, algumas ambigüidades. Maquiavel não considera a Igreja e a religião como sinônimos, assim como não concebeu, necessariamente, a idéia de bons exemplos em absoluta oposição aos maus exemplos. Mas isso também é ambíguo, uma vez que depende de qual ponto de vista se está partindo: ou o da moralidade cristã ou o da política, *stricto sensu*. Do ponto de vista da moral, um mau exemplo não abre concessões. Essa análise o faz Tomás de Aquino e outros tantos autores que escrevem sobre a conduta do príncipe virtuoso. Contudo, na política, os maus e bons exemplos se condicionam, muitas vezes, às circunstâncias da ação do governante. Aqui estamos novamente no problema da interpretação. Isso não minimiza facilmente o problema da moralidade, mas nos coloca na obrigação de resolver uma questão de definição: o que é, verdadeiramente, do ponto de vista da política em Maquiavel, mau e bom exemplo? Para Maquiavel, o julgamento de um mau ou bom exemplo depende dos efeitos sobre a vida política, tendo no povo o juiz

⁵⁰ “La prima è che per gli esempi rei di quella corte questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione [...].”

imediato dessa ação, que ao observá-la como uma conduta desregrada, se oporá a ela não prestando crédito a quem a praticou. Um determinado comportamento considerado pela moral cristã como mau exemplo, pode ser julgado positivamente por Maquiavel, se os efeitos daquele for considerado benéfico à vida coletiva. Essa é a passagem da ação da virtude no sentido cristão, para a ação da *virtù*, de sentido e significado diverso daquele. Na perspectiva da defesa do bem coletivo, o cidadão não deve “fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso” (*Discursos III*, 41). Com efeito, Maquiavel defende uma atitude oposta a esta consideração de cunho moralista, sem deixar de perder de vista a moralidade. Contudo, esta deve atender a objetivos que tenha como finalidade a defesa e o cuidado com a ordem e a segurança do Estado. Assim, a um cidadão, “[...] desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a medida que lhe salve a vida e mantenha a liberdade” (*Discursos III*, 41).

Ao que parece, Maquiavel se aproxima da idéia do alcance que um determinado exemplo possui na perspectiva de ordem social e manutenção do poder político. A ação de César Borgia ao executar alguns chefes políticos utilizando-se de seu assistente Ramiro de Orco, não deixou dúvidas sobre os limites do excessivo emprego da força e da crueldade. A dureza dessa ação compromete o princípio no plano da moralidade. César Borgia é consciente desse ódio popular e do perigo que este implica pela possibilidade de tornar-se hostil ao povo. Ao mandar em seguida que se divida o corpo de Ramiro de Orco em duas metades em praça pública – outra dose de crueldade –, vai provocar o efeito inverso: a catarse, a purificação dos ódios populares é descarregada no “mau” assistente que paga com sua vida, corrigindo dessa maneira aquela crueldade contra os chefes políticos, inimigos de César Borgia. Nesse caso específico, e é o que mereceu a atenção de Maquiavel, pode-se inferir de uma *virtù*, uma vez que os efeitos daquele contribuíram para salvaguardar a ordem e a conservação do poder nos domínios de César Borgia. O comportamento de César Borgia não pode ser analisado isoladamente. Maquiavel quer tornar claro que o povo, com efeito, ocupa um lugar central no julgamento do bom ou mau exemplo. “E não é sem razão que se compara a voz do povo à voz de Deus [...]” (*Discursos I*, 58). Vê-se dessa maneira que para Maquiavel o “bom” e o “mau” exemplo se produzem a partir dos resultados e efeitos das ações humanas. O

aspecto ambíguo dos exemplos é dependente da maneira como se interpretam essas ações e pela forma como são tornadas conhecidas ao povo.

Se os clérigos têm ostentado maus exemplos, isso se deve, antes de qualquer coisa, à manifestação pública dessas ações: cupidez, usura, vileza, luxúria, libertinagem, volúpia, glutonaria, bebedeira, esperteza, hipocrisia, ambição, simonia, enriquecimento material, relaxamento dos costumes, toda espécie de abusos em proveito próprio, e uma lista inumerável de outros vícios. Ao que parece, esse desregramento tem se tornado manifesto ao povo gerando críticas, sarcasmos, escárnios e, o que é pior para Maquiavel, a consequência fatal disso tudo que é a “[...] de termos tornado sem religião e maus” (*Discursos I*, 12).

Partindo dos efeitos do mau exemplo, Maquiavel considera que, enquanto no mundo antigo a conduta desregrada de um dirigente (capitão, tribuno, senador) era condenada, no mundo cristão parece haver uma condescendência geral, ou seja, há uma educação passiva do povo que o faz cúmplice de exemplos que levam o Estado à derrocada. É a consequência, segundo Maquiavel, de uma religião e de uma moral que efeminou o mundo, tornando os homens moles, fracos e desfibrados (*Discursos II*, 2). Está fora de dúvida de que homens santos e humildes como São Francisco de Assis e São Domingos tiveram a grandeza de fazer rejuvenescer a mensagem fundadora do cristianismo na época decadente em que viveram. O exemplo desses humildes e simples homens fez reavivar aqueles princípios originários da mensagem cristã. Contudo – e por isso até esses exemplos são ambíguos na perspectiva da política maquiaveliana –, até mesmo a obra e o exemplo desses dois extraordinários homens deram ensejo para que a hierarquia eclesiástica se tornasse ainda mais permissiva e corrupta,

pois aqueles [São Francisco e São Domingos], com a pobreza e com o exemplo da vida de Cristo, levaram-na [a religião cristã] de volta à mente dos homens, onde já estava extinta: e é por serem tão fortes as suas novas ordenações que a desonestade dos prelados e dos pontífices da Igreja não terminaram de arruiná-la completamente; vivem ainda na pobreza e têm muito crédito nas confissões dos povos e nas pregações, dando a entender que é mau falar mal do mal e que é bom viver sob a obediência deles, e, se aqueles cometem erros, que Deus os castigue: e assim aqueles fazem o pior que podem, porque não temem a punição que não vêem e na qual não acreditam. Portanto, tal renovação manteve e

mantém essa religião (*Discursos III, 1*).⁵¹

Maquiavel argumenta que esses dois santos persuadiram as multidões de fiéis que é feio, é errado, é “mau falar mal do mal”, e que vivessem, ao contrário, “sob à obediência da Igreja”, pois se de fato os padres estão errados, Deus os julgará e os castigará conforme Sua justiça. O resultado da fé desses dois santos fez nascer efeitos inesperadamente inversos: agora, “[os padres] fazem o pior que podem, porque não temem a punição que não vêem e na qual não acreditam”.

Contudo, insiste Maquiavel, a religião cristã decaiu muito, “haja vista que os povos mais próximos da Igreja romana, capital da nossa religião, são os que têm menos religião” (*Discursos I, 12*). E isso já não requer provas. Maquiavel reconhece que, mesmo o homem estando sujeito a aprimorar-se moralmente, a despeito de sua natureza propensa à maldade, ele não vê muito otimismo na religião de sua época, ela mesma dada à mais repugnante imoralidade pelas ações de seus prelados. Como afirma Burckhardt (2003, p. 330),

em épocas anteriores, a consciência de um Deus havia tido sua fonte e suporte no cristianismo e em sua manifestação exterior de poder, a Igreja. Com a degeneração desta, teria cabido à humanidade distinguir entre uma coisa e outra e, apesar de tudo, sustentar sua religião. Mas se um tal postulado deixa-se formular com facilidade, difícil é que se cumpra. Nem todos os povos são serenos e parvos o bastante para tolerar uma constante contradição entre um princípio e sua manifestação exterior. Sobre a Igreja decadente recaiu a mais pesada responsabilidade que a história jamais viu: a de, com o auxílio de toda sorte de violências e a serviço de sua própria onipotência, ter imposto como a pura verdade de uma doutrina nebulosa e desfigurada; e a de, sentindo-se inatingível, se ter entregue à mais escandalosa imoralidade. Para se afirmar diante de uma tal situação, ela desferiu golpes mortais no espírito e na consciência dos povos, lançando ainda nos braços da incredulidade e da amargura muitos daqueles espíritos privilegiados que, interiormente, a repudiavam.

Esse orgulho foi causa de tantos maus exemplos. Exemplos imorais, segundo Maquiavel, que causam o desequilíbrio social e político. Os exemplos imorais da Igreja são praticados à luz do sol e, nesse sentido, são conhecidos de todos. O próprio Maquiavel pratica-os muito longe dos olhos condenatórios do povo: sua luxúria é “no escuro – porque a velha saiu e fechou a porta [...]. Tomou [apenas] Deus por testemunha” (MAQUIAVEL, 1999, p. 84).

⁵¹ Esse é o caso de concluir que, de um bom exemplo, geraram-se infinitos maus exemplos.

Os maus exemplos praticados pelos prelados são narrados por diferentes classes sociais e por distintas formas literárias (cartas, contos, livros de história, ...). Mas também aqui devemos acautelar-nos para não cair em generalizações: “[...] nossa tarefa é a de apartar e diferenciar as coisas, não nos permitindo pronunciar qualquer veredito abrangente e conclusivo” (BURCKHARDT, 2003, p. 329). Assim como pessoas das camadas média e alta da sociedade italiana oscilavam na opinião sobre os papas e prelados, com o povo não é diferente. Este guardava um misto de indignação e admiração pelos padres e pregadores. Vimos anteriormente a fama que fizeram os pregadores entre o povo. Contudo, é preciso mencionar a literatura dos *novellino*⁵², contos de autores diversos que se prestavam a escarnecer os prelados, dentre eles, principalmente as ordens mendicantes. Essas ordens que surgiram com o fim de fiscalizar e policiar as ações dos prelados em geral, se tornaram elas mesmas pretexto de ódio e escárnios.

Eles trapaceiam, roubam e fornicam e, quando não têm mais como ir adiante, fazem-se passar por santos a praticar milagres [...]. Arranjam cúmplices que fazendo-se passar por cegos ou doentes à beira da morte, subitamente se mostram curados aos olhos da multidão, após terem tocado a bainha do hábito de algum frade ou as relíquias que este carrega consigo. Em seguida, todos gritam *Misericórdia!*, os sinos dobram e o milagre é solene e demoradamente registrado em um protocolo (MASUCCIO apud BURCKHARDT, 2003, p. 333).

No interior mesmo da Igreja, temos o exemplo de Francesco Guicciardini⁵³, homem de alta notoriedade e distinção que, por muito tempo, participou da política pontifical de Leão X e de Clemente VII, e que presenciou melhor do que ninguém, os maus exemplos do clero romano:

⁵² “Dois séculos antes de Maquiavel, a primeira dessas coletâneas de contos, o *Novellino*, no qual Boccacio se inspirará às vezes, dá o tom. Ao lado de uma vocação edificante da legendária bondade de São Paulino, bispo de Nola no século X, encontramos aí condensado, em algumas breves narrativas, o essencial dos defeitos dos quais os novelistas [...] acusarão regularmente os eclesiásticos. [...] Os contistas, ou os intérpretes fiéis, embora parciais, rivalizarão na criação de encenações e de pormenores divertidos. Mas os motivos recorrentes permanecerão fundamentalmente os que já aparecem no *Novellino*: os da luxúria e da avidez de bens materiais do clero, qualquer que seja o nível considerado, com todo o cortejo de variações decorrentes dessas duas taras maiores: a gula, a esperteza, a hipocrisia dos eclesiásticos de todas as categorias e os *maus exemplos* que eles dão às suas ovelhas” (LARIVAILLE, 1988, p. 98, 99, 100. Grifo nosso).

⁵³ Governador de Modena e de Reggio, comissário-geral dos exércitos pontificiais, depois presidente da Romagna, plenipotenciário pontifical junto à liga de Cognac e lugar-tenente-general do exército e dos Estados Pontifícios. “Guicciardini pertencia a uma das mais nobres e ricas famílias florentinas; era um mestre do cálculo, da prudência e da discrição, tanto nas palavras quanto nos atos. Era tão capaz de dissimular seus sentimentos que chegara a obter dos papas os postos de maior prestígio, mesmo odiando e desprezando o clero de todo seu coração. Era muitíssimo ambicioso e apegado ao dinheiro, e em sua vida conheceu apenas o sucesso” (VIROLI, 2002, p. 236).

ninguém mais do que eu deplora a ambição, a cupidez e a fraqueza da gente da Igreja: não só porque cada um desses vícios é odioso em si mesmo, como também porque cada um deles isoladamente e todos reunidos se ajustam com dificuldade a quem se comprometeu a viver para o serviço de Deus, e também porque são vícios tão contraditórios que só podem coexistir em gente fora do comum. Apesar de tudo, a posição que eu ocupei junto a vários papas me forçou a amar sua grandeza pela preocupação com o meu interesse pessoal. Mas, se não fosse isso, eu teria amado Martinho Lutero como a mim mesmo: não para livrar-me das regras ensinadas pela religião cristã, tal como é interpretada e compreendida comumente, mas para ver essa multidão de celerados reduzidos à condição que eles merecem, isto é, ou purgados de seus vícios ou privados de toda a autoridade (GUICCIARDINI, 1995, p. 63).

Não diferente de Guicciardini, Maquiavel revela o que pensa dos padres. É na comédia *A Mandragora* que seu escárnio e sua fina ironia se revelam na personagem do Frei Timóteo. Calímaco, outro personagem dessa comédia, afirma uma das coisas que Maquiavel menos põe em dúvida: “Oh, monges! Quem conhece um, conhece-os todos” (MAQUIAVEL, 2004, p. 131). O pouco apreço de Maquiavel pelos papas fica revelado em duas situações, nas quais a oportunidade de eliminá-los só não foi levada a cabo por falta de planejamento e pelo espírito de covardia. Em primeiro lugar, narra Maquiavel,

havia naquela época um tal *messer Stefano Porcari*, cidadão romano, nobre de sangue e de doutrina, mais nobre ainda por excelência de ânimo. Segundo o costume dos que de glória tem apetite, desejava fazer ou tentar fazer alguma coisa digna de memória; e julgou não poder tentar outra coisa senão tirar sua pátria das mãos dos padres e reconduzi-la a seu antigo viver, esperando assim, quando o conseguisse, ser chamado novo fundador ou pai da cidade. Faziam esperar no feliz fim dessa empresa os maus costumes dos prelados e o descontentamento dos barões e do povo romano [...] (*História de Florença* VI, 29).

Na sequência da narração, Maquiavel relata como a falta de planejamento levou o atentado ao fracasso e Porcari e seus companheiros à morte. Em segundo lugar, Maquiavel relata o episódio em que o papa Júlio II, pretendendo eliminar o tirano João Paulo Baglioni, entra na cidade de Perugia só e desarmado. “Enfim, se chegou à conclusão de que os homens não sabem ser maus com honra nem bons com perfeição, e que, quando uma maldade tem em si grandeza ou é parcialmente generosa, eles não sabem praticá-la” (*Discursos* I, 27). No episódio envolvendo Porcari faltou planejamento. No episódio envolvendo Baglione sobrou covardia. Nos dois casos Maquiavel torna claros os maus exemplos dos prelados e a política

externa praticados por eles, levando ao descontentamento, povo e barões.

Para finalizar, faz-se menção a um texto que traduz muito essa época corrupta na qual vive Maquiavel, tendo a Igreja como a grande causadora desses males.

[...] e assim, com os olhos baixos e o pescoço torto, espalhando fama de não querer falar com mulheres, nem comer outra coisa a não ser ervas cruas, vestindo túnicas rasgadas, enganam os simples; que não se cuidam depois de falsificar testamentos, criar inimizades mortais entre marido e mulher, praticar feitiçaria, encantamentos e todo tipo de velhacaria; e depois alegam uma certa autoridade do seu chefe que diz: *si nom caste, tamem caute* [Se não fores casto, sê cauto]; (CASTIGLIONE, 2006, III, 20).⁵⁴

A passagem acima mostra, por um lado, a idéia já refletida por Maquiavel nos *Discursos*, de que, por ocasião dos novos ensinamentos de São Francisco e São Domingos, criou-se entre os eclesiásticos, aquela justificativa permissiva, de que, embora os padres se entreguem à maledicência, pior ainda é comportar-se de forma a mostrar esses erros, uma vez que só a Deus cabe o direito de castigá-los, devendo o povo unicamente acatar a vontade da Igreja, sendo obediente aos seus princípios (*Discursos* III, 2). Por outro lado, o texto menciona a idéia de que o pior exemplo que pode existir na conduta de um prelado é a imprudência de torná-lo conhecido a todos. Isso recoloca em evidência, uma vez mais, que o horizonte maquiaveliano é político.

Assim, se o sentimento religioso sucumbiu à sempre vigilante desordem que decorre desse desregramento generalizado, isso é devido aos péssimos exemplos do clero romano: “portanto, nós, italianos, temos para com a Igreja e os padres essa primeira dívida, que é a de nos termos tornado sem religião e maus” (*Discursos* I, 12). Contudo, sua moralidade é encontrada naquele horizonte político, como ele mesmo atesta numa carta a Vettori: “[...] amo a minha pátria mais que a minha alma [...]” (MAQUIAVEL, 1990, p. 430).

⁵⁴ Tradução livre. A seqüência do texto ilustra bem essa “fama” da Igreja. Recentemente, *O livro do cortesão* de Castiglione foi traduzido pela Martins Fontes.

3.2.3. Antipolítica do papado

O segundo ponto das censuras de Maquiavel remetidas a Igreja de Roma, que é a segunda causa pela qual a Itália perdeu a devoção e a religião, se deve ao fato de que “a Igreja manteve e mantém esta terra dividida [...]” (*Discursos I*, 12). Maquiavel, secretário de Florença e patriota apaixonado via com expectativa a possibilidade de uma Itália forte e independente, na forma de um Estado unificado e soberano. França e Espanha são referências, em sua época, de nações bem sucedidas política, militar e institucionalmente. Alemanha e Suíça, mesmo não tendo a extensão daquelas, retém bons costumes e o privilégio de não haverem sido corrompidas suas instituições.⁵⁵ O poder centralizado dessas nações é o pretexto da crítica de Maquiavel à Igreja, uma vez que a Itália se torna, pela política externa praticada pelos papas, vulnerável à invasão e ao despejo de suas instituições.

Maquiavel quer reiterar na crítica, seguindo o mesmo caminho da análise dos maus exemplos dos prelados, que a origem das divisões da Itália pode ser encontrada na própria natureza do caráter dos papas. Como afirma Burckhardt (2003, p. 91),

novos e notáveis perigos e crises abatem-se sobre esse Estado a partir de meados do século XV quando, sob diversos ângulos, o espírito da política italiana procura apoderar-se também dele, pretendendo fazê-lo trilhar o mesmo caminho dos demais. Desses perigos, os menores provêm do exterior ou do povo; os maiores têm sua fonte na própria índole dos papas.

Se existe uma antipolítica praticada pela Igreja, então ela é fruto das ações paralelas e arbitrárias do papado, embora De Grazia nos lembre que essa crítica já não é tão nova assim: “Dante e, depois dele, o erudito Marsílio de Pádua culparam o papado pelas guerras civis e invasões estrangeiras da Itália” (2000, p. 98). O governo dos Estados Pontifícios é exercido sem aquela *virtù* exigida por Maquiavel como necessária a um príncipe.

⁵⁵ Isso fica ilustrado na seqüência daquele texto do qual partimos para desenvolver a análise em torno às censuras: “E quem quisesse fazer experiência para ver a verdade com mais clareza, precisaria ter poder suficiente para mandar a corte romana, com a autoridade que tem na Itália, estabelecer sede nas terras dos suíços, único povo que hoje vive segundo os costumes antigos tanto no que se refere à religião quanto às ordenações militares: veria que em pouco tempo os maus costumes de tal corte causariam mais desordem naquelas terras do que qualquer outro acontecimento que em qualquer tempo pudesse ali ocorrer” (*Discursos I*, 12. Grifo nosso).

Essa dissolução dos bons costumes e da religião levou cada vez mais a Igreja romana a um governo temporal, mas com características de monarquia dinástica e sucedânea. Vários fatores devem ser conjugados nessa divisão da península italiana. Refletindo apenas sobre os papados da época de Maquiavel, uma vez que semelhantes práticas são velhas conhecidas da sociedade italiana, a abertura para essa divisão da Itália, à qual Maquiavel se refere, inicia com o papado de Sisto IV. Fazendo da simonia uma prática constante de seu governo, Sisto IV torna o nepotismo uma outra prática bastante comum em seu papado: “O próprio Sisto obtivera a dignidade papal não sem o recurso ao suborno” (BURCKHARDT, 2003, p. 92). Um clima de intranqüilidade na Itália, fruto, como se vê, de uma política desonesta do papado, começa a se intensificar na mesma proporção de ambição e avareza dos favorecidos pelo nepotismo eclesiástico. A simonia de Sisto IV é continuada no pontificado de Inocêncio VIII e quando, finalmente, Alexandre VI assume o papado, a corrupção tinha tomado proporções assustadoras e inimagináveis, de sorte que, para garantir os pontificados naquela situação, se fazia necessária uma série de arranjos e negociações dentro e fora da península italiana. O problema para Maquiavel está nessa política que se inicia a partir de então. Aliado ao interesse interno de muitas províncias e reinos da península, resultando daí uma série de conflitos e disputas por poder, enriquecimento, territórios e glória pessoal, os Estados Pontifícios foram se solidificando na Itália. Mas a crescente força e autoridade dos Estados Pontifícios é aparente. Maquiavel sabe que no interior do colégio cardinalício, há inúmeras dissidências. São essas facções e discórdias entre os cardeais que “mantém o pontificado fraco e inseguro” (*Príncipe XI*). Alimentado por esses grupos rivais de cardeais, “as forças temporais do papa eram pouco respeitadas na Itália” (*Príncipe XI*). A índole diferente dos papas e “a brevidade de suas vidas” (*Príncipe XI*) eram motivos que faziam Maquiavel ter pouca confiança nas posições políticas e militares da Igreja. Portanto, a consequência do domínio da Igreja sobre considerável fatia do território italiano, ao mesmo tempo em que seqüestrava a possibilidade de unidade em toda a península, maximizava ainda mais a divisão interna desde o reino de Nápoles até o ducado de Milão.

Nessa política de divisão e de enriquecimento familiar, a dinastia Borgia, encabeçada pelo papa Alexandre VI⁵⁶, abriu as fronteiras para nações estrangeiras,

⁵⁶ Cardeal Rodrigo Borgia, papa entre 1492 a 1503. “[...] desde 1470, vive publicamente com

fomentando nestas igualmente o desejo e a ambição de participar de quantias de uma Itália reduzida, que a essa altura, dividida e agora alvo da ambição externa, se encontrava “[...] mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dispersa que os atenienses, sem chefe, sem ordem, derrotada, espoliada, dilacerada, devastada, e tendo suportado todo tipo de ruína” (*Príncipe XXVI*).

O papa Alexandre VI, homem de “natureza forte e brilhante” (BURCKHARDT, 2003, p. 96) e seu filho, César Borgia, um conquistador sem escrúpulos, se valem dos mais variados expedientes para verem aumentar suas posses, satisfazendo ambições pessoais na administração dos Estados Pontifícios. Em mãos de um exército relativamente forte para os padrões da Itália, Alexandre VI tomou vantagem da influência que tinha a Igreja na cristandade, para estender suas riquezas à custa de anexações de cidades menores e a destituição de bens financeiros de muitas famílias regionais daquela época.

Para Maquiavel, semelhante índole de Alexandre VI levou a Igreja a alcançar um lugar de destaque no cenário político da Itália e Europa como um todo. Mas isso se fez atraindo à França, uma força estrangeira mais poderosa: “entrou, portanto, o rei [Luis XII] na Itália, com a ajuda dos venezianos e o consentimento de Alexandre [...]” (*Príncipe VII*). Porém, com essa invasão, os venezianos e a própria Igreja se deram conta do extremo perigo que significou atrair para dentro dos seus territórios, uma força mais poderosa como a da França. Não satisfeita, a Igreja reincidiu no erro ao aceitar a ajuda de Luís XII no apoio à conquista e anexação de Imola e Forli por César Borgia, gonfaloneiro dos Estados Pontifícios: “mal chegado a Milão, [...] ajudou o papa Alexandre a ocupar a Romanha” (*Príncipe III; VII*). Para Maquiavel, o rei Luís XII errou por motivos de teoria geral do Estado, os quais o próprio Maquiavel se dispôs a refletir. Mas a Igreja também vacilou atraindo para dentro da península um Estado forte o suficiente para dividir e enfraquecer ainda mais a Itália. O fortalecimento da Igreja é, portanto, muito provisório, pois uma ação como a de Alexandre VI não previu os males futuros que isso poderia acarretar. É provisório também, porque o objetivo de Alexandre VI era garantir a inserção de seu filho César Borgia na política externa da Igreja. Assim, esse comportamento do papa

Vannozza de Cateneis, uma romana que já se casara três vezes antes de tornar-se sua concubina favorita e a mãe de quatro dos cinco ou seis filhos que ele teve. Tornar-se papa sob o nome de Alexandre VI não alterará sua vida: pelo contrário, isso só dará mais peso e eficácia às inúmeras intrigas inspiradas pelo seu apetite insaciável” (LARIVAILLE, 1988, p. 92).

favorecia sua família no cenário econômico-político local. No entanto, para o contexto italiano como um todo, semelhante atitude significava o começo de um período de instabilidade política muito forte, pois a partir de então a Itália passou a ser o palco de disputas intermináveis entre franceses e espanhóis pela posse do território italiano. Ademais, o papa Alexandre VI, “[...] tinha grandes dificuldades presentes e futuras para fazer a grandeza de seu filho, o duque. Em primeiro lugar, ele não via meios de torná-lo senhor de Estado algum que não fosse da Igreja. [...] Via, além disso, que os exércitos da Itália e principalmente aqueles dos quais poderia se servir, estavam em mãos dos que deviam temer a grandeza do papa” (*Príncipe VII*). Alexandre procura, a partir daí, acomodar as circunstâncias aos seus interesses. E isso se deu pela nova configuração que dera à conjuntura política de então: “era-lhe necessário, portanto, perturbar aquela ordem e desorganizar-lhe os Estados, para poder assenhorear-se com segurança de parte deles” (*Príncipe VII*).

A sede de poder e de riquezas fez Alexandre VI sucumbir à própria ambição de seu filho, César Borgia. Aquilo que parecia escandaloso toma formas ainda mais satânicas em César Borgia: “inteiramente medonha é a maneira pela qual César isola o pai, assassinando o irmão, o cunhado e outros parentes cortesãos tão logo as graças que estes desfrutam junto ao papa e sua posição, de um modo geral, se lhe transformam incômodas” (BURCKHARDT, 2003, p. 97). Apesar da sede de poder de César Borgia, ao assassinar grande parte daqueles que se mostravam um obstáculo às suas conquistas, pode-se ver nele um avanço em relação à ambição do pai. Tornando-se, de fato, senhor dos Estados Pontifícios em 1503,

[...] o duque desejava apenas reprimir facções e tiranos, tudo em benefício da Igreja. [...] A não ser que estejamos redondamente enganados, essa é a razão fundamental da secreta simpatia que Maquiavel dispensa a esse grande criminoso: de César e de ninguém mais cabia-lhe esperar que “retirasse o ferro da ferida” – isto é, que aniquilasse o papado, a fonte de todas as intervenções e toda a fragmentação da Itália (BURCKHARDT, 2003, p. 98).

Essa simpatia secreta de Maquiavel mostra como ele foi capaz de ultrapassar um julgamento moral diante de escandalosas ações praticadas pelo duque, para uma perspectiva que abria a possibilidade de redenção da península, mesmo que essa fosse efetuada pelo próprio Estado Pontifício, do qual César Borgia era o líder. Por mais que Maquiavel julgasse César Borgia alguém dotado das qualidades necessárias para redimir a Itália, essa expectativa mais tarde definhou, pois “[...] viu-

se depois como, no mais alto curso de suas ações, foi abandonado pela fortuna" (*Príncipe* XXVI). O que se viu, como o mostra Maquiavel, foi o fracasso de César Borgia e sua incompetência no momento de atuar na escolha do novo sucessor de seu pai, o papa Alexandre VI. Após um papado curto de Pio III, Júlio II ascende ao papado, salvando-o, ao menos provisoriamente, dos escândalos praticados pelos seus antecessores. Júlio II não esquecera os males passados praticados contra a família Medici e, sem demora, depõe César do posto a frente do exército da Igreja. Maquiavel teria que esperar outro Moisés para libertar a Itália dos bárbaros.

As ações de César Borgia a frente dos Estados Pontifícios, certamente suscitaram em Maquiavel a impressão de que a Igreja poderia, de fato, unificar a Itália. Se as ações do clero romano tomassem semelhante direção, seriam justificáveis em Maquiavel e, porque não, dignas de louvor. Borgia, porém, fracassou. Essa impressão, todavia, não estava totalmente apagada, embora o personagem agora fosse outro. Com o papado de Júlio II, a Igreja se tornou ainda maior em territórios, em riquezas e em poder temporal.⁵⁷ É com esse papa que a Igreja torna-se um verdadeiro Estado secular. Porém, Júlio II estava preocupado com a Igreja e não com a Itália. Sua política exterior tem finalidades caseiras. Não é em favor da Itália que Júlio II luta, mas unicamente em benefício da conservação do poder e *status quo* da Igreja.

A idéia de a Igreja não ser suficientemente forte para unificar a península fica comprovada pelas diferenças de caráter dos sucessores pontifícias. Depois de Alexandre VI e Júlio II, Leão X⁵⁸, Adriano VI⁵⁹ e Clemente VII⁶⁰, tiveram papados sem o mesmo ímpeto daqueles. Esse enfraquecimento gradual dos Estados Pontifícios, consequência da diferença de índole desses papas, contribuiria à derrocada da Itália. Em 1527, Roma é invadida e saqueada pelos soldados de Carlos V, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico. O sonho de uma Itália

⁵⁷ Júlio II tomou Bolonha em 1506, após já ter conquistado Perúgia. É por intermédio de um Estado, largamente unificado, que assina a Liga de Cambrai e põe um fim ao expansionismo veneziano. Enfim, com a Santa Liga criada em 1511, expulsa Luis XII da península em 1512. Deixaria para seu sucessor, o montante de 700 mil ducados. "Em resumo, em dez anos, Júlio II fez dos Estados Pontifícios um dos mais poderosos e mais policiados da península." (LARIVAILLE, 1988, p. 56).

⁵⁸ João de Medici (1475-1521) foi papa entre 1513 a 1521.

⁵⁹ Adrian Florentsz (1459-1523) foi papa entre 1522 a 1523.

⁶⁰ Júlio de Juliano de Medici (1478-1534) foi papa entre 1523 a 1534.

liberta das mãos estrangeiras estava cada vez mais distante.⁶¹

Conforme Barincou, é por essa época, com efeito, que Maquiavel, ao escrever sua peça teatral *A Mandrágora*, revela o que é mais trágico em seu sentimento: “ao escrever *A Mandrágora*, Maquiavel empresta a um Calímaco furioso de amor os seus furores de patriota ofendido; encarna em frei Timóteo o mercantilismo de um clero apodrecido, e, em sua *Lucrezia*, a resignação desesperada da Lucrécia antiga, impelida para a desonra” (BARINCOU, 1991, p. 87). É, sem dúvidas, inegável a influência dos Estados Pontifícios na ruína e decadência da Itália. Da forma como o papado conduzia esses Estados, Maquiavel deixa claro como a sustentação e defesa daqueles se deviam a uma reputação unicamente espiritual. A acusação maior de Maquiavel está apoiada na idéia de que os papas se arrogaram um direito que não têm. Os prelados exercem um direito temporal que escapa dos princípios fundadores do cristianismo, legados por ser chefe maior, Jesus Cristo. A corrupção maior dos prelados está na interpretação arbitrária da mensagem cristã e na deturpação de sua doutrina em benefício pessoal ou de um grupo restrito de pessoas. Assim, como afirma ainda uma vez Burckhardt (2003, p. 107), “para a Itália, a existência e as condições de vida do Estado Pontifício constituíram, de uma forma geral, um obstáculo à unidade, de cuja remoção jamais se pôde ter esperança”.

As ações praticadas pelo papado dão a idéia de que a ruína da Itália é apenas uma questão de tempo, pois se da conta que nem mesmo os mais decididos simpatizantes teriam podido salvar o papado e, por consequência, a Itália de nações estrangeiras decididas a invadir a península da qual Maquiavel era um dos mais apaixonados patriotas já vistos.

⁶¹ O retrato de uma antipolítica praticada pelo papado, após as ações de engrandecimento dos Estados Pontifícios com Alexandre VI e Júlio II, é ilustrado desse modo por Barincou (1991, p. 85): “uma política estrangeira lúcida e firme por parte da Igreja, árbitro da Cristandade, impor-se-ia entre os dois blocos que vão se chocar. A França, saída da Itália após os reveses sofridos por Lautrec em Bicoca e pelo desventurado Baillard em Sécia, prepara-se para descer novamente, sob Francisco I, para recuperar a honra. Diante de si, estará um imperador finalmente digno de tal nome, Carlos V, no qual se encarnam as forças da Espanha e da Alemanha reunidas. Em oposição a isso, o segundo dos papas Medici a representar ao mesmo tempo Roma e Florença somente mostrará fraquezas. Os dois Medici sempre cuidaram mais da sua dinastia do que de Florença, da Itália ou da Igreja. Leão X, ainda na véspera da batalha de Marignan, não fez mais do que servir-se de rodeios. Na véspera da de Pavia, Clemente VII não fará outra coisa. E é isso que não se deve perder de vista, se não quisermos ser chocados com certas fanfarronadas de Maquiavel e de seus correspondentes, simples derivativos da indignação e pudor do desgosto”.

Assim, o nosso florentino aponta como os principais erros desse movimento secular dos Estados Pontifícios, as rivalidades internas dos grupos cardinalícios e as alianças com Estados estrangeiros mais fortes e mais bem organizados. São erros crassos, os quais expõem a Itália a mais irremediável divisão. Ao utilizar o recurso do apelo às forças estrangeiras na tentativa de salvaguardar sua posição interna na Itália, a Igreja de Roma comprometia todo um conjunto de valores pelos quais até então a religião era historicamente responsável por fomentar na sociedade. Na reflexão de Maquiavel, a Igreja de Roma tornou impraticável qualquer tentativa concreta de espelhamento político, tendo como fundamento a república romana dos antigos. O alvo das críticas, além de mostrar a distância que o cristianismo tomou de suas verdadeiras origens, refletem, por outro lado, que essas mesmas críticas, veladas ou não, revelam aquilo que mais impele Maquiavel: a defesa de um Estado italiano forte e unificado. Se, por um lado, aquilo que César Borgia e Júlio II tentaram oferecer a esse projeto maquiaveliano, os papados subseqüentes, por outro lado, reafirmaram, o que está no fundamento dessa crítica: a irreligião dos povos italianos e a incompetência no uso do governo temporal. Essa última fica ainda mais clara quando refletida à luz de *O Príncipe*: “somente eles [os papas] possuem Estados e não os defendem; súditos e não os governam [...]” (*Príncipe XI*).

3.3. A religião de Maquiavel

A obra de Maquiavel está repleta de menções sobre Deus.⁶² Isso, porém, não faz dele um teólogo. Quando se refere ao divino, Maquiavel tem o cuidado de não cair em trivialidades. Não teve o mérito de falar com Deus como Moisés, Numa, Sila, Carlos VII, Savonarola e muitos outros, mas falou com profetas: “estive em Módena dois dias, e falei com um profeta [...]” (MAQUIAVEL, 1990, p. 370). Nessa hierarquia

⁶² “Niccolò, saltando de um período histórico a outro, com exemplos antigos, cristãos, modernos e contemporâneos, considera que Deus em todos os lugares e épocas passadas, qualquer que fosse seu nome, é o mesmo Deus de aqui e agora, e será o mesmo do futuro. Zeus dos gregos, Javé dos judeus, Dominus da Vulgata e Júpiter dos romanos são o mesmo e único para ele. O Deus de Numa, Licurgo, Sólon ou Agátocles é o mesmo *Dio* ou *Altissimo Iddio* universal. Deus, que foi amigo de Moisés, também foi amigo de Ciro e Teseu, e da mesma forma seria amigo de um novo príncipe. Além disso, Niccolò monoteíza Deus. Os deuses plurais temidos e reverenciados pelos romanos de Tito Lívio são idênticos ao Deus singular de Niccolò” (DE GRAZIA, 2000, p. 67).

dos que falam com Deus, Maquiavel guarda um lugar inferior. Mas, ao que tudo indica, ele demonstra pouca vontade de falar com Deus, ou ao menos isso não o preocupa. Antes de morrer, relatou a um grupo de amigos um sonho que tivera. Nesse sonho indagou dois grupos de pessoas. O primeiro grupo, maltrapilhos e de aparência sofredora, diziam ser os santos e bem-aventurados a caminho do Paraíso. O segundo grupo, pessoas de boa aparência e bem vestidas, conversavam sobre questões políticas. Foi aos poucos reconhecendo aquelas pessoas: eram filósofos, historiadores e escritores de importantes obras de filosofia política. Maquiavel conta que preferiu unir-se a este segundo grupo de pessoas (VIROLI, 2002, p. 17s).

O sonho de Maquiavel é suficientemente revelador, pois caracteriza aquilo que de fato ele foi e defendeu: o mundo dos homens, da política, do direito, da organização dos Estados e das ordenações civis. Esse é o mundo que lhe interessa. As pessoas do segundo grupo são os seus “deuses”. O céu e o inferno são meros símbolos de uma moral que nunca o atingiu. A simbologia do sonho mostra o fascínio de Maquiavel pelos homens que realizaram grandes feitos. Foram grandes pela coragem e pela dignidade prestada ao exercício da política. Em resumo, aqueles homens do segundo grupo “são condenados ao inferno porque, ao realizar os grandes feitos que os tornaram imortais, violaram as normas da moral cristã” (VIROLI, 2002, p. 18). Esse não enquadramento de Maquiavel à moral cristã, não o torna um ateu. São incontáveis as expressões de invocação feitas a Deus ou simplesmente de interjeições e vocativos espalhadas em seus escritos, sejam literários ou técnicos. Como afirma De Grazia (2000, p. 70-71),

tais expressões nesses contextos podem ser superficiais, hábitos lingüísticos sem maior relevância fideísta. Mas, como insistem os ritualistas e liturgistas, o hábito, o rito e a cerimônia também podem abrigar a fé e a fonte de ação.

Essas expressões, muitas vezes escritas de maneira mecânica, coloquial, revelam, sobretudo, um sinal de respeito e uma maneira de tratamento apropriado à época. Não há como medir a força da fé nessas centenas de invocações cotidianas. Quase cinco meses após sua saída da prisão, destituído do cargo à frente da Chancelaria de Florença, num revés de angústia e desabafo, escreve ao seu sobrinho:

estou bem de corpo, mas em todas as demais coisas, mal. E não resta outra esperança senão que Deus me ajude, pois até aqui não me abandonou em nada. [...] Cristo te guarde (MAQUIAVEL, 1990,

p. 109).

Ao que parece, são simplesmente hábitos de escrita e não uma profissão autêntica de fé. Esse comportamento sem maiores exigências com invocações soltas do nome divino, não autoriza a enquadrar o portador naquela ética dos valores cristãos e na vivência assídua dos dogmas dessa doutrina.⁶³ A participação de Maquiavel nos ritos da Igreja Católica não o torna nem mais, nem menos religioso. O próprio Maquiavel observaria sobre os prelados da Igreja: “não temem a punição [de Deus] que não vêem e na qual não acreditam” (*Discursos* III, 1). A irreligiosidade dos padres é extensiva também aos povos que vivem mais próximos da Igreja romana: “são os que têm menos religião” (*Discursos* I, 12). Definitivamente, o cristianismo poderá ser sua religião, mas o Deus de Maquiavel

é um Deus político que é amigo dos príncipes capazes de grande feitos, como Castruccio, ou melhor, um Deus retórico do qual ele se serve para encorajar os príncipes a realizar grandes feitos. É um Deus que pouco tem a ver com o Deus cristão; não é nem um princípio de fé, nem fonte de esperança (VIROLI, 2002, p. 239-240).

Se alguns estudiosos o aproximaram do cristianismo, ao menos em suas práticas ceremoniais e ritos oficiais, Maquiavel, no entanto, teve pouca estima por esse ritual. Muitos de seus sarcasmos ficam evidentes na fala do frade Timóteo, personagem d'*A Mandrágora*.

A maneira como Maquiavel reflete o problema da religião deve, pois, ser analisada com cautela. É preciso que a verdadeira crítica seja construída distante de preconceitos, uma vez que a temática da religião é repleta de polêmicas e disputas ao longo da história. Maquiavel reconhece isso e, desse modo, procura refletir com muita seriedade para não cair igualmente na tentação daquela censura vazia e destituída de crítica. Se contestarmos Maquiavel pelo simples fato de que se serve da religião apenas como meio útil aos propósitos da política, então se deve

⁶³ Maquiavel é de família católica tradicional. Ao se referir à Igreja cristã, chama-a de “nossa religião” (*Discursos* II, 2); na Igreja Católica seus filhos são devidamente batizados; escolhe como túmulo do corpo o sepulcro dos antepassados na Igreja de Santa Cruz e, conforme o costume, faz uma doação de duas libras à catedral; seu irmão mais novo, Totto, é padre; a carreira a serviço do governo e das relações exteriores, normalmente cercadas de cerimônias religiosas, exigiriam que o funcionário fosse praticante; ninguém vai tachar Maquiavel de herético; sua posição na comunidade é sólida; não há registro de que qualquer parente ou amigo seu tenha sido excluído da Igreja; os cardeais ainda são seus amigos e vão escrever cartas de recomendação para ele ou apadrinhar algum filho; os papas ainda lhe darão emprego, pedirão a encenação de suas peças, encomendarão textos ou ouvirão suas opiniões em assuntos militares; ele admira alguns papas por certas coisas, e alguns clérigos, sobretudo São Francisco e São Domingos; (DE GRAZIA, 2000, p. 96, 98, 99).

contrapor que, “Maquiavel louva o uso político da religião apenas na medida em que isso resulta em benefício da coletividade e não da glória pessoal do príncipe” (AMES, 2006, p. 56). A preocupação pela ordem e pela segurança do Estado ofusca o caráter de instrumentalização da religião, uma vez que este é encarado como um problema menor.

Duas importantes observações podem ser feitas aqui, a partir do objetivo que Maquiavel se propõe na reflexão sobre o problema religioso. Uma observação, no contexto da crítica desferida a Maquiavel, e outra no contexto da defesa de Maquiavel. Na primeira, podemos notar que, se há alguma coisa que se pode imputar de culpa a Maquiavel é o fato de haver colocado o problema de uma maneira meramente calculista, o que o aproximaria daquela indiferença em relação às questões de verdade e falsidade, de doutrina e dogmas da religião: “ele não está absolutamente interessado na questão da verdade religiosa” (SKINNER, 1988, p. 99). Todavia, fica evidente a partir de seus escritos que sente um enorme desconforto pelo modo como o cristianismo foi interpretado na história, e pela maneira como suas crenças foram professadas⁶⁴. Mesmo defendendo a religião, o alvo de sua crítica é a Igreja Católica como Instituição. Sua convivência junto a papas e prelados criou em Maquiavel um sentimento de inconformismo em relação ao modo como o catolicismo é praticado a partir de seus dirigentes maiores.

Maquiavel foi um grande escritor, não só de teoria política, mas também de poesia, tragédias, peças de teatro, obras de história. Contudo, não há nenhum escrito em Maquiavel que o faça um teólogo e um exegeta de questões doutrinárias. Essa postura não pode ser interpretada como indiferença. A defesa da religião é apenas metodológica no sentido de determinar a relação que o dirigente político deve ter para com o povo. Ela está construída, portanto, apenas num plano político e nunca num plano teológico. Maquiavel não é um tutor de crianças e muito menos um catequista cristão, mesmo que sua obra tenha tocado em pontos importantes de teologia. A propósito, De Grazia (2000, p. 39) sustenta que “as referências ao divino em *O Príncipe* trazem implicações metafísicas e teológicas significativas, com consequências políticas igualmente importantes”.

⁶⁴ Para ilustrar essa idéia, os maus exemplos da Igreja de Roma justificam semelhante posição, aliás, de amplo consenso em sua época.

Em segundo lugar, é preciso observar que, se Maquiavel utiliza a religião em benefício somente do Estado, é o mínimo que se espera de um teórico político de Estado, que não mediou esforços para realizar aquilo pelo qual mais acreditava: o bem coletivo e a ordem dos Estados. Esta parece ser a verdade da religião que professa. Assim, do mesmo modo podemos esperar de um verdadeiro cristão que defenda de modo irresoluto os princípios e preceitos de sua religião e doutrina, e se for o caso, que utilize também a política e os assuntos temporais em benefício daquilo que mais acredita. O que mais acredita um cristão que professa e defende os princípios de sua religião? Evidentemente Maquiavel não escreveu sua obra para responder a essa pergunta, embora tenha descrito algumas práticas e costumes dos prelados da Igreja Católica, que negam o fundamento e a essência daquilo que crêem e defendem.

Maquiavel, ao não se preocupar com questões teológicas e doutrinárias, defende como atitude do bom governante, o dever de “favorecer tudo o que possa propagar a religião”, deixando aberto um horizonte vasto para o nascimento e desenvolvimento da religião. Se a religião fosse um empecilho, a crítica contra Maquiavel seria sensata. No entanto, Maquiavel é um ardoroso defensor da religião e da religiosidade do povo: “Maquiavel era algo comparável a um Cristão vivendo o naufrágio da sociedade Cristã, em cuja dimensão política ele se encontrava profundamente comprometido” (CONDREN, 1983, p. 102). O sentimento de religiosidade é algo positivo e, para tal, imprescindível à boa ordem. Se há vida após a morte, se as almas vão para o purgatório, se Deus é Trindade, bom, sobre isso Maquiavel se cala: não é seu objetivo refletir dogmas e mistérios, mas refletir da maneira como eles podem ser úteis para resguardar a boa ordem no Estado.

Com efeito, Maquiavel não submete suas críticas e censuras com intenção única de mostrar as contradições do cristianismo e os erros da Igreja Católica, revelando-se um pensador irreligioso e anticlerical. Nossa posição está apoiada no brilhante artigo de Condren, o qual, fazendo uma análise comparativa de Maquiavel e Marsílio de Pádua⁶⁵, esclarece um pouco mais sobre essa possibilidade de um anticlericalismo em Maquiavel.

⁶⁵ Marsílio de Pádua (1275/80 – 1342) é o último grande teórico medieval. “Defensor da Paz” (*Defensor Pacis*) é sua obra principal. Tanto as obras de Marsílio de Pádua como as de Dante Alighieri (1265 – 1321) já continham explicitamente a crítica ao papado pelas guerras civis e invasões estrangeiras na Itália (DE GRAZIA, 2000, p. 98).

As analogias entre Marsílio e Maquiavel são marcantes, porém há uma mudança de ênfase. Enquanto que o anticlericalismo do paduano é sem trégua, no florentino ele é esporádico, e quase ortodoxo intelectualmente falando. Ambos lamentam a falta de piedade de suas respectivas épocas, e ambos culpam o papado como responsável disso; mas enquanto Marsílio toma a província italiana como uma advertência à Cristandade⁶⁶, Maquiavel vê na Itália apenas o pior exemplo de decadência generalizada. Enquanto Marsílio se mostra persistentemente intencionado em devolver a Cristandade à prática de seus primeiros princípios, Maquiavel emprega referência mais casual quanto à volta às origens e à renovação da Igreja (CONDREN, 1983, p. 101).

Como se percebe, a possibilidade de um anticlericalismo é uma interpretação fraca e, por isso, inconsistente em relação ao que é mais fundamental na compreensão acerca das censuras a Igreja.⁶⁷ Ademais, como afirma De Grazia (2000, p. 98), “o anticlericalismo não é nenhuma novidade, e isso desde os últimos mil anos. Onde existe um corpo sacerdotal hierárquico e privilegiado, pode-se sentir ondas de ódio e desprezo percorrendo inúmeros estudiosos, sábios, médicos, advogados, comerciantes e aristocratas”. Maquiavel, segundo De Grazia (2000, p. 99), “não odeia os padres. Estritamente falando, sua posição não é anticlerical: seria mais adequado dizer que é clerical reformadora”.

⁶⁶ “Inventado por volta do século IX, gradualmente foi caindo em desuso político até o século XVII. O conceito sintetiza a noção de ser cristão e romano. A cristandade, e as diversas sociedades individuais que o conceito engloba, possuía uma religião comum que legitimava e instruía a vida política, definindo prioridades morais e ideais políticos, sancionando instituições e leis, fornecendo um vocabulário distinto de temas políticos. Similarmente, todas as sociedades que se consideravam como parte da cristandade sob um Deus cristão também se acreditavam herdeiras da civilização romana, a qual era importante preservar para ser legada às futuras gerações [...]. Quem quer que vivesse no âmbito da cristandade era então beneficiário de um sentimento ressonante de identidade, e com efeito gozava de dupla identidade como, por exemplo, o paduano, o florentino, ou o inglês, que eram, também, membros da cristandade” (CONDREN, 1983, p. 95).

⁶⁷ A reforma pretendida por Maquiavel é exclusivamente política, embora seja contemporâneo ao autor dos *Discursos*, um movimento que irá sacudir a doutrina católica, mostrando como essa havia se tornado dessacralizada. Está em curso o luteranismo.

CONCLUSÃO

A presente dissertação investigou o problema da religião no pensamento político de Maquiavel e o lugar que ocupa em sua teoria de Estado. O tema da religião não é novo, mas, na maioria dos casos, os pesquisadores se detiveram às questões mais convencionais do pensamento do autor d'*O Príncipe*, sem aprofundar o da religião.⁶⁸ Isso é compreensível se considerarmos que o próprio Maquiavel não nos legou nenhuma obra que refletisse especificamente sobre o problema que, ao contrário, está diluído em todos os seus escritos. Isso trouxe dificuldades adicionais à nossa pesquisa pelo risco de selecionar passagens menos importantes, a despeito de outras mais relevantes.

As dificuldades, contudo, não retiram o prestígio da obra e a riqueza do pensamento maquiaveliano. Pensador de invejável senso de observação, Maquiavel se propôs a reavaliar conceitos fundamentais da teoria e prática política sem, no entanto, romper com uma tradição, da qual é herdeiro direto. Contudo, sua proposta metodológica foi a de considerar a lógica da ação política a partir da “verdade efetiva

⁶⁸ Grande parte dos intérpretes refletiu exclusivamente questões referentes à teoria do Estado, relações de poder, a emergência do conflito e da guerra, e regras de prudência para o comando e ordenação dos Estados. O problema da religião foi visto como secundário e, portanto, poucos trabalhos foram realizados com o fito de investigar o papel desempenhado por ela na estrutura geral do pensamento maquiaveliano.

das coisas". Não pensa a ação política tal como deveria ser descuidando do que de fato ela é. Sua maneira de ver as coisas não contradiz a idéia de que fundou uma ciência para a política. Como afirma Horkheimer (1984, p. 17), "o conhecimento de como se chega ao poder e do que há a fazer para se o manter, consegue-se através da observação e de uma investigação sistemática dos fatos". Semelhante procedimento foi, sem dúvida alguma, operado por Maquiavel. É impossível que um método assim não suscite uma certa desconfiança em muitos teóricos de Estados e pensadores em geral. Essa desconfiança tem sua causa no próprio autor dos *Discursos*, pois este admite que, embora o dirigente político possa ter em mãos um leque variado de recursos para construir e manter o poder, nenhum Estado poderá escapar da própria aniquilação. Mas antes de concluir em pessimismo ou em indagações relativistas sobre Maquiavel, deve-se ver nele uma posição realista. Ao observar as ações do presente semelhantes àquelas que orientaram o passado, extraiu determinadas regras de ação válidas para todos os tempos. Não obstante as diferentes épocas não se excluam, é inegável que Maquiavel contribuiu com uma análise da política que o aproxima em muito da ciência moderna, pela maneira acurada com que observa as ações que constroem o espaço social e político humano. E isso ele o faz sem ferir com a própria estrutura do real.

Embora a contribuição de Maquiavel encontrasse muitos oponentes influenciados, é verdade, pela "sacra" autoridade da Igreja que, após incluir suas principais obras no *index* e queimar Maquiavel em efígie, acreditamos que o nosso trabalho nasce, em grande medida, dessa lacuna em torno ao problema da religião. Assim, repor a questão da relação entre a política e religião, não é fazer homenagens a Maquiavel, mas reconsiderar aspectos marginalizados de sua obra.

Nesse percurso, mostramos que a religião ocupa um lugar de destaque no pensamento de Maquiavel por atuar de modo simultâneo àquele que movimento que origina o viver civil. A religião é um ponto de equilíbrio entre a relação com e pelo poder num Estado, e entre um movimento desestabilizador desse equilíbrio, fruto da ambição egoísta e insaciável dos homens. Por um lado, essas forças são racionais, uma vez que reconhecem que o bom uso do poder é uma forma de acomodar esses conflitos e garantir a liberdade; por outro lado, são forças irracionais, na medida em que se originam de uma natureza humana que busca, deseja, quer e ambiciona cegamente a tudo. É a partir desse conflito que a religião é pensada por Maquiavel.

Contudo, o que nosso autor mostra é que o conflito em hipótese alguma pode ser anulado, e sim canalizado para o bem comum e para a defesa e garantia da liberdade, condições essas que sustentam a organização e a longevidade do Estado. Para Maquiavel, é digno de louvor aquele que cria as condições à manifestação da religião no Estado e digno de vitupério o que contribui para o desaparecimento daquela.

Para compreender melhor o elogio de Maquiavel à religião, privilegiamos no início desse trabalho a noção de natureza humana como nuclear e propedêutica à análise em torno daquela. Maquiavel não tem uma teoria acabada sobre a natureza humana. Sua obra está, entretanto, atravessada por uma noção que parece ser mais próxima daquilo que o florentino pensa a respeito: os homens têm uma natureza que propende à maldade. É uma constante e em nenhum momento Maquiavel se ressente de assim pensar. Na relação entre aquilo que se repete e aquilo que se transforma, é possível pensar as ações dos homens na relação tensa entre cultura e natureza, entre aqueles aspectos que identificam um caráter natural e intrínseco e aqueles que são formados pelo hábito e pelos costumes. Esse misto de comportamentos que sempre se repetem e comportamentos passíveis de serem alterados ou adquiridos, a natureza humana será analisada a partir de um novo conceito: o movimento. A este foram juntadas outras noções importantes como necessidade, escolha, ordem, desordem, fortuna e *virtù* no intento de mostrar que o agir humano é movido por várias forças, sejam internas e externas, sejam conscientes ou irracionais. O resultados mostraram que o agir humano tem algo de imprevisível, pulsional, violento, mau, e que, por isso, necessita de algo que o regule e o minore. É a religião que atua, portanto, como um centro regulador. Esse é o ponto: a religião não interrompe o movimento das ações humanas, e como força centrípeta, reorganiza e reordena aquelas ações com vistas ao equilíbrio social e ao bem comum político.

Considerando a política como medida de todas as coisas em Maquiavel, a religião tem seu lugar garantido em suas teorias de Estado por ser aquela que educa ações impulsivas e violentas. O estatuto da religião é pensado como condição que possibilita a ordem, a liberdade e a organização da vida de um Estado. Para Maquiavel, o indicativo de uma boa religião é aquele dado pela importância que possui na ordenação da vida coletiva. Ela guarda, segundo Maquiavel, a

possibilidade de ensinar os homens a serem bons e educados nos valores cívicos e nas virtudes para o bem coletivo. Essa janela aberta pela religião atenua o impacto de uma natureza inclinada ao mal descrita no primeiro capítulo. A religião, assim, adquire um *status* normativo no momento em que leva o cidadão a reconhecer e a obedecer as regras sociais a partir de seus próprios mandamentos. Os aspectos fundamentais desse reconhecimento e dessa obediência às leis têm origem, em primeiro lugar, no medo do castigo ante a possibilidade de infringir a norma religiosa: é uma ação de coerção; em segundo, o povo reconhece o mandamento religioso, que passará a ser civil, como um valor adquirido por meio da formação cívica e moral: é uma ação de persuasão. Na qualidade de coerção, a religião é *instrumentum regni* e enquanto persuasão, é um valor para o povo. Essas duas variantes produzidas pelo sentimento religioso são os dois principais motivos que levaram Maquiavel a elogiar os fundadores de religiões. É verdade que essa análise sobre a religião não está isolada de outros aspectos que contribuem para o adequado funcionamento do Estado. Sem o concurso das armas e das leis, a religião estaria limitada. De nada valem profetas desarmados. Isso ficou evidenciado pela diferença entre o frade Jerônimo Savonarola e Moisés: enquanto o primeiro caiu tão logo perdeu a confiança de seus seguidores, Moisés se impôs de maneira decidida entre os seus pela força das armas.

O problema é que há diferenças visíveis entre o modo como os povos vivenciam a religião pagã e cristã. Enquanto a religião antiga prende os homens a esse mundo, levando-os à defesa da pátria, da liberdade e do bem comum, a religião cristã é um contraponto àquela ao contribuir para o afastamento dos homens desse mundo. A religião antiga, através de suas cerimônias e ritos, força a coragem e determinação, fomentando nos homens o amor à pátria e à defesa do Estado. A liturgia cristã, ao contrário, é delicada e conduz os homens à vida contemplativa, tornando-os apáticos e sem força. Ao censurar os prelados, Maquiavel não está em contradição com seu argumento de defesa e elogio da religião. Suas censuras estão focadas na maneira segundo a qual os dirigentes da religião cristã interpretaram essa doutrina, descharacterizando-a de seus princípios fundadores. O paradigma de homem defendido pela Igreja se corrompeu pela própria ação da religião cristã. Ademais, as censuras de Maquiavel, além de mostrarem as diferenças entre duas épocas distintas, estão somadas à agravante irreligiosidade dos prelados. Os maus

exemplos e a conduta desregrada destes impulsionaram todo tipo de vício e corrupção. Se uma educação moral dos cidadãos depende, em grande parte, dos preceptores da religião, ou seja, do corpo hierárquico da Igreja, é compreensível que as censuras de Maquiavel se revistam de aspereza contra um clero que ensina e interpreta às avessas. A Igreja foi perdendo cada vez mais o prestígio a frente dos Estados sob sua jurisdição, e a ineficácia com que tratou os assuntos políticos, fez atrair forças estrangeiras que culminariam com o saque de Roma em 1527, poucos dias antes da morte de Maquiavel.

A análise das censuras remetidas à cúria romana é, portanto, garantia de que seu objetivo não era permanecer na crítica, mas evidenciar uma vez mais o papel relevante da religião na promoção do bem comum e da liberdade. A crença de Maquiavel está firmada a partir de seu compromisso e de sua confiança num viver civil ordenado para o bem. As características transcendentais de sua crença acontecem nesse mundo. Seus “deuses” são aqueles capazes de grandes feitos em benefício da liberdade humana. A religião cristã fracassou a sorte dos Estados por retirar deles a paixão de seus povos e por fazê-los acreditar que o bem não está nesse mundo, mas num paraíso só atingível depois da morte. Se a religião antiga era capaz de produzir o medo diante da morte, fixando os homens nesse mundo, o cristianismo a concebe como o caminho mais rápido para alcançar o paraíso acreditado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Maquiavel

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio.** Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVELO, Nicolás. **Discursos sobre la primera década de Tito Livio.** Tradução de Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Il Príncipe e altre opere politiche.** Milano: Garzanti, 2005, p. 99-459 (I grandi libri Garzanti, 174).

MAQUIAVEL. **A mandrágora.** Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Peixoto Neto, 2004. (Os grandes dramaturgos, 3).

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe.** Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MAQUIAVEL. **Da arte da guerra.** Tradução de Edson Bini. Bauru – SP: EDIPRO, 2002 (Série Clássicos EDIPRO).

MAQUIAVEL, N. **História de Florença.** Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1998.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Opere.** A cura di Corrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Scritti letterari. Tutte le Opere.** A cura de Mario Martelli. Firenze: Sansón, 1992. [Volume único].

MAQUIAVELO, Nicolás. **Epistolario:** 1512 – 1527. Tradução de Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

MAQUIAVEL, N. **O princípio e escritos políticos.** Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, 9).

Obras de comentadores

AGOSTINHO. **As confissões.** Tradução de Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

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

_____. História e ação política em Maquiavel. **Mediações**, Londrina, v. 09, n. 01, p. 101-118, 2004.

_____. Religião e política no pensamento de Maquiavel. **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 113, p. 51-72, jun. 2006.

BARINCOU, Edmond. **Maquiavel por ele mesmo.** Tradução de Alberto de los Santos. Brasília: EdUnB, 1991.

BERLIN, I. O problema de Maquiavel. Tradução de Yvonne Jean. **Documentação e atualidade política**, Brasília, n. 6, p. 5-22, jan./mar. 1978.

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

_____. As fronteiras da ética: Maquiavel. In: NOVAES, Adalto (Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 113-125.

_____. Introdução. In: MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio.** Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália**: um ensaio. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CASSIRER, Ernst. **El mito del Estado**. Traducción de Eduardo Nicol. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CASTIGLIONE, Baldassare. **Il libro del cortegiano**. [S.I.]: IntraText CT, 2006. Disponível em: <<http://www.intratext.com/X/ITA1702.HTM>>. Acesso em: 2 fev. 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13 ed. São Paulo: Ática, 2003.

COLONNA d'ISTRIA, Gerard; FRAPET, Roland. Machiavel lectur de Tite-Live: autorite politique et autorite religieuse. In: _____. **L'Art politique chez Machiavel**. Paris: Vrin, 1980. p. 85-133.

CONDE, Francisco Javier. **El saber político en Maquiavelo**. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, [1976].

CONDREN, Conal. Marsílio e Maquiavel. In: FITZGERALD, Ross. (Org.). **Pensadores políticos comparados**. Tradução de Antônio Patriota. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983. p. 93-109.

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

DUVERNOY, J. F. **Para conhecer o pensamento de Maquiavel**. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1984.

SCOREL, Lauro. O pensamento político de Maquiavel. **Humanidades**, Brasília, v. 2, n. 8, p. 18-52, jul./set. 1984.

GUICCIARDINI, Francesco. **Reflexões (Ricordi)**. Edição Bilíngüe. Tradução de Sérgio Mauro. São Paulo: Hucitec/Instituto Italiano de Cultura/Instituto Cultural Ítalo-brasileiro, 1995.

HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Tradução de Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1984. (Biblioteca de textos universitários, 67).

KERSTING, Wolfgang. Handlungsmächtigkeit – Machiavellis Lehre vom politischen Handeln. In: **Philosophisches Jahrbuch**, 1988: 95 (2): 235-55 (Tradução para uso pessoal elaborada por José Luiz Ames, Toledo, 1997).

LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

LEFORT, Claude. **Le travail de l' oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972.

LEVORIN, Paulo. **A república dos antigos e dos modernos**. 2001. 160 p. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo.

_____. O conceito de política em Maquiavel e a política como maquiavelismo. **Revista de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, n. ½, p. 90-94, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Notas sobre Maquiavel. In: _____. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 237-52.

NAMER, Gerard. **Maquiavel**: ou as origens da sociologia do conhecimento. Tradução de Armando R. Pinto. São Paulo: Cultrix, [1982].

ROSENFIELD, Denis. **Filosofia política e natureza humana**. Porto Alegre: L&PM, 1990.

RODRIGO, Lídia Maria. **Maquiavel**: educação e cidadania. Petrópolis, RJ: Vozes: 2002.

SKINNER, Quentin. **Maquiavel**: pensamento político. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SOUZA, Francisco de Paula. Ética e política no pensamento de Maquiavel. **Reflexão**, v. 25, n. 77, p. 11-21, mai./ago. 2000.

VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Nicolau**: história de Maquiavel. Tradução de Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

Bibliografia consultada

CHABOD, Federico. **Scritti su Machiavelli**. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1964.

CUTINELLI-RÈNDINA, Emanuele. **Chiesa e religione in Machiavelli**. Pisa/Roma: Institut Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel**: a política e o Estado moderno. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

LARIVAILLE, Paul. La religion: "instrumentum regni" et ciment national. In: _____. **La pensée politique de Machiavel**: les discours sur la première décade de Tite-Live. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1982. p. 125-134.

NAMER, Émile. La religion et l'Etat. In: _____. **Machiavel**. Paris: PUF, 1961. p. 116-127.

RIDOLFI, Roberto. **Biografia de Nicolau Maquiavel**. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 2003. (Ler os Clássicos, 9).

SASSO, Genaro. **Studi su Machiavelli**. Napoli: Morano, 1967.

TOMMASINI, Oreste. **La vita e gli scritti de Niccoló Machiavelli**. Roma: Società Editrice el Mulino, 1999 (v. 2).

VILLARI, Pasquale. **Maquiavelo**: su vida y su tiempo. Versión española de Antonio ramos Oliveira y Julio Luelmo. México: Biografías Gandesa, 1953.