



# UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**Um Deus para Maquiavel [?]: Religião e Religiosidade nos Escritos de um Segundo Secretário da República de Florença (sécs. XV e XVI)**

**Un Dios para Maquiavelo [?]: Religión y Religiosidad en los Escritos de un Segundo Secretario de la República de Florencia (siglos XV y XVI)**

Luís Gustavo Mandarano Cruz e Silva

2020





UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**Um deus para Maquiavel [?]: religião e religiosidade nos escritos de um segundo secretário da república de Florença (sécs. XV e XVI)**

**Un dios para Maquiavelo [?]: religión y religiosidad en los escritos de un segundo secretario de la república de Florencia (siglos XV y XVI)**

Luís Gustavo Mandarano Cruz e Silva

Directores: Prof. Dr. Rodrigo Nunes Bentes Monteiro y Prof. Dr. José Javier Ruiz Ibáñez

NITERÓI/MURCIA

2020



Luís Gustavo Mandarano Cruz e Silva

**Um deus para Maquiavel [?]: religião e religiosidade nos escritos de um segundo secretário da república de Florença (sécs. XV e XVI)**

**Un dios para Maquiavelo [?]: religión y religiosidad en los escritos de un segundo secretario de la república de Florencia (siglos XV y XVI)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense (e igualmente al Programa de Doctorado en Historia, Geografía e Historia del Arte: sociedad, territorio y patrimonio de la Universidad de Murcia), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientadores (Directores): Prof. Dr. Rodrigo Nunes Bentes Monteiro e Prof. Dr. José Javier Ruiz Ibáñez

NITERÓI/MURCIA

2020



Luís Gustavo Mandarano Cruz e Silva

**Um deus para Maquiavel [?]: religião e religiosidade nos escritos de um  
segundo secretário da república de Florença (sécs. XV e XVI)**

**Un dios para Maquiavelo [?]: religión y religiosidad en los escritos de un  
segundo secretario de la república de Florencia (siglos XV y XVI)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense (e igualmente al Programa de Doctorado en Historia, Geografía e Historia del Arte: sociedad, territorio y patrimonio de la Universidad de Murcia), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Tese defendida e aprovada em 31/07/2020,  
pela seguinte comissão examinadora:

---

Prof. Dr. Rodrigo Bentes Monteiro (UFF)

Orientador (Director)

---

Prof. Dr. José Javier Ruíz Ibáñez (U. de Murcia)

Orientador (Director)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Silvia Patuzzi (UFF)

---

Prof. Dr. Luís Filipe Silvério Lima (UNIFESP)

---

Prof. Dr. Carlos Ziller Camenietzki (UFRJ)

---

Prof. Dr. Felipe Charbel Teixeira (UFRJ)

NITERÓI/MURCIA

2020



Para Luiz Fernando Saraiva, por me convencer  
a abandonar a ilha e tornar  
à ponte do pensamento...



## **Agradecimentos**

Em tempos tão difíceis, de constantes ataques à universidade pública e à educação brasileira como um todo, meus primeiros agradecimentos vão para a Universidade Federal Fluminense, para o Programa de Pós-Graduação em História e para o CNPq. Sem instituições e órgãos como esses, não há pesquisa, progresso ou futuro.

Em um contexto bastante diferente, mas igualmente de grande importância, meus agradecimentos à Universidad de Murcia, ao Programa de Doctorado en Historia, Geografía e Historia del Arte, e à Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad de Murcia. Muito obrigado pela acolhida calorosa. Espero que o tempo me dê a oportunidade de retribuí-la de maneira apropriada.

Esta pequena lista de agradecimentos não teria espaço para expressar minha gratidão a meu orientador (no Brasil) Rodrigo Bentes Monteiro. Por ter acreditado em meu potencial e no de meu projeto desde o início (quando havia muito pouco ou quase nada...), e por ter sabido me instruir, aconselhar, sugerir e exigir de maneira tão apropriada e efetiva durante todo este tempo. A memória de suas lições me acompanha em cada leitura que realizo ou texto que escrevo. Muito obrigado por tudo! Igualmente agradeço ao meu orientador (na Espanha) José Javier Ruíz Ibáñez pela acolhida, pelas intervenções pontuais e pelos infindáveis incentivos que me deu nestes tempos na Espanha. Que a história de nossa parceria esteja somente começando.

Melhor entendendo este tipo de agradecimento tão presente em livros e trabalhos artísticos, agradeço a Natalia Lopez por toda a paciência e compreensão frente a tantas ausências (e foram muitas...) nos últimos tempos. Por meses trancado em um escritório, recebi somente compreensão, carinho e café. Muito, muito obrigado!

Ademais, gostaria de agradecer a Jonsi Birgisson, Goggi Hólm, Orri Páll Dýrason e Kjarri Sveinson por tanta paz e inspiração. (Takk!). Também a alguns amigos e professores que se fizeram importantes nesta caminhada: professora Silvia Patuzzi, professora Giselle Venancio, professor Renato Franco, professor Ramón García Marín, professora Concepción de la Peña Velasco, professor Luiz Fernando Saraiva, professora Rita Almico, professora Beatriz Helena Dominguez, professora Carla Almeida e professor Gian Paolo Bastiani; além dos amigos Naira Mota, Carolina Cooper, Pavel Hijikata, Sergio Soriano, Pilar López, Arturo Perez, Ana Paula Rangel e Iverson Silva. Todos participaram de alguma forma da caminhada que possibilitou a existência deste trabalho. Muito obrigado (muchas gracias ou takk) a cada um de vocês!



*[...] perché, da un tempo in qua, io non dico mai  
quello che io credo, né creo mai quello che io dico,  
et se pure e' mi vien detto qualche volta il vero, io lo  
nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo.*

Nicolau Maquiavel



## **Resumo**

Este trabalho busca jogar luzes sobre os juízos maquiavelianos, por conjectura, peculiares a respeito da religião e sobre sua própria religiosidade. Esforça-se em fazê-lo reorganizando e elucidando questões não aprofundadas em textos ou obras anteriores, enriquecendo-as, tentando dar-lhes mais clareza, e, decerto, propondo novos entendimentos ou reforçando, através de cuidadosas leituras, teorias já lançadas. É intuito do trabalho apresentar tal liame prevalentemente através de citações, aparentes inclinações ou mesmo omissões espalhadas pelas obras, textos e cartas compostos pelo pensador. O corpo de escritos, destinados ao público ou pessoais, por ele deixados representa assim o principal conjunto de fontes sobre as quais se debruça o estudo e se alicerçam suas conclusões. Não obstante, busca-se dar atenção à irrefutável necessidade de contextualizar e realocar o autor no universo da composição de suas obras. Dessa forma, empenha-se por proporcionar respostas mais acuradas e reduzir mal-entendidos ou sofismas, ainda tão presentes quando o assunto é Maquiavel.

Palavras-chave: Maquiavel; Religião; Religiosidade; Florença; Igreja cristã; Século XVI





## **Abstract**

This work seeks to shed light on Machiavelli's conjecturally peculiar judgments about religion and his own religiousness. It strives to do so by reorganizing and elucidating issues that have not been dealt with in previous texts or works, enriching and trying to give them more clarity, besides proposing new understandings or even reinforcing, through careful readings, theories already launched. It is the intention of the work to present such a link predominantly through quotations, apparent inclinations, and even omissions scattered throughout the works, texts and letters composed by the thinker. The body of writings left by him, intended either to the public or personal, represents thus the main set of sources on which the study is based and its conclusions are based. Nevertheless, it seeks to pay attention to the irrefutable need to contextualize and relocate the author in the universe of the composition of his works. Hence, it strives to provide more accurate responses and reduce misunderstandings or sophisms, which are still so present when the subject is Machiavelli.

Keywords: Machiavelli; Religion; Religiousness; Florence; Christian church; Sixteenth Century



## Sumário

**Introducción a la versión española, p.11**

**Introdução – Um Maquiavel de Goethe, p. 22**

**Capítulo 1 – Maquiavel, moral, religião e religiosidade, p. 30**

1.1 A problemática “religião” x “religiosidade”, p. 35

1.2 Notas sobre metodologia, p. 42

1.3 Maquiavel, ética, moral e religião na historiografia, p. 55

1.4 De Fra’ Timoteo a Lucrécio, p. 76

1.5 Notas sobre o Juízo e a história, p. 90

1.6 *Gli uomini di Machiavelli*, p. 98

**Capítulo 2 – Sobre a religiosidade de Maquiavel, p. 127**

2.1 Homem e natureza entre os escritos de Maquiavel, p. 130

2.2 Um deus para Maquiavel [?], p. 143

2.2.1 *Dio* ou *Iddio* de Maquiavel, p. 149

2.2.2 A fortuna em Maquiavel, p. 158

2.2.3 Uma nova (velha) face da fortuna, p. 193

2.2.4 A fortuna em Maquiavel além dos clássicos, p. 198

2.3 O aspecto dialógico da religiosidade do homem Nicolau Maquiavel, p. 208

2.4 Um contraponto, p. 217

**Capítulo 3 – A religião em Maquiavel, p. 225**

3.1 A religião como conceito político em Maquiavel, p. 230

3.2 Discorsi, Libro II, Cap. 2 – Con quali popoli i Romani ebbero a combattere, e come ostinatamente quegli difendevono la loro libertà, p. 251

3.3 Maquiavel e a Florença do XV e XVI: análises pontuais sobre sua relação com a religião de seu tempo e seu espaço, p. 259

3.4 As “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas”, p. 274

3.4.1 *Andria*, p. 276

3.4.2 *Clizia*, p. 281

3.4.3 *La mandragola*, p. 287

3.5 A primeira recepção da obra de Maquiavel – das publicações inaugurais ao Índice de Paulo IV: uma conclusão, p. 298

**Conclusões, p. 316**

**Conclusiones para la versión española, p. 325**

**Referências bibliográficas e fontes consultadas, p. 334**



### Introducción a la versión española)

El florentino Nicolás Maquiavelo marcó el siglo XVI con su pensamiento práctico y objetivo, especialmente con respecto a la política. Hace mucho, sin embargo, las cuestiones de la religión en su pensamiento y en su tiempo son igualmente discutidas. La religiosidad de la Europa quinientista a menudo se malinterpreta cuando se la analiza solo en su capa superficial o mediante manuales tradicionales. Muy diferente de los avances filosóficos y científicos a menudo señalados como el espíritu de los quinientos y seiscientos europeos, las corrientes más analíticas de la historiografía desde hace mucho entienden que, a pesar de los DaVincis, Copérnicos y Galileos, los siglos XVI y XVII estuvieron marcados por un profundo fervor religioso y una mentalidad «obsidional» de carácter no científico o empírico. Esa época, todavía aclamada por tantos descubrimientos y logros, nunca tuvo, se podría decir, un sentimiento o una conciencia de los albores de un nuevo tiempo. «Obsesionada por la idea fija de la decadencia, del pecado y del juicio, por el contrario, estaba segura de que era el punto de llegada de la historia».<sup>1</sup> Los milenarismos y la demonología encuentran su cenit en esos tiempos, en un proceso que, curiosamente, no parece tener su origen en la cultura popular, sino provenir principalmente de la cultura académica y oficial, muy reforzado con el advenimiento de las Reformas en su intensa búsqueda por atraer o contener a los creyentes. Así, los occidentales de principios de la Edad Moderna estaban permanentemente rodeados por las llamadas amenazas apocalípticas.

En ese mundo nace Niccolò di Bernardo Machiavelli, precisamente en Florencia, en una turbulenta y dividida Italia. Al darse cuenta del cuadro de penuria en el que se encontraba su ciudad y su país, el florentino culpaba puntualmente a la que en ese momento sería la más fuerte – aunque bastante descentralizada y muchas veces poco organizada – institución italiana: la Iglesia de Roma. Su sentimiento de desconsuelo ante la desorganización política de su ciudad y su península lo llevaba a reflexionar sobre lo que habría ocurrido en los últimos siglos para aplastar el espíritu de lo que un día habría sido la civilización más grande de Occidente. Para sus respuestas, se basaba en su experiencia y – como hacía la mayoría de los eruditos florentinos de su época – en las páginas de pensadores como Polibio, Salustio, Tucídides y, en su caso, especialmente Livio y Lucrecio. Sus conclusiones parecían insistentemente denunciar a la Iglesia romana.

---

<sup>1</sup> Delumeau, Jean (2011). *História do medo no Ocidente*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, p.323. Primeira edição: 1978. La traducción al español es mía.

Se sabe que estos tiempos están marcados por la crítica constante a la Iglesia cristiana y sus miembros. Su deshonestidad y codicia están siempre en boga, incluso por hombres involucrados de alguna manera con la institución como Erasmo y Lutero. Lo que hacía Maquiavelo, sin embargo, parecía más profundo en comparación con la mayoría de estas críticas de sus contemporáneos. Él hacía ataques estructurales contra la institución y su filosofía. Así, cuando el asedio ideológico se cierra en la segunda mitad del siglo XVI, en el mencionado «frenesí» de las Reformas y dentro del nuevo paradigma impuesto por la rigidez del Concilio de Trento, sus escritos caen inmediatamente en el *Index* de los libros prohibidos en el mundo católico. Pues si en *El príncipe* ya se podían encontrar pasajes disfrazados sobre su aparente resentimiento hacia la Iglesia romana y sus representantes – además de las docenas de afirmaciones moralmente contradictorias –, las declaraciones tomadas de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y de *Historias florentinas* de hecho mucho reforzaban este punto de vista.

Esa relación característica entre Maquiavelo, la religión, su propia religiosidad y la de los hombres de su época, hasta hace poco, era un aspecto que muchas veces se dejaba en segundo plan ante la multiplicidad de posibilidades abiertas al estudio de su pensamiento. Con escritos tan relevantes para la ciencia política o incluso para el arte de la guerra – al menos en su momento –, tal relación difícilmente era trabajada como un objeto central de estudio. Desde mediados del siglo XX, sin embargo, en contra de esta tendencia, se empiezan a ver obras tratando directamente de la temática. Se podría destacar: *Machiavelli in hell* de Sebastian De Grazia<sup>2</sup>, *Chiesa e religione in Machiavelli* de Emanuele Cutinelli-Rèndina<sup>3</sup>, *Il Dio di Machiavelli* de Maurizio Viroli<sup>4</sup> y el artículo *La religione di Machiavelli*, de Alberto Tenenti<sup>5</sup>, – en teoría, el primer escrito que trata exclusivamente de la temática. En varias partes de sus escritos, Maquiavelo elogia el papel de la religión en la antigua Roma, enfatizando su poder de ordenamiento y buscando asignar el fracaso de las instituciones italianas de su tiempo – incluso la no unificación de Italia – a la ideología y al desorden impuestos por la Iglesia cristiana. La interpretación de Tenenti se alinea con la propuesta de Cutinelli-Rèndina y con producciones más recientes como las de Giuseppe Marcocci, que también puso en pantalla la simpatía y

---

<sup>2</sup> De Grazia, Sebastian (1994). *Machiavelli in hell*. New York: Vintage Books. Primera edición: 1989.

<sup>3</sup> Cutinelli-Rèndina, Emanuele (1998). *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa; Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali.

<sup>4</sup> Viroli, Maurizio (2005). *Il Dio di Machiavelli: e il problema morale dell'Italia*. Laterza: Roma-Bari.

<sup>5</sup> Tenenti, Alberto (1969). La religione di Machiavelli. In: *Studi Storici*. Anno 10, No. 4, Niccolò Machiavelli (Oct. - Dec., 1969), pp. 709-748.

aparente predilección del florentino por las características de la antigua religión pagana de los romanos<sup>6</sup>.

Esta tesis busca arrojar luz sobre los juicios de Maquiavelo – por conjeturas, peculiares – sobre la religión y su propia religiosidad, con el objetivo de reorganizar y clarificar cuestiones no profundizadas en textos y trabajos anteriores, enriquecerlos o intentar aclararlos, y seguramente proponer nuevos entendimientos o incluso reforzar, a través de lecturas cuidadosas, teorías ya lanzadas. El trabajo intenta presentar dicho enlace a través de citas, posibles inclinaciones o incluso aparentes omisiones encontradas directamente en las obras y cartas escritas por el pensador. El cuerpo de escritos – histórico-políticos, literarios o personales – que ha dejado él representa así el conjunto principal de fuentes sobre las cuales se estudia y se basa para las conclusiones del trabajo. Sin embargo, se presta atención a la necesidad irrefutable de contextualización y reasignación del autor en el universo de la composición de sus obras – lo que naturalmente incluye, entre otras preocupaciones, buscar conocerlas en su idioma original. Dichas preocupaciones siempre han representado pautas para esta investigación, lo que contribuye para traer respuestas más seguras – aunque más laboriosas – y reducir los malentendidos o incluso los sofismas que aún existen en demasiado cuando se habla de Maquiavelo.

En *The originality of Machiavelli*, publicado en 1980, el filósofo e historiador Isaiah Berlin busca comprender qué preceptos Maquiavelo presentaba en sus obras para que tantos críticos y defensores pudieran haberse acumulado a lo largo de la historia, argumentando efusivamente en direcciones diametralmente opuestas. En la conclusión del texto, el autor sugiere que sea la yuxtaposición entre los universos morales cristianos y paganos, incompatibles en la mente de sus lectores, su colisión, y la profunda incomodidad moral que ha causado a lo largo de los años la causa de los esfuerzos desesperados por interpretar y reinterpretar el pensamiento maquiaveliano. Si bien tiene razón sobre la evidente circulación de elementos cristianos y paganos en el universo mental – especialmente moral – de Maquiavelo, parece haber una pregunta más importante para una comprensión real del desajuste bien propuesto por Berlín. Publicado en 2003, el artículo de Carlo Ginzburg *Machiavelli, l'eccezione e la regola* trae una provocación justa. Como señala, «en la vasta literatura inspirada en Maquiavelo, la demostración está en gran medida ausente»<sup>7</sup>, y esto – agrego yo – plantea el

---

<sup>6</sup> Marocchi, Giuseppe (2008). Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese, *Storica*, Firenze, n. 41-42, ottobre 2008, p. 41.

<sup>7</sup> Ginzburg, Carlo (2003). Machiavelli, l'eccezione e la regola: linee di una ricerca in corso. *Quaderni storici*. Nuova serie, Vol. 38, N. 112 (1), aprile 2003, pp. 195-213.

gran problema de la «objetivación», un mal encontrado en innumerables revisiones de las obras del florentino. A partir de una idea preestablecida, se busca de todas maneras resaltar u omitir extractos aislados de sus páginas al gusto de lo que se desea probar. Se formaron capas sobre capas de ideas acerca de lo que Maquiavelo «habría sido, cómo habría vivido o cómo pensaba». Grandes «edificios teóricos» se han construido y todavía se construyen exclusivamente sobre algunas de estas capas, lo que en muchos estudios nuevos genera un alejamiento problemático a los escritos reales que dejó el secretario (obviamente la principal documentación a su respecto); lo que a veces los lleva a separarse por completo del universo al cual, a través de esos textos, uno puede tener acceso efectivo. Se entiende que tratar de hacer un perfil de Maquiavelo directamente a través de lo que ha escrito es, al menos en las primeras etapas de cualquier estudio, la forma más válida de conjeturar sobre sus sentimientos e ideas reales.

La tesis está así formada por tres capítulos. Un primero, llamado *Maquiavelo, moralidad, religión y religiosidad*, en el cual se introduce el tema; se establece una diferencia fundamental entre religión y religiosidad – una cuestión de gran relevancia para el trabajo –; y se enumeran las contribuciones metodológicas que guían la tesis, destacando, por ejemplo, algunas propuestas de los contextualistas de la escuela de Cambridge, incluidos Skinner y Pocock; las sugerencias de François Hartog en su *El espejo de Heródoto*; y algunos análisis filológicos de Mario Martelli y Gennaro Sasso. En el capítulo, también se discute la historiografía sobre la relación de Maquiavelo con la moral y la religión desde el siglo XVI hasta el presente, y se hace hincapié – además de las publicaciones ya mencionadas – las primeras obras escritas contra él – como el texto conocido como *Apología* del cardenal Reginald Pole de 1539 y los *Tratados de la nobleza civil y cristiana* del obispo portugués Jerónimo Osório da Fonseca, de 1542. En seguida se presenta los análisis – más favorables para con las ideas del secretario – de Francesco de Sanctis y Benedetto Croce de finales del siglo XIX y principios del XX, y las contribuciones de Leo Strauss y Isaiah Berlin, de mediados del siglo XX. En el capítulo, aún se destaca el concepto maquiaveliano de historia circular; y finalmente, se enumera dos importantes puntos de la tesis: la sugerencia de que no haya ningún extracto de ninguno escrito maquiaveliano que nos haga suponerlo preocupado con cualquier evento asociado con una posible vida *post-mortem* – especialmente cualquier idea de Juicio Final u otro tipo de juicio moral ultratumba; y se presenta un análisis, con unas docenas de sus pasajes, que busca demostrar su creencia en la perfidia absoluta de los hombres – cualquier hombre en cualquier tiempo o espacio.



Se supone que los dos últimos puntos están muy influenciados por el contacto comprobado de Maquiavelo con el *De rerum natura* de Lucrecio. En la década de 1960, se descubrió un manuscrito del poema con caligrafía maquiaveliana y comentarios marginales. La relación de puntos fundamentales de su pensamiento con la obra es evidente, especialmente – se reitera –, su aparente desprecio por el futuro de su alma – el secretario creía poseer un alma, aunque nunca la haya mencionado como inmortal –, y su percepción del ser humano como inclinado al mal. Entre las páginas del poema latino, Lucrecio, apoyándose en Epicuro, alienta a los hombres a no temer a la muerte; explica por varias razones la imposibilidad de la supuesta continuación del alma después del desvanecer del cuerpo; y – aunque no tan agudamente como lo hace Maquiavelo – demuestra varios signos de pesimismo sobre la naturaleza humana.

El capítulo 2, titulado *Acerca de la religiosidad de Maquiavelo*, busca desentrañar lo que el secretario creía en su intimidad; qué eventos sobrenaturales concebía en su universo mental, y especialmente en qué dios, dioses o entes sobrenaturales parecía creer a través del rastro dejado por sus obras y cartas personales. Además de su aparente desprecio por el Juicio y su poco optimismo sobre el carácter de los hombres, se discute – una vez más con evidente inspiración lucreciana – su percepción del comienzo del mundo, del hombre en su estado de naturaleza, y la formación de las primeras sociedades. Como en el poema lucreciano, Maquiavelo atribuía toda esta génesis a la naturaleza sin interferencia divina o sobrenatural de ningún tipo. Las coincidencias con el poema terminan por un momento, cuando se quiere buscar la deidad, deidades o entes sobrehumanos en que Maquiavelo señalaba creer. El secretario concebía una fuerza a que llamaba *Dio o Iddio*, que había estado operando en diferentes tiempos y espacios, aparentemente desde siempre. Esta fuerza vigilaba, castigaba y educaba a los hombres de acuerdo con sus diseños y voluntad – normalmente apoyados en aportes morales. Para Maquiavelo, ella habría dado la ocasión al hebreo Moisés, al griego Teseo, al persa Ciro, y entonces se la daba a los Medici en Florencia para liberar a Italia del desorden y de las constantes invasiones extranjeras. Además de esa fuerza llamada *Dio o Iddio*, Maquiavelo concebía igualmente al que llamaba *cielo o cieli* como una entidad para vigilar, castigar y educar a los hombres. Adicionalmente, este *cielo* arreglaba problemas relevantes en el mundo a través de la purgación, que, según Maquiavelo, ocurría cada milenio a través de las pestes, inundaciones, terremotos y otros accidentes naturales. Esa fuerza – como su *Dio* – comunicaba su voluntad a los hombres a través de señales como las mencionadas anteriormente, y otras menos graves, como inundaciones o rayos; y – una vez más, como su *Dio* –, parecía haber

actuado desde siempre en el mundo. Hay un conocido pasaje en el proemio del libro I de los *Discorsi* que dice:

Sin embargo, cuando se trata de “ordenar la república”, “mantener el estado”, “gobernar el reino”, “organizar el ejército y llevar a cabo la guerra”, “juzgar a los súbditos” o “acrecentar al imperio”, no se encuentra príncipe ni república que recoja a los ejemplos de los antiguos. Eso procede, em mi opinión, no tanto de la debilidad a que ha conducido al mundo la presente religión, o del mal que el ocio y la ambición han causado en muchas provincias y ciudades cristianas, como de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni gozar del sabor que encierra. De onde nace que muchos lectores se complacen al escuchar aquella variedad de sucesos que contiene, sin pensar de ningún modo imitarlos, juzgando la imitación no ya difícil, sino imposible, como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, hubieran variado sus movimientos, su orden y sus potencias desde los tiempos antiguos.<sup>8</sup>

Esas son comprensiones conocidas de Maquiavelo: la cuestión de la circularidad de la historia y la invitación a imitar el ejemplo de los antiguos. Hay, sin embargo, un elemento fundamental en el pasaje que aparentemente los comentaristas nunca han notado. Es precisamente el término *cielo*. La palabra aparece por catorce veces en el cuerpo de los *Discorsi* y las otras trece se refieren claramente a la poderosa entidad que influye en el mundo. ¿Por qué solo en este pasaje se referiría al firmamento? Es muy probable que Maquiavelo allí se refiriera a ese ente y que, entonces, además de los hombres, además de los elementos y además del sol, la potencia de esta forma de deidad, en su mente, también sería la misma desde la antigüedad – tal vez desde siempre. ¿Serían su *Dio* y su *cielo* por fin un mismo ente, una misma deidad? ¿Serían dos formas de deidades diversas las cuales se ocuparían de las mismas funciones? Es difícil decir, pero frente al incontable número de citas, es innegable que Maquiavelo creía en ellas.

El último elemento formativo de este universo de las deidades o entes sobrehumanos que, en teoría, habitaban el pensamiento del secretario es la fortuna. A partir del análisis cuidadoso de todas las menciones del término en sus escritos, la fortuna allí parece tener tres identidades diferentes. En numerosos pasajes, parece reflejar nuestra idea actual de azar o casualidad, en teoría, nuevamente alineada con las propuestas lucrecianas presentes en el *De rerum natura*. En otros pasajes – muy pocos –, Maquiavelo se refiere directamente a la deidad romana, casi siempre identificable por el uso del término en mayúscula. No se entiende que el secretario tuviera una creencia devocional en la diosa Fortuna, pero es interesante notar que

---

<sup>8</sup> Maquiavelo, Nicolás (2015). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Traducción, de Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza Editorial, p. 32, 33. Primera edición: 1531.

cuando menciona la deidad, su poder «alegórico» de influencia en los asuntos de los hombres no se muestra nada diferente de cuando usa el término en minúscula – que representaría su tercera forma de aprehensión, y la que aquí más interesa, por aparentemente actuar en su pensamiento con la potencia de una deidad. A pesar de menos frecuente que en su interpretación como casualidad o azar, una fortuna muy potente que interfiere en las cosas de los hombres está en todas partes entre los escritos de Maquiavelo. Un poco diferente de su *Dio* o del *cielo*, la fortuna actúa de una manera menos coherente y educativa, generalmente castigando o ayudando a los hombres como le conviene, a veces resultando abrumadora, cuando puede incluso superar a su *Dio* – como en pasaje del capítulo XXVI de *El príncipe* en el que el secretario afirma haber sido César Borgia enviado por *Dio* para emancipar a Italia, pero que se le desaprobó la fortuna.

Sin embargo, a pesar del incuestionable poder de estos seres, no hay exactamente evidencia de la creencia de Maquiavelo en una providencia finalista. Primero, porque ninguno de los seres parece tener un «plan final» para los hombres, y segundo, porque en contra de los tres, existe la brecha, la escapatoria de la *virtù*: la capacidad de acción hábil y eficaz que puede generar precaución y resistencia humanas. En el capítulo XXV de *El príncipe*, Maquiavelo explica que, a su juicio, la fortuna ocuparía el cincuenta por ciento de nuestro destino, pero nos daría los otros cincuenta para actuar. Sin embargo, hay puntos en sus textos en los cuales esa fortuna se demuestra implacable y no deja espacio para la defensa de los hombres – como en el ejemplo anterior de Borgia.

Así, en cuanto a la posibilidad de actuación de la *virtù*, con todo, es posible que se alinee nuevamente el pensamiento de Maquiavelo con el de Lucrecio. La idea del espacio dejado por la fortuna para nuestro libre albedrío, dentro del cual Maquiavelo inserta su concepto de *virtù*, parece una vez más un eco del poema latino en su pensamiento. Lucrecio escribe en el Libro II de su obra:

En fin, si cada movimiento se encadena siempre con otro, y del movimiento antiguo surge el nuevo en orden fijo y los elementos primeros no crean, con su desviación, un cierto comienzo de movimiento que rompa con las leyes del destino para que una causa no suceda a otra causa desde el infinito, ¿de dónde les existe a los seres vivos sobre la tierra esta voluntad libre, de dónde es, digo, esta voluntad arrancada a los destinos por la que nos dirigimos a donde el placer nos lleva a cada uno y desviamos así mismo nuestros movimientos no en un tiempo determinado ni en un punto determinado del espacio, sino cuando nuestro propio pensamiento lo ha deseado? Pues sin duda, su propia

voluntad le da a cada uno principio para estos actos y desde ella los movimientos se extienden por los miembros.<sup>9</sup>

En lugar de la clásica dicotomía «fortuna x *virtù*», lo que este estudio parece indicar es algo más complejo donde uno tiene la fortuna, o su *Dio (Iddio)*, o el *cielo (cielo)* por un lado, y la *virtù* por el otro – en una brecha de muy probable inspiración lucreciana.

Hay que aclarar, con todo, que en la tesis no se pretende presentar un Maquiavelo «lucreciano», mucho menos epicúreo. Tal afirmación sería exageración y falsedad. Hay varios puntos – muchos de ellos fundamentales – del pensamiento del secretario que aparentemente no tienen cualquier relación con Lucrecio o incluso van en contra de sus propuestas. Sin embargo, la indiferencia a esta relación hasta la fecha parece conducir igualmente a resultados al menos incompletos. Maquiavelo parece dialogar con Lucrecio en varias ocasiones, aunque, como se ha dicho, a veces en desacuerdo. Como ya se ha presentado, hay sugerencias generales sobre el pensamiento del secretario, especialmente en asuntos relacionados con la religión y la religiosidad, que sin duda parecen estar sino directamente influenciados, al menos inspirados por los versos de su copia personal del *De rerum natura*.

Finalmente, el capítulo 3 se llama *La religión en Maquiavelo*. Como ocurre con los otros, se basa en conjuntos de pasajes dispersos por las obras del secretario – de hecho, todos los pasajes que mencionan el tema de la religión. Su argumento central, sin embargo, parte esencialmente de otro extracto presente en los *Discursos*:

Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y echo esto, les será fácil mantener el país religioso, y por tanto bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aún que las juzguen falsas, y precisamente pondrán más cuidado en hacerlo cuanto más prudentes y versados en las ciencias de la naturaleza sean. Pues éste ha sido el proceder de los sabios, y de aquí nació la autoridad de los milagros que se celebran en las religiones, aunque sean falsos, pues los prudentes los magnifican, vengan donde vengan, y con su autoridad los hacen dignos de crédito para cualquiera.<sup>10</sup>

A diferencia de todas las innovaciones propuestas en el capítulo 2, este capítulo reitera buenos análisis ya realizados sobre la religión en los escritos de Maquiavelo. La impresión que se mantiene aquí es que para él lo que le da valor a la religión no es la importancia de su fundador, el contenido de las enseñanzas, la verdad de los dogmas o la importancia de los misterios y los ritos. No importa la esencia de la religión sino su función e importancia para la

<sup>9</sup> Lucrecio, Tito (2003). *La naturaleza de las cosas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarno. Madrid: Alianza editorial, p. 132.

<sup>10</sup> Maquiavelo, Nicolás (2015). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 81.

vida colectiva o su potencia como instrumento de control en las manos de un gobernante. La religión enseña a reconocer y respetar las reglas políticas desde el mandamiento religioso. Esta norma colectiva puede asumir tanto el aspecto coercitivo externo de la disciplina militar o la autoridad política como el carácter persuasivo interno de la educación moral y cívica para la producción de consenso colectivo.

El capítulo, sin embargo, agrega elementos importantes al debate. El principal de ellos sería la sugerencia de que no hay contradicción entre la religiosidad devocional de Maquiavelo y su comprensión de la religión. Su comprensión de la religión es una comprensión política del fenómeno. La religión en Maquiavelo debe ser entendida como un concepto político, como elemento proveniente de ese mundo. Para él esa debería servir como un instrumento del estado para ayudar a organizar y mantener el orden en una república o principado. Hay todavía que aclarar que es precisamente su percepción de la naturaleza ociosa, envidiosa, codiciosa, mezquina, es decir, pérfida de los hombres lo que le hace comprender la religión – junto con buenas leyes y buenas armas – como un instrumento fundamental para la paz en cualquier formación política. Y es su desprecio por un posible Juicio Final o cualquier tipo de juicio *post-mortem* lo que le permite motivar al gobernante a hacer uso de la religión para su beneficio o para el beneficio del estado, ya que, en su opinión, él nunca tendría que prestar cuentas de tal uso en un posible juicio en otro mundo.

Además, el capítulo trata – y demuestra – las duras críticas de Maquiavelo a la Iglesia romana. Como se ha dicho, él no criticaba simplemente la corrupción o la mala índole de los clérigos. Él criticaba todo el espíritu cristiano, su moral y valores, siempre vistos, en sus textos, como inferiores y mantenedores de una sociedad peor cuando se compara con la propiciada por los valores paganos de la Antigüedad – aunque jamás se pueda sacar del florentino sus obvias influencias de la moral cristiana, como pasaría a cualquier hombre que viviera cuando y donde vivía.

Todo lo que se afirma en la tesis se construyó mediante el siguiente método: primero, se ha investigado los textos superficialmente; luego se ha buscado conocer los contextos – especialmente los sociopolíticos e intelectuales de Florencia, Italia y Europa – a finales del siglo XV y principios del XVI; y finalmente, en contraste con lo que hacen, por ejemplo, los contextualistas – es decir, volver a puntos muy específicos del texto con el objetivo de probar sus sugerencias generadas a través del contexto –, la tesis siempre vuelve al texto integral, considerando todas las referencias al tema presentes en los escritos de Maquiavelo, para solo después proponer cualquier conclusión. Se cree así que el trabajo clama por un nuevo paso –

un último paso –, válido para cualquier trabajo de historia del pensamiento: el retorno y la consideración del texto total. Lo que se quiere decir es que, aunque se forme un gran «menú» a través del conocimiento del contexto, se entiende que solo un regreso exhaustivo a los textos puede garantizar con mayor precisión la percepción de lo que realmente ha sido «consumido», desde ese «menú», por el autor en su tiempo. La verdad es que el hecho de que una idea o comprensión esté presente en el gran «menú» de un contexto nunca será suficiente para garantizar que haya sido absorbido por nadie, incluidos autores y pensadores. El regreso al texto completo demuestra ser esencial – tal vez la única manera – para probarlo o no.

Para finalizar, el tercer capítulo hace un análisis de la inmediata recepción de los escritos maquiavelianos justo después de las primeras publicaciones de sus obras en inicios de la década de 1530. Desde un primer momento muy positivo de la recepción de sus ideas concernientes a la política y especialmente a la guerra, hay un cambio a una situación de rechazo a mediados del XVI hasta la prohibición en 1559. Desde ese momento se conoce bien las diversas interpretaciones que las obras y, en consecuencia, Maquiavelo han tenido a través de los siglos.

En conclusión, parece evidente que son los problemas y las preguntas de las diferentes épocas lo que ha hecho de Maquiavelo un escritor aclamado o criticado en ese momento – o, como señala acertadamente Berlín, aclamado solemnemente o severamente criticado. Entenderlos bien al estudiar la recepción de los escritos del secretario es así de gran importancia. Sin embargo, como ya se ha expuesto, comprender el momento exacto en el que él compone sus obras demuestra ser una tarea todavía más fundamental. Es probable que solo quince o veinte años después Maquiavelo ya no se sintiera libre de difundir las ideas presentes en sus escritos, ya que nunca se sintió cómodo, por ejemplo, para mencionar a Lucrecio (prohibido oficialmente en Florencia desde 1516), incluso en secciones de profunda alineación entre sus escritos y los del poeta. En un mundo de prohibición y persecución de ideas, autores y obras, una década puede cambiar por completo la forma de referirse a un determinado pensador y, en poco tiempo, la forma efectiva en que se lo respeta y comprende. Lo que se quiere decir es que, a partir de un cierto momento, especialmente después del Índice, en el contexto de la Reforma católica, el Concilio de Trento y un evidente aumento de la ortodoxia por parte de la Iglesia romana, varias de las propuestas de Maquiavelo, que, como se demuestra en la tesis, no molestaron a Francesco Guicciardini, Carlos V y tantos otros admiradores que consumieron las docenas de ediciones de sus textos en la primera mitad del XVI, se han convertido en objetos de rechazo no solo por hombres directamente vinculados a la religión como el cardenal Pole y el obispo Osório, sino igualmente en todo el mundo católico desde la segunda mitad del XVI.

Merece la pena recordar que *La mandrágora*, con toda su ironía y críticas a los clérigos, fue admirada en la corte papal a principios de los años veinte. La remontada en el tratamiento de Maquiavelo en el contexto del siglo XVI es, sobre todo, un reflejo de los rápidos cambios y la radicalización promovida especialmente desde la Reforma protestante y las nuevas reglas establecidas por Trento. Sin embargo, su creencia en deidades o entes sobrehumanos, la vehemencia de sus ataques contra la religión cristiana, y su clamor por el uso del fenómeno religioso como una estrategia simple para la buena administración del estado, al menos con lo que conocemos hasta fecha, no se debe cuestionar.

## Introdução – Um Maquiavel de Goethe

Em finais de 1520, Maquiavel era designado pelo cardeal Giulio di Medici – futuro papa Clemente VII – para escrever uma história de Florença. Embora não fosse o cargo sonhado pelo antigo segundo secretário da chancelaria da república de Florença, essa era a primeira grande oportunidade que lhe surgia para colocar-se a serviço dos Médici, cujo favor vinha implorando desde o “*res perditas*” – a “virada da fortuna” que em fins de 1512 acabou gerando sua dramática exoneração do cargo, sua prisão sob acusação de conspiração, a tortura e o exílio. Ali, na década de vinte, ele já havia escrito *Il príncipe* e os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, suas obras mais importantes. Sem embargo, a vida que lhe encantava não era a das letras e dos gabinetes. Mais que os encargos burocráticos de uma secretaria de governo, o que mais entusiasmava o gênio de Maquiavel era a diplomacia, através da qual provava o olor dos poderosos, ceava com reis e papas, calculava como poucos seus desejos e o que seu espírito almejava em futuros próximos ou distantes. Sua intenção, declarada na conhecida carta a Francesco Vettori de 10 de dezembro de 1513, era a de servir aos Médici, não importava a maneira. No entanto, como alguém que percebia a si mesmo como bom entendedor dos negócios do estado, é presumível que esperasse um dia poder realizar, a mando da poderosa família, os mesmos trabalhos que outrora fizera na chancelaria.

Com pretensões humildes e específicas, suas principais reflexões e as páginas que viriam gerar tanta inquietude através dos tempos são engendradas nesse limbo, na segunda década do XVI. Jamais esse homem de profundo apreço pela observação e a prática teve dimensão do que se tornariam seus escritos. No entanto em 2020, quinhentos anos após os eventos acima narrados, livros, artigos, teses, dissertações, estudos em diferentes campos do saber são ainda elaborados buscando decifrá-los, assimilar melhor suas mensagens, perceber suas entrelinhas. Esta tese se insere nesse contexto. Uma questão fundamental, contudo, sobre a qual se reflete antes de propriamente adentrá-la é o que teria ocorrido com os escritos maquiavelianos – e especialmente com o nome Maquiavel e suas derivações – para chegarem ainda tão robustos aos dias de hoje.

Na antessala do complexo no qual se esconde tal resposta vê-se despontar uma questão essencialmente filológica: o universo um dia acoplado a termos como “maquiavelismo” e “maquiavélico”. Pois se por um lado tem-se na filosofia, por exemplo, conceitos “platônicos” (referindo-se a Platão), “aristotélicos” (referindo-se a Aristóteles), ou “kantianos” (referindo-se a Kant), a expressão “maquiavélico” através dos séculos ganhou cores tão próprias que, para referir-se àquilo que vem essencialmente dos textos de Maquiavel, os léxicos enfrentaram a



necessidade de criar um novo vocábulo: o adjetivo “maquiaveliano”. Destarte, para a função dos termos acima em destaque, o correspondente em Maquiavel já há muitas décadas, em diversos países e idiomas, não se trata da expressão “maquiavélico, mas do termo “maquiaveliano”. A *virtù*, da maneira que se conhece e discute, representa um termo essencialmente “maquiaveliano” (e não maquiavélico); o que se lê nos *Discorsi* é uma análise “maquiaveliana” sobre a primeira década de Lívio (e não maquiavélica); o que esta tese busca tratar são especialmente os escritos maquiavelianos (e não maquiavélicos). Esse fenômeno é senão causado, ao menos potencializado a partir da segunda metade do XVI, através da crítica veemente dos comentadores dos textos do secretário, ali sempre na senda da moral e da religião – ponto fulcral deste trabalho. Como se lerá no capítulo 3, o processo de desprendimento do nome Maquiavel – e de vocábulos como “maquiavélico” e “maquiavelismo” – do conjunto dos textos por ele deixados consolida-se ainda em 1611, quando Randle Cotgrave define, na França, a palavra “*machiavelisme*” como “política sutil (desonesta), velhacaria astuta”<sup>11</sup>. Termos ligados ao nome Maquiavel rapidamente entravam de maneira similar para os vocabulários inglês, espanhol e alemão, levando – embora apartado do elogio – a força dos vocábulos a superar autor e obra, e concorrendo para que chegassem ainda tão vívidos aos dias de hoje.

Ironicamente, independentemente da distância que se haja produzido entre os termos e os efetivos escritos maquiavelianos ou, mais ainda, entre os termos e o homem Nicolau Maquiavel – como acima se tentou enfatizar –, a associação é inevitável, e em vitrines de livrarias ou bancas de jornais vê-se sempre a face de Maquiavel emergir estampada em fascículos sobre a história do pensamento ocidental. Ademais, no universo de suas obras, *O príncipe* especialmente segue como um best-seller no século XXI. O interesse pelo autor parece inesgotável. A popularidade dos termos acima, como se sugere, concorre para gerar o interesse pelo homem, a leitura – embora muitas vezes anacrônica e descontextualizada – de suas obras mais conhecidas, e um fenômeno gratificante e ao mesmo tempo desafiador – por vezes, importuno – quando se estuda Maquiavel: todos têm algo a dizer sobre o homem, seus livros, sua moral, “fortuna e *virtù*” em seu pensamento, enfim, sobre o por ele deixado ou sobre as dezenas de camadas de interpretações e reinterpretações de seus textos através dos séculos. O resultado desse fenômeno é que uma simples comunicação apresentada em um congresso pode terminar em caloroso debate.

---

<sup>11</sup> BERLIN, Isaiah. *Against the current: essays in the history of ideas*. Edited and with a bibliography by Henry Hardy. New York: The Viking Press, 1980, p. 32.

Como se verá no capítulo 1, Isaiah Berlin, escrevendo em meados do século XX, busca como motor de seu artigo “The originality of Machiavelli” responder como um autor pode ter sido ao mesmo tempo tão “duramente criticado” e “veementemente defendido” através dos séculos. É natural que as preocupações, crenças e valores de determinado instante e espaço históricos concorram para definir a forma como se lê ou interpreta um autor. Mas no caso de Maquiavel, a peleja parece transcender. Dessa maneira, dentre as centenas de interpretações de seu pensamento através dos séculos, depara-se às vezes com um ateu convicto e instrutor de tiranos, outras com um cristão republicano, paladino da liberdade; umas vezes com um sujeito imoral sem escrúpulos, outras com alguém simplesmente amoral, ou ainda em alguns casos com um moralista enojado com seu entorno. A fortuna, na balança de seus comentadores, ora aparece como ente poderoso e implacável, ora como “animal manso” aguardando a *virtù* para adestrá-lo. Sobre a *virtù* – aqui trabalhada como vocábulo de impossível tradução – muitas páginas foram escritas, porém o termo segue longe de uma definição final e, como se vem afirmando para a fortuna, há pouco consenso sobre sua potência dentre os textos dos estudiosos do pensamento do secretário. Como seguir em sendas tão tortuosas, elegendo entre tantas possíveis interpretações sobre um mesmo tema e tantas visões discrepantes sobre um mesmo personagem?

A solução proposta por esta tese para reduzir possíveis incongruências e propor novas respostas para velhas perguntas – ou mesmo novas perguntas onde parecia já não se dever questionar – foi buscar “ouvir” Maquiavel; buscar alcançá-lo em seu âmago. E a única forma para se galgar tão arrojado objetivo entende-se ser um mergulho intenso no conjunto total de seus textos, e uma apresentação de resultados e reflexões com o compromisso de não ignorar nenhum deles, ainda que suas páginas tendam a contrariar teorias aparentemente bem estruturadas sobre seu pensamento – ou mesmo meramente contradizer o que se esperava encontrar. Quando se inicia um estudo sobre Maquiavel, contudo, o florentino é sempre apresentado como uma “celebridade” repleta de “agentes” com os quais se deve negociar antes de se poder almejar chegar até ele diretamente. É necessário conhecer o que algumas dezenas de comentadores escreveram a seu respeito e, muitas vezes, o novo pesquisador vê-se obrigado – ou efetivamente seduzido – a tomar uma das sendas já abertas, seguindo caminhos inaugurados por esses autores e amiúde acabando por ter pouco contato com os escritos efetivos deixados pelo secretário. Essa forma de apreender seu pensamento leva frequentemente os estudiosos a exclusivamente repetir ou respaldar – às vezes em bons textos, é verdade – conclusões e reflexões alcançadas por estudos anteriores. Aqui não se quer tirar o mérito ou

ignorar a importância desses estudos. A tese é profundamente grata a eles e dialoga com suas ideias em diversos momentos. Sem embargo, tem-se a pretensão de, através do contato direto e diligente com tudo o que escreveu o secretário, apresentar novas proposições sobre a relação entre seus escritos, a moral e a religião. Além disso, o trabalho busca engendrar um novo panorama sobre sua própria religiosidade, aqui construída, como se vem destacando, preferencialmente através das linhas por ele deixadas, embora nutrindo-se igualmente de suas entrelinhas, seu descuido, os momentos em que parecia não ter a intenção de revelar seus medos e crenças, conquanto ainda assim o fizesse.

Justamente por ter despertado tamanho interesse, suas obras e cartas foram ao longo do tempo tantas vezes editadas e impressas, sofrendo inevitavelmente intervenções de tipógrafos, editores e prensas. A forma encontrada pelo trabalho para lidar com essa questão foi buscar utilizar as melhores edições críticas de seus escritos. Utilizou-se edições especialmente em italiano, mas igualmente em inglês, francês, espanhol e português, comparando-as, contrapondo-as, confrontando desde as interpretações demonstradas através das diferentes traduções – entende-se aqui qualquer tradução como interpretação – até os relevantes comentários contidos nos prefácios, introduções e notas inseridas no próprio corpo dos textos.

Partindo-se de tais premissas intitulou-se a tese, como se viu, “Um deus para Maquiavel [?]: religião e religiosidade nos escritos de um segundo secretário da república de Florença (sécs. XV e XVI)”. De certa maneira, as principais inquietações que perpassam os três capítulos do trabalho resumem-se nessas linhas. Em primeiro lugar, a busca por perceber a divindade, divindades ou entes sobre-humanos que de alguma maneira habitavam o pensamento de Maquiavel – os quais aqui se empenhou em reconstruir principalmente através de seus escritos. O capítulo 2 dedica-se quase inteiramente a essa difícil tarefa. O ponto de interrogação é naturalmente intencional e representa a necessária incerteza da pesquisa ao iniciar. Ou seja, sabendo-se que Maquiavel fora tantas vezes tido como ateu, seria isso comprovável por seus escritos? Ainda sobre o título, ao conhecer o trabalho de diversos estudiosos da obra do secretário, houve a percepção de que continuamente, em suas páginas, o entendimento do escritor histórico e político sobre a religião mesclava-se de maneira bastante indesejada com a religiosidade – o conjunto de crenças, medos escatológicos e apreensão do sobrenatural – do homem Nicolau Maquiavel. Optou-se então por uma separação quase artificial dos termos, os quais obviamente dialogam, interagem, mas têm, na tese, limites bem definidos, justo por estes terem se mostrado imprescindíveis.

O título inicial trazia a assertiva “religião e religiosidade no ‘pensamento’ de um segundo secretário da república de Florença”. E nesse ponto fez-se a mudança mais significativa dentre as ocorridas até o produto final. Entende-se como desmedida a pretensão de se chegar ao “pensamento” de um homem através da análise – ainda que intensa, cuidadosa e diligente – de alguns milheiros de páginas por ele escritas. A melhor análise que se possa fazer dessas páginas leva no máximo a uma visão ainda escassa e superficial da possível aura de seu pensamento. E a consciência dessa limitação revela-se fundamental para as considerações aqui apresentadas, tanto em sua forma quanto em sua matéria. A questão por trás do simples câmbio de termos foi fundamental para a concepção da tese, pois envolvia diretamente a definição de seu objeto de estudo. Qual seria? O “pensamento” de Maquiavel? Entende-se que não. Se se pudesse entrevistá-lo por meses a fio, ler e reler seus textos e missivas, apresentar-lhe conclusões e com ele debatê-las ajustando os resultados, talvez se pudesse – com todas as limitações da objetividade dos estudos históricos e filosóficos – aproximar do “pensamento” do secretário. Sendo a tarefa nesses termos notoriamente impossível, resta o real objeto de estudo do trabalho: os “escritos” por ele deixados. Seus escritos são o início e o fim da análise que se apresenta. Não se ignora seu contexto, mas se tem muito cuidado para não se perder em seus labirintos, atribuindo a Maquiavel – ou a quem for – características, crenças ou conceitos simplesmente por estarem presentes em seu entorno. De um grande “menu”, formado pelo conhecimento de um contexto, acredita-se que somente um retorno exaustivo aos textos pode garantir a percepção sobre o que efetivamente “foi consumido” por um autor. Ou seja, o fato de uma ideia ou entendimento estar presente no grande menu de determinado contexto jamais será suficiente para garantir que tenha sido absorvido por quem quer que seja, incluindo autores e pensadores. O retorno ao texto integral – ou ao que nos chegou dele – revela-se imprescindível para comprová-lo ou não.

O aqui apresentado construiu-se assim através do seguinte método: primeiramente se debruçou sobre os textos de forma superficial; em seguida buscou-se conhecer os contextos especialmente sócio-políticos e intelectuais da Florença de fins do século XV e início do XVI; por fim, à diferença do que parecem fazer diversos comentadores – isso é, tornar a pontos específicos de textos escolhidos visando simplesmente comprovar suas sugestões engendradas via contexto –, a tese retorna ao conjunto total dos textos do secretário, buscando ali quaisquer menções concernentes à temática da religião ou que apresentem supostos indícios sobre sua própria religiosidade. Este último passo, aqui apontado como fundamental, parece válido para qualquer trabalho de história intelectual – embora amiúde não ocorra.

Por fim, pode-se questionar o trecho “escritos de um segundo secretário da república de Florença”, uma vez que ao escrever a grande maioria dos textos em análise Maquiavel já não possuía o cargo. Algo, contudo, perceptível através da análise de suas páginas é que a forma de observar o mundo, compreender os homens e calcular seus movimentos nunca deixou de ser a do velho secretário da chancelaria. Maquiavel era um diplomata arguto e realista, sendo estimado em seu trabalho por suas análises precisas e minuciosas das linhas e entrelinhas dos poderosos com quem convivia. Ele nunca perdeu tal estilo, tal maneira de apreender e explicar a realidade. O autor das obras hoje tão reviradas é o mesmo das missivas detalhadas, críticas, irônicas muitas vezes, as quais eram endereçadas aos poderosos de Florença para que, através delas, elaborassem suas estratégias. Maquiavel nunca deixou de se sentir “secretário” dos interesses de sua cidade, nem de escrever como tal. Essa talvez seja uma das chaves para compreender a peculiaridade de suas páginas, sendo a razão pela qual a tese trata-o todo o tempo por “secretário”.

Como se destacou, o intenso embate contra as ideias de Maquiavel, especialmente na segunda metade do XVI, foi fundamental para que seu nome ali jamais descansasse, criando, mormente através da rechaça, interesse, curiosidade e a conseqüente disseminação de suas obras. É verdade que estas haviam conhecido um grande sucesso editorial na primeira metade do XVI. Mas o interesse nas mesmas relacionava-se mais com a questão militar – aspecto pelo qual Maquiavel era naquele momento bastante respeitado – e por suas orientações sobre os negócios do estado. A crítica veemente, inaugurada no segundo quarto, mas somente estabelecida na segunda metade do XVI, como se antecipou, atentava-se quase exclusivamente a questões morais e religiosas. Ignorando o dito de que para deixar algo morrer, basta deixá-lo quieto, os autores antimachiavélicos escreveram dezenas de obras repudiando o secretário e seus escritos, muitas vezes ornadas com apaixonadas defesas do cristianismo e da moral cristã, em seu entendimento – e também no desta tese – duramente atacados por Maquiavel. Tal contexto ajuda a gerar o interesse incessante – muitas vezes secreto – nos escritos do secretário, e conclui-se com a oficialização de termos associados a seu nome, como acima mencionado. Decorre daí a importância de seguir revolvendo a relação entre Maquiavel, a religião, a moral e sua própria religiosidade; daí uma das justificativas para a elaboração deste trabalho quase quinhentos anos após a sua morte. No entanto, não se poderia resumir a um detalhe filológico, tampouco ao alarde dos antimachiavélicos, a justificativa para cinco séculos de interesse por seus escritos.

No próêmio do primeiro livro dos *Discorsi*, Maquiavel escreve o que em português assim ressoaria:

O resultado é que os que se dedicam a ler a história ficam limitados à satisfação de ver desfilar os acontecimentos sob os olhos sem procurar imitá-los, julgando tal imitação mais do que difícil, impossível. Como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se sua ordem, seu rumo e sua potência tivessem sido alterados.<sup>12</sup>

Essa passagem será devidamente analisada em seu idioma original no corpo da tese. Mas aqui, apresentada dessa forma, mostra-se suficiente para ao menos um lampejo sobre a maneira pela qual o secretário entendia a realidade, concorrendo para explicar o interminável interesse por seus escritos. Maquiavel concebia um mundo em que o enredo dos eventos se repetia através dos tempos, o que deveria ajudar os homens a compreender sua conjuntura e prever eventos e movimentos futuros. Dentre tudo o que conclama como inalterável na passagem, encontram-se os homens, cujas paixões, medos e anseios, em seu entendimento, alteravam-se pouco ou quase nada através dos tempos. E efetivamente Maquiavel busca atingir uma essência humana – mesmo que em interpretação geralmente negativa –, a qual constrói mediante a observação da realidade e o estudo de obras históricas da Antiguidade, o que parece ajudá-lo a dialogar com leitores dos mais diferentes tempos e espaços. O secretário mesclava assim passado e presente para suas conclusões, mas como parecia atingir de forma bem sucedida pontos essenciais, principalmente atinentes à forma de agir dos homens, é impossível ler diversas de suas páginas sem associá-las a realidades de qualquer tempo, inclusive a década de vinte do século XXI.

Muito diferente do que querem alguns críticos de suas obras, sugere-se as proposições maquiavelianas parecerem válidas para diferentes tempos e espaços pelas razões acima assinaladas e não porque ele teria a todos influenciado desde a publicação de seus escritos. Não se vive num mundo de “discípulos ou herdeiros” de Maquiavel. Já há muito, quer-se enxergar suas ideias em qualquer estratégia política, estratagema de governo ou mesmo movimentos bélicos. Teriam todos esses líderes lido Maquiavel e por isso agido como agiram? Seguramente não. Do contrário, como explicar governantes e generais os quais parecem seguir sua “cartilha” séculos antes de seu nascimento? O secretário teria apresentado uma sistematização sobre a maneira de agir dos homens através de sugestões generalistas, as quais, embora tenham gerado severas críticas através dos tempos, parecem igualmente garantir-lhe uma forma de diálogo

---

<sup>12</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. 4ª edição. Tradução: Sérgio Bath. Brasília: Editora UNB, 2000, p. 18. Primeira edição: 1531.

direto com novas gerações de leitores. Talvez Maquiavel pareça estar em toda parte justamente porque toda parte esteja em Maquiavel.

Como mais acima se sugeriu, trata-se de sucesso por ele jamais imaginado – ao menos pelo que se pode perceber em seus escritos. Se pudesse tê-lo previsto, pouco lhe importando se através de admiração ou rechaça, Maquiavel possivelmente não morreria tão desiludido e amargurado, como ocorrido. Depois de ler e reler suas páginas durante largo tempo, percebê-lo em suas pretensões, seus temores, compreender as questões com as quais se preocupava e ao mesmo tempo as que não dava importância, observar como se concentrava nas coisas deste mundo, nos homens deste mundo, assim como seus fenômenos e eventos, poder-se-ia concluir esta introdução com uma sugestão fantasiosa: se Mefistófeles de Goethe chegasse a este mundo e se deparasse com Maquiavel ao invés de Fausto, oferecendo-lhe o reconhecimento eterno de seu nome e suas obras – mesmo que amiúde em tom de rechaça – em troca de sua alma e sete anos de penúria, teria ouvido seguramente um sim do secretário. O imbróglio é improvável, mas o nome de Maquiavel – e todas as suas variantes – revolve-se no Ocidente há cinco séculos, aparentemente com fôlego para pelo menos outros cinco.

## Capítulo 1 – Maquiavel, moral, religião e religiosidade

O florentino Nicolau Maquiavel marcou o século XVI com seu pensamento prático e objetivo, principalmente no tocante à política. Há muito, contudo, discute-se igualmente a questão da religião em seu ideário e em seu tempo. A problemática da religião e da religiosidade na Europa quinhentista revela-se amiúde mal concebida quando analisada somente em sua camada superficial ou através dos manuais tradicionais. Bem distante dos avanços filosóficos e científicos com frequência apontados como o espírito dos Quinhentos e Seiscentos europeus, correntes mais analíticas da historiografia já há muito entendem que, apesar dos DaVincis, Copérnicos e Galileus, os séculos XVI e XVII foram marcados por um profundo fervor religioso e por uma mentalidade obsidional<sup>13</sup> de natureza pouco científica ou empírica. Essa época, ainda hoje aclamada por tantas descobertas e conquistas, jamais teve – poder-se-ia dizer – um sentimento ou uma consciência de que via despontar a aurora de um novo tempo. “Obsedada pela ideia fixa do declínio, do pecado e do Juízo, tinha, pelo contrário, a certeza de que era o ponto de chegada da história.”<sup>14</sup> Adriano Prosperi endossa tal panorama para a Itália, apresentando reflexões baseadas em processos inquisitoriais em sua obra de fôlego *Eresie e devozioni*<sup>15</sup>, sendo ainda mais claro em *1498, Savonarola dal falò delle vanità al rogo*, no qual afirma: “[...] Di profezie e previsioni astrologiche ne circolavano molte, i commenti all’Apocalisse si moltiplicavano.”<sup>16</sup>

Milenarismos e demonologia encontram seu zênite nesses tempos, num processo que, curiosamente, como propõem, por exemplo, Keith Thomas e Carlo Ginzburg<sup>17</sup>, não aparenta ter sua origem na cultura popular, mas vir predominantemente da cultura erudita e oficial, deveras reforçado com o advento das Reformas em sua intensa busca por angariar ou conter fiéis. Esse processo ter-se-ia dado de diversas maneiras – pela pregação, pelo teatro e canto religiosos, também pela imprensa, pela gravura e por toda espécie de imagens. Destarte, os ocidentais do início da chamada Idade Moderna viam-se permanentemente cercados por fictícias ameaças apocalípticas.

---

<sup>13</sup> Segundo Jean Delumeau, essa mentalidade obsidional é a sensação constante de estar cercado ou ameaçado por um mal maior que vigia e persegue, esperando a primeira oportunidade para agir.

<sup>14</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.323. Primeira edição: 1978.

<sup>15</sup> PROSPERI, Adriano. *Eresie e devozioni*: La religione italiana in Etá Moderna. Vol I. Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 2010.

<sup>16</sup> PROSPERI, Adriano. *1498. Savonarola dal falò delle vanità al rogo*. Bari: Editori Laterza, 2008.

<sup>17</sup> THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic*. New York: Penguin Global, 2012. Primeira edição: 1971.; e GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Primeira edição: 1966.



Nesse mundo nasce Niccolò di Bernardo Machiavelli, precisamente, na Florença de uma conturbada e dividida Itália. Eugenio Garin afirma que o século XV italiano carregava “[...] a ambiguidade de um anúncio de renovação intrinsecamente ligado à tristeza de um ocaso. As cidades decaíam num clima religioso de espera.” Para ele, “[...] toda a catástrofe de uma civilização exprimia-se no desânimo de Savonarola e na amargura de Maquiavel.”<sup>18</sup> O “humanismo pessimista” de Maquiavel é igualmente abordado por Delio Cantimori no capítulo “Umanesimo e Reforma” de seu *Umanesimo e religione nel Rinascimento*<sup>19</sup>. Justificando tal amargura e pessimismo, o secretário culpava pontualmente aquela que nesse momento seria a mais forte – ainda que bastante descentralizada e nem sempre organizada – instituição italiana: a Igreja de Roma. Seu sentimento de desconsolo frente à desorganização política de sua cidade e de sua península fazia com que buscasse refletir sobre o que teria havido nos séculos passados para esfacelar o espírito daquela que fora um dia a maior civilização do Ocidente. Para suas respostas, baseava-se em sua experiência prática e, como fazia a maior parte dos estudiosos florentinos de seu tempo, refletia sobre os escritos de Tito Lívio, Lucrécio, Tácito, Plutarco, Políbio, Salústio, Xenofonte, entre outros. Suas conclusões pareciam denunciar a Igreja romana:

[...] Né si può fare altra maggiore coniettura della declinazione d’essa (a religião), come a vedere come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra hanno meno religione. E chi considerasse i fondamenti suoi, e vedesse l’uso presente quanto è diverso da quelli, giudicherebbe essere propinquo, senza dubbio, o la rovina o il flagello.<sup>20</sup>

Sabe-se que esses tempos são marcados por críticas à Igreja cristã e seus membros. Sua desonestidade e ganância são postas à mostra, mesmo por homens de alguma forma envolvidos com a instituição como Erasmo e Lutero. São igualmente mencionadas por nomes expressivos da política como o imperador Carlos V, quem, por exemplo, acusava o papado de Clemente VII (Giulio di Medici) de “escolher a via da política italiana em vez daquela do bem da Igreja universal”<sup>21</sup>. O que Maquiavel fazia, todavia, parecia mais profundo, quando comparado à maior parte dessas críticas provindas de seus contemporâneos. Ele fazia ataques estruturais à instituição e sua filosofia. Emanuele Cutinelli-Rèndina destaca em seu vocábulo “*religione*” da

<sup>18</sup> GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad. de Cecília Prada. São Paulo: Editora Unesp, 1994, p. 58. Primeira edição: 1965.

<sup>19</sup> CANTIMORI, Delio. *Umanesimo e religione nel Rinascimento*. Torino: Einaudi, 1975.

<sup>20</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971. Primeira edição: 1531. (Concluído em 1517)

<sup>21</sup> PROSPERI, Adriano. *El concilio de Trento*. Una introducción histórica. Madrid: Junta de Castilla y León, 2008, p. 15. Primeira edição: 2001.

*Enciclopedia Machiavelliana* que nunca antes um juízo histórico-político havia sido inserido dessa forma nas condenas à Igreja cristã e sua filosofia, sendo, em sua análise, o ataque maquiaveliano – mesmo restrito às questões éticas – mais profundo que o de qualquer antecessor<sup>22</sup>. Assim, quando o cerco ideológico se fecha em meados do XVI, no já mencionado “frenesi” das Reformas e dentro do novo paradigma imposto pela rigidez do Concílio de Trento, seus escritos caem imediatamente no *Index Librorum Prohibitorium*. Pois se em *Il principe* já se podia encontrar trechos dissimulados sobre seus aparentes ressentimentos para com a Igreja romana e seus representantes – além das dezenas de assertivas moralmente controversas para o universo cristão –, as afirmações retiradas especialmente dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* e de *Istorie fiorentine* vinham deveras reforçar esse ponto de vista.

Essa relação característica entre Maquiavel, a religião, sua própria religiosidade e a dos homens de seu tempo até pouco tratava-se de aspecto mormente deixado em segundo plano ante a multiplicidade de possibilidades abertas para o estudo de seu pensamento. Por ter elaborado escritos ainda hoje tão relevantes para a ciência política e, em seu momento, tão notáveis para a arte da guerra, dificilmente se via tal relação emergir como um objeto de estudo central. A partir de meados do século XX, na contramão de tal tendência, começam a surgir obras como *Machiavelli in hell* de Sebastian De Grazia<sup>23</sup>, *Chiesa e religione in Machiavelli* de Cutinelli-Rèndina<sup>24</sup>, *Il Dio di Machiavelli* de Maurizio Viroli<sup>25</sup> e o artigo “La religione di Machiavelli”, de Alberto Tenenti<sup>26</sup>, – em tese, o primeiro escrito a tratar exclusivamente da

---

<sup>22</sup> Escreve Cutinelli-Rèndina: L’originalità, e anche la forza singolare della polemica anti ecclesiastica di M., non è tanto nell’individuazione e nella deprecazione di una linea di condotta che molti prima di lui avevano deprecato sia sul versante etico sia su quello politico, sebbene nessuno (a parte forse Marsilio da Padova) con pari radicalità e nessuno giungendo a connettere i due aspetti con altrettanta consapevolezza; l’autentica originalità dell’invettiva machiavelliana e la fonte della sua intrinseca violenza polemica consistono piuttosto nella durissima condanna che, attraverso il confronto contestuale con la r. di Roma antica, subisce la stessa r. di cui la Chiesa romana è, come M. si esprime, il «capo». In effetti, mai un giudizio storico-politico e anche etico sulla Chiesa era stato inserito nel quadro di una radicale condanna del cristianesimo in quanto tale; una condanna che se nei capitoli sulla r. del primo libro dei *Discorsi* vive implicitamente nel confronto con la grande r. civile fondata da Numa, nel secondo libro diviene esplicita ed espressa sul fondamento di una visione della realtà e delle «cose naturali» che di quella cristiana risulta la consapevole e radicale negazione, per giungere quindi, nel cap. i del terzo libro, a chiamare in causa, attraverso i santi Francesco (Francesco d’Assisi) e Domenico, Cristo stesso. In: CUTINELLI-RÈNDINA, Emanuele. Religione. In: *Enciclopedia Machiavelliana*. Istituto della Enciclopedia italiana. Roma, 2014, pp. 392-400.

<sup>23</sup> DE GRAZIA, Sebastian. *Machiavelli in hell*. New York: Vintage Books, 1994. Primeira edição 1989.

<sup>24</sup> CUTINELLI-RÈNDINA, Emanuele. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa; Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 1998.

<sup>25</sup> VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli: e il problema morale dell’Italia*. Laterza: Roma-Bari, 2005.

<sup>26</sup> TENENTI, Alberto. La religione di Machiavelli. In: *Studi Storici*. Anno 10, No. 4, Niccolò Machiavelli (Oct. - Dec., 1969), pp. 709-748.

temática<sup>27</sup>. Em diversos trechos, Maquiavel enaltece o papel da religião na Roma da Antiguidade, destacando seu poder de ordenação da sociedade e insistindo na atribuição do fracasso das instituições italianas de seu tempo – até mesmo a não unificação da Itália – à ideologia e desordem impostas pela Igreja cristã. A interpretação de Tenenti alinha-se com a proposta por Cutinelli-Rèndina e com produções mais recentes como as de Giuseppe Marcocci, as quais também colocam em tela a simpatia e aparente predileção do florentino por características da antiga religião pagã dos romanos<sup>28</sup>.

Este trabalho busca jogar luzes sobre os juízos maquiavelianos, por conjectura, peculiares a respeito da religião e sobre sua própria religiosidade. Esforça-se em fazê-lo reorganizando e elucidando questões não aprofundadas em textos ou obras anteriores, enriquecendo-as, tentando dar-lhes mais clareza, e, decerto, propondo novos entendimentos ou mesmo reforçando, através de cuidadosas leituras, teorias já lançadas. É intuito do trabalho apresentar tal liame prevalentemente através de citações, aparentes inclinações ou mesmo omissões espalhadas pelas obras, textos e cartas compostos pelo pensador. O corpo de escritos, destinados ao público ou pessoais, por ele deixados representa assim o principal conjunto de fontes sobre as quais se debruça o estudo e se alicerçam suas conclusões. Não obstante, busca-se dar atenção à irrefutável necessidade de contextualizar e realocar o autor no universo da composição de suas obras, o que naturalmente inclui, entre outros cuidados, conhecê-las em seu idioma de origem. Tal zelo e diligência representam diretrizes para a pesquisa, concorrendo para proporcionar respostas mais acuradas, ainda que trabalhosas, e reduzir mal-entendidos ou mesmo sofismas ainda tão presentes quando o assunto é Maquiavel.

No próêmio de seu *Il Dio di Machiavelli*, Maurizio Viroli relata as origens de sua intenção de buscar um suposto “deus” para Maquiavel. Segundo explica, estudiosos das mais diferentes áreas teriam refletido sobre a fraqueza da consciência civil e moral dos italianos, originada principalmente de uma má educação religiosa, o que os levava ao elogio de Maquiavel como porta-voz de uma religião diferente, capaz de ajudar no renascimento e na afirmação de uma pátria republicana. Para o historiador, estaria no “deus” de Maquiavel o segredo e a cura

---

<sup>27</sup> Dentre as publicações em português, destaca-se o artigo “Religião e política no pensamento de Maquiavel” de José Luiz Ames, no qual, dialogando especialmente com as obras clássicas sobre o secretário – principalmente o texto de Tenenti –, chama atenção, de forma sucinta, para o caráter civil, prático e ordenador do entendimento geral da religião por ele apresentado. (AMES, José Luiz. Religião e política no pensamento de Maquiavel. In: *Revista Kritèrion*, vol.47. Belo Horizonte, n.113, junho 2006.) Retornar-se-á a esse texto no capítulo 3 deste trabalho.

<sup>28</sup> MARCOCCI, Giuseppe. Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese, *Storica*, Firenze, n. 41-42, ottobre 2008, p. 41.

para o problema moral da Itália. Afirma não ter a certeza de havê-lo encontrado, embora acredite que Maquiavel tivesse um deus, e que em torno deste teria desenvolvido uma religião de liberdade, com importante papel na cultura política italiana<sup>29</sup>. Sebastian de Grazia, em tese, busca igualmente mapear um deus para Maquiavel em *Machiavelli in Hell*, embora aparentemente dando pouca atenção ao que o secretário deixava transparecer de forma efetiva, seja em suas linhas ou entrelinhas, a respeito do assunto. O autor parece refletir mais sobre suas próprias concepções e suposições, ou mesmo sobre impressões outrora apresentadas por outros comentadores da obra do secretário. Sua forma de apreensão dos textos – ainda que o caráter de sua obra seja, em conjectura, ensaístico – acaba concorrendo para comprometer suas conclusões. Não parece assim possível encontrar de forma clara e segura em suas páginas aspectos concernentes ao efetivo entendimento maquiaveliano sobre religião ou a sua religiosidade. Francesco Bausi, por sua vez, buscando discorrer sobre a temática, é ainda mais ousado em seu *Machiavelli*, de 2005, ao afirmar que em “Esortazione alla Penitenza”, texto escrito pelo secretário em fins de sua vida, provavelmente para uma confraria da qual fazia parte naquele momento, Maquiavel teria finalmente revelado sua face: a face de um verdadeiro cristão<sup>30</sup>. Um manuscrito sem sinais de rasura, atendendo inteiramente a modelos comuns na Florença do Renascimento e contrariando todas as demais reflexões – até mesmo aparentes contradições – apresentadas por Maquiavel em seus demais textos parece demandar cuidados mais profundos para sua utilização e interpretação, como se proporá mais à frente neste trabalho. Francesco De Sanctis também apresenta – embora de forma menos literal – considerações sobre o possível deus de Maquiavel, ao afirmar ter o florentino seu “deus” no intelecto, na inteligência e na regra das forças mundanas, representando, como resultado, a ciência<sup>31</sup>. Por fim, Alberto Tenenti no artigo acima mencionado – “La religione di Machiavelli” – afirma entender que o secretário em certa medida não tinha um deus, chamando-o “ateu positivo”.

Tornando-se a *Il Dio di Machiavelli*, em diálogo com Bausi, Viroli, em sua introdução, pondera as conclusões deste, embora afirme compartilhar da impressão de que Maquiavel seria um cristão, inclusive, entendendo a si mesmo como tal – um “[...] cristiano a suo modo, certo non al modo della chiesa di Roma; con um *suo* Dio, ma non un Dio inventato di sana pianta e senza nulla in comune con il Dio che viveva nella coscienza religiosa della Firenze del suo

---

<sup>29</sup> VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli*, p. ix.

<sup>30</sup> BAUSI, Francisco. *Machiavelli*. Roma: Salerno Editrice, 2005, p. 319, 320.

<sup>31</sup> DE SANCTIS, Francesco. *Machiavelli*. A cura di A. D’Orto. Mephite: Atripalda, 2003.

tempo.”<sup>32</sup> Apressa-se em diferenciar-se de Bausi, todavia, ao afirmar não entender o deus cristão como ocupando um lugar central na “alma” do secretário. Para ele – Viroli – seu alimento espiritual, aquele que lhe dava vida, era o amor à pátria (“*love of country*” – no prefácio da tradução ao inglês): um complexo sentimento composto por amor à beleza e à grandeza; fascinação por grandes homens e grandes espíritos; amor à liberdade e um clamor pela imortalidade neste mundo. Um deus seria protagonista em seus pensamentos quando ele refletia sobre o universo, ou quando usava o Antigo Testamento para escrever sobre fundadores e redentores, mas o alimento espiritual que se mostrava suficiente para emancipá-lo das misérias humanas e mesmo do medo da morte não seria a palavra do deus cristão ou de Jesus Cristo, mas um amor humano, similar – ainda que não idêntico – à ideia cristã de “*caritas*”<sup>33</sup>.

Nesta tese, não se quer concordar com Francisco Bausi. O “*Dio*” de Maquiavel, se assim se pode dizer, parece uma entidade mais complexa do que simplesmente o deus cristão, dentro de qualquer interpretação que se lhe possa dar – o que se afirma baseado na leitura completa e cuidadosa dos rastros deixados nos escritos do florentino. Já a proposta de Viroli apresenta um problema que perpassará seu texto e a quase totalidade de obras e artigos tratando da questão da religião em Maquiavel: uma aparente confusão entre sua própria religiosidade e seu entendimento sobre a religião, normalmente exposto através de seu insistente elogio a esta como pilar fundamental para a construção de uma cidade ou estado efetivamente felizes e bem-sucedidos. Analisar essa dicotomia, essa possível tensão entre, por um lado, o que seria ou representaria a religião no pensamento do autor histórico e político e, por outro, a própria religiosidade do homem Nicolau Maquiavel – ainda não explicitada ou devidamente aprofundada nos textos de seus comentadores, sugere-se – representa o principal objetivo deste trabalho.

### 1.1 A problemática “religião” x “religiosidade”

Dentre as diversas reflexões ulteriores às quais convida o artigo de Tenenti, põe-se em evidência um problema filológico que, como em parte se adiantou, acompanhará toda a análise aqui proposta. O autor escreve:

---

<sup>32</sup> VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli*, p. ix.

<sup>33</sup> Essa reflexão está presente no prefácio da tradução ao inglês de *Il dio di Machiavelli*: VIROLI, Maurizio. *Machiavelli's God*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. xiv.

Pur così poco **religioso** (in senso tradizionale) [...] (grifo meu), egli tenne il più gran conto della religione ed in rapporto con le varie forme assunte da essa, soprattutto nella storia ma altresì nella propria psiche, egli riflettè e ragionò – accogliendone alcune in modo pressoché passivo, reagendo violentamente ad altre e riplasmandone infine a suo modo altre ancora.<sup>34</sup>

Percebe-se que o autor entende a grande importância da religião (“*religione*”) no pensamento de Maquiavel. Por outro lado, pondera que o secretário seria “pouco religioso” (“*poco religioso*”), ao menos no que chama de “sentido tradicional”, apresentando algumas de suas máximas como em contradição ou como parte de um embate. Se se pensa o adjetivo “religioso” como se referindo a “religião”, pode-se, ainda que com algum esforço, enxergar razões para o confronto proposto: um sujeito pouco afeito à religião em sua prática do dia a dia, mas que a entende como fundamental para o bom funcionamento das repúblicas e principados. Talvez seja justamente uma apreensão em conjectura menos devocional do cristianismo de seu tempo o que teria criado as condições para sua concepção em tese prática da religião, o que, contudo, afastaria a ideia de paradoxo. O adjetivo “religioso”, sem embargo, pode igualmente referir-se a “religiosidade”, o que implicaria na necessidade de uma análise ainda mais cuidadosa do universo mental de Maquiavel – embora igualmente não pareça endossar o embate proposto por Tenenti. Não se percebendo paradoxos evidentes em nenhum dos dois caminhos apontados, permanece a dúvida sobre se o autor, com o termo “religioso”, referia-se ao afastamento e à crítica de Maquiavel à religião de seu tempo ou à sua própria – segundo acusa, pouca – religiosidade.

O mesmo problema apresenta-se em trecho de De Sanctis sobre sua moralidade:

[...] la moralità gli piace, e loda la generosità, la clemenza, l’osservanza della fede, la sincerità e le altre virtù, ma a patto che ne venga bene alla patria; e se le incontra sulla sua via non istrumenti, ma ostacoli, gli spezza. [...] Non è in lui e non è in nessuno de’ suoi contemporanei un sentimento **religioso** (grifo meu) e morale schietto e semplice.<sup>35</sup>

Mais uma vez revela-se difícil saber se o próprio autor tinha claro em seu raciocínio se aqui se referia a um sentimento construído através do apego a uma religião ou especificamente da religiosidade dos contemporâneos de Maquiavel. Sendo essas apenas duas dentre tantas passagens espalhadas pelas obras de comentaristas trazendo a mesma problemática, reitera-se a necessidade, para este estudo, de se apartar, ainda que artificialmente, os conceitos de religião

<sup>34</sup> TENENTI, Alberto. La religione di Machiavelli, p.711.

<sup>35</sup> DE SANCTIS, Francesco. *Machiavelli*, p. 33.

e religiosidade. Só assim, pode-se buscar visualizar essa real e imprescindível separação entre o entendimento maquiaveliano sobre a religião e a religiosidade do homem Nicolau Maquiavel.

No *Vocabolario Treccani*, o vocábulo “*religione*” é definido como um “[...] complesso di credenze, sentimenti, riti che legano un individuo o un gruppo umano con ciò che esso ritiene sacro, in particolare con la divinità, oppure il complesso dei dogmi, dei precetti, dei riti che costituiscono un dato culto religioso.”<sup>36</sup> Já no *Vocabolario della Lingua Italiana Zingarelli*, “*religione*” aparece como “1. Disposizione dell'animo umano caratterizzata da devozione, timore, fiducia nei confronti di un essere superiore dal quale esso riconosce la propria dipendenza. 2. Complesso delle credenze, dei dogmi, dei riti con i quali si manifesta questo sentimento.”<sup>37</sup> No *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, “religião” se define como a “1. Crença de que existem forças superiores (sobrenaturais), sendo estas responsáveis pela criação do universo; crença de que essas forças sobrenaturais regem o destino do ser humano e, por isso, devem ser respeitadas. 2. Comportamento moral e intelectual que é resultado dessa crença. 3. Reunião dos princípios, crenças e/ou rituais particulares a um grupo social, determinado de acordo com certos parâmetros, concebidos a partir do pensamento de uma divindade e de sua relação com o indivíduo; fé ou culto: [...]”<sup>38</sup> Já no *Diccionario de la lengua española de la R.A.E.*, lê-se no vocábulo “*religión*”: “1. Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto. 2. Virtud que mueve a dar a Dios el culto debido. 3. Profesión y observancia de la doctrina religiosa. 4. Obligación de conciencia, cumplimiento de un deber.”<sup>39</sup> O *Grand Dictionnaire Larousse* da língua francesa define “*religión*” como: “1. Ensemble déterminé de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré. 2. Ensemble de pratiques et de rites spécifiques propres à chacune de ces croyances. 3. Adhésion à une doctrine religieuse. 4. Toute organisation ou activité pour lesquelles on a un sentiment de respect ou de devoir à accomplir: La politique était pour lui une religion.”<sup>40</sup> Por fim, o *Oxford Dictionary of English* define “*religion*” como: “1. The belief in and worship of a superhuman controlling power, especially a personal God or gods. 2. A particular system of faith and worship.”<sup>41</sup>

<sup>36</sup> TRECCANI Vocabolario. (www.treccani.it/vocabolario/)

<sup>37</sup> ZINGARELLI, Nicola. *Vocabolario della Lingua Italiana*. Bologna: Zanichelli, 2016, p.1831.

<sup>38</sup> HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001, p. 1554.

<sup>39</sup> DICCIONARIO de la lengua española de la R.A.E. Versión normal. Madrid: Espasa, 2014, p. 1903.

<sup>40</sup> DICTIONNAIRE Le Grand Larousse. Paris: Larousse, 2008, p. 1652.

<sup>41</sup> DICTIONARY of English Oxford. Oxford: OUP Oxford, 2010, p. 1612.

“*Religiosità*”, por sua vez, define-se na *Treccani* como “[...] il fatto di essere religioso, atteggiamento e sentimento religioso, non necessariamente legati a una particolare religione storica [...]. Devozione, scrupolosa cura.”<sup>42</sup> No *Zingarelli* como: “1. L'essere religioso: una persona di grande religiosità. Osservanza delle regole della religione. 2. Senso del divino, percezione del sovrannaturale: la religiosità di uno scrittore.”<sup>43</sup> No dicionário *Houaiss*, para o vocábulo “religiosidade” lê-se: “1. Qualidade do que é religioso. 2. Sentimento que nos impele a reconhecer a divindade independentemente de culto determinado. 3. Escrúpulo, zelo, pontualidade.”<sup>44</sup> Já o dicionário da *R.A.E.* define assim “*religiosidade*”: “1. Cualidad de religioso. 2. Práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas. 3. Punctualidad, exactitud en hacer, observar o cumplir algo.”<sup>45</sup> No *Larousse*, lê-se em “*religiosité*”: 1. Expression du sentiment religieux marqué par la sensibilité et conduisant à une vague religion personnelle.<sup>46</sup> Finalmente, o que se lê no *Oxford* para “*religiousness*”<sup>47</sup> é: “1. Having or showing belief in and reverence for God or a deity. 2. Of, concerned with, or teaching religion: a religious text. 3. Extremely scrupulous or conscientious: religious devotion to duty.”<sup>48</sup>

Observando-se assim a exposição dos termos em diversas línguas – ou seja, em diferentes culturas ocidentais, ao menos por seus registros lexográficos<sup>49</sup> –, percebe-se que suas definições aproximam-se, afastam-se, dialogam e muitas vezes até mesmo se confundem. Para atingir os fins propostos por esta tese, melhor compreendendo e organizando as pistas deixadas por Maquiavel sobre a temática, é fundamental estabelecer-se já de início um limite entre eles e definir seu ponto de encontro, o local onde novamente se aproximarão – embora aqui jamais devam se confundir. Baseado no apanhado acima apresentado, poder-se-ia dizer que a religião nesta tese será tratada como: um complexo de crenças e ritos que ligam um indivíduo ou um grupo humano àquilo que se considera sagrado, em particular uma divindade; o complexo dos

---

<sup>42</sup> TRECCANI vocabolario. ([www.treccani.it/vocabolario/](http://www.treccani.it/vocabolario/))

<sup>43</sup> ZINGARELLI, Nicola. *Vocabolario della Lingua Italiana*, p. 1832.

<sup>44</sup> HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, p. 1555.

<sup>45</sup> DICCIONARIO de la lengua española de la R.A.E, p.1903.

<sup>46</sup> DICTIONAIRE Le Grand Larousse. Paris: Larousse, 2008, p. 1653.

<sup>47</sup> Através de cuidadosa análise, concluiu-se que o vocábulo “*religiousness*” alinha-se mais adequadamente do que “*religiosity*” aos demais termos ligados a religiosidade acima colocados em tela.

<sup>48</sup> DICTIONARY of English Oxford, p.1613.

<sup>49</sup> Deve-se enfatizar que esse apanhado lexicográfico busca expressar mais as acepções contemporâneas dos termos do que o seu entendimento no século XVI italiano ou nos textos de Maquiavel; afinal a problemática levantada não concerne exatamente ao contexto do secretário, mas ao de seus comentadores, especialmente a partir de fins do século XIX. Ou seja, não se trata de fazer uma história dos conceitos de religião e religiosidade no Quinhentos, e sim de escrutinar e analisar diferentes interpretações dos escritos maquiavelianos por esse prisma – o da imprecisão e confusão entre os conceitos.



dogmas, preceitos e ritos que constituem um dado culto religioso; a reunião dos princípios, crenças e/ou rituais particulares a um grupo social, determinado de acordo com certos parâmetros, concebidos a partir do pensamento de uma divindade e de sua relação com o indivíduo; o conjunto de crenças ou dogmas acerca da divindade, de sentimentos de veneração e temor pela mesma, de normas morais para a conduta individual e social, e de práticas rituais, principalmente a oração e o sacrifício, para dar-lhe culto; um sistema particular de fé e adoração.

A religiosidade, por sua vez, aqui será entendida como: atitude e sentimento religioso, não necessariamente ligado a uma religião histórica; devoção; senso do divino, percepção do sobrenatural; um sentimento que nos impele a reconhecer a divindade independentemente de culto determinado; ter ou demonstrar a crença em um deus ou em uma divindade. E ainda: a disposição da alma humana caracterizada pela devoção, temor ou a fé na relação com um ser superior do qual reconhece a própria dependência; a crença em e/ou a adoração de um poder controlador sobre-humano, especialmente um deus ou deuses; ou a crença de que existem forças superiores (sobrenaturais), além da convicção de que essas forças regem o destino do ser humano e, por isso, devem ser respeitadas.<sup>50</sup>

A religião será assim tratada como esse complexo de crenças e ritos ligados a uma fé ou divindade específicas, o complexo de dogmas e preceitos de determinado culto religioso, acrescenta-se, normalmente vinculado a uma instituição e amide a um estado. Os sentimentos são trasladados para o conceito de religiosidade, entendida como fé efetiva e vivência devocional de crenças ou filosofias dentro do universo cotidiano dos indivíduos, não necessariamente ligadas a uma religião em particular. Aqui se entende a religiosidade como fenômeno individual, partindo do pressuposto de que não obstante as instituições religiosas ou estatais busquem direcionar ou mesmo massificar crenças e entendimentos, a religiosidade representa em última instância a apreensão individual desse corpus, mesclando-o com diversas outras crenças presentes no imaginário de determinada sociedade e naturalmente refletindo-os na formação dos universos mentais dos indivíduos, os quais jamais estarão em sua totalidade moldados pelos dogmas propostos por religiões históricas ou cultos determinados.

---

<sup>50</sup> Essas três últimas características – colhidas curiosamente entre as definições de religião e não de religiosidade apresentadas – ajudam a demonstrar o quão imbricada é a relação entre os termos e quão difícil – embora aqui fundamental – parece ser sua fragmentação.

Pessoas que compartilham de uma mesma religião muitas vezes apresentam religiosidades diferentes, demonstrando, por exemplo, maior ou menor devoção, fé ou fervor<sup>51</sup>. A chave da diferença entre religião e religiosidade parece estar ligada a esses conceitos. Pertencer a uma religião ou ordem religiosa via de regra implica muito mais em questões sociais ou políticas do que em questões efetivamente envolvendo a devoção ou a fé, e isso não era diferente na Florença de Maquiavel. A religião, com seus dogmas, ensinamentos, sua filosofia e suas histórias, pode definir os limites do universo imaginário das pessoas – reitera-se – mas jamais determiná-lo. Os indivíduos acreditarão em determinado deus, por exemplo, ou em santos e espíritos apresentados por uma religião específica, mas é a sua religiosidade que vai definir o quão profundo irá em tal sentimento, como organizará seus aportes internamente e como lidará com os elementos desse universo em seu íntimo. Na verdade, a religiosidade vai definir a forma de apreensão de todo o fenômeno. Se ora para essa divindade todos os dias, se a teme todo o tempo, ou não.

Dentro da apreensão dos termos proposta, as relações pessoais que se cria com o sobrenatural seriam definidas em última instância pela religiosidade, pela devoção e não pela religião. É possível – reitera-se – que pessoas tenham religiosidades muito parecidas, pertencendo a religiões diferentes e religiosidades muito diferentes, ainda que pertençam a uma mesma religião. A religião aqui é assim entendida como um fenômeno em última instância social e institucional – a exata forma através da qual Maquiavel parecia percebê-la –, ao passo que a religiosidade é compreendida como experiência única e pessoal. A divindade, divindades, entes sobre-humanos, histórias fantásticas, universos morais ou espirituais nos quais se acredita sempre terão suas barreiras buscando ser delineadas por uma religião específica, mas o verdadeiro funcionamento desses elementos dentro do pensamento de cada um trata-se de experiência pessoal e intransferível, baseada sim em um corpus religioso (relativo à religião), mas igualmente em todo o universo sociocultural ao qual o indivíduo se vê exposto desde seu nascimento. Deve-se ainda acrescentar a percepção de que, juntamente com a religião

---

<sup>51</sup> Segundo Mark Chaves, “Decades of anthropological, sociological, and psychological research have established that “religious congruence” (the assumption that religious beliefs and values are tightly integrated in an individual's mind or that religious practices and behaviors follow directly from religious beliefs or that religious beliefs are chronologically linear and stable across different contexts) is actually rare. People’s religious ideas are fragmented, loosely connected, and context-dependent; like in all other domains of culture and in life. The beliefs, affiliations, and behaviors of any individual are complex activities that have many sources including culture. As examples of religious incongruence he notes, “Observant Jews may not believe what they say in their Sabbath prayers. Christian ministers may not believe in God. And people who regularly dance for rain don’t do it in the dry season.” In: CHAVES, Mark. *American Religion: Contemporary Trends*. Second edition. Princeton: Princeton University Press, 2017, p. 74.

institucional e seus dogmas, destacam-se elementos “internos” fundamentais os quais podem fazer aflorar ou atenuar a religiosidade nos indivíduos. Seriam eles, por exemplo, o medo da morte; a sensação de pertencimento a algo maior – um plano divino ou a própria divindade –; ou a dificuldade em se compreender as origens de diversos fenômenos naturais, especialmente os que se revelam mais violentos e destruidores.

Bem definida a distinção entre os termos, é uma passagem fundamental dos *Discorsi*, à qual se retornará em diversas oportunidades, que concorrerá em um primeiro momento para revelar pistas sobre a possível operacionalização em separado dos conceitos por parte de Maquiavel – embora aparentemente ele não tivesse plena consciência de fazê-lo. Escreve no capítulo 11 do livro primeiro:

Debbono adunque i principi d’una republica, o d’uno regno, **i fundamenti della religione che loro tengono mantenergli** (grifo meu); e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, **come che le giudicassono false** (grifo meu), favorirle e accrescerle; **e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali** (grifo meu). E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, **ne è nato l’opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augmentano, da qualunque principio e’ si nascano, e l’autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque** (grifo meu).<sup>52</sup>

Primeiramente Maquiavel clama pela manutenção dos fundamentos da religião – seguramente entendendo religião como “conjunto de crenças ou dogmas acerca da divindade, de atitudes de veneração e, principalmente, temor pela mesma, de normas morais para a conduta individual e social, e de práticas rituais, especialmente a oração e o sacrifício para dar-lhe culto”, como aqui definido. Ele deseja, com isso, manter a república “*religiosa*” (referindo-se a religião) e assim, “*buona e unita*”. Em seguida, dar-se-ia início ao diálogo entre religião e religiosidade. Ele acontece quando o secretário expõe ser, para ele, a função última da manutenção requerida fazer aflorar a religiosidade dos governados – devoção; senso do divino, percepção do sobrenatural; sentimento que impele a reconhecer a divindade independentemente de culto determinado –, pouco importando se os preceitos propostos pela religião são verdadeiros ou falsos: “[...] ne è nato l’opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augmentano, da qualunque principio e’ si nascano, e l’autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque.” Ou seja, através das disposições do corpus de determinada religião, refletindo tais disposições verdadeiras ou não (“come che le giudicassono false”), aflora-se a

---

<sup>52</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 25, 26.

religiosidade dos homens, o que os torna mais governáveis e as chances de um projeto de governo mais passíveis de sucesso. Por isso, afirma: “[...] e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali”. Pois entende que quanto mais ciência das coisas naturais tenha um governante, mais ele deve favorecer a crença no sobrenatural, visando benefícios para um bom governo e a manutenção do bom funcionamento da sociedade. Em resumo, através dos preceitos da “religião”, sendo eles verdadeiros ou não, o governante sábio deve fazer aflorar a “religiosidade” dos homens, para, através dela, construir uma república boa e unida, não importando se essa religiosidade se baseia em orientações verdadeiras ou falsas. Isso é irrelevante. Tudo o que ajuda a fazer nascer e crescer o espírito religioso (referente a religiosidade) nos homens deve ser bem-vindo.

Percebe-se o quão complexo é o embate entre os conceitos em tela, e a quantos mundos distintos o adjetivo “religioso” pode se referir, sendo constante preocupação deste estudo buscar esclarecer tal imbróglio todas as vezes que o termo surgir. Das palavras de Maquiavel, pode-se identificar a sugerida correlação entre os vocábulos: sua segmentação inicial, seu necessário diálogo e sua quase união ao final. Parece que o próprio secretário tinha ao menos um lampejo de sua imprescindível fragmentação e de suas interrelações – uma percepção aparentemente mais acurada e ordenada que a apresentada por muitos de seus comentadores na análise dos escritos por ele deixados.

## 1.2 Notas sobre metodologia

Em sua obra *Machiavelli in hell*, Sebastian de Grazia destaca um trecho da peça teatral *Clizia* em que o protagonista Nicomaco tem como fala: “Che importa a te? Sta’ bene con Cristo, e fatti beffe de’ santi!”<sup>53</sup> Sobre a frase, o autor afirma: “[...] the comedy *Clizia* associates Christ’s name with the proverbial idea that the master god is the one that counts”.<sup>54</sup> Tal conclusão, junto a uma série de leituras que se pode fazer dos textos de comentadores da relação entre Maquiavel, a religião e sua própria religiosidade – entre as quais se encontra esse trecho e todo o restante do capítulo intitulado “The heavenly host” – acabam por sublinhar mais uma necessidade: a apresentação do que se queira comprovar em Maquiavel através da

---

<sup>53</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Clizia*. In: SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli* (Bilingual Edition). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007, p. 340.

<sup>54</sup> DE GRAZIA, Sebastian. *Machiavelli in hell*, p. 61.

sistematização do conjunto integral de passagens, provindas de seus textos, as quais se refiram direta ou indiretamente à temática que se deseje explorar.

O trecho em destaque sublinha tal urgência, pois a retirada do mesmo de seu contexto gera um significativo mal-entendido sobre o que Maquiavel possivelmente pensava sobre Cristo e o deus cristão, ou ao menos não concorre para justificar as conclusões de De Grazia a respeito das crenças do florentino. Se se reitera o cenário real da fala de Nicomaco, o protagonista faz um plano imoral para possuir sua filha adotiva Clizia, de apenas 17 anos, e trama com Pirro, seu aliado, para que este se case com a jovem, porém lhe conceda a noite de núpcias. Pirro demonstra preocupação sobre o que aconteceria se os demais membros da família de Nicomaco descobrissem a manobra. Ocorre nesse momento a afirmação do velho: “Sta’ bene con Cristo, e fatti beffe de’ santi!”, em evidente menção a si mesmo como Cristo e aos demais membros de sua família como os santos. O trecho parece representar um adágio popular o qual pouco ou nada tem efetivamente a ver com Cristo, com “*master god*” (como escreve De Grazia) ou com os santos. Levando sua análise ao limite, pode-se mesmo considerá-lo desrespeitoso para com os mesmos. A sequência do diálogo confirma essa impressão. Pirro segue preocupado e diz: “Sì, ma se voi morrissi, i santi mi tratterebbono assai male.” Ao que Nicomaco insiste: “Non dubitare, io ti farò tal parte, ch’e santi ti potranno dare poca briga; e, se pur e’ volessino, e magistrati e le legge ti difenderanno, purch’io abbia faculta, per tuo mezzo, di dormire con Clizia.”<sup>55</sup>

O capítulo da obra de De Grazia no qual se encontra a análise acima representa, como exposto, um ponto de seu texto em que o autor tenta comprovar que Maquiavel cria em um único deus, sendo este o deus cristão, sem se esquecer a importância de Cristo. A pesquisa desenvolvida não quer descartar desde aqui tal sugestão no que toca à religiosidade devocional de Maquiavel. Mas o trecho em destaque parece não servir para ratificá-la. Primeiro, por ser uma fala de um personagem fictício e ardiloso em uma obra teatral<sup>56</sup>; mas especialmente, pela circunstância em que surge, fazendo entender muito mais o personagem como alguém pouco preocupado com Cristo ou com a religião e sim focado em seus interesses carnais. De Grazia compara, sem contextualizar, assertivas maquiavelianas presentes no *Decennale primo*, poema publicado em 1504, no auge de sua vida como segundo secretário da república de Florença; em *Il principe*, de 1513-14, quando no exílio em Sant’ Andrea; e na obra teatral *Clizia*, de 1524-25,

<sup>55</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Clizia*, p. 340.

<sup>56</sup> Mais adiante se refletirá de forma mais detalhada sobre as peculiaridades de um Maquiavel poeta e teatrólogo.

quando possivelmente cuidava dos detalhes finais de *Istorie fiorentine*<sup>57</sup> e via-se apaixonado pela cantora Barbera Salutati.

Maurizio Viroli, por sua vez, destaca na introdução de seu *Il Dio di Machiavelli* a assertiva presente no capítulo 2 do livro segundo dos *Discorsi*:

[...] E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perché, se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere.<sup>58</sup>

Usando como motor essa afirmação – embora curvando a ela diversas outras passagens maquiavelianas sobre o cristianismo –, Viroli enxerga um Maquiavel defensor de um cristianismo renovado e republicano. Não obstante, reitera-se, se se analisa a frase em seu contexto e ao lado de todas as demais professadas pelo florentino sobre a temática, em especial no decorrer dos *Discorsi* e principalmente nesse mesmo capítulo, não se estaria tão certo sobre tal conclusão.

Fora do universo dos intérpretes de Maquiavel, é igualmente possível encontrar afirmações curiosas sobre o universo mental e a religiosidade do pensador. Em *A conquista da América*, Tzvetan Todorov, após criticar as crenças de Cristóvão Colombo – especificamente em comparação à frieza e objetividade do conquistador espanhol Hernán Cortez –, afirma estar a mentalidade do genovês mais próxima da dos homens descobertos no novo continente do que de certos contemporâneos europeus<sup>59</sup>. Sugere então não ser Colombo o único, equiparando-o a Maquiavel e colocando em tela a asserção do florentino presente no capítulo 56 do livro primeiro dos *Discorsi*: “[...] ei si vede per gli antichi e per gli moderni esempi, che mai non venne alcuno grave accidente in una città o in una provincia, che non sia stato, o da indovini o da rivelazioni o da prodigi o da altri segni celesti, predetto.”<sup>60</sup> A frase é sim maquiaveliana, mas trata-se de aparente inflexão quando situada no conjunto de tudo o que foi escrito pelo secretário, ainda que se considere somente o universo dos *Discorsi*. Se se analisa todos os escritos por ele deixados, Maquiavel dificilmente poderia ser chamado “homem de mentalidade medieval” – em uso pejorativo do termo, naturalmente.

<sup>57</sup> Maquiavel apresenta a obra a Clemente VII em maio de 1526.

<sup>58</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 83.

<sup>59</sup> TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 104. Primeira edição: 1983.

<sup>60</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 71.

Adverte-se assim que análises descontextualizadas geram, por exemplo, o risco da objetivação, um problema encontrado em inúmeros exames das obras do florentino. De uma ideia pré-estabelecida, busca-se omitir ou destacar trechos isolados dentre suas páginas ao sabor daquilo que se quer comprovar. As propostas metodológicas aqui utilizadas almejam fazer com que a estrita organização e contextualização de seus escritos referentes à questão religiosa (tanto no que toca à religião quanto à religiosidade) ajudem a perceber, através do conjunto de indícios efetivamente por ele deixados, o que pensava acerca da religião e como vivia e interpretava a religiosidade de seu tempo.

Buscando a não exposição aos problemas acima narrados, algumas das propostas de Quentin Skinner e da escola contextualista de Cambridge para o trato da história das ideias interessam a esta tese, revelando-se como referência para o tratamento dos contextos e especialmente para o trabalho com os próprios textos em análise. Destarte, aqui não se tratará os textos maquiavelianos como compêndios de sabedoria atemporal, formados por ideias universais das quais se deva buscar extrair um “eterno conhecimento” de “relevância perene”. Ainda que diversos trechos escritos pelo secretário possam parecer “lições” ou estratégias válidas para diferentes tempos e espaços, localizá-los em seu momento de composição e especificar em que debate ele os buscava inserir evidenciam-se aqui cuidados fundamentais.

Compreende-se ainda como inócua qualquer tentativa de apresentar o texto maquiaveliano como “elo” de uma corrente de conceitos e pensamentos os quais teriam se iniciado antes do pensador e caminhado até os dias de hoje. As ideias, por exemplo, de que Marsílio de Pádua seria notável por sua “antecipação” de Maquiavel; Maquiavel, notável por ter “estabelecido as bases” para Marx; a teoria dos signos de Locke, notável como uma antecipação da metafísica de Berkeley, e assim por diante são aqui entendidas como equivocadas. Quando, por exemplo, se chega à conclusão de que os escritos de Maquiavel são “de maneira inquestionável” imorais, amorais ou antirreligiosos, julga-se às vezes seus contemporâneos por não os terem combatido, ou sequer percebido tal “verdade evidente”; verdade, contudo, formulada muitas vezes através do julgamento específico de comentadores, em contextos intelectuais, assim como morais e religiosos, distintos daquele do autor e de seus contemporâneos. Leo Strauss, por exemplo – cuja obra será abordada mais à frente –, ao criticar o pensamento de Maquiavel, parte dessa premissa sobre as evidentes imoralidade e irreligiosidade de seus escritos, construindo sua teoria sob a égide de tal paradigma. Uma metodologia cuidadosa para um trabalho com textos e contextos entende que um paradigma não deve definir o resultado de uma pesquisa histórica. Para uma melhor compreensão,

interpretação ou reinterpretação dos eventos históricos, na maioria das vezes o paradigma em si precisa ser abandonado<sup>61</sup>.

Nesta tese também não se busca formular – ou “forjar” – uma plena coerência ou organização antinatural para os textos de Maquiavel. Entende-se que os textos foram escritos através de várias décadas e em contextos bastante diversos. Busca-se, outrossim, através do conhecimento dos contextos intelectual e social do autor, compreender melhor as razões para aparentes mudanças ou incoerências em seu pensamento. Pensar, por exemplo, as diferentes circunstâncias em que *O príncipe*, os *Discorsi* e *História de Florença* foram escritos pode ajudar a compreender uma série de possíveis discontinuidades encontradas na comparação entre as obras. Nesse caso, entende-se que a compreensão do contexto pode gerar melhores resultados que buscar construir artificialmente uma possível evolução de seu pensamento ou mesmo acusá-lo de incoerente e não-sistemático.

A questão da “intenção” do autor ao compor suas obras é também discussão fundamental dentro da metodologia em tela e parte importante das análises aqui apresentadas sobre os textos de Maquiavel, embora se tenha consciência da constante dificuldade em se afirmá-lo com certeza e precisão. Bem menos laboriosa, contudo, é a percepção do que “não pode” ter sido sua intenção. Nenhum agente, por exemplo, pode ter tido a intenção de dizer ou alcançar qualquer coisa que ele mesmo não pudesse aceitar ou conceber como algo a ser dito ou alcançado em seu momento. É natural que análises posteriores possam complexificar ou enriquecer o exame do pensamento de determinado autor, mas a busca por entender seus possíveis propósitos, objetivos ou impressões é fundamental, principalmente para a difícil tarefa de não o classificar ou compreender através de critérios de organização e descrição os quais não podiam estar presentes em seu contexto<sup>62</sup>. Maquiavel, por exemplo, é frequentemente apontado como “fundador da orientação política moderna” ou como quem “teria aberto os portões do mundo moderno”. Isso dá-lhe uma inquestionável importância histórica. Mas poder-se-ia dizer que o florentino tinha como intenção, através dos elementos presentes em seus escritos, o ensino da política ou a inauguração de uma ciência? Busca-se assim aqui a formação de um panorama no qual as interpretações e reinterpretações dos textos de Maquiavel jamais se mostrem mais relevantes que suas prováveis intenções para com os mesmos, o que, especialmente para este trabalho, poderia gerar grandes equívocos.

---

<sup>61</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics*, p. 73.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 73.



Dessa forma, a metodologia proposta pelos contextualistas, e aqui em parte compartilhada – independentemente do quão bem-sucedidos eles mesmos tenham sido em sua aplicação –, representa um convite à compreensão dos textos maquiavelianos como atos voluntários de comunicação, dos quais se deve tentar extrair ao máximo a natureza de suas intenções, buscando-se chegar a conclusões basilares para a continuidade de seu estudo e assim aspirando-se a atingir ao menos uma parte do universo mental do secretário. Uma questão fundamental, ou ao menos uma preocupação inicial, aqui sublinhada seria então o que Maquiavel, escrevendo em seu momento e para o público que tinha em mente, poderia, na prática, ter pretendido comunicar através de suas assertivas. Além disso, buscar-se-á traçar relações entre tais assertivas e o contexto linguístico mais amplo em que estava inserido, visando decodificações ainda mais aproximadas de suas intenções através de suas linhas, mas principalmente através da “distração” de suas entrelinhas. Uma última preocupação seria o estudo de fatos concernentes ao contexto social e intelectual do autor e de seus textos<sup>63</sup>.

Ernst Cassirer, por exemplo, junto a toda uma corrente de pensadores, afirmava ter *O príncipe* sido “posto em ação” já nas mãos de seus primeiros leitores, ainda antes do Índice. Exnergava sua utilização como arma poderosa nas lutas políticas daquele e de outros tempos, gerando efeitos “claros e inequívocos”<sup>64</sup>. Para ele, Maquiavel estaria “além de seu tempo e além de sua Itália”. O autor sustenta que nosso moderno senso histórico nos impede de ver a verdade, qual seja, Maquiavel teria escrito para o mundo, e o mundo ter-lhe-ia ouvido. No entanto, seguindo os parâmetros metodológicos acima expostos, entende-se que essas afirmações apresentam uma abordagem um tanto teleológica de livro e autor.

Primeiramente, seria impossível a certeza de que quaisquer eventos políticos ocorridos depois da publicação ou mesmo da simples concepção da obra tenham sido necessariamente inspirados pela mesma – a menos que isso efetivamente fosse assumido. A política trata-se de arte de dinâmica própria e talvez o grande feito de Maquiavel tenha sido perceber tão bem seus processos. Nas trocas de carta entre o secretário e especialmente Francesco Vettori, é intrigante como, embora exilado e afastado do cotidiano da política europeia, ele conseguia, com

---

<sup>63</sup> Essa abordagem de forma alguma retira do estudo da história das ideias e do pensamento político seu valor filosófico, muito pelo contrário. O simples fato de entender-se os textos clássicos como preocupados com seus próprios problemas e não com os nossos é o que lhes dá mais relevância e um maior significado na atualidade. A busca pelas unidades perenes na história das ideias acaba revelando muito mais sobre o contexto em que se as busca do que sobre as ideias em si, ou mesmo sobre os diferentes momentos pelos quais tergiversaram através dos tempos. Os textos clássicos, especialmente os que tratam de problemas morais, sociais ou políticos, podem revelar – desde que o permitamos – não tais unidades perenes, mas uma vasta gama de conjecturas morais ou relações políticas viáveis.

<sup>64</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics*, p.145,146.

extraordinária precisão, compreender e prever os movimentos dos grandes personagens de seu tempo. É o que acontece por exemplo em carta enviada ao amigo em abril de 1513, na qual prevê uma nova invasão de Luís XII à Itália e a fácil retomada do ducado de Milão. Segundo Roberto Ridolfi, Vettori afirmava ter buscado e relido a carta, “[...] louvando o admirável vidente que cravava olhares nas ideias e nas futuras ações dos príncipes, ao escuro de tudo como estava, excluído dos comunicados e das conversações, isolado no sítio e apartado de qualquer rosto humano.”<sup>65</sup>

Além do exposto, ainda que não seja relevante ao escopo deste trabalho discutir concepções e entendimentos gerais da história e da historicidade, a ideia de que qualquer homem esteja à frente de seu tempo – ou mesmo além de seu espaço – é tratada aqui como indesejada. Decerto, Maquiavel conseguiu uma percepção de sua realidade, de seu momento e principalmente da política de um modo geral merecedora de admiração e respeito. Não obstante, isso não o coloca à frente de seu tempo. Muito pelo contrário, faz querer-se vasculhar melhor o seu instante histórico e buscar compreender como e onde o florentino teria conseguido a matéria para a elaboração de seu pensamento e seus escritos, em tese tão inovadores e peculiares, especialmente quando analisados somente em sua camada superficial.

Por fim, é sedutor pensar que Maquiavel tenha escrito para o mundo. No entanto, parece, mais uma vez, errôneo. Que o mundo o tenha ouvido não se pode questionar; que todavia o tenha feito com tal intenção não é viável afirmar. Das páginas de *O príncipe* e da conhecida carta a Vettori escrita com a intenção de apresentar-lhe a obra, retiram-se trechos que ajudam a conjecturar com mais equilíbrio sobre as intenções de seu autor:

[...] io ho [...] composto un opúsculo *De principatibus*; dove io me profundo quanto io posso nelle cogitazione di questo subietto, disputando che cosa è principato, di quale spezie sono, come e’ si acquistono, come e’ si mantengono, perché e’ si perdono. E se vi piacque mai alcuno mio ghiribizzo, questo non vi doverrebbe dispiacere; e a un principe, e massime a un principe nuovo, doverrebbe essere accetto: però io lo indirizzo alla Magnificentia di Giuliano.<sup>66</sup>

[...] Appresso al desiderio harei che questi signori Medici mi cominciassino adoperare, se dovessino cominciare a farmi voltolare un sasso; perché, se poi io non me gli guadagnassi, io mi dorrei di me; e per questa cosa, quando la fussi letta, si vedrebbe che quindici anni, che io sono stato a studio all'arte

---

<sup>65</sup> RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 2003, p. 167. Primeira edição: 1954.

<sup>66</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*. A cura di Ugo Dotti. Milano: Feltrinelli, 1979, p. 99. Primeira edição: 1532.

dello stato, non gli ho né dormiti né giuocati; e doverrebbe ciascheduno haver caro servirsi di uno che alle spese di altri fussi pieno di esperienza.<sup>67</sup>

Percebe-se assim que a preocupação maior de Maquiavel quando conclui *O príncipe* era mostrar-se útil aos Médici, encorajando a família a consolidar-se no poder e empregá-lo. Tal missão terminaria, contudo, sem sucesso. Tanto Giuliano quanto Lorenzo II, a quem o livro teria sido por fim dedicado, acabam, por conjectura, ignorando-o. Embora relegado por seus primeiros destinatários, o papel que *O príncipe* e seu autor ganhariam na história não carece aqui de maiores considerações. Conquanto, independentemente do que o futuro guardava ao livro, a missão de levar seu autor de volta aos meios políticos fracassara e a obra que, segundo Cassirer, teria “escrito ao mundo” não seria sequer mencionada mais que um par de vezes nos *Discorsi* e em correspondências futuras. O que se quer demonstrar com esse exemplo é como as páginas maquiavelianas serão sempre a referência maior deste trabalho, mesmo que se tenha que “escavar” por entre diversas camadas analíticas deixadas pelos cinco séculos de comentadores de seu pensamento.

François Hartog em *Le miroir d’Hérodote*, refletindo sobre a epopeia e a história – sobre Homero, Heródoto e Tucídides –, aponta igualmente direções fundamentais e um apanhado de cuidados que neste trabalho se busca tomar. Quando afirma que “deseja investigar o texto de Heródoto ‘sob uma lupa’, trabalhando sobre e a partir deste; quando se propõe a “avançar todo o possível a um *lógos* escolhido, visualizado-o em seus múltiplos níveis, suas diversas linhas melódicas, suas quebras, [...] seus impasses, e como expressão hábil das estratégias empregadas pelo narrador”; ou quando afirma entender “[...] a linguística e a enunciação aparecendo oportunamente para proporcionar uma valiosa referência teórica”<sup>68</sup>, ele anuncia muito sobre a forma através da qual esta tese busca tratar os textos de Maquiavel. O autor põe em evidência a análise minuciosa do texto, a necessidade de se buscar ali, senão todas as respostas, seguramente os indícios de onde tais respostas devam efetivamente ser encontradas. Um novo espaço para as palavras estaria aberto.

É da análise profunda do texto do historiador grego que Hartog destaca, por exemplo, a pioneira ausência das Musas – um suposto indício da busca por maior credibilidade naquele momento –; o titubear entre a primeira e a terceira pessoa (“Heródoto disse” x “Eu vi”); e o acrescer de testemunhos de anônimos (“Diz-se que”) e representantes de outros povos (“os

---

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> HARTOG, François. *El espejo de Heródoto: Ensayo sobre la representación del otro*. Trad. Daniel Zadunaiky. Argentina: Fondo de Cultura Económica, p. 08. Primeira edição: 1980. (Todas as passagens do texto de Hartog estavam originalmente em espanhol e contam com tradução minha.).

persas dizem que”), construindo através da percepção desses termos uma série de sugestões sobre grandes mudanças no pensamento de toda a sociedade grega naquele momento. A obra de Heródoto insere-se no instante da passagem da cultura oral a uma cultura escrita na Grécia – talvez defina esse instante. E, mais uma vez através da análise textual, Hartog enxerga a consciência dessa mudança ao afirmar que já o prólogo de Heródoto continha elementos não pertencentes ao mundo da oralidade, como a menção de sua cidade ao lado de seu nome: Heródoto de Túrio (ou Halicarnasso). Para o francês, tal elemento, desconhecido da poesia épica de Homero, por exemplo, não teria sentido se a comunicação não estivesse destinada a ultrapassar as fronteiras da cidade e transbordar o mundo do “face a face”. “Ou, sobretudo, poder-se-ia dizer que há uma ligação entre a escrita da obra, a menção do nome do autor e o desenvolvimento das cidades, pois, depois de tudo, o rapsodo ia de cidade em cidade e de concurso em concurso, sem reservar seus cantos apenas a sua terra de origem.”<sup>69</sup>

Em certo ponto do texto, Hartog reflete sobre o ensino da escrita em escolas do mundo grego, atentando-se para dois trechos das *Histórias*. Primeiro, a passagem narrando que “[...] em Quios, o teto de uma escola caiu sobre as crianças que aprendiam a ler”; e segundo, a passagem na qual se lê que “[...] a mãe de Ciles, rei dos citas, era uma mulher de Isíria (colônia de Mileto), tendo-lhe ensinado ela própria a língua e as letras gregas.”<sup>70</sup> Desses trechos, como sugere o autor, seria possível perceber que havia classes de leitura nas escolas gregas e que ao menos algumas mulheres sabiam ler e/ou escrever. É assim através das entrelinhas que Hartog, constrói suas mais importantes proposições sobre as *Histórias*, sobre seu autor e sobre o momento de sua composição. Como já enfatizado, com quase cinco séculos de vasta produção, seja filosófica ou historiográfica relativa a Maquiavel, somente uma nova “autópsia”, inspirada em propostas como essa, pode apresentar-se como caminho válido no sentido de enriquecer o debate e fazer emergir novas sugestões ou possíveis detalhes ainda despercebidos ou pouco explorados. Parte fundamental desta tese – a que se ocupa da religiosidade do florentino – seguramente está mais escorada em entrelinhas do que efetivamente em linhas por ele deixadas, como acima mencionado, voltando-se preferencialmente para momentos em que o secretário em tese não tinha “consciência” de estar revelando pistas sobre suas crenças ou sua fé.

Como propõe Sandro Landi, seria o caso de realizar a difícil tarefa de, mais que buscar novas respostas para os velhos problemas, fazer-se novas perguntas ao secretário: “[...] ritornare

---

<sup>69</sup> Ibidem, p. 286.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 289.

a interrogare Machiavelli rinnovando il nostro questionario, di partenza e di arrivo”, entendendo-se representar Maquiavel “[...] un caso storiografico ancora in larga parte da definire e da indagare.”<sup>71</sup> Embora longe das pretensões da criação de uma nova história intelectual, como de certa forma propõe Landi em seu *Lo sguardo di Machiavelli: una nuova storia intellettuale*, esta tese compartilha dessa ânsia por novas perguntas, especialmente no tocante a sua religiosidade, mas igualmente a seu já tão “revolvido” entendimento sobre a religião. O italiano é mais um autor que, sem ignorar a importância do conhecimento dos contextos de Maquiavel, debruça-se sobre seus textos, buscando extrair preferencialmente dali a matéria-prima para suas novas propostas.

Landi chama atenção, por exemplo, para o fato do termo “*realità*” não fazer parte do léxico maquiaveliano, considerando a categoria de “*realismo politico*”, tantas vezes evocada em seu nome “[...] un anacronismo che non rende giustizia alla posizione, più complessa, che qui emerge.”<sup>72</sup> Seria em parte como o conceito de “*ragione di stato*” ou a eterna máxima de que os fins justificam os meios. Afirma ainda que Maquiavel “[...] agisce nella doppia veste di portatore di istituzioni e di interessi particolari.”<sup>73</sup>, sendo impossível traçar uma linha de separação entre “il generale e il particolare”; “il pubblico e il privato”; “affiliazioni politiche e vincoli di parentela”; e “il governo delle leggi e il governo degli uomini”. Não se quer aqui concordar ou discordar das conclusões de Landi, mas destacar que ele as teria construído analisando categorias as quais, em tese, estruturam o discurso político maquiaveliano. Dentre elas, “*ordine*”, “*conflitto*”, “*necessità*”, “*virtù*”, “*fortuna*”, “*occasione*”, “*qualità dei tempi*”, “*paura*”, “*avarizia*”, “*ambizione*”, “*corruzione*”, e assim por diante. Igualmente, esta tese parte de termos específicos do léxico maquiaveliano para realizar suas principais proposições. Landi trabalha por humanizar, ao menos em parte, a figura do secretário, ao destacar o “meticuloso copista” que, embora anunciando-se em carta a Francesco Guicciardini de outubro de 1525 como “*storico, comico et trágico*”, havia feito cópias comprovadamente ao menos da *Andria* de Terêncio, da *Cásina* de Plauto e do *De rerum natura* de Lucrecio – esta última, de análise fundamental para a temática deste trabalho.

---

<sup>71</sup> LANDI, Sandro. *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale* (Studi e ricerche). Bologna; Il Mulino, 2017, p. 12,13.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 130.

Esse processo de humanização de Maquiavel vive relevante momento com os textos de Mario Martelli, para quem “Infinita è la violenza delle convinzioni acquisite”<sup>74</sup>. Martelli aqui é também imprescindível referência teórica. Juntamente com Gennaro Sasso, tratam-se dos mais importantes autores da bibliografia maquiaveliana a levar como bandeira de seu trabalho a filologia. Martelli, contudo, parece, com espírito irrequieto, querer questionar mais que Sasso uma série de convicções sobre Maquiavel tidas já como indiscutíveis pela tradição. Demonstra irritação, escrevendo muitas vezes de maneira efusiva, quando entende que um pesquisador tende a ignorar novas descobertas filológicas com o suposto intuito de manter o que já havia cuidadosamente teorizado sobre determinado texto ou autor. Isso o levou a sérios desentendimentos e disputas acadêmicas com nomes como Roberto Ridolfi, Giorgio Inglese e o próprio Sasso, principalmente quanto à datação de textos maquiavelianos e as consequências amiúde graves provocadas pelas novas descobertas<sup>75</sup>. Martelli igualmente condena o uso seletivo de algumas passagens dos textos maquiavelianos, sempre em detrimento de outras, visando comprovar o que se quer, e ignorando muitas vezes trechos apontando a direção oposta ou, no mínimo, uma impressão diferente daquela ali defendida. Com um autor de produção relativamente robusta como Maquiavel, de escritos de tão diferentes naturezas – considerando-se suas obras políticas, históricas, poemas, peças teatrais e missivas –, o cuidado de não ignorar passagens, buscar refletir sobre afirmações aparentemente contraditórias e tentar conhecer as circunstâncias de composição dos textos, visando entender seu tom, sua linguagem e sua natureza, é um exercício fundamental e com o qual esta tese está engajada.

Para Martelli, a “atividade filológica” não consiste unicamente em apresentar edições críticas ou lançar mão de procedimentos técnicos, como descrever códigos, criar esquemas, elaborar aparatos críticos ou aplicar métodos preestabelecidos<sup>76</sup>. O que propõe – e que se alinha à forma através da qual aqui se busca trabalhar – é a utilização da filologia visando desvelar, reconhecer o valor e “dar voz” a determinadas informações textuais, históricas ou biográficas “minúsculas”, as quais podem ser de utilidade para romper cadeias de lugares comuns, ajudando a construir sobre bases mais sólidas melhores interpretações para obras ou eventos históricos. A ideia central defendida pelo filólogo parece ser a de que se deve escrever sempre “a lápis” as conclusões a que se chega, sendo essa prática, longe de um problema, a mais desejável. Para

---

<sup>74</sup> MARTELLI, Mario. I dettagli della filologia. In: MARTELLI Mario. *Tra filologia e storia*. Otto studi machiavelliani. Roma: Salerno, 2009, p. 281.

<sup>75</sup> Para saber mais sobre a querela: LARIVAILLE, Paul. In attesa della stele di Rosetta. Appunti sulla cronistoria di un rompicapo machiavelliano, In: *Filologia e critica*, 34, 2009, pp. 261-81.

<sup>76</sup> MARTELLI, Mario. I dettagli della filologia, p. 295.

ele, a elaboração de uma possível nova percepção de qualquer texto, baseado em novas descobertas ou mesmo simples reinterpretações filológicas, é o que de melhor pode acontecer dentro dos mais diversos campos de pesquisa. Só assim, afirma, pode-se pretender compreender melhor esses textos e, por fim, ao menos parte do pensamento de um autor<sup>77</sup>.

Poder-se-ia afirmar que se busca com esta tese a realização de um estudo historicamente fundado dos textos de Maquiavel, centrado em primeiro lugar na análise de dados concretos dos mesmos e em sua completa valoração, sempre com a intenção última de elaborar interpretações melhores e mais precisas. Quer-se entender a história aqui mormente como procedimento linguístico e buscar reconstruí-la através de diligente análise. Para tanto, leva-se em conta elementos como a história da tradição, a cronologia, a língua, a métrica, a retórica, os modelos, as fontes, a estrutura, o grau de elaboração da redação dos textos, a biografia e o “real” estofado cultural do secretário<sup>78</sup>.

Quanto às disputas acadêmicas acima narradas, tomar um dos lados não é a intenção deste trabalho, mas ao menos a forma através da qual Martelli descreve Maquiavel parece aproximar-se mais do homem, cidadão de Florença, supostamente apaixonado, zombeteiro e pouco afeito a cultos e cerimônias religiosas que aqui – ao menos como ponto de partida para a análise – pretende-se explorar. Martelli combatia a imagem de Maquiavel, consolidada, segundo ele, na segunda metade do século XX, convertido em um dos próceres, uma das divindades protetoras do mundo moderno. “O grande humanista Maquiavel, exímio expert das línguas da Antiguidade, profundo conhecedor dos clássicos gregos e latinos e, ao mesmo tempo, dotado de cultura enciclopédica; o puro e irredutível Maquiavel republicano, desde sempre, coerente e incorruptível, que, durante sua vida, a todo custo, nunca traiu suas ideias, tampouco seus amigos; um Maquiavel movido unicamente por puras, desinteressadas paixões e grandes ideais, sempre contrário a tramas ou cálculos meramente vantajosos para si e, fundamentalmente, sempre contrário a ceder em quaisquer de suas convicções.”<sup>79</sup> – discorre Martelli ironicamente.

Bem diferente desse ente claramente idealizado, o Maquiavel por ele apresentado – bem resumido em *I dettagli della filologia* – revela-se mais real e palpável. Para ele, em primeiro lugar, Maquiavel não era um escritor que apresentava manuscritos “imaculados de tanto poli-

---

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 296.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 299.

los”. Era um escritor impulsivo, impreciso e, algumas vezes, descuidado; desinteressado na precisão de datas; temerariamente disposto a alterar textos de fontes ou inventar-lhes adendos; ambigualmente contraditório, ao permitir-se o uso de singulares inéditos e novos latinismos, ao mesmo tempo em que rechaçava utilizar os modismos populares de seu tempo; alguém que, provavelmente, nunca ou quase nunca relia seus escritos com atenção, capaz de acrescentar diversas ideias novas posteriores sem a precisa análise dos efeitos que causavam nos textos<sup>80</sup>. Martelli apresenta um Maquiavel decididamente favorável aos Médici; portador de uma cultura majoritariamente em língua vernácula; um Maquiavel mais político que filósofo; um apaixonado pelas “regras infalíveis”, mais que pela desapaixonada pesquisa histórica; e, considerando-se a atenção aos detalhes, um escritor mais impreciso que preciso<sup>81</sup>. Ao menos a princípio, é desse Maquiavel, mais que do “monumental”, que aqui se quer analisar a religiosidade e o entendimento sobre a religião. De forma alguma, julga-se tal percepção como detratora da importância ou das capacidades do florentino. Muito pelo contrário, aqui se entende que uma interpretação mais realista de seu caráter somente traz benefícios na busca por perceber sua real importância histórica e o sentido de suas ações, devendo trazer-lhe ainda mais valor, se assim o mereça, e não o contrário.

Tome-se por exemplo a passagem insistentemente recuperada por comentadores sobre o amor à pátria de Maquiavel. O secretário escreve em carta a Vettori de 16 de abril de 1527: “Io amo messer Francesco Guicciardini, **amo la patria mia più dell’anima** (grifo meu); et vi dico questo per quella esperienza che mi ahanno data sessanta anni...”<sup>82</sup> Feita poucos meses antes de sua morte, essa afirmação foi usada por diversos autores visando demonstrar o compromisso de Maquiavel com o bem público, seu respeito às instituições, seu amor a Florença, à Itália ou mesmo – como faz Viroli – para dizer que a pátria, de alguma forma, seria seu “deus”. O que se conclui desde ali sobre o pensamento político do secretário não é uma preocupação desta tese. Contudo, a interpretação de Viroli apresenta-se aqui, a princípio, indesejada. Não parece haver qualquer sinal de “um deus” para Maquiavel no trecho. A única conclusão a que se poderia chegar, escorando-se no tipo de metodologia aqui proposto e nas efetivas preocupações deste trabalho seria a seguinte: se Maquiavel afirma amar sua pátria mais que sua alma, uma coisa parece certa, ele acreditava possuir uma alma. Conclusões como essa e a forma com que aqui se a construiu é o que se busca fazer ao longo de todo este estudo.

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 300.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 306.

<sup>82</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*. A cura di Franco Gaeta. Milano: Feltrinelli, 1961, p. 303, 304.



### 1.3 Maquiavel, ética, moral e religião na historiografia

Obras e trechos de obras trazendo admiração ou críticas, mormente escoradas na questão da ética, da moral e da religião, através das mais diferentes interpretações dos textos de Maquiavel espalham-se pelo mundo desde o primeiro quarto do XVI. Antes mesmo das publicações dos *Discorsi*, em 1531 (originalmente concluído em 1517), e de *Il principe*, em 1532 (originalmente concluído em 1513-14), alguns florentinos já conheciam os textos – principalmente o segundo – e os comentavam nos rincões da cidade, ostentando um apanhado de argumentos a favor ou contra as ideias ali apresentadas. Somente, entretanto, em 1969 tem-se com Tenenti, como colocado, um primeiro trabalho cuidadoso e contundente dedicado exclusivamente ao trato da relação entre Maquiavel e a religião. Denominado “La religione di Machiavelli”<sup>83</sup>, o artigo publicado na edição 20 da revista *Studi Storici* apresentava, baseado especialmente no epistolário do secretário e em suas obras históricas e políticas, um conjunto de válidas sugestões sobre seu entendimento a respeito da religião e mesmo sobre sua religiosidade – embora tal diferença nem sempre viesse sublinhada ou as conclusões, especialmente em torno da segunda, se mostrassem parciais ou insuficientes.

Teria sido a partir de fins do século XIX, início do XX, possivelmente impulsionados pelas obras de Oreste Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli: nella loro relazione col Machiavelismo*<sup>84</sup>; e Pasquale Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*<sup>85</sup>, que os estudos gerais sobre Maquiavel ganhariam caráter mais sólido e menos “partidário”. Villari buscava afastar-se das visões extremistas e mostrar um Maquiavel que não fosse nem um defensor apaixonado da liberdade e da república, nem um escritor perverso – embora propusesse ressalvas a seu pensamento por questões morais, especialmente quando o comparava a Savonarola. De toda forma, o secretário era por ele apresentado prevalentemente como um bom representante do Renascimento italiano, com traços marcadamente construídos através de sua vivência e sua formação em Florença. A obra de fôlego de Tommasini, por sua vez, com seus dois volumes divididos em mais de cinco centenas de páginas, parecia sentenciar que as visões

---

<sup>83</sup> TENENTI, Alberto. La religione di Machiavelli.

<sup>84</sup> TOMMASINI, Oreste. *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli: nella loro relazione col machiavellismo*. Volume 2. Roma: Ermanno Loescher & C, 1911.

<sup>85</sup> VILLARI, Pasquale. *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*. Firenze: Le Monnier, 1877.

parciais e apaixonadas dos trabalhos anteriores teriam que se tornar mais cuidadosas a partir de então ou perderiam em força e credibilidade.

Antes do século XX e do debute dessas obras, o que se tinha era o predomínio de autores a eleger entre uma plena defesa ou um duro ataque às ideias de Maquiavel, a seus escritos, ou mesmo a sua pessoa. São centralmente dois grandes eixos: um primeiro, vendo em Maquiavel um perigoso e imoral conselheiro de príncipes déspotas e cruéis, um homem de ideário pernicioso cujos textos teriam se espalhado por todas as partes do mundo, devendo ser combatido e rechaçado nos mais diversos níveis; e um segundo, enxergando esse Maquiavel republicano e partidário da liberdade; alguém que teria dado a vida para ver livre e unificada a Itália onde nascera, em especial, por percebê-la apequenada pelos desmandos e constantes invasões de monarquias já então consolidadas como Espanha e França<sup>86</sup>.

Para os autores cujo entendimento alinha-se ao primeiro eixo, Maquiavel era um inimigo declarado da religião cristã, além de não se ater a quaisquer preceitos morais. Ateu para alguns – ainda que esse termo na forma como hoje é tratado seja de complexa utilização para o século XVI<sup>87</sup> –, o próprio anticristo para outros, foi através da pena desses autores que se tornaram indesejáveis vocábulos como “maquiavélico” e “maquiavelismo”. Por outro lado, uma nova leitura, nascida já em fins do séc. XVI – embora timidamente, devido à estrita proibição do acesso às obras maquiavelianas em todo o mundo católico – enxergava em Maquiavel um visionário que percebia o estado<sup>88</sup> unificado como a forma de organização política do futuro e via a Itália atrasada nessa corrida e sofrendo, portanto. Para a maioria dos simpatizantes desse entendimento, Maquiavel teria sido um cristão, ainda que crítico dos rumos que a Igreja romana e o próprio cristianismo haviam tomado. O secretário, afirmavam, poderia ter um entendimento peculiar sobre a religião, mas compartilhava das crenças de seu povo, estando longe de ser um ateu e muito menos o “anticristo”<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> SASSO, Gennaro. *Niccolò Machiavelli*. Vol 2. La storiografia. Bologna: Il Mulino, 1993, p. 77.

<sup>87</sup> Ver, por exemplo: FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Primeira edição: 1942; MINOIS, Georges. *História do ateísmo*. São Paulo: Unesp, 2012. Primeira edição: 1998; CANTIMORI, Delio. *Eretici del Cinquecento*. A cura de Adriano Prosperi. Torino: Einaudi, 2009; e “Firenze Republican. Lezioni universitarie di Adriani.” In: BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento. Trad. Andrea Asioli. Roma: Carocci editore, 2013. Primeira edição: 2010.

<sup>88</sup> O termo “estado” aparecerá em minúscula todas as vezes que representar um entendimento ou uma passagem de Maquiavel ou de seus contemporâneos. Primeiramente porque eles próprios geralmente se utilizavam do termo em minúscula (em Maquiavel, por exemplo, lê-se quase sempre “*stato*”), além disso, no caso de Maquiavel, pela diversidade de significados para o termo encontrada dentre suas várias obras e seu desconhecimento do que viria a ser o “Estado” dos tempos modernos.

<sup>89</sup> VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli*, p. 31.

Os representantes do primeiro eixo dão seus brados inaugurais no segundo quarto do XVI, com um tratado do cardeal inglês Reginald Pole, posteriormente conhecido como *Apologia*<sup>90</sup>, o qual denunciava ao imperador Carlos V, entre outras coisas, o caráter pernicioso dos escritos de Maquiavel – apesar de, em conjectura, nunca ter sido lido pelo monarca<sup>91</sup> –, e com os *Tratados da nobreza civil e cristã*<sup>92</sup>, do bispo português Jerônimo Osório da Fonseca, cuja segunda parte, dividida em três livros, dedicava o terceiro deles quase inteiramente à crítica contundente de Maquiavel. Dentro desse contexto embrionário de hostilidade, muito acentuado a partir de Trento e consolidado com o *Index* de Paulo IV, dois nomes merecem ainda menção. São os do historiador Paolo Giovio e do teólogo Ambrogio Catharino Politi. Giovio publica em 1546 *Elogia virorum litteris illustrium*, uma série de breves biografias de figuras importantes da história italiana, entre eles, Maquiavel. Após o elogio de seu estilo e loquacidade – possivelmente um contrapeso retórico –, o historiador acusa o secretário de ter falsificado evidências e acrescentado um “veneno secreto” ao “mel de sua eloquência”. Mais que isso, para ele, Maquiavel teria negado a existência do deus cristão, revelando-se um “ateísta e zombador da palavra divina”<sup>93</sup>. Politi, por sua vez, publica em 1551 *Disputatio pro veritate immaculate conceptionis*, uma miscelânea de seus textos teológicos na qual se encontra uma pequena, ainda que aguda, crítica a *O príncipe* e aos *Discorsi*, obras “heréticas” as quais, segundo o clérigo, deveriam ser banidas da cristandade<sup>94</sup>. Percebe-se assim que as primeiras críticas ao secretário e seus escritos tocavam diretamente a questão da moral e da religião, uma tendência que se seguirá especialmente ao longo dos séculos XVI e XVII.

Já no séc. XIX, J. B. Fichte é o primeiro a publicar uma defesa categórica de Maquiavel e seus escritos. Na obra *Pensamento político de Maquiavel*, o autor clama por uma nova leitura das obras do secretário, que não trouxesse preconceitos e situasse o florentino no local e no momento em que escrevera seus textos<sup>95</sup>. Jakob Burckhardt afirmaria em *A cultura do Renascimento na Itália* ter Maquiavel desenvolvido o conceito de “*staatskunst*”, ou seja, o entendimento de que a administração do estado é uma arte, devendo os que conseguem manter

---

<sup>90</sup> POLE, Reginald. *Apologia Reginald Poli ad Carolum V. Caesarem super quatuor libris a se scriptis de unitate ecclesiae*, in *Epistolarum Reginaldi Poli S.R.E. Cardinalis et aliorum ad ipsum collectio*, ed. A.M. Quirini (Brescia, 1744-57), i. 66-171.

<sup>91</sup> ANGLO, Sidney. *Machiavelli - The first century: studies in enthusiasm, hostility, and irrelevance*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 115.

<sup>92</sup> OSÓRIO DA FONSECA, Jerônimo. *Tratados da nobreza civil e cristã*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996.

<sup>93</sup> GIOVIO, Paolo. *Elogi degli uomini illustri (Elogia virorum litteris illustrium)*. Trad. A. Guasparri. A cura di F. Minonzio. Torino: Einaudi, 2006, p. 175. Primeira edição: 1546.

<sup>94</sup> CARAVALE, Giorgio. *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*. Firenze: Olschki, 2007, p. 212.

<sup>95</sup> FICHTE, Johann. *Pensamento político de Maquiavel*. São Paulo: Hedra, 2010, p. 79. Primeira edição: 1807.

suas instituições em perfeito funcionamento ser vistos e respeitados como são os grandes artistas<sup>96</sup>. Esse panorama, juntamente com o momento político vivido pela Itália, parece ter criado as condições para as interpretações de Francesco De Sanctis e Benedetto Croce, as quais, embora alinhadas ao otimismo de Fichte e Burckhardt, buscavam apresentar novas leituras especialmente para a questão da moral e da ética no pensamento maquiaveliano.

Os escritos de Maquiavel teriam representado importante inspiração para Croce no processo de formulação de seu sistema de pensamento, essencialmente no que se refere ao embate entre o útil e o moral. Entendendo o florentino como o grande fundador da filosofia política<sup>97</sup>, Croce ter-se-ia escorado inicialmente em Fichte e em seu próprio momento para a elaboração de suas impressões e opiniões sobre Maquiavel. Para Fichte, o secretário teria sempre se baseado na vida real e na história para suas proposições. Dos caminhos da história teria, com mente aguda e compreensiva, junto à sabedoria prática da vida e do governo, construído seu pensamento e nos ofertado sua reflexão<sup>98</sup>. Simpático a tal visão, Croce afirmava ter Maquiavel mudado por completo o raciocínio sobre a relação entre a política e a moral<sup>99</sup>. O italiano discorda do tom da biografia de Villari, a qual reiterava a tese da “imoralidade” da visão política maquiaveliana, com seus “fins morais” e “meios imorais”<sup>100</sup>. Villari, como apontado, contrapunha Maquiavel a Savonarola, para ele, como acusa Croce, o “herói de sua Firenze”<sup>101</sup>. Como é sabido, para Croce Maquiavel era um humanista angustiado que, ao contrário de compactuar com os crimes que narrava, lamentava os vícios dos homens que faziam, com suas ações, a violência inevitável na política. Em sua defesa do florentino, este era entendido como um moralista que “experimentava uma náusea moral” ao contemplar um mundo no qual fins políticos só podiam ser alcançados através de meios moralmente perversos, acabando por serem atingidos com sucesso somente pelos que conseguiam divorciar os campos da moral e da ética daquele da política<sup>102</sup>. Croce, em tom passional, sugeria uma “rigorosa e angustiante consciência moral” em Maquiavel, traços religiosos em sua concepção de política

---

<sup>96</sup> BURCKHARDT, Jakob. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. De Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 112. Primeira edição 1860.

<sup>97</sup> CROCE, Benedetto. *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*. A cura di A. Carella. Bibliopolis: Napoli 1994, p. 429.

<sup>98</sup> FICHTE, Johann. *Pensamento político de Maquiavel*, p. 50-51.

<sup>99</sup> E acrescenta (na página 183): “In verità, come chiunque pensi seriamente la politica, io mi onoro di dirmi ‘machiavelliano’, e penso che l’Italia dovrebbe erigere in una delle sue piazze illustri una statua al grande suo figlio che per primo segnò con tratti incisivi il carattere e l’autonomia della politica.” In: CROCE, Benedetto. *Scritti e discorsi politici*

<sup>100</sup> VILLARI, Pasquale. *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*.

<sup>101</sup> VILLARI, Pasquale. *La storia di Girolamo Savonarola e de’ suoi tempi*. Firenze: Le Monnier, 1859.

<sup>102</sup> BERLIN, Isaiah. *Against the current*, p. 28, 29.

e um ardente desejo por uma sociedade de homens bons e puros<sup>103</sup>. Destarte, para ele, as propostas maquiavelianas não seriam imorais, sendo melhor definidas como “não-morais” ou “amorais”. Escreve:

[...] Il Machiavelli muove dallo stabilire un fatto: la condizione di lotta, nella quale si trova la società, e dà regole conformi a questa condizione di fatto. Perché doveva fare, lui che non era tagliato a filosofo moralista, l’etica della lotta? Egli va diritto alle conclusioni pratiche.<sup>104</sup>

As propostas de Francesco De Sanctis tratam-se, contudo, do mais importante pilar para a construção do pensamento crociano sobre Maquiavel. As impressões de De Sanctis, expostas com clareza em 1869, em seu *Storia della letteratura italiana*, haviam representado mais uma importante página na reviravolta dos estudos sobre o pensamento do secretário, em especial por proporem uma compreensão desse pensamento livre de questões moralistas e centrada na inovação que esse teria representado para o Renascimento e a Modernidade<sup>105</sup>. Pela primeira vez na cultura italiana Maquiavel era agraciado como detentor de “realismo humanístico e político” e não oposto à ética, ainda que, tradicionalmente pensando, dela apartado. Construía-se com a pena de De Sanctis, a ser reforçada posteriormente por Croce, a ideia de um Maquiavel “filósofo do homem”, e não da natureza, dotado de “profundidade insólita, de juízo e observação” e de “entendimento sobre os homens e sobre as coisas”, investindo “todo o seu espírito sobre a vida prática”, restituindo, em sua visão, a filosofia a uma ideia de *humanitas*<sup>106</sup>.

Visando demonstrar o caráter do que chamava “revolução” maquiaveliana, De Sanctis contrapunha a figura do secretário a um “medieval” Dante Alighieri: Dante representaria o amor, a força intuitiva do intelecto e da ação, tendo como resultado a sapiência; enquanto Maquiavel, para ele – afirmando, como sugerido, de forma mais alegórica do que Viroli ou De Grazia –, tinha seu “deus” no intelecto, na inteligência e na regra das forças mundanas, representando, como resultado, a ciência. O mundo de Dante seria essencialmente místico e ético; o de Maquiavel, humano e lógico. A *virtù*<sup>107</sup> teria mudado seu significado. Não seria mais sentimento moral, mas simplesmente força e energia. César Bórgia era virtuoso porque tinha a força de operar segundo a lógica, de simplesmente aceitar os meios para atingir seus objetivos.

---

<sup>103</sup> Ginzburg 17, 18

<sup>104</sup> CROCE, Benedetto. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Charleston: Ulan Press, 2012, p. 106.

<sup>105</sup> DE SANCTIS, Francesco. *Storia della letteratura italiana*. Charleston: Nabu Press, 2011, p. 28.

<sup>106</sup> LUNATI, Giancarlo. Croce etico-político. In: FRANCHINI, R., LUNATI, G., TESSITORE, F. *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*. Milano: Rusconi, 1990, p. 59.

<sup>107</sup> Neste trabalho, optou-se pela não tradução do termo *virtù*. Tergiversando entre categorias como “virtude” ou “valor”, e parecendo representar efetivamente em Maquiavel “capacidade de ação arguta e eficaz”, revela-se difícil encontrar nas línguas atuais um vocábulo que efetivamente pareça abarcar todos os sentidos ali atribuídos ao termo.

Segundo De Sanctis, Maquiavel teria, de forma inovadora, colocado o cérebro à frente do coração<sup>108</sup>. Não se quer discutir o quão acuradas sejam tais impressões, mas estava aí o cerne da proposição de uma separação entre o ético-moral e um certo “lógico-político” em Maquiavel. Dos textos maquiavelianos ter-se-ia visto emergir uma forma de “*stato laico*” não dominado – embora não completamente desvinculado – de variáveis de natureza moral e religiosa. Daí, para De Sanctis, seguido por Croce, ter-se-ia fundado a filosofia política moderna.

Para o agripino, contudo, essa “amoralidade” de Maquiavel só pode ser assim considerada quando exposta a uma matriz tradicional, predominantemente judaico-cristã, pois dentro da aparente lógica do florentino, suas proposições responderiam a uma ética e moral específicas e de fácil percepção quando entendidas no conjunto de seu pensamento. O modelo de estado proposto por Maquiavel clamava pela afirmação de uma moralidade viva, concreta, poder-se-ia dizer historicizada, um antídoto contra a corrupção de seu tempo e garantida pela potência do governante. O problema central por ele tratado, entende De Sanctis, não era a moralidade das ações dos governos, mas a eficácia de tais ações na difícil concretude da vida e da história, estando em falta, em seu juízo, à Itália e a sua cultura política o contato com a realidade e com a natureza dos processos históricos<sup>109</sup>. Escreve o historiador:

La politica o l'arte del governare ha per suo campo non un mondo etico, determinato dalle leggi ideali della moralità, ma il mondo reale, come si trova nel tal luogo e nel tal tempo. Governare è intendere e regolare le forze che muovono il mondo. Uomo di stato è colui che sa calcolare e maneggiare queste forze e volgerle a' suoi fini.<sup>110</sup>

Em raciocínio que se conclui com um pedido de construção de uma estátua a Maquiavel, Croce em *Terze pagine sparse* afirmava ter De Sanctis posto de lado as interpretações falsas ou superficiais, além dos equívocos acumulados nas mentes inferiores sobre este “[...] tra i grandi italiani, grandissimo non solo per vigore de pensiero, ma per altezza di spirito morale”.<sup>111</sup> Para ele, Maquiavel teria contribuído para abrir a “idade viril do mundo”, tempos de objetivos sérios e claros a se atingir com meios precisos. Sobre a dicotomia “política x moral”, nega-a como ponto de tensão e, assim como De Sanctis, põe suas partes em diálogo próximo ao afirmar que “[...] la morale non sarebbe se la politica non le porgesse la materia e lo stimolo per l'opera sua santa”.<sup>112</sup> Os escritos do florentino teriam conduzido o pensamento político italiano da

---

<sup>108</sup> DE SANCTIS, Francesco. *Storia della letteratura italiana*, p. 46.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>111</sup> CROCE, Benedetto. *Terze pagine sparse*. Bari: Gius, Laterza & Figli, 1955, pp. 286, 287.

<sup>112</sup> CROCE, Benedetto. *Scritti e discorsi politici*, p. 183.

obscuridade do medievo e da corrupção do Renascimento aos corredores da civilidade moderna. Croce parece assim ajudar a fundar as bases para o Maquiavel “monumental” criticado por Martelli.

A interpretação do “útil” em seu pensamento – construída, segundo ele, sob bases maquiavelianas – significava mediar as autonomias da política e da ética “[...] che non si poteva lasciare l’una acanto all’atra”<sup>113</sup>. Diferentemente de De Sanctis, todavia, que, como visto, enxergava uma forma específica de moral nas proposições do florentino, Croce sublinhava um problema do qual eximia Maquiavel de culpa, por entender que o pensador não teria se proposto a resolvê-lo. Escreve: “Fu questo il suo errore? Io esiterei nel rispondere “si”. [...] Egli aveva fatto bene la sua parte di lavoro: non gli si poteva chiedere che ne facesse un’altra, che non propose a sé stesso.”<sup>114</sup> No fim de sua vida, entretanto, o historiador ponderaria em parte suas proposições, e em meados do século XX, já com mais de oitenta anos, voltaria a refletir sobre a relação “política x moral” em Maquiavel, concebendo-a então como “um problema que talvez nunca se possa resolver”<sup>115</sup>.

De qualquer forma, as proposições crocianas, assumidamente fundadas em De Sanctis, pareciam estabelecer um novo paradigma no século XX para o trato do pensamento de Maquiavel, principalmente no que se referia à questão do embate entre a política e a moral ou a ética. Em tal senda, por onde também passaram, por exemplo, Federico Chabod e Luigi Russo, Tenenti apresentaria seu artigo pautado centralmente na questão da religião em 1969. Antes dele, todavia, em meados do século XX, surge uma nova (velha) interpretação sobre a questão da moralidade e da religião em Maquiavel, retomando antigos conceitos e proposições já aparentemente superados nos séculos anteriores e fazendo supor que o “carrossel” da crítica a seus textos estará sempre distante do repouso.

Em 1958, Leo Strauss publica *Thoughts on Machiavelli*, com a declarada intenção de “[...] try to prove that Machiavelli’s teaching is immoral and irreligious”<sup>116</sup>. Revelam-se curiosas a repercussão da obra e a seriedade com que até hoje se analisa as propostas de um autor que se utiliza, em última instância, de argumentos bíblicos e metafísicos no contexto histórico e intelectual do século XX, visando justificar sua interpretação de Maquiavel. Sem

---

<sup>113</sup> CROCE, Benedetto. *Etica e politica*. Bari: Laterza, 1945, p. 253.

<sup>114</sup> CROCE, Benedetto. Una questione che forse non si chiuderà mai: La questione del Machiavelli. In: *Quaderni della “Critica”*, v.5, n.14, 1949, p. 5.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>116</sup> STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958, p. 2.

embargo, por basear sua análise igualmente na questão da moral e da religião, ele representa um contraponto nesta apresentação da problemática em tela.

Quando compõe a obra, Strauss era considerado um expoente moderno da teoria do direito natural<sup>117</sup>. Para ele, contrariar a existência dessa forma de direito representaria crer que o direito tratar-se-ia de matéria exclusivamente determinada por legisladores e pelas cortes, o que, em sua visão, levaria necessariamente a consequências desastrosas<sup>118</sup>. Strauss, em *Natural Right and History*, apresenta um curioso raciocínio a desembocar na atribuição de uma importância, em conjectura, exagerada a Maquiavel. Escreve:

The Thomistic doctrine of natural right or, more generally expressed, of natural law is free from the hesitations and ambiguities which are characteristic of the teachings, not only of Plato and Cicero, but of Aristotle as well. [...] the Thomistic view of natural law is practically inseparable from revealed theology.<sup>119</sup>

Strauss então, mesclando o que chama de lei natural com o que considera ser uma “teologia revelada”, esclarece que a Bíblia cristã apresentaria uma moralidade impositiva, oficial (“*authoritative morality*”), mas não uma ciência política ou uma doutrina do direito natural. Os clássicos – para ele, essencialmente resumidos a Platão, Aristóteles e Cícero – continham uma filosofia política e uma teoria do direito natural portadoras de “hesitações e ambiguidades”. Dentro da proposta straussiana, as duas tradições teriam sido sintetizadas por Tomás de Aquino, atingindo uma forma de perfeição. Maquiavel teria então rejeitado tal síntese e os elementos que a formavam, inaugurando com suas propostas a Idade Moderna. Strauss divide assim o pensamento político em dois períodos: o clássico – em certo momento ajustado com a teologia tomista – e o moderno, inaugurado por Maquiavel.

Dentre diversos problemas os quais se pode levantar partindo-se dessas proposições, dois mostram-se pertinentes a esta tese. Primeiramente, a utilização da Bíblia cristã como referência histórica e objetiva. A Bíblia é composta por escritos que se fizeram fundamentais para o Ocidente cristão e apresenta diretrizes e lições apreciadas por milhões de pessoas através dos séculos. Não obstante, trata-se de uma obra devocional, guardando, dessa forma, uma relação distinta com a história e com a verdade, não podendo assim servir como fonte histórica objetiva da maneira através da qual parece propor Strauss. Além disso, a ideia de um Maquiavel

---

<sup>117</sup> MCSHEA, Robert J. Leo Strauss on Machiavelli. In: *The Western Political Quarterly*. Vol. 16, No. 4, Dec. 1963, p. 783.

<sup>118</sup> STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1965, p. 03.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 163, 164.



inaugurador de um novo mundo e proponente de uma nova percepção – ou, como escreve Strauss, de uma nova filosofia política – parece teleológica e imprecisa. Maquiavel foi um homem que soube ler os anseios e os rumos de seu tempo e descrevê-los em seus textos. No entanto, não é possível apresentá-lo como divisor de águas de coisa alguma e sua história de vida junto à conturbada história da publicação e distribuição de suas obras podem confirmar essa impressão. No tocante ao tema da influência de Maquiavel sobre a mente dos modernos e das gerações seguintes, Strauss é incisivo:

They interpret Machiavelli's judgement concerning religion, and likewise his judgement concerning morality, because they are pupils of Machiavelli. Their seemingly open-minded study of Machiavelli's thought is based on the dogmatic acceptance of his principles. They do not see the evil character of his thought because they are the heirs of the Machiavellian tradition; because they, or the forgotten teachers of their teachers, have been corrupted by Machiavelli.<sup>120</sup>

E acrescenta:

One cannot see the true character of Machiavelli's thought unless one frees himself from Machiavelli's influence. For all practical purposes this means that one cannot see the true character of Machiavelli's thought unless one recovers for himself and in himself the pre-modern heritage of Western world, both Biblical and classical.<sup>121</sup>

O que se percebe assim, através das páginas dos textos de Strauss, é que a condenação moral a Maquiavel por ele proposta escora-se em questões ligadas ao direito natural e/ou de base religiosa. Os termos usados em seus ataques à moralidade do florentino são sempre religiosos. Ele trata Maquiavel como “*devil*”, “*heretic*”, “*blasphemer*” e “*teacher of evil*”. A autoridade de seu linguajar revela-se pautada na Bíblia cristã, e exposta assim à problemática logo acima apresentada. Para o cientista político Robert J. McShea, escrevendo poucos anos depois da publicação de *Thoughts on Machiavelli*, Strauss teria condenado as bases morais da modernidade e dos escritos de Maquiavel com profunda severidade. Sua base teórica para tal – afirma – seria, contudo, inexistente, ou tão confusa e ambígua que não teria se mostrado suficiente para permiti-lo atingir os níveis da discussão racional<sup>122</sup>.

Juntando-se a Croce e Strauss, Isaiah Berlin teria igualmente contribuído para a passagem dos estudos sobre Maquiavel do campo exclusivo da filosofia para o campo da ciência política. E esse processo, também em seus textos, dá-se centralmente através de discussões

---

<sup>120</sup> STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*, p. 12.

<sup>121</sup> *Ibidem*

<sup>122</sup> MCSHEA, Robert J. Leo Strauss on Machiavelli, p. 796.

sobre a questão da moralidade nos escritos do florentino. Em “The originality of Machiavelli”, Berlin, escrevendo também em meados do século XX, busca compreender quais preceitos apresentava Maquiavel em suas obras para que pudesse ter acumulado ao longo da história tantos críticos e defensores, argumentando efusivamente em direções diametralmente opostas. Questiona-se sobre como o florentino poderia ter causado tanta polêmica sem sequer ser considerado filósofo, jurista ou teólogo.

Para Berlin, Maquiavel era um “expert” da política e um culto homem de letras. A ideia de um Maquiavel intelectual, todavia, é combatida por Mario Martelli com argumentos compartilhados por esta tese. O próprio Berlin, ainda que sem intenção, acaba confirmando em parte tal impressão, ao afirmar terem os exemplos de triunfos ou fracassos na Antiguidade, ou mesmo uma frase eloquente de um autor daqueles tempos, mais peso para Maquiavel do que análises históricas detalhadas, comparando então sua prática de pesquisa em desvantagem à de Francesco Guicciardini. Uma leitura superficial da biografia do amigo Guicciardini revela um efetivo homem de letras da Florença de Maquiavel. Nascido de uma família das mais tradicionais da cidade e tendo pleno acesso ao mundo acadêmico de seu tempo, Guicciardini estuda jurisprudência, frequentando classes dos mais conhecidos juristas toscanos; muda-se para Ferrara e posteriormente Pádua, sempre buscando professores de maior peso e importância para sua formação; e retorna a Florença, assumindo cargos em instituições de direito civil e obtendo o título de doutor em *ius civile*<sup>123</sup>. Comparada a essa, a formação intelectual de Maquiavel – ao menos o que sabemos dela – demonstra-se rasa e simplória. São sua percepção e a força de suas reflexões que fazem suas análises mais argutas e inteligentes que a de seus contemporâneos, como o próprio Guicciardini, ainda que possam ter tido um maior acesso à educação disponível em seu tempo<sup>124</sup>. Além disso, o pequeno número de referências e a forma como as utiliza corroboram para afastar Maquiavel do perfil de um “culto homem de letras”, como propõe Berlin, embora não diminua em nada o valor de suas reflexões e consequentemente de suas obras.

Resta assim o “expert” da política; e nesse ponto esta tese compartilha da opinião do comentador, entendendo poder ser ele ainda melhor apresentado como expert da “prática” política. Com pouca paciência para longos exercícios teóricos afastados da realidade,

---

<sup>123</sup> RIDOLFI, Roberto. *Vita di Francesco Guicciardini*. Roma: Angelo Belardetti Roma, 1960.

<sup>124</sup> Para uma análise detalhada sobre a relação entre os pensamentos de Maquiavel e Guicciardini, ver: TEIXEIRA, Felipe C. *Timoneiros*. Retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini. Campinas: Editora Unicamp, 2010; e BIGNOTTO, Newton. *Republicanism e realismo*. Um perfil de Francesco Guicciardini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

Maquiavel construía suas teorias essencialmente baseando-se em sua própria experiência e buscando em seus autores preferidos, como apontado acima, muito mais a confirmação de suas impressões do que o contrário. Berlin não vê, entre os escritos de Maquiavel, sinais de psicologia ou teologia exclusivamente cristãs – como pecado, graça, redenção ou salvação –, o que, para ele, não se revela surpreendente, uma vez que mais autores da Florença de Maquiavel escreviam nesses termos. Não obstante, as ausências de traços de teorias platônicas ou aristotélicas, de qualquer referência a ordenamentos ideais, ou qualquer doutrina colocando o homem em lugar especial nas cadeias da natureza seriam, em sua análise, características merecedoras de destaque, uma vez que diferenciavam o florentino de pensadores daquele momento, como Marsílio Ficino, Pico della Mirandola ou Poggio Bracciolini<sup>125</sup>. Tal constatação fortalece ainda mais a ideia de que Maquiavel não era exatamente um homem de letras, tendo sempre a experiência como fio condutor de seus raciocínios. Assim conclui Berlin:

There's nothing here of what Popper has called "essentialism", *a priori* certainty directly revealed to reason or intuition about the unalterable development of men or social groups in certain directions, in pursuit of goals implanted in them by God or by nature. The method and the tone are empirical. Even Machiavelli's theory of historical cycles is not metaphysically guaranteed.<sup>126</sup>

Embora esta tese vá buscar demonstrar, diferentemente do que escreve Berlin, que Maquiavel concebia divindades ou entes sobre-humanos que puniam e educavam permanentemente segundo sua vontade, ela compartilha com o autor a percepção da ausência de qualquer conceito *a priori* através dos textos maquiavelianos.

Berlin afirma ainda: "There's no serious assumption of the existence of God and divine law; whatever our author's private convictions, an atheist can read Machiavelli with perfect intellectual comfort."<sup>127</sup> Desde que não se pense o próprio Maquiavel como um ateu, a afirmação de que um ateu poderia ler seus textos confortavelmente parece correta. Por outro lado, a percepção de "no serious assumption of the existence of God" reitera-se aqui parecer equivocada, sendo importante parte desta tese destinada a provar o contrário. Como diversos autores através dos tempos, Berlin parece exagerar no caráter laico do pensamento de Maquiavel, fazendo afirmações como a acima, as quais podem ser contrariadas através de dezenas de passagens espalhadas pelos escritos do florentino. Lê-se ainda: "There are no intimations of irrevocably determined flow of events; neither *"fortuna"* nor *"necessità"*

---

<sup>125</sup> BERLIN, Isaiah. *Against the current*, p. 37.

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ibidem.

dominates the whole of existence; there are no absolute values which men ignore or deny to their inevitable doom.”<sup>128</sup> Essa não é a exata impressão deixada, por exemplo, por diferentes capítulos dos *Discorsi* ou de *O príncipe*, dentre os quais, como se demonstrará, vê-se forças, tais quais a da fortuna, superarem até a vontade do *Dio* no qual o secretário parecia acreditar.

Como antecipado, no entanto, é também na questão da moral que Berlin afirma enxergar o coração e igualmente o “nó” da teoria maquiaveliana. Após discorrer sobre a forma através da qual Maquiavel encorajava os governantes a agir, especialmente nas páginas de *O príncipe*, o autor apresenta sua problemática:

But if they (as ações violentas, mentirosas ou mesmo criminosas) offend against this morality, in what sense can they be said to be justified? This seems to me to be the nodal point of Machiavelli’s entire conception. In one sense, they can be justified, and in another not; these senses must be distinguished more clearly than he found it necessary to do, for he was not a philosopher, and did not see himself to the task of examining, or even spelling out, the implications of his own ideas.<sup>129</sup>

O autor esclarece não ver nenhuma antítese nas colocações do florentino. Maquiavel acreditava serem os fins para os quais advogava aqueles aos quais os homens sábios, que entendiam a realidade, deveriam dedicar suas vidas. Aí residiriam para ele valores morais, ainda que não fossem judaico-cristãos. Para Berlin, o que Maquiavel distinguia não era especificamente a moral de valores políticos, como acreditava Croce e outros comentadores. Para ele, o que fora instituído por Maquiavel teria sido uma diferenciação entre dois ideais de vida incompatíveis – e conseqüentemente, duas moralidades. Uma seria a moralidade do mundo pagão, cujos valores seriam a coragem, o vigor, a força ante a adversidade, o reconhecimento público, a ordem, a disciplina, a alegria, a potência, a justiça, e, acima de tudo, estratégias não só para atingi-los, mas igualmente para mantê-los. Contra esse universo moral estaria a moralidade cristã. As ideias concernentes a ela seriam a caridade, a compaixão, o sacrifício, o amor a seu deus, o perdão para os inimigos, o desprezo dos bens desse mundo, a fé na vida *post mortem*, e acima de todas, a crença na salvação da alma individual – mais importante que qualquer objetivo terreno, seja ele social, político, econômico, militar ou estético<sup>130</sup>. Para Maquiavel, segundo entende Berlin, o sucesso de uma sociedade seguindo os ideais dessa segunda forma de moralidade tratava-se de algo inatingível. A razão para tal, de acordo com o secretário – num entendimento proposto por Berlin e compartilhado por esta tese –, seria a perfídia dos homens.

---

<sup>128</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 45.

Acrescenta-se, contudo, que ele rejeitaria essa moralidade também por conjecturalmente ver-se livre do receio de qualquer juízo, sem aparentemente se preocupar com a ideia de “salvação” para uma possível alma, como se demonstrará. Eram esses os elementos que pareciam permitir que se aprofundasse mais que seus contemporâneos nos preceitos da moral pagã, embora neste trabalho considere-se impossível afirmar que a abraçava inteiramente, como curiosamente parece querer dizer Berlin.

No mesmo texto o autor afirma: “It’s important to realize that Machiavelli does not wish to deny that what Christians call good is, in fact good, that what they call virtue and vice are in fact virtue and vice.” E acrescenta:

But if history, and the insights of wise statesmen, especially in the ancient world, verified as they have been in practice (*verità effettuale*), are to guide us, it will be seen that it is in fact impossible to combine Christian virtues, for example meekness or the search for spiritual salvation, with a satisfactory, stable, vigorous, strong society on earth.<sup>131</sup>

Essas asserções – aqui se entende – alinham-se com o que Maquiavel escreve. Elas, contudo, afastam a possibilidade de afirmar que o secretário abraçava por completo o universo moral pagão. Se seu entendimento de bom, mau, virtude e vício, por exemplo, atende à moral cristã – ainda que se possa supor serem seus significados aproximados nos mundos cristão e pagão –, o máximo que se poderia afirmar sobre sua operacionalização da moral pagã seria uma mescla com a cristã, ou, mais exatamente, a absorção dessa através de um filtro imposto pela segunda. Para Berlin, Maquiavel jamais ataca a moral cristã, ainda que ataque suas instituições. Essa impressão tampouco é aqui compartilhada. O secretário ataca sim as instituições e, embora não discorde de conceitos-chave como bom e mau, virtude e vício, condena a compaixão, a resignação, a espera pela graça e pela salvação. Esses são igualmente conceitos presentes na moral cristã, e ele os critica de forma veemente – como curiosamente o próprio Berlin anota em passagem acima apresentada.

Em seu constante descompasso com Croce, Berlin não enxerga – ao contrário desse – um Maquiavel angustiado e sofrendo com os crimes de sua sociedade. Para ele, isso faria pensar que Maquiavel aceitaria as necessidades da razão de estado com relutância, por não ver outra alternativa. Segundo Berlin, tal entendimento não parece ser o que a leitura atenta dos textos maquiavelianos vem mostrar<sup>132</sup>. Mas sua grande crítica está mesmo no suposto entendimento

---

<sup>131</sup> Ibidem, p. 46, 47.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 55.

crociano de que Maquiavel baseava-se em poucos ou mesmo em nenhum preceito moral. Para o autor, um homem cujos pensamentos remetam em qualquer medida a conceitos centrais como bom e mal ou puro e corrupto tem alguma escala ética em mente sobre o que seria apreciável ou sujeito a críticas. Para ele, “Machiavelli’s values are not Christian, but they are moral values. [...] Machiavelli’s morality was social and not individual: but it is a morality no less than theirs, not an amoral region, beyond good or evil”<sup>133</sup>. Esta tese compartilha dessa impressão, embora, como já salientado, não entenda a moral maquiaveliana como “*not Christian*”, mas como uma mescla na qual preceitos cristãos e pagãos estão em diálogo. Ainda que sua balança amiúde penda para o universo dos antigos, compartilhar com a moral cristã importantes conceitos como os de bom ou mau, puro ou corrupto, faz de seu pensamento algo mesclado, jamais puro. Agrada, contudo, a ideia de que a moralidade maquiaveliana possuía um caráter muito mais social que individual. E aqui se atribui tal evento a seu aparente descaso por um juízo, julgamento ou quaisquer elementos de uma possível vida *post-mortem*. Isso faria seu pêndulo tender a uma moral social, centrada nos eventos e acontecimentos deste mundo sem qualquer preocupação com o além-túmulo, como mais adiante se buscará comprovar.

Em conclusão, escreve Berlin:

This unifying monistic pattern is at the very heart of traditional rationalism, religious and atheistic, metaphysical and scientific, transcendental and naturalistic, that has been characteristic of western civilization. It’s this rock, upon which western beliefs and lives had been founded, that Machiavelli seems, in effect, to have split open. So great a reversal cannot, of course, be due to the acts of a single individual. It could scarcely have taken place in a stable social and moral order; many beside him, ancient sceptics, medieval nominalists and secularists, Renaissance humanists, doubtless supplied their share of the dynamite. The purpose of this essay is to suggest that it was Machiavelli who lit the fatal fuse.<sup>134</sup>

Berlin sugere em seguida ser a justaposição das duas visões diversas – os incompatíveis universos morais de cristãos e pagãos – na mente de seus leitores, sua colisão, e o profundo desconforto moral por ela causada através dos anos a causa dos esforços desesperados de interpretação e reinterpretação do pensamento maquiaveliano. Seria assim, para ele, por conta desse descompasso de ordem ético-moral que Maquiavel passaria à história como cínico; defensor de políticas de poder; figura diabólica; patriota superficial ; um amargo fracassado político; ou, por outro lado, um defensor iluminado de antigos princípios sociais universalmente aceitos em termos empíricos; um satírico cripto-republicano; um cientista frio; um tecnocrata

---

<sup>133</sup> Ibidem, p. 55, 56.

<sup>134</sup> Ibidem, p. 68.

político livre de implicações morais; ou mesmo um mero escritor renascentista praticando um gênero obsoleto de literatura<sup>135</sup>.

A partir de meados dos anos 50, como apontado, quase simultaneamente aos escritos de Strauss e Berlin, importantes textos e compêndios começam a ser elaborados visando tratar de forma mais analítica a temática da religião no pensamento de Maquiavel. “La religione di Machiavelli” de Tenenti, como se antecipou, mostrou-se revelador em seu momento e ainda pode ser considerado de grande importância para um estudo mais profundo sobre a temática. Em seu artigo, o historiador afirmava, por exemplo, que o secretário considerava a religião e o divino como fatos inteiramente humanos. A alma ou seu *Dio*, o Inferno ou o Paraíso, tudo o que pertencia ao universo da crença, segundo o autor, não era visto por Maquiavel como elemento de natureza privilegiada, metafísica, proveniente de um mundo espiritual absolutamente diverso deste. Escreve, por exemplo:

Quello che nella religione non ha una realtà effettuale, positiva e oggettiva, non lo interessa e si può dire che venga riguardato da lui come inesistente. A suo parere la religione è fondata dall'uomo e costituisce un aspetto di quel patrimonio generale ch'è la sua civiltà. Perciò egli parla come di cosa ovvia, dei capi e ordinatori delle religioni.<sup>136</sup>

O texto revela-se fundamental para a discussão sobre o papel da religião nos escritos deixados por Maquiavel, embora – como sucede com o artigo de Berlin – pareça em alguns momentos exagerar no caráter laico de seu pensamento. Como muitas obras que tratam do ideário do secretário, o artigo parte de um ponto pré-determinado – no caso, a racionalidade de seu pensamento religioso (referindo-se a religião e religiosidade) – e visa comprová-lo através dos indícios por ele deixados. O trabalho busca demonstrar, através de passagens de obras, textos e do epistolário maquiavelianos, cada uma de suas proposições. Não obstante, contrariando muitos dos trechos ali em evidência, há momentos, não postos em tela pelo artigo, em que o secretário não aparenta possuir essa mentalidade pragmática e racional como o autor parece querer demonstrar. Pode-se perceber tal descompasso não só entre suas cartas e textos literários, mas entre escritos políticos como os *Discorsi*, obra na qual se vê um Maquiavel crente nas profecias, na execução da vontade dos céus sobre os homens e até nos supostos poderes de Savonarola<sup>137</sup>. Tenenti menciona, de certa forma, os elementos em questão, mas eles em nada parecem convencê-lo da necessidade de ponderação quanto ao caráter laico do pensamento do

---

<sup>135</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>136</sup> STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*, p. 712.

<sup>137</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*: p. 71, 72, 125, 23.

florentino, não o impedindo de apresentar a já mencionada polêmica conclusão de que Maquiavel seria um “ateu positivo” em seu tempo. O pragmatismo e a racionalidade de seu entendimento sobre a religião, como aqui se demonstrará, realmente impressionam, especialmente quando se considera seu momento histórico, devendo assim ser aspecto sempre destacado quando do estudo de suas ideias. Não pode, contudo, ser o único, pois um estudo apontando somente nessa direção deixa de considerar elementos igualmente fundamentais para um entendimento global de seu pensamento e de suas crenças

Além do artigo de Tenenti, destaca-se a obra *Machiavelli in hell*, com toda a problemática acima antecipada. No livro, como descrito, o autor busca mapear o que considera ser o “deus” de Maquiavel, escrevendo em forma de biografia um trabalho de fôlego sobre a temática. O texto, como se adiantou, peca pela falta de cuidados cronológicos e metodológicos, não agradando, por exemplo, a estudiosos do pensamento maquiaveliano como Viroli<sup>138</sup>. De Grazia, reitera-se, busca confirmar suas sugestões sem muita cautela, através de textos poéticos de diferentes fases da vida do secretário, cartas pessoais e administrativas igualmente de variadas épocas e, naturalmente, suas obras históricas e políticas, mesclando esses escritos sem contextualização e apresentando palpites e suspeições difíceis de se comprovar somente através do material deixado pelo pensador. Além disso, o autor lança mão de uma prática indesejada dentro dos aportes metodológicos desta tese, ao comparar conceitos supostamente presentes em Platão, Aristóteles ou Agostinho aos que seleciona dentre as páginas de Maquiavel, sem considerar adequadamente circunstâncias e momentos históricos nos quais os textos foram escritos e tais categorias foram utilizadas, enxergando uma natural evolução entre elas, como se necessariamente caminhassem para onde se encontram no debate filosófico corrente. Tal prática concorre mais para tornar confuso o pensamento de determinado autor do que efetivamente ajuda a esclarecê-lo, acabando por revelar mais preocupações e formas de organização da atualidade do comentador que da realidade de quem escreveu os textos.

No capítulo XXVI de *O príncipe*, como se sabe, tem-se a tentativa por parte de Maquiavel de inflamar Giuliano (por fim, Lorenzo) di Medici para que tomasse armas e unificasse a Itália. Dentre várias asserções ali presentes, lê-se a seguinte, comparando-o a Ciro, Moisés e Teseu: “[...] E benché quelli uomini sieno rari e maravigliosi, non di manco furono uomini, et ebbe ciascuno di loro minore occasione che la presente: perché l’impresa loro non

---

<sup>138</sup> VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli*, p.VIII.



fu più iusta di questa, né più facile, né fu a loro Dio più amico che a voi.”<sup>139</sup> De Grazia escreve um capítulo inteiro tendo como fio condutor o trecho “né fu a loro Dio più amico che voi”, apresentando textos, desde a Grécia antiga, os quais supostamente demonstram a amizade entre o homem e os “deuses”. Assim conclui uma parte do capítulo:

[...] Now this unusual phrase, “God more a friend”, may also reflect Niccolò’s republican background. In the equality of citizens, a republic is like a band of friends. Christ as friend was not an uncommon expression. Christ used the term in parable, “Friend, go up higher”, or to a disciple, “Friend, wherefrom art thou come?”. The society of Christian believers was often called *respublica christiana*, a usage broached by Augustine in *The City of God* and employed by Niccolò himself in the *Discourses*. But were God a republican, He would be a friend to all citizen-believers, and they to Him as well. Niccolò’s “God more a friend” is discriminating.<sup>140</sup>

Não se revela tarefa fácil visualizar os elementos sugeridos pelo autor. Entender a frase como um reflexo do “pensamento republicano” de Maquiavel parece uma indicação ousada e baseada em suposições prévias de De Grazia sobre as preferências políticas do secretário. As reflexões sobre as frases de Jesus Cristo presentes nos evangelhos igualmente parecem impressões pessoais. Além disso, o termo “*respublica christiana*”, supostamente cunhado por Agostinho, aparece sim entre as páginas dos *Discorsi* – apesar do autor não informar ao leitor onde encontrá-lo, um problema recorrente na obra –, mas por uma só vez e servindo estritamente para explicitar a passagem da república romana à cristã, parecendo assim não atender a suas sugestões<sup>141</sup>. O trecho resume o tom do texto. Além de todos os problemas apontados, a forma devocional com que o autor escreve diversas passagens – inclusive essa – parece igualmente comprometer o teor de suas análises. Em conclusão, embora trate-se de obra diretamente relacionada à temática em tela, ela não parece contribuir de forma direta para o tipo de estudo aqui proposto.

Representando trabalho cuidadoso e analítico, *Chiesa e religione in Machiavelli* de Cutinelli-Rendina, por sua vez, busca apresentar uma investigação bem estruturada sobre a

<sup>139</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*, p.227.

<sup>140</sup> DE GRAZIA, Sebastian. *Machiavelli in hell*, p. 53.

<sup>141</sup> “Di questi miracoli ne fu a Roma assai; intra i quali fu, che, saccheggiando i soldati romani la città de' Veienti, alcuni di loro entrarono nel tempio di Giunone, ed accostandosi alla imagine di quella, e dicendole: «Vis venire Romam?» parve a alcuno vedere che la accennasse, a alcuno altro che la dicesse di sì. Perché sendo quegli uomini ripieni di religione (il che dimostra Tito Livio, perché, nello entrare nel tempio, vi entrarono senza tumulto, tutti devoti e pieni di riverenza), parve loro udire quella risposta che alla domanda loro per avventura si avevano presupposta: la quale opinione e credulità da Cammillo a dagli altri principi della città fu al tutto favorita ed accresciuta. La quale religione se ne' principi della republica cristiana si fusse mantenuta, secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai, che le non sono.” In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 23.

relação entre Maquiavel e a religião. Para o autor, o caráter temporal do trato dado pelo secretário aos papas assim como sua apreensão laica da religião como arma importante para uso do estado teriam sido centrais para a elaboração de suas concepções políticas, históricas e militares. Alinhado com o que se pensa para esta tese – e com o que propõem comentadores como Mario Martelli –, o autor, no capítulo I do livro, revela-se crítico das abordagens que visam “decifrar” Maquiavel selecionando passagens aleatórias dentre suas obras. Além disso, ainda que reconheça a importância de sua vida pública e sua formação acadêmica e literária para suas conclusões, busca suas respostas principalmente nos textos maquiavelianos, ali contextualizados e devidamente comparados. Antes de se debruçar sobre algumas de suas cartas administrativas, o autor escreve especificamente sobre a relação entre Maquiavel e a Igreja romana:

[...] per quanto riguarda la Chiesa Machiavelli sembra aver atteso il *Principe* e i *Discorsi* per stringere in un giudizio storico e teorico la pur ricca esperienza che della sua politica e delle sue strutture aveva potuto fare. Ciò non vuole tuttavia dire che, attentamente interrogati, gli scritti degli anni del segretariato, e sopra tutto le legazioni, non offrano elementi che permettono di meglio apprezzare il senso e la qualità dell’esperienza diretta che Machiavelli ebbe della Chiesa, e quindi di cogliere in tutto il suo spessore storico e (per così dire) dalle radici il giudizio che troverà poi espressione in pagine celeberrime del *Principe* e dei *Discorsi*, ed anche delle *Istorie fiorentine*.<sup>142</sup>

O trecho expõe em parte a forma com que Cutinelli-Rendina trabalha em toda a publicação. É efetivamente do conjunto de indícios deixados nas mais diferentes formas por Maquiavel que o autor busca tirar suas conclusões e apresentar suas sugestões, todavia sempre preocupado com a natureza dos textos e sua relação com o contexto. Não parece haver críticas relevantes a se fazer, embora sugira-se um leve exagero na tentativa de tornar políticas todas as intenções, reflexões e assertivas do secretário.

Cutinelli-Rendina, como apontado, seria incumbido do vocábulo “*religione*” na *Enciclopedia Machiavelliana*. Em sua descrição, reforça uma série de pontos de vista já aqui destacados – como a apreensão prática e o uso político da religião propostos por Maquiavel ou sua crítica veemente à Igreja cristã de seu tempo –, apresentando, contudo, interessantes sugestões como, por exemplo, ser o conceito de religião proposto por Maquiavel centralmente resumido em “*timore di Dio*”. Escreve:

Ecco perché fin dall’inizio il tema viene introdotto nella prospettiva di colui che la r. la deve, se non proprio inventare, certo strutturare e stabilire in ordinamenti visibili. Su che cosa, propriamente, sia la r. M. dà una

<sup>142</sup> CUTINELLI-RÈNDINA, Emanuele. *Chiesa e religione in Machiavelli*, p. 23.

essenzialissima risposta: essa è «timore di Dio». Per trasformare questa vaga mistura di paure ancestrali e di sensi di inferiorità in fundamento di obbligazione politica e di vincolo sociale la prudenza del legislatore, come mostra la storia romana, dispone di diversi strumenti: anzitutto il giuramento, ma poi anche gli oracoli e i pronostici, e quindi, in maniera più generale, i «miracoli», che coloro che sono «prudenti» devono sempre aver cura di ‘favorire’ e ‘accrescere’ (I xii 8).<sup>143</sup>

Tal impressão, como já se viu, mostrar-se-á fundamental para uma série de sugestões a serem apresentadas por esta tese. A ela o autor ainda acrescenta a opinião de que, no entendimento de Maquiavel, a religião se configura menos como elemento estruturalmente ancorado na alma humana ou necessidade primária e primitiva da psiquê individual ou coletiva do que “[...] il frutto condotto a maturazione dalla sapiente e lungimirante opera di un ‘legislatore’, che è politico e religioso a un tempo”<sup>144</sup>. Trata-se de análise precisa quando se pensa na relação entre a religião e o governante ou legislador. Não obstante, talvez seja justamente por representar, ao menos em algum nível, uma necessidade primitiva tanto individual como coletiva dos seres humanos – e supõe-se sê-lo na percepção de Maquiavel – que o conceito seja apresentado como fundamental em seu pensamento, como mais acima se sugeriu. Seria sim obra do legislador – que deve tê-lo sempre em consciência –, mas mostrando-se efetiva somente quando conta com sua apreensão e internalização por parte dos governados. Essa impressão anuncia-se no próprio trecho mencionado por Cutinelli-Rèndina e já aqui apresentado como fundamental. Como colocado, para o florentino seria claro que a veracidade dos eventos narrados pelas religiões não deve ser uma preocupação do universo político. A real preocupação dos governantes e legisladores deve ser saber como utilizar o sentimento despertado pela religião nos homens e lançar mão do mesmo visando benefícios para a ordem e o bom funcionamento do estado, como também sublinha o autor. Ele, sem embargo, não toca diretamente na questão, sugerida em entrelinhas por Maquiavel, da religiosidade a ser aflorada nos governados pela ação precisa dos governantes em prol da religião, uma ponderação – aqui se entende – imprescindível. O autor, além disso, não aborda aspectos da religiosidade do secretário, concentrando-se somente nas diferentes reflexões possibilitadas pelo termo “*religione*” em seus escritos e pensamento.

Destarte, a reflexão proporcionada especialmente pelas propostas de Tenenti e Cutinelli-Rèndina permitem perceber um caráter verdadeiramente peculiar no entendimento da relação entre estado e religião em Maquiavel. É interessante notar que as proposições do secretário no que toca à relação entre religião e estado – entre a religião e as instituições como um todo –

<sup>143</sup> CUTINELLI-RÈNDINA, Emanuele. Religione. In: *Enciclopedia Machiavelli*, p. 395.

<sup>144</sup> Idem.

afastam-se da separação pioneira e tradicionalmente proposta pela chancelaria florentina, remetendo a figuras como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni ou, uma vez mais, Poggio Bracciolini. Refletindo sobre esses nomes, ainda que não se possa falar numa ruptura aos moldes oitocentistas entre as duas esferas, deve-se destacar a autonomia defendida por eles por parte do poder cidadão frente aos confrontos provocados pela ingerência da Igreja cristã naquele momento. Maquiavel não parece propor um estado que deva se afastar por completo da esfera da religião. Pelo contrário, através da análise (às vezes da idealização) das histórias da Roma antiga, o que o florentino teoriza é uma comunidade política que garantisse amplo espaço a tudo o que se referisse à religião e a seus cultos, subordinando, contudo, sua administração ao total controle da hierarquia política<sup>145</sup>.

Finalmente, *Il Dio di Machiavelli* de Viroli, escrito em parte como resposta às provocações de De Grazia – com as quais parece não concordar em sua maioria –, apresenta um estudo realizado com muita erudição, ostentando uma análise sólida do humanismo florentino do século XVI, embora parecendo, na visão desta tese, exceder em sua percepção sobre a simpatia de Maquiavel pela forma republicana de governo, algo recorrente em seus trabalhos. O secretário dá sinais dentre seus textos sobre sua preferência por um governo republicano como, por exemplo, no capítulo 9 do livro terceiro dos *Discorsi*: “[...] Quinci nasce che una republica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna, che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe.”<sup>146</sup> A passagem demonstra assim sua aparente predileção pelo governo republicano. Além dela, há ainda um apanhado de cartas e projetos de governo por ele escritos que podem igualmente comprovar sua predileção. A forma, contudo, com que Viroli compõe sua obra – e outros textos sobre Maquiavel, como sua biografia – parece fazer dele um defensor histórico do republicanismo, um autor que, além de não conceber outra forma de governo como potencialmente positiva, tratava do assunto a toda oportunidade, abordando-o através de diferentes argumentos e ações, o que – segundo apura este trabalho – parecia não ser o caso. A crítica ao uso de tropas mercenárias, a repetição nas ações dos homens através da história, sua origem na natureza e especialmente a crença na perfídia do ser humano e sua inclinação para o mal, por exemplo, representam temas mais recorrentes nas páginas de suas diferentes obras. Viroli escreve:

---

<sup>145</sup> Ibidem, p. 397.

<sup>146</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 152.

Per Machiavelli la repubblica è una costituzione politica che si fonda sul governo della legge e sul bene comune, e un modo di vivere conforme a quei principi: un “vivere libero”, come ama scrivere. [...] La repubblica nasce grazie alla virtù straordinaria dei fondatori; vive se ha buoni ordini, buone leggi e buoni costumi e rinasce, quando rinasce, per la virtù dei redentori. Tanto la virtù straordinaria dei fondatori e dei redentori, quanto i costumi dei cittadini hanno bisogno di una religione che esorta a cercare la gloria del mondo, infonde coraggio, insegna a servire la patria e ad amare la libertà. Senza questa religione le repubbliche non possono nascere, non sanno resistere né all’aggressione esterna né al male della corruzione; non hanno la forza morale per rinascere e ritrovare i principi della giustizia. La religione della virtù non è accessorio bensì anima del vivere libero.<sup>147</sup>

A reflexão acima, por exemplo, parte dos escritos de Maquiavel. Contudo, sua discussão sobre boas leis e boas armas não se refere somente às repúblicas, mas igualmente a reinos ou principados. Não se põe em dúvida que o secretário preferiria ver um reino ou principado fundado em boas leis, mantenedor de um bom exército e escorado em potente religião a uma república que não funcionasse dessa forma. Além disso, a ausência absoluta de qualquer crítica à ação dos Médici em Florença nas páginas de seus textos e epistolário torna difícil a defesa de um homem “tão republicano” como Viroli parece querer demonstrar. Maquiavel dava sim sinais de crer na “*res publica*” como a melhor forma de governo. Mas seria essa crença o suficiente para colocá-lo no rol dos grandes defensores do republicanismo? A impressão guardada por esta tese é a de que, em Maquiavel, se se analisa a fundo, o sinônimo de “liberdade” são as boas leis, boas armas e uma boa religião pronta a ampará-las para seu pleno desenvolvimento, e não simplesmente a formação de uma república<sup>148</sup>. Tal impressão alinha-se com o que escreve, por exemplo, Berlin, seguindo Thomas Macaulay. Em “The originality of Machiavelli”, lê-se:

But (as Macaulay perceived) he prefers a well-governed principate to a decadent republic: and the qualities he admires and thins capable of being welded into – indeed, indispensable to – a durable society, are not different in *The Prince* and the *Discourses*: energy, boldness, practical skill, imagination, vitality, self-discipline, shrewdness, public spirit, good fortune, *antiqua virtus*, *virtù* – firmness in adversity, strength of character, as celebrated by Xenophon or Livy.<sup>149</sup>

Devidamente introduzido, este corpo de obras – ao qual, independentemente das diferenças interpretativas, esta tese é tributária – acompanhará o trabalho até sua conclusão, emergindo em pontos específicos visando esclarecer, respaldar ou, naturalmente, para que se apresente desacordo. Como se percebe, diversos textos foram escritos sobre a temática; não

<sup>147</sup> VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli*, p. 142

<sup>148</sup> Para informações mais detalhadas sobre essa questão, ver: BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

<sup>149</sup> BERLIN, Isaiah. *Against the current*, p.60.

obstante, com cuidado metodológico, liberdade de pensamento e reflexão, pautando-se especialmente na ausência de preconceções a serem “comprovadas” através de uma coletânea de passagens maquiavelianas em detrimento de outras, busca-se, através do trabalho, construir um debate válido, voltado em diversos momentos para questões filosóficas, mas sempre apoiado em aportes históricos e filológicos. Almeja-se assim uma colaboração ao debate historiográfico e o convite a um melhor entendimento do “homem” Nicolau Maquiavel, a figura que à tese mais interessa.

#### 1.4 De Fra’ Timoteo a Lucrécio

Publicado em 2003, o artigo “Machiavelli, l’eccezione e la regola” de Carlos Ginzburg traz uma provocação baseada em reflexão de John Whitfield. Lê-se: “Nella vasta letteratura ispirata da Machiavelli, la dimostrazione è largamente assente.”<sup>150</sup> Compartilhando tal posição, esta tese esforça-se em afastar-se da problemática apontada, buscando comprovar através da letra maquiaveliana todo o aqui sugerido sobre seu pensamento. Camadas e mais camadas de ideias vêm sendo moldadas e discutidas em torno do que Maquiavel teria sido, sobre a forma como teria vivido ou sobre como pensava. Muitas vezes, grandes “edifícios teóricos” são construídos exclusivamente sobre algumas dessas camadas, o que gera amiúde, em diversos novos estudos, um distanciamento dos efetivos escritos deixados pelo secretário, levando-os a se desprender às vezes por inteiro do universo ao qual se pode efetivamente ter acesso através destes. Entende-se, deve-se reiterar, que buscar a elaboração de um perfil de Maquiavel diretamente através do que ele deixou escrito é, ao menos na fase inicial de qualquer estudo, a forma mais válida de conjecturar sobre seus efetivos sentimentos e ideias. Por outro lado, Ginzburg alerta, na reflexão proposta, sobre a impossibilidade de se ler Maquiavel sem mediação, ignorando completamente essas intermináveis discussões suscitadas por seus escritos. Para ele, a relação normal entre história e história da historiografia assume no caso do secretário formas particularmente emaranhadas, revelando-se fundamental observar se – e se sim, de que modo – nossa interpretação não está condicionada direta ou indiretamente por pesquisas anteriores, talvez tão entranhadas que nós mesmos as tenhamos esquecido ou desconhecamos<sup>151</sup>. Tal consciência é também aqui uma preocupação.

---

<sup>150</sup> GINZBURG, Carlo. Machiavelli, l’eccezione e la regola: linee di una ricerca in corso. *Quaderni storici*. Nuova serie, Vol. 38, N. 112 (1), aprile 2003, pp. 195-213.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 200.

Em mais uma problemática levantada pelo italiano e compartilhada por esta tese, ele anota sobre os comentadores de Maquiavel: “Il mio disaccordo con la maggior parte degli studiosi recenti su Machiavelli non verte sui principi da loro professati, ma sulla loro capacità di metterli in pratica.”<sup>152</sup> Como mais acima destacado, uma série de propostas metodológicas para o estudo não só de Maquiavel, mas para um melhor entendimento do pensamento de autores, especialmente os chamados “clássicos”, apresenta argumentos e cuidados pertinentes, convidando a relevantes reflexões especialmente sobre a forma de abordagem de seus textos. Sem embargo, como também já se insinuou, quando seus proponentes buscam efetivamente aplicá-las, muitas vezes não conseguem ater-se aos cuidados para os quais eles mesmos chamavam atenção – um problema que ironicamente perpassa o próprio artigo de Ginzburg.

No texto, é rememorada a polêmica sobre a leitura ou não da *Política* de Aristóteles por parte de Maquiavel. Em 20 de agosto de 1513 Francesco Vettori escrevia-lhe:

Io sono di quelli che temo i Svizzeri grandemente, ma non fo già conto possano diventare altri Romani, come parlorono con Pellegrino, perchè se voi leggerete bene la *Politica*, et le republiche che sono state, non troverete che una republica, come quella, divulsa possa fare progresso.”<sup>153</sup>

Maquiavel responderia a missiva uma semana depois, mostrando-se de acordo com Vettori, embora com base em argumento diferente:

Né so quello si dica Aristotele delle republiche divulse; ma io penso bene quello che ragionevolmente potrebbe essere, quello che è et quello che è stato; et mi ricorda havere letto che i Lucumoni tennono tutta l'Italia insino all'Alpe, et insino che ne furono cacciati di Lombardia da' Galli.<sup>154</sup>

Em torno da questão, escreve Martelli, contrariando toda uma corrente que considera “óbvia” a leitura da obra por parte do secretário:

É, infatti, il tono quello che interessa e che connota il brano; perché si rigirino queste parole quanto si vuole, quello che Machiavelli dice è questo: che l'esperienza delle cose moderne e la lezione de quelle antiche (cioè della storia) ha tale determinante importanza di rendere inutile la conoscenza delle riflessioni di un filosofo, fosse pure, il filosofo, Aristotele, che d'altronde egli non ammette umilmente, ma proclama orgogliosamente de non sapere che cosa si dica.<sup>155</sup>

Acrescenta ainda, de forma irônica, que Maquiavel igualmente não estava “antecipando Galileu” ao refutar o princípio da autoridade em favor da experiência. Pois em momento algum

---

<sup>152</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>153</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*, p. 284.

<sup>154</sup> Ibidem, p. 290.

<sup>155</sup> MARTELLI, Mario. I dettagli della filologia, p. 307.

o secretário teria afirmado haver meditado sobre o que havia escrito Aristóteles, considerado que não se ajustava à realidade e só então preferido ater-se a esta última, abandonando o que a filosofia dissera. O que teria dito, sublinha Martelli, é que não sabia o que poderia haver escrito Aristóteles, mas que fosse lá o que houvera escrito, para ele não tinha nenhuma importância. E que isso estranhamente parece o que não se quer perceber. Algo que, segundo afirma, poder-se-ia ver de olhos vendados<sup>156</sup>. Tal impressão é a mesma aqui guardada, especialmente pelo tom amistoso, tranquilo e reflexivo do restante da carta.

Ginzburg parece alinhar-se mais ao grupo dos que entendem que Maquiavel conhecia a obra aristotélica. Escreve:

La familiarità di Machiavelli con la *Politica* di Aristotele, invece, è stata raramente messa in dubbio. La brusca esclamazione contenuta in una lettera a Francesco Vettori (“Né so quello si dica Aristotile delle republiche divulse”) era verosimilmente dettata da impazienza, non da ignoranza.<sup>157</sup>

Ele mesmo, contudo, aponta problemas para uma verificação segura da possível leitura por parte do secretário ao afirmar que, até onde sabe, nenhum crítico jamais teria pesquisado a fundo que edição da *Política* Maquiavel poderia ter lido. Salienta que o florentino não sabia grego, tendo que haver lido seguramente um exemplar da tradução latina de Leonardo Bruni. Possivelmente a edição seria os *Politicorum libri* de Aristóteles (Roma, 1492 e Veneza, 1500) que incluíam a tradução de Bruni e um extenso comentário de Tomás de Aquino. Ginzburg parece dar um passo ainda mais ousado para dizer que se – como para ele era muito provável – Maquiavel lera uma dessas edições, as afinidades assinaladas pelo erudito Gaspar Schopp entre algumas ideias do secretário e as de Tomás de Aquino, tantas vezes esquecidas e redescobertas, encontrariam uma elucidação, ou ao menos um princípio de explicação<sup>158</sup>. Seguindo as sugestões de Martelli, considera-se aqui toda a reflexão ginzburgiana erudita e provocante, mas parecendo trazer somente argumentos que reforçam a impossibilidade de se afirmar com certeza a leitura da obra aristotélica por parte de Maquiavel.

Ainda que seja possível ou mesmo provável, a certeza exige mais indícios do que os que se tem até então. É inquestionável haver forte possibilidade de um autor conhecer um texto quando apresenta ideias idênticas, ou mesmo parecidas, àquelas ali encontradas. Mas infelizmente, se não há uma citação *ipsis litteris* ou a confirmação assumida de haver consultado

---

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> GINZBURG, Carlo. Machiavelli, l'eccezione e la regola, p. 206.

<sup>158</sup> Ibidem.



determinada obra, não se pode ter certeza de sua leitura – ainda que seja “bastante provável”, ainda que pareça difícil refutá-lo. A problemática parece remeter ao conhecido dito proferido para as ciências naturais, o qual afirma que “a ausência de evidência não é evidência da ausência”. Através dessa lente, no caso em tela, não se pode garantir que Maquiavel não tenha lido a *Política*. Mas, por outro lado, tampouco se pode assegurar que o tenha feito. Levando a questão a uma perspectiva mais ampla, é importante ressaltar que o secretário jamais tentou afirmar-se como intelectual ou homem de letras, e essa é uma sugestão importante frente ao imbróglio aqui recuperado. O que Maquiavel dava inquestionáveis sinais de orgulho por possuir era seu conhecimento prático sobre a política, ornado sim por suas leituras, mas fruto maior de suas argutas observações. Quando realizava seus estudos, não parecia jamais estar fazendo-os “por fazer” ou com o intuito de nutrir-se filosófica ou intelectualmente. As suas reflexões pareciam ter um só fim: melhor interpretar as ações e reações práticas dos homens em sua vida em sociedade, para que se pudesse, uma vez compreendendo-as, agir individual e politicamente com mais acerto e menos riscos de fracasso. Talvez essa seja, ao menos em parte, a razão de sua iminente refutação frente ao comentário do amigo.

O objetivo central do texto ginzburgiano supracitado, todavia, era discutir a formação do caráter do personagem Fra’ Timoteo de *A Mandrágora*. Mas mesmo nesse objetivo, não parece passar ileso às armadilhas das demonstrações para as quais ele mesmo chama atenção. Ginzburg parte de uma pergunta simples: de onde viriam as ideias de Fra’ Timoteo? Revela assombro ao apresentar os argumentos casuísticos encontrados em sermão do pregador Bernardino da Siena sobre a usura. Destaca as seguintes passagens traduzidas ao italiano:

[...] il male può essere consentito per due motivi: in primo luogo, per il bene che ne può scaturire, in secondo luogo, per il male maggiore che permette di evitare. Per evitare un male maggiore, il male è consentito per tre motivi: 1- per evitare il male spirituale, che è il male maggiore, consentendo un male corporale, che è il male minore; 2- per evitare un male spirituale maggiore consentendo un male spirituale minore, così come spesso si consente un peccato minore per evitare un peccato maggiore; 3- per evitare un male corporale maggiore consentendo un male corporale minore.<sup>159</sup>

É mesmo impressionante – como se verá no capítulo 3 deste trabalho – a semelhança com a explicação dada pelo frei à personagem Lucrezia e sua mãe na comédia maquiaveliana. Sobre como isso seria possível, Ginzburg entende ter chegado à resposta. Segundo afirma, Bernardino destacava como referência para suas citações Gerardo da Siena, que por sua vez era citado no texto de outro nobre canonista: *Questiones mercuriales super regulis juris* de Giovanni

---

<sup>159</sup> GINZBURG, Carlo. Machiavelli, l’eccezione e la regola, p. 198.

d'Andrea. A chave da coincidência estaria nessa obra, pois ela aparece mencionada no *Libro di ricordi* de Bernardo Maquiavel – pai do secretário – junto a outros textos comprados em 3 de janeiro de 1476<sup>160</sup>.

Acrescenta Ginzburg que em 1º de julho de 1486 Bernardo anota em seu livro que Nicolau, nesse momento já com dezessete anos, havia entregado “uno barile di [...] vino vermiglio a Francesco d'Andrea di Bartolomeo, libraio (cartolaio), come pagamento per la rilegatura di due opere di Giovanni d'Andrea [...]”<sup>161</sup>, uma delas, *Questiones mercuriales*. Um mês antes o mesmo livreiro teria recebido de Bernardo o pagamento pela reencardenação de outra obra: as *Décadas* de Lívio. Escreve então Ginzburg em conclusão à passagem: “Niccolò aveva cominciato a far buon uso della biblioteca paterna molto tempo prima di tracciare lo spietato ritratto di messer Nicia.”<sup>162</sup> A sugestão parece precipitada e não reflete o que o trecho do *Libro* de Bernardo efetivamente diz. Duas obras são citados. As *Décadas* – tem-se certeza documental – foram lidas por Maquiavel. Os *Discorsi*, com suas dezenas de menções diretas às mesmas, não deixam campo à dúvida. Mas as *Questiones mercuriales* fazem parte de um universo bastante diferente. O trecho não comprova qualquer tipo de leitura de Maquiavel. Apenas informa que ele teria ajudado seu pai ao dirigir-se ao estabelecimento ou à residência do livreiro para trocar barris de vinho pelos livros reencadernados. É inquestionável que ter o livro na biblioteca do pai facilitaria em muito o acesso de um jovem Nicolau ao mesmo, mas o conjunto de evidências até então apresentado não permite que se afirme seguramente que tenha havido sua leitura por parte do secretário.

Ginzburg acusa as conclusões do finlandês Lauri Huovinen de demasiado hipotéticas, ao relacionarem pontos do pensamento maquiaveliano com a escolástica, atribuindo sua base de referência aos sermões de Savonarola. Para o estudioso escandinavo, teria vindo possivelmente dali o conhecimento do secretário sobre Tomás de Aquino ou Boaventura<sup>163</sup>. Lê-se então no artigo ginzburgiano: “Il riscontro con le *Questiones mercuriales* di Giovanni d'Andrea ci consegna invece un dato certo, che getta una luce inattesa sul modo di lavorare di Machiavelli.”<sup>164</sup> Apesar da aparente certeza por ele exposta, a teoria apresentada parece tratar-se simplesmente de uma nova hipótese. Claramente uma hipótese bem estruturada, uma

---

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> Ibidem.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 199.

<sup>164</sup> Ibidem.

construção erudita e cuidadosa, mas ainda assim uma conjectura. Ter o livro na biblioteca de seu pai não faz de Maquiavel seu leitor – ainda que, como se afirmou, reforce essa possibilidade. Satisfeito com sua hipótese, Ginzburg chama-a de demonstração: “Ma la **dimostrazione** (grifo meu) della ripresa delle *Questiones mercuriales* di Giovanni d’Andrea nella scena della *Mandragola* ci mette di fronte a qualcosa di diverso.”<sup>165</sup> Mais uma vez, contudo, as próprias frases do artigo parecem alimentar a problemática a qual aqui se quer mostrar. Logo após a oportuna assertiva de que em grande parte da bibliografia maquiaveliana a demonstração está ausente, lê-se:

Possiamo immaginare senza forzature il giovane Machiavelli nell’atto di sfogliare i libri del padre, imbattendosi in pagine che misero in moto la sua intelligenza e la sua immaginazione. Ma nessuno avrebbe immaginato che una simile sollecitazione potesse venirgli da un’opera scolastica sul diritto canonico.<sup>166</sup>

Pode-se, sem dificuldade, aceitar o convite presente na passagem e “imaginar” um jovem Maquiavel folheando os livros de seu pai. Mas isso é um exercício de imaginação e não uma comprovação de que Maquiavel tenha se baseado na obra de Giovanni d’Andrea para escrever o que fosse. Suas informações podem sim ter vindo da obra, inteira ou parcialmente, mas podem também ter provindo de conversas que mantinha com seu pai ou qualquer outro familiar; podem ter se originado de discussões que tenha mantido com amigos ou mesmo clérigos; podem até efetivamente ter vindo dos sermões de Savonarola, como sugere Huovinen. Os argumentos são escassos para comprová-lo, mas são igualmente insuficientes para se excluir a hipótese.

O coração dessa questão, tangendo a formação acadêmica e intelectual de Maquiavel, é comprovar-se muito pouco e conjecturar-se em demasiado. As conjecturas são fundamentais e dão origem a grandes descobertas. Mas não se pode jamais perder de vista que são conjecturas, ainda que ricamente embasadas. A realidade, não obstante desanimadora, é a de que há poucas obras as quais se pode ter absoluta certeza haverem sido lidas por Maquiavel. Uma delas, contudo, mostra-se de grande relevância para este trabalho: trata-se do *De rerum natura* de Lucrécio. Não é possível refletir sobre a questão da religião em Maquiavel e sobre sua própria religiosidade ignorando seu conhecimento dessa obra.

Em 1961 Sergio Bertelli reconhece a grafia de Maquiavel em um manuscrito contendo uma transcrição do *De rerum natura*, agora conservado na Biblioteca Vaticana. Trata-se do

---

<sup>165</sup> Ibidem, p. 203.

<sup>166</sup> Ibidem.

*Rossianus 884*, o qual contém, além da obra de Lucrécio, uma transcrição do *Eunuchus* de Terêncio. Recentemente, a historiadora Alison Brown em *Machiavelli e Lucrezio: Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, retomando a importância da descoberta de Bertelli, afirma que a influência de Lucrécio sobre Maquiavel é até agora subvalorizada. Embora Bertelli já em 1961 tenha alertado sobre a transcrição da obra com grafia maquiaveliana, muito lentamente os estudiosos vêm reconhecendo sua relevância para uma compreensão mais acurada do pensamento do secretário<sup>167</sup>. Maquiavel jamais atribuiu qualquer ideia ao nome de Lucrécio e jamais o cita – acrescenta Brown. Por isso, sem saber que Maquiavel copiara o texto completo de seu próprio punho, seria difícil confirmar uma influência do poeta romano sobre seu modo de ver o mundo e sua filosofia – embora Gentillet, ainda no século XVI, e Strauss mais recentemente, reclamassem uma relação entre Maquiavel e o epicurismo<sup>168</sup>. Para Brown, é inquestionável que o conhecimento profundo da obra – proporcionado por uma cópia com comentários – tenha influenciado significativamente o posicionamento cético e racional de Maquiavel<sup>169</sup>. Esta tese compartilha de tal impressão.

O texto lucreciano havia retornado à Itália através da corrida de seus humanistas em princípios do século XV em busca de obras perdidas de autores latinos. Em 1417, Poggio Bracciolini teria encontrado em um mosteiro da Alsácia um manuscrito do *De rerum natura* e providenciado uma cópia<sup>170</sup>. A missão teria sido dada ao amigo Niccolò Niccoli, de cuja cópia realizada – hoje conservada na Biblioteca Laurenziana di Firenze – deriva toda a família dos manuscritos chamados *italici*<sup>171</sup>. Nas décadas que se seguem à descoberta, multiplicam-se as transcrições da obra e a nova tecnologia de reprodução proporcionada pela imprensa intensifica ainda mais essa tendência<sup>172</sup>. Em Florença, o pensamento de Lucrécio teria sido recebido e promovido, entre os séculos XV e XVI, graças às obras pioneiras de Marsilio Ficino e Bartolomeo Scala – embora o primeiro, em certo momento da vida, venha a queimar seus escritos lucrecianos e negar sua influência<sup>173</sup>. A obra popularizava-se não só por sua excepcional qualidade literária ou seus aspectos estritamente filosóficos, mas principalmente

---

<sup>167</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 77.

<sup>168</sup> GENTILLET, Innocent. *Anti-Machiavel: A discourse upon the means of well governing*. Trad. Simon Patericke. Londres: Ryan Murtha, 2017. Primeira edição: 1576; e STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*.

<sup>169</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 77.

<sup>170</sup> CENTANNI, Monica. Una scoperta di Sergio Bertelli: Machiavelli lettore di Lucrezio. Nota introduttiva alla riedizione dei due saggi sul *Vat. Ross.* 844 (Bertelli 1961; Bertelli 1964). In: *La rivista di Engramma* (online), N. 134. Warburgian studies, marzo 2016.

<sup>171</sup> Ibidem.

<sup>172</sup> Ibidem.

<sup>173</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 82.

pela novidade e o significado subversivo de suas ideias<sup>174</sup>. Nesse sentido, Lucrécio, especialmente a partir de 1494, aparece no centro do interesse de jovens florentinos que, pertencendo a famílias inimigas do governo dos Médici – entusiastas do platonismo –, encontravam no autor latino uma voz para exprimir seu próprio antiautoritarismo<sup>175</sup>.

Com a descoberta de Bertelli – apesar do contato de Maquiavel ao menos com o pensamento de Tácito, Plutarco, Políbio, Tucídides e Xenofonte (além de poetas como Dante, Petrarca, Tibulo e Ovídio) –, Lucrécio torna-se, junto a Lívio, o segundo autor clássico do qual se tem prova objetiva de sua leitura atenta e direta<sup>176</sup>, excetuando autores teatrais como Terêncio e Plauto. Acredita-se que o interesse de Maquiavel em Lucrécio possa ter sido despertado através da influência de Marcello Adriani, quem havia dado uma aula inaugural inspirada no *De rerum natura*, no *Studium* florentino em 24 de outubro de 1494 e nunca deixou de citar suas ideias até o fim de sua vida, mesmo depois da estrita proibição da obra em Florença 1516<sup>177</sup>. Contudo, a amizade de Bernardo Maquiavel e Bartolomeo Scala – outro leitor assíduo de Lucrécio – pode representar uma instigante alternativa para o conhecimento do poeta por parte de Maquiavel. A obra de Lucrécio, dividida em seis livros, trata-se de um poema didático com o objetivo maior de explicar a filosofia de Epicuro para o público romano. Destarte o livro explora, através de sua linguagem poética e metáforas, a física epicuriana, discorrendo sobre os princípios do atomismo; a natureza da mente e da alma; as características das sensações e do pensamento; o desenvolvimento do mundo e seus fenômenos; além de buscar explicar a variedade de fenômenos terrestres e celestes. O universo descrito no poema operaria de acordo com tais princípios, sendo os mesmos movidos em última instância pela fortuna, em uma

---

<sup>174</sup> CENTANNI, Monica. Una scoperta di Sergio Bertelli.

<sup>175</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 14.

<sup>176</sup> Como se verá, Maquiavel parece ter conhecimento das *Histórias* de Políbio, além de requerer nos tempos de chancelaria uma obra de Tucídides e de mencionar Tácito e Plutarco nos *Discorsi*. O problema é não serem esses dados suficientes para assegurar que ele necessariamente tenha lido as obras. Pode ter, por exemplo, conhecido o pensamento de Políbio através dos grupos intelectuais os quais frequentava, pode nunca ter recebido a obra de Tucídides a qual encomendara, e pode citar Plutarco e Tácito somente por serem mencionados nas *Décadas* de Tito Lívio. São apenas possibilidades, mas implicam na necessidade de um trato diferente para esses autores na comparação com Lívio e Lucrécio, por exemplo, de quem se tem prova documental e inquestionável da leitura do secretário.

<sup>177</sup> A obra é proibida como “lettura nelle nostre scuole” em Florença a partir do “sínodo florentino” de dezembro de 1516. Ela escapa dos Índices, especialmente o de 1549, quando o cardeal Marcello Cervini intervém contra sua inclusão. Mas ainda assim é citado pelo comissário geral da Inquisição Michele Ghislieri como obra a ser lida como fábula, sem ser levada a sério. In: BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 30.

interpretação, como se comprovará muito presente dentre as menções ao termo por parte de Maquiavel, qual seja, próxima do atual entendimento de acaso<sup>178</sup>.

Dentre os pontos do texto os quais, acredita-se, possam ter influenciado direta ou indiretamente o universo mental maquiaveliano e que interessam objetivamente à temática desta tese estariam, somente no Livro I, a ideia de que a humanidade tenha sido oprimida durante muito tempo sob o peso sombrio da religião, tendo Epicuro sido o primeiro homem com força mental para descobrir a verdade sobre a maneira através da qual as coisas realmente são e mostrar os limites e pontos de referência estabelecidos pela natureza, rompendo com o poder opressivo da religião sobre a mente dos homens e elevando-os ao “nível dos céus”; o sentimento de que a religião seria a verdadeira responsável pela maldade no mundo; o entendimento de que a religião oprime os homens fazendo-lhes temer o castigo dos deuses nesta vida e o Aqueronte, o Hades, o Tártaro, ou qualquer conceito similar, na próxima; a percepção de que o remédio contra os terrores do espírito fabricados pela religião seria estudar e descobrir a verdadeira natureza do universo, o que permitiria ao homem compreender que tais ameaças não são reais; e a ideia de que nada jamais tenha vindo do nada, tendo todas as coisas surgido de acordo com sua natureza básica e não através da intervenção dos deuses – entendimento cuja percepção contrária jamais poderia ser comprovada por evidências encontradas na natureza. Como destaca Lucrécio, o método para demonstrar que nada vem do nada – o mesmo que, segundo explica, seria usado para abordar quaisquer questões – tratar-se-ia de observar a evidência que nos rodeia e, usando nossa razão, tirar conclusões dedutivas baseadas nesses indícios, proporcionados exclusivamente pela natureza. Lê-se ainda a sugestão de que todas as coisas venham a ser, cresçam e passem, não obstante a matéria básica do universo seja imortal e eterna, não sendo, contudo, sua forma atual igualmente eterna, por seu material estar em constante mudança; e o alerta de que os mal-entendidos sobre a natureza das coisas surjam de se levantar dúvidas sobre a fiabilidade dos sentidos, o que é apontado por Lucrécio como estúpido e contraditório, uma vez que qualquer intento de refutação dependa para seu sucesso justamente dos sentidos. A validade última dos sentidos, para ele, jamais pode ser refutada. Por fim, um ponto aqui ainda mais relevante: o questionamento de que não sendo óbvia a natureza da alma, uma vez livres dos medos religiosos, deve-se estudar a natureza e determinar se a

---

<sup>178</sup> A questão da utilização do termo fortuna dentre os escritos de Maquiavel será discutida a fundo no capítulo 2 deste trabalho.

religião está correta quando alega que temos almas eternas que estão sujeitas ao controle de um deus aqui na Terra e à condena ou paz eterna depois da morte<sup>179</sup>.

No Livro II, o autor latino afirma não serem garantia de felicidade a riqueza, o poder e coisas semelhantes, tendo só a razão o verdadeiro poder sobre o medo da morte e outros temores irracionais. Em última instância, somente a aplicação da razão ao estudo da natureza pode curar os homens de seus medos infantis. Lê-se ainda que, embora estando em constante movimento, os átomos – a matéria básica do universo – não se movem para agradar aos homens, nem o fazem “perfeitamente” como se seu movimento fosse estabelecido por um deus. Haveria um eterno intercâmbio entre a destruição e o renascimento. Segundo Lucrécio, um homem pode invocar os deuses “por brincadeira”, mas que jamais seja contaminado pela religião, a qual o faz pensar que os deuses controlam o universo. A natureza não tem deuses tiranos acima dela. O universo, embora incrível e surpreendente, não pode deixar-nos maravilhados a ponto de ignorarmos que em todas as coisas deve ser benvinda a verdade e derrubado o falso<sup>180</sup>.

Já no Livro III, Lucrécio adverte que o medo do Aqueronte (Hades, Tártaro, etc...) carece de fundamento, embora contamine a vida e faça a felicidade impossível. Esse temor, acrescenta, dissipa-se somente com o estudo da natureza. Afirma que a mente é parte da constituição do homem assim como as mãos, os pés ou os olhos, sendo tanto ela quanto a alma de natureza material; anuncia seu entendimento de que a razão pode dissipar nossas tendências primitivas e permitir-nos viver vidas dignas das que supostamente vivem os deuses; sugere que a alma – embora de inquestionável existência – estaria desde sempre infundida no corpo, morrendo com ele, jamais “produzindo” corpos para si mesma ou “entrando” nesses. Para ele, a morte não deve representar nada para os homens, não tendo mais relevância que o tempo antes de seu nascimento. Os maiores homens da história do mundo morreram, como todos o farão. Assim como não se tem preocupações com a eternidade do tempo antes de nosso nascimento, não se deveria igualmente preocupar com sua eternidade depois de nossa morte. Lucrécio sugere que a morte anule nossa consciência, potencializando as razões para não a temer. Inclusive por essa razão, acrescenta, se a mente e o espírito tivessem sensações depois da morte, isso não seria um problema, visto que nossa essência deriva de sua união a nosso corpo, sendo tal existência (desprovida do corpo) sem qualquer significado para nós. Os terrores que

---

<sup>179</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarno. Madrid: Alianza editorial, 2003, pp. 65-118.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pp. 119-170.

supostamente existem no Aqueronte (Hades, Tártaro, etc...) existem na verdade aqui, na mente dos tolos. Por fim, convida: Deixe a vida como se estivesse deixando um banquete!<sup>181</sup>

Nos livros IV e V, Lucrécio afirma serem os ensinamentos de Epicuro libertadores do medo religioso e que, embora as limitações da vida possam parecer amargas, são a melhor medicina para que a alma entenda os limites naturais da mesma. Acrescenta que o assombro frente às estrelas gera confusão, por pensarem os tolos serem as estrelas movidas pelos deuses, evocando uma vez mais o amargo senhorio da religião sobre eles; apresenta a reflexão de que os deuses não abandonariam seu estilo de vida imortal para “criar” um mundo para os homens; que não viviam na escuridão e na dor antes de criar o mundo; e que a natureza é o que proporciona o modelo para a criação, sendo os deuses incapazes de ter criado o universo sem um modelo. Afirma ser nosso mundo muito jovem, o que seria a causa para não se ter conhecimento muito maior da história humana e reforça sua sugestão de ter sido esse mundo formado pelas ações naturais da matéria básica do universo. Sentencia ainda – escorado em Epicuro e em seu momento histórico de decadência grega – que o mundo estaria muito mal para haver sido criado por um “deus todo-poderoso”. Além disso, questiona a existência, em toda a história, de seres como centauros ou qualquer outro ente metade homem, metade animal. Eles nunca teriam existido, pois os átomos só se combinam de acordo com sua natureza. Acrescenta a sugestão de que todas as línguas tenham se desenvolvido naturalmente com o tempo, à medida que os homens aprendiam a comunicar-se entre si. Escreve que os homens teriam se sujeitado à religião por terem visões de deuses em seus sonhos – os quais não têm qualquer relação com a realidade – e porque viam coisas na terra e nos céus que não conseguiam compreender, supondo assim serem os deuses responsáveis por elas. Inclusive, acrescenta, os que entendem de outro modo as leis da natureza amiúde se perguntam, sem conseguir respostas, como certas coisas sucedem, especialmente no céu, podendo essas “maravilhas” conduzi-los à confusão e ao regresso ao supersticioso medo imposto pela religião<sup>182</sup>.

Já no Livro VI, destaca Lucrécio o fato de os raios não serem causados por deuses, não ocorrerem com nenhuma consciência para castigar seus inimigos ou provocar qualquer coisa. A neve, o vento, o granizo e a luz são compreensíveis se se tem em conta as propriedades básicas dos elementos envolvidos. Não se pode atribuir todos os fenômenos naturais a uma só causa pela falta de informação. Deve-se considerar todas as possibilidades racionais não

---

<sup>181</sup> Ibidem, p. 171-216.

<sup>182</sup> Ibidem, p. 217-330.



eliminadas pela evidência. Epicuro – segundo Lucrécio – teria diagnosticado o problema que corrompe a vida dos homens e limpado seus corações com palavras de verdade, mostrando-lhes o erro das avarezas e medos, o bem supremo que a natureza ter-lhes-ia ordenado, os maus naturais que enfrentam suas vidas e que podem ser derrotados quando se aprende de maneira apropriada a tratar com os mesmos, sendo a maioria das ansiedades que enfrentamos imaginárias e não diferentes do que cria a imaginação das crianças. Por fim, destaca o convite do grego aos homens para que deixem de ter pensamentos “indignos” sobre os deuses, não porque estes se preocupem, mas porque isso nos faz temer estar à sua mercê, o que no mínimo nos causa intermináveis angústias<sup>183</sup>.

Não se sabe ao certo porque Maquiavel fizera aquela cópia, nem tampouco se ela efetivamente pertencia a ele ou não – embora seja provável, uma vez contendo diversas notas por ele escritas em suas margens. Curiosamente a chancelaria a qual viria a frequentar a partir de 1498 vinha de uma tradição de simpatizantes de Lucrécio, destacando-se Bartolomeo Scala a Marcello Adriani, primeiro secretário em seus tempos, e apontado, como já mencionado, como ponte provável entre ele e o poeta<sup>184</sup>. Deve-se ponderar, todavia, que as ligações entre Maquiavel e Adriani têm demasiadas lacunas, tornando as certezas muito difíceis. É provável que Adriani tenha sido seu professor, mas não há prova documental para confirmá-lo. Por outro lado, sobram provas da simpatia desse por Lucrécio, a qual demonstrava nominalmente em suas aulas e, mesmo após a proibição de livro e autor, como se disse, seguiu demonstrando, embora tendo o cuidado de não citar seu nome<sup>185</sup>. Maquiavel hipoteticamente teria copiado o texto por volta de 1497, antes de entrar para a chancelaria, o que se crê mais por uma questão de disponibilidade de tempo e energia do que por questões estritamente de caligrafia ou filológicas<sup>186</sup>. Tudo levaria a Adriani. Contudo, há um ponto fundamental a ser considerado, conquanto pouco explorado pelos estudiosos de Maquiavel: a amizade entre seu pai e Bartolomeo Scala. Bernardo Maquiavel chega a ser personagem de um dos diálogos filosóficos escritos por Scala<sup>187</sup> – um episódio ao qual esta tese retornará. O que se tenta sugerir de momento é que a “homenagem” de Scala demonstra quase seguramente que ele e Bernardo mantinham discussões filosóficas, e é perfeitamente possível imaginar um jovem Nicolau

---

<sup>183</sup> Ibidem, p. 331-384.

<sup>184</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 59.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 62, 63.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>187</sup> SCALA, Bartolomeo. Dialogue on laws and legal judgements (1483). In: SCALA, Bartolomeo. *Essays and dialogues*. Translated by Renée Neu Watkins. Introduction by Alison Brown. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

presente em tais discussões ou seu pai retomando-as com ele depois de longas jornadas com Scala<sup>188</sup>. A própria cópia do livro poderia ser um presente para o pai, em conjectura, interessado em Lucrécio, como de certa forma supõe o diálogo. A frieza do tom das duas correspondências de Adriani para Maquiavel às quais se tem acesso põe em dúvida o caráter amigável de suas relações e especialmente uma possível admiração do primeiro por seu suposto ex-professor ou – ainda mais relevante – aquele que a ele teria aberto as portas da chancelaria. A amizade entre seu pai e Scala pode ser não só a chave para seu interesse por Lucrécio, mas talvez a chave para sua ainda misteriosa primeira nomeação.

Scala era um entusiasta de Lucrécio e do *De rerum natura*. Tendo morrido em 1497, não viveu o suficiente para ver o autor ser perseguido e proibido, embora, como se sabe, nunca fora visto com bons olhos por parte da Igreja cristã e de intelectuais ligados a ela como Ficino e Poliziano – a partir de certo momento –, ou mesmo Pico della Mirandola, para quem os ideais platônicos apoiados na eternidade da alma e na impureza da vida terrena representavam um campo muito mais seguro para construir seu embasamento teórico e filosófico<sup>189</sup>. Depois de uma recepção calorosa logo após a descoberta de Poggio e da chegada dos primeiros manuscritos a Florença, um clima de desconfiança posou sobre Lucrécio e especialmente sobre o epicurismo do qual o poeta romano dizia-se discípulo. A moção de desconfiança dava-se por temas como a não eternidade da alma, a não influência dos deuses no mundo dos homens e as origens humanas na natureza, sem qualquer participação ou inspiração divinas. Como se colocou, estudiosos como Ficino e Poliziano, num primeiro momento entusiasmados com o poeta latino, passam a rechaçá-lo e somente homens sem nenhum vínculo com a Igreja cristã – como Michele Marullo e os próprios Scala e Adriani – seguem citando-o e demonstrando interesse aberto por seus versos, ao menos até a proibição.

Alison Brown destaca diversos pontos específicos nos quais enxerga conexões entre Maquiavel e a obra de Lucrécio, alguns de relevância para este trabalho, especialmente o que se relaciona à questão da fortuna em Maquiavel, a ser cuidadosamente tratado no próximo capítulo. Segundo sublinha, Maquiavel escreve, por exemplo, no próêmio do primeiro livro dos *Discorsi* que “adentrava caminhos jamais percorridos”, assim como faz Lucrécio no início de seu poema. De acordo com a análise da historiadora, o secretário também poderia ter feito

---

<sup>188</sup> Diferentemente do que faz Ginzburg, aqui se conjectura **as origens do interesse** de Maquiavel por Lucrécio, uma vez sendo sua leitura indiscutível. Não se está comprovando, apenas conjecturando.

<sup>189</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p.38, 39.

referência a Lucrécio ao citar “quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato eterno”<sup>190</sup> – embora o que o poeta efetivamente conceba seja a eternidade do universo, em detrimento de um mundo que seria jovem. Ainda que não em concordância, Maquiavel parece sim dialogar com a passagem ao expor sua teoria de que a razão para os homens não se lembrarem do que teria passado há cinco ou dez mil anos dar-se-ia pelos desastres naturais, como dilúvios e terremotos, e pelas disputas entre culturas, línguas e religiões, as quais sempre teriam feito questão de apagar a memória dos povos dominados<sup>191</sup> e não pela jovialidade do mundo. Maquiavel teria ainda feito anotações às margens do manuscrito sobre temas como a variedade de coisas determinada pelo movimento dos átomos; a mente liberta a partir destes; as “*deviazioni (clinamen)*” – termo chave do poema para explicar a variedade dos movimentos e da natureza; o início das coisas entendido através de simulacros da natureza; a velocidade dos movimentos dos átomos no vazio; a inexistência de deliberações para o movimento desses átomos; e a existência de desuses, sobre a qual curiosamente anota: “gli dèi non si curano delle vicende dei mortali.”<sup>192</sup>

Para esta tese, contudo, o que importa dentre as páginas de Lucrécio não são somente os pontos específicos através dos quais se pode fazer relações diretas com os escritos maquiavelianos ou mesmo as anotações por ele feitas às margens de sua cópia, mas buscar perceber como a aura do poema pode ter influenciado em sua forma de pensar e entender o mundo. Não se quer aqui buscar apresentar um Maquiavel “lucreciano”, muito menos epicurista. Tal afirmação passaria pelo exagero e pela inverdade. Há diversos pontos – muitos deles fundamentais – do pensamento maquiaveliano os quais aparentemente não têm qualquer relação com Lucrécio ou mesmo vão de encontro às suas propostas. Diferentemente do que faz Brown<sup>193</sup>, este trabalho não entende que o poeta latino possa ser a “chave-final” ou a “peça perdida de um quebra-cabeça” a qual permitirá finalmente eliminar paradoxos e fechar questões importantes sobre o pensamento do secretário – como, por exemplo, “apaziguar” as diferentes interpretações sobre sua utilização do conceito de fortuna. Não obstante, a indiferença com que se trata essa relação até hoje parece igualmente levar a resultados no mínimo incompletos. Maquiavel dialoga com Lucrécio em vários momentos, embora, como exposto, às vezes, em desacordo. Por outro lado, há sugestões gerais sobre o pensamento do secretário – especialmente em questões atinentes à religião e à religiosidade – que parecem senão

---

<sup>190</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 88.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 82, 83.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 11.

diretamente influenciadas, ao menos conjecturalmente inspiradas pelos versos do *De rerum natura*. Dentre elas, a percepção de um início das coisas – incluindo os seres humanos – na natureza e seu já mencionado absoluto descaso por quaisquer aspectos relativos a uma possível vida *post-mortem*, temas fundamentais para esta tese.

### 1.5 Notas sobre o Juízo e a história

Para uma melhor compreensão do que se quer a partir daqui propor, anuncia-se um entendimento basilar desta tese: a sugestão de que todo o pensamento de Maquiavel, tanto religioso (concernente à religião) quanto político, sua religiosidade, seu conceito de história, suas estratégias e convicções mais profundas repousam sobre dois pilares essenciais – um empírico e analítico e o outro, fruto aparente dos contornos de suas reflexões e religiosidade a serem explorados por este trabalho. O primeiro deles seria a crença na absoluta perfídia dos homens – todos os homens, em todos os tempos e espaços –; e o segundo, como antecipado, o trato com aparente desdém de qualquer temática relativa a um juízo, salvação ou possível vida eterna. Para esse último ponto, podem em muito ter ajudado a moldar as ideias de um jovem Nicolau Maquiavel as reflexões fermentadas por Lucrecio, quem escrevia, por exemplo:

[...] Assim pois, todo o corpo contém essa natureza da alma e ela mesma é guarda do corpo e causa de sua existência; pois estão unidos entre si com raízes comuns e não parece que possam separar-se sem sua destruição. [...] Com elementos primeiros tão entrelaçados entre si desde sua origem primeira, engendram-se dotados de uma vida comum, e a potência de corpo e espírito, cada uma por si sem a força da outra, não parece que se possa sentir em separado. [...] Assim, desde o começo de sua existência, os mútuos contatos entre corpo e alma aprendem os movimentos vitais, inclusive quando estão encerrados nos membros e no ventre materno, [de maneira que] sua separação não se pode produzir sem ruína e desgraça; de modo que podes ver que, dado que a causa de sua existência está unida, também está unida sua natureza.”<sup>194</sup>

Ou passagens como: “[...] A isso acrescenta-se vermos que, assim como o corpo mesmo sofre terríveis enfermidades e dores intensas, sente o espírito igualmente agudas ansiedades, aflição e medo; por isso é lógico que seja também partícipe da morte.”<sup>195</sup>; e ainda “[...] Porém agora não há nenhuma maneira de resistir, nenhuma possibilidade, porque se haja que temer na morte as penas eternas.”<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 186. (Todas as passagens do texto lucreciano estavam originalmente em espanhol e contam com tradução minha.)

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 73.

Como dados concretos visando embasar esse segundo ponto basilar acima sugerido, destaca-se que os dois testamentos do secretário – escritos em 1511 e 1522 – foram registrados na chancelaria e na *Mercanzia*, jamais em qualquer igreja, não fazendo nenhum deles qualquer menção à sua “alma”<sup>197</sup>; e que no “*post res perditas*”, as missas que eram pagas por ele e o irmão Totto para a “alma” de seu pai foram imediatamente suspensas<sup>198</sup>. Ademais, nas poucas vezes em que se vê ocorrerem menções a essa questão – a vida além-túmulo – em seus escritos ou em escritos de contemporâneos a seu respeito, elas sempre vêm em forma de críticas, piadas ou metáforas, as quais parecem mais revelar seu desprezo pela questão do que exatamente uma possível preocupação, como a que tinha a maioria de seus pares. Vide o caso anotado por Ridolfi, baseado em registro de Giuliano de’ Ricci (neto de Maquiavel) e também mencionado por Tommasini<sup>199</sup>, sobre o túmulo de Bernardo, seu pai. Escreve o biógrafo que por volta de 1504, quatro anos após a morte de Bernardo, um frei de Santa Croce denunciaria ao secretário que outros corpos vinham sendo colocados clandestinamente no túmulo dos Maquiavel, junto ao de seu pai, no claro intuito de incitá-lo a mandar removê-los. Maquiavel teria pensado um pouco e em seguida concluído que o frei poderia deixá-los lá. Assustado, o clérigo teria recebido sua explicação: “Pois deixe-os lá... Meu pai gostava tanto de conversar, e quantos mais houver para entretê-lo, mais satisfeito ficará!”<sup>200</sup> Igualmente marcante é a passagem encontrada em missiva presente na conhecida troca de correspondência entre Maquiavel e Guicciardini, quando esse encontrava-se em Carpi em 1521 a serviço da *Arte della lana*, no episódio da curiosa missão que lhe fora dada de trazer o frei Giovanni Gualberto, conhecido como Rovaio, a Florença. Explicando ao amigo sobre seus métodos para a escolha de um frei, escrevia Maquiavel de maneira a provocar:

[...] eglino vorrieno un predicatore che insegnasse loro la via del Paradiso, et io vorrei trovarne uno che insegnassi loro la via di andare a casa il diavolo; [...] perche io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso: imparare la via dello Inferno per fuggirla.<sup>201</sup>

Os exemplos acima, ainda que de forma alguma comprovem sua veracidade, fazem conjecturar que a conhecida anedota do “*sogno di Machiavelli*” possa efetivamente ser real. E

---

<sup>197</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere: storiche, politiche e letterarie*. A cura di Alessandro Capata. Edizioni integrali. Roma: Newton Compton Editori, 2013, p. 1856, 1857. (Todos os textos dessa edição provêm de: MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*. A cura de Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1971.), p. CXXXIII-CXLIV.

<sup>198</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 82, 83.

<sup>199</sup> TOMMASINI, Oreste. *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, p. 181.

<sup>200</sup> RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p. 52.

<sup>201</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*, p. 403.

ela seria mais uma evidência do desprezo do secretário por uma possível vida *post mortem* – embora curiosamente refira-se justamente a ela. Em anos recentes, diversos estudiosos, destacando-se Sasso, empenharam-se na descoberta das origens do caso<sup>202</sup>. Atualmente, atribui-se sua primeira menção ao polígrafo florentino Anton Francesco Doni. De Padova, em 15 de fevereiro de 1544, Doni contava em uma carta ao editor veneziano Gabriele Giolito, a “visione d’un galante uomo che stava per morire.” Messer Nicolò – este era seu nome – havia decidido zombar do confessor que se encontrava em sua cabeceira. Começou então a reclamar que a chegada do religioso interrompera seu sonho, através do qual assistira a própria morte, a reação de seus familiares e o comportamento de sua alma no “outro lado”. Enquanto um anjo e um diabo disputavam seu espírito e o acompanhavam ao juízo divino, Nicolò, tomado pela curiosidade, conseguiu entrar com um “estratagem” no Paraíso: lugar esplendido – “di tanta bellezza che non gli è comparazion sì grande in questo mondo, ancor che io replicassi i million delle luci, delle paci, delle quieti, delle bellezze senza fini”. Ao que lhe foi perguntado se preferia ficar ou ir ao Inferno: “E mi fu dato elezzione qual luogo io dovessi pigliare, o l’Inferno o ‘l Paradiso.” As maravilhas do Paraíso haviam deixado espaço a uma dúvida: Nicolò ali via somente “frati, preti, monache, poveri, martiri, donne d’ogni qualità, di abiti molto strani e diversi”, e então se interrogava: “Dove sono tanti filosofi, tanti imperadori? Dove si ritrova tanti capitani, tante mirabil donne, tanti eccellenti poeti, pittori, musici, scultori e altri mirabil persone?”<sup>203</sup> Quando descobre que estão no Inferno, decide abandonar imediatamente os Campos Elíseos: “Lasciatemi dunque andare, ch’io voglio andare da questi valenti uomini, che non voglio star in Paradiso senza questi uomini da bene.” O confessor havia chegado a sua cabeceira exatamente enquanto discutia no Inferno com “i valenti uomini” – entre eles Platão, Sêneca, Plutarco e Tácito – que o cercavam, fazendo-o ressentir-se assim de sua aparição. Ademais, considerando-se o teor de seu sonho, entendia possivelmente que o clérigo tinha pouco a oferecer<sup>204</sup>.

A história do devaneio – sendo verdadeira ou não – remete ao aclamado sonho de Cipião, presente na *República* de Cícero. Na possível fantasia de Maquiavel, contudo, diferentemente do que sucede com Emiliano, que teria visto o avô aclamado na outra vida, os grandes homens não estão no Paraíso, mas no Inferno – o que seria um claro deboche à moral

---

<sup>202</sup> SASSO, Gennaro. Il “celebrato sogno” di Machiavelli. In: SASSO, Gennaro. *Machiavelli e gli antichi saggi*. Vol. III. Milano-Napoli: Ricciardi, 1988; e Paralipomeni al “sogno” di Machiavelli. In: *Ibidem*. Vol IV.

<sup>203</sup> MASI, Giorgio. Doni, Anton Francesco. In: *Enciclopedia Machiavelliana*. Istituto della Enciclopedia italiana, vol I, Roma, 2014, pp. 479-482, p. 480.

<sup>204</sup> TERRACIANO, Pasquale. La politica all’Inferno: rileggendo il sogno di Machiavelli. In: CILIBERTO, Michele (direttore). *Rinascimento*. Firenze: Olschki Editore, 2016.

escatológica cristã –, fazendo com que o secretário preferisse estar no Inferno cristão, para ali poder conversar com esses grandes homens por toda a eternidade, visto que segundo a lógica da moral corrente, esse seria seu lugar. Como destaca Viroli em sua biografia de Maquiavel – bem alinhado ao que aqui se quer mostrar – sendo a anedota do sonho verdadeira ou não, em sua narrativa estariam presentes diversas qualidades aparentes do secretário: zombeteiro, irreverente, dotado de inteligência aguçada; pouco interessado na alma, na vida eterna ou no pecado; fascinado pelos grandes feitos e pelos grandes homens<sup>205</sup>. Sobre a veracidade do caso, ainda não se pode afirmar com certeza e talvez nunca se venha a poder. Mas conhecendo os textos do secretário e a construção histórica de sua personalidade realizada através dos mesmos, o evento é possível, convergindo com suas opiniões e igualmente com a forma através da qual geralmente as expressava.

Não obstante seu descaso pelo Juízo, pela danação, por temáticas como Inferno ou Paraíso estampe-se, como sugerido, muito mais na ausência de indícios relativos aos mesmos do que exatamente nas passagens acima apresentadas, elas, todavia, ajudam a perceber o caráter jocoso de Maquiavel quando tratando de tais temas, o que reforça seu aparente desprezo pela ideia de uma vida *post mortem* e seu irrefutável apego pela glória e o sucesso neste mundo – em diálogo com uma moral pagã, especialmente romana, como já foi aqui destacado, e possivelmente também com Lucrécio. Caso não existisse vida após a morte, como sugere de forma veemente o *De rerum natura*, o único com que se preocupar estaria aqui, sendo o outro lado um engano, uma ilusão para ajudar as diferentes religiões a controlar seus seguidores, especialmente por se tratar de temática de impossível verificação. Destarte, voltando à análise de sua percepção deste mundo, o secretário parecia se importar pouco com a criação do universo, da Terra ou com o desenvolvimento de seus recursos naturais, deixando suas análises mais profundas para os homens, sua natureza, suas origens e a evolução de sua vida em sociedade. Dentre tais análises, destaca-se seu conhecido conceito de história circular.

Como se sabe, Maquiavel, como tantos contemporâneos seus, apoiava-se em pensadores da Antiguidade para suas reflexões sobre as formas de funcionamento da história. Políbio, por exemplo, uma de suas prováveis referências, acreditava em um tipo de história cíclica, na qual os acontecimentos repetir-se-iam eternamente, mudando tempos e agentes, mas sempre com um mesmo enredo. O retorno a autores como Tucídides, Lívio, Tácito, Xenofonte, Plutarco ou Políbio e a busca pela construção de um novo entendimento para a lógica das transformações

---

<sup>205</sup> VIROLI, Maurizio. *O Sorriso de Nicolau*. História de Maquiavel. Trad. Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 19. Primeira edição italiana: 1998.

históricas que atendesse aos anseios dos tempos surgentes tratava-se de reflexão constante na Florença de Maquiavel. Para guiar esta abordagem da temática, é possível apoiar-se nas intermináveis discussões sobre a corrupção na Renascença italiana<sup>206</sup>, e assim se encaminhar para as concepções maquiavelianas sobre o homem e sua natureza corrompida.

Seguindo tal senda, sustenta-se que, no esforço de romper ao menos em parte com a tradição cristã e retomar bases conceituais da Antiguidade, os pensadores italianos do período teriam amiúde retornado à noção de tempo cíclico, visando demonstrar ser a corrupção um fenômeno inerente às “coisas do mundo” e estarem todas as sociedades políticas sujeitas a ela. Desejando a todo custo inserir Maquiavel nesse grupo, alguns estudiosos de seu pensamento buscaram afastar-se das correntes que confirmam sua evidente impressão de que a perfídia humana seria a causa principal da corrupção<sup>207</sup>, com as quais esta tese se alinha. Os defensores do ponto de vista em tela preferem enxergar no pensamento do secretário a recusa à ideia de que a maldade seria a mola mestra das ações dos homens, enfatizando suas suposições sobre uma natural instabilidade humana, manifesta em seu constante desejo de mudança e em sua sede por novidades<sup>208</sup>. Afirmando ser a mudança natural, Maquiavel, segundo expõem, teria buscado demonstrar que nenhuma fórmula jurídica ou modelo constitucional seria capaz de impedir a transformação de uma sociedade política. Ao contrário de ver a corrupção como consequência intransponível da natureza do homem – mesmo sendo essa a impressão deixada por algumas dezenas de passagens em seus textos –, a corrente sugere uma busca do secretário por respostas para o fenômeno através de sua concepção de história, cabendo aos estudiosos de seu pensamento procurar compreendê-la.

O cerne do entendimento maquiaveliano sobre o desenvolvimento dos eventos históricos resume-se no capítulo 2 do livro primeiro dos *Discorsi*. Ali ele apresenta sua clássica definição sobre as diferentes formas de governo e seu inexorável desenvolvimento rumo à corrupção e à ruína, dando, por fim, início a um novo ciclo, igualmente condenado a esse destino. Dentro de seu entendimento, em um primeiro momento, os homens, pouco numerosos

---

<sup>206</sup> BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*, p. 171.

<sup>207</sup> Como representante de tal corrente, encontra-se, por exemplo, Lanfranco Mossini (MOSSINI, Lanfranco. *Necessità e legge nell'opera del Machiavelli*. Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 1962).

<sup>208</sup> Newton Bignotto destaca os seguintes trechos ao apresentar a corrente em questão: “Né poteva credere se fusse o per bontà o per conscienza che lo ritenesse: perché in un petto d'un uomo facinoroso, che si teneva la sorella, che aveva morti i cugini e i nipoti per regnare, non poteva scendere alcun pietoso rispetto. Ma si conchiuse, nascere che gli uomini non sanno essere onorevolmente cattivi o perfettamente buoni, e come una malizia ha in sé grandezza o é in alcuna parte generosa, è non vi sanno entrare” In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 102; e em “[...] le quali sono che li uomini mutono volentieri signore credendo megliore” In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 16.



e espalhados pelo mundo, viviam como bestas até o instante em que a insegurança e o medo da violência fazia-os escolher um rei, possivelmente o mais forte de todo o grupo. Com o tempo, esse reinado tornar-se-ia uma tirania, até que os homens importantes do grupo, cansados dos desmandos do tirano, tomar-lhe-iam o poder dando origem a uma aristocracia, a qual governaria com êxito até corromper-se em uma oligarquia. A oligarquia, por sua vez, seria desafiada por um povo cansado da exploração e má administração, organizando-se, dando fim ao governo e estabelecendo uma democracia. Também fadada à corrupção essa democracia, uma vez transformada em anarquia, criaria as condições para o surgimento de um novo rei e o início de um novo ciclo. Segundo Maquiavel, “[...] questo è il cerchio nel quale girando tutte le republiche si sono governate e si governano<sup>209</sup>”, embora, segundo ele, este círculo nem sempre se completasse, pois amiúde nos momentos de fraqueza e desorganização, povos mais fortes e melhor organizados conquistavam o território corrompido e submetiam seus habitantes<sup>210</sup>.

Leitores da obra de Políbio poderiam reconhecer o pensamento do historiador clássico inspirando proposições de Maquiavel – especialmente o conteúdo do sexto livro das *Histórias*<sup>211</sup>. O mais importante aqui, contudo, é perceber que, assim como faziam alguns de seus predecessores e contemporâneos, ao aderir a uma interpretação cíclica dos eventos, o secretário recusava a concepção cristã de tempo linear, estabelecida especialmente a partir de Agostinho. Também como Políbio, Maquiavel – embora, diferentemente desse, apresentando uma justificativa bem estruturada, qual seja, a má índole dos homens – conclui ser o regime misto a forma “menos corruptível” de governo. Sendo assim, as proposições de Maquiavel não devem ser entendidas como uma simples cópia das concepções presentes na obra do historiador grego – cuja leitura, por sua parte, reitera-se, não é sequer comprovada documentalmente. Primeiramente, a explicação do florentino de que os homens viviam numa espécie de “estado de natureza” caótico antes da coroação do primeiro rei não consta nos textos de Políbio. Trata-se de mais uma possível referência ao *De rerum natura* e a Lucrécio – como se demonstrará. Seguindo a concepção aristotélica – ou, poder-se-ia melhor dizer, a tradição grega – a qual entende o homem como ser social, o historiador não acreditava numa “não-sociabilidade” do homem nesse primeiro momento, ainda que entendesse essa sociabilidade como débil. O que interessa a Políbio é, desde o início, mostrar de que forma se desenvolvem os ciclos da história e como, após o ocaso das diferentes formas políticas, os homens acabam percorrendo os

<sup>209</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 07.

<sup>210</sup> Toda a questão da natureza humana e as reflexões maquiavelianas sobre o surgimento das primeiras sociedades serão analisadas com cuidado no capítulo 2 deste trabalho.

<sup>211</sup> POLÍBIO. *Histórias*. Trad. Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Perspectiva, 2016.

mesmos caminhos. Constatase assim, na obra do historiador, uma não preocupação em responder uma série de questões, principalmente sobre a passagem das formas corrompidas às não-corrompidas da política, parecendo ser o ponto fulcral de suas reflexões a simples proposição da inevitabilidade do processo de degradação das constituições<sup>212</sup>.

Sugere-se que Maquiavel tenha se valido da teoria polibiana visando oferecer a seus leitores uma base sólida sobre a qual teria edificado seu estudo sobre as repúblicas; mas não que a ela tenha aderido por completo. Ele jamais se declarou adepto de uma teoria do eterno retorno – muito pelo contrário – e, se afirma que o tempo é cíclico, o faz buscando não somente compreender o real, mas propor uma tendência do desenvolvimento dos fatos, para ele perceptível e, conseqüentemente, previsível – embora, segundo seu juízo, como dito, “[...] rare volte ritornano ne' governi medesimi; perché quasi nessuna republica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede”<sup>213</sup>.

A impressão, destarte, é a de que, se há efetivamente uma adesão de Maquiavel a Políbio, esta seria parcial. Tal vinculação, todavia, justificaria uma absorção do entendimento polibiano da corrupção como processo natural (histórico), revelador de lei atemporal, ao qual todas as repúblicas estariam submetidas. Por outro lado, como exposto, Políbio nunca teria tocado na questão de uma natureza dos homens, sendo ela boa ou má, enquanto em Maquiavel – diferentemente do que defendem algumas correntes de pensamento, como acima anunciado – sugere-se a presença constante da pressuposição de que os homens seriam maus. Dessa forma, a causa da corrupção, que em Políbio trata-se exclusivamente de “evento natural” – ideia para a qual se voltavam, em tese, grupos de pensadores italianos do Renascimento aos quais se quer incluir Maquiavel –, aparenta ser nos escritos do secretário imanente a uma natureza pérfida dos homens. O âmagô do descompasso entre as teorias, não obstante, seria o entendimento maquiaveliano de que era possível enfrentar toda forma de corrupção através de boas leis, boas armas e da *virtù*. Esta última exprimia, entre outras coisas, a possibilidade de agir pelo interesse do bem público, impedindo que o ciclo das constituições acontecesse de forma rápida e permanente – mesmo ante a natureza pouco elogiável dos homens.

Como sugere Newton Bignotto, Políbio tinha consciência das limitações metodológicas de suas proposições. Isso, todavia, não lhe parecia um problema, uma vez que, em tese, atingia o objetivo de seus textos. Extraindo da física a imagem do círculo, o historiador simplificava

---

<sup>212</sup> BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*, p. 175.

<sup>213</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 10.

sua visão do desenvolvimento dos fatos e acontecimentos. Lançando mão da ideia do tempo circular, ele podia abandonar os eventos que, em sua interpretação, perder-se-iam frente ao inexorável desenrolar da história e dedicar-se àqueles que melhor se encaixavam dentro de seu esquema. Em virtude de tal simplificação, Políbio enxergava em um tipo de “fortuna” o agente responsável pelo desenrolar dos ciclos históricos<sup>214</sup>. Exprimindo uma “necessidade dos corpos mistos”, os ciclos teriam nessa fortuna seu motor, portando necessariamente uma finalidade, conclusão amplamente ausente entre os textos de Maquiavel. A intervenção da fortuna em Políbio não se trata de evento aleatório. Ela invariavelmente conduziria a um fim determinado, bem aos moldes da providência divina dos cristãos<sup>215</sup>. Em Maquiavel, a discussão em torno da fortuna revela-se mais espinhosa e de difícil conclusão, como aqui se apresentará no capítulo 2.

Parece assim somente ser possível compreender a importância de Políbio para a Renascença italiana – e possivelmente para Maquiavel – quando se considera as perguntas que conjecturalmente o historiador põe-se a responder. Já que, ao menos em tese, os humanistas buscavam salvar a república dos efeitos do tempo, apesar de sua iminente e natural caminhada rumo à degradação, o historiador grego não só oferecia uma explicação para tal processo – a corrupção – como sugeria uma solução: os regimes mistos. Opondo-se ao modelo cristão, sua teoria conferia legitimidade e resistência a um desenrolar dos acontecimentos, o qual para os teóricos medievais nunca poderia transcender os limites da providência. Sugere-se, pois, que seu sucesso, já na Itália do Quatrocentos, se teria devido à simplicidade da solução que apresentava, evitando as complicações filosóficas e metodológicas que através dela poder-se-ia fazer emergir<sup>216</sup>. Os renascentistas, ao recorrerem à tradição grega teriam vencido em parte algumas de suas dificuldades conceituais e metodológicas.

Dessa forma, conclui-se que Maquiavel possivelmente se inspira nas ideias de Políbio, valorizando os ensinamentos deixados pelos grandes homens de outros tempos, justamente por entendê-los como representativos para a compreensão das decisões e eventos humanos em seu momento. Por outro lado, ele vai além do que propunha o historiador, ao projetar uma inversão de suas ideias quanto ao objetivo final da história. Ao invés de simplesmente reconstruir narrativas que estimulassem as mentes a compreender o seu entorno, o florentino esperava

---

<sup>214</sup> Pocock afirma: “To Polybius the cycle was a physis, a natural cycle of birth, growth and death through which republics were bound to pass” In: POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment: Florentine political thought and the atlantic republic tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003, p. 77. Primeira edição: 1975.

<sup>215</sup> BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*, p. 178.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 179.

estimular os espíritos livres a evitar os abusos atuais e a livrar-se deles – abusos provocados pela mesma razão que para ele promovia a corrupção de cada forma de governo nos ciclos históricos: não um caminhar imutável das “coisas do mundo”, mas a natureza pérfida dos homens. Destarte, o estudo do conceito de história em Maquiavel, ao contrário do proposto pelos comentadores que querem enxergar em seu pensamento a corrupção como “evento natural”, parece confirmar sua crença na maldade intrínseca do ser humano, estampando seu entendimento de que a corrupção do mundo seria provocada por essa má índole, mas deixando, como em quase todo o seu pensamento, a brecha para a mudança ou para a contenção da mesma, visando garantir um bem estar mais longo aos governos e repúblicas. Diferentemente, todavia, do que ocorre com os indícios de suas opiniões sobre o juízo – um grande silêncio –, sua percepção sobre os homens pode ser encontrada seguindo um rastro deixado por algumas dezenas de assertivas suas iniciadas pela expressão “Os homens (*Gli uomini* ou *Li uomini*)” entre as páginas de suas obras.

### 1.6 *Gli uomini di Machiavelli*

Como se pretende comprovar através deste trabalho, as análises maquiavelianas muitas vezes transcendem nos mais diferentes aspectos o simples entendimento da política pelo qual seu nome tornou-se conhecido. As citações apresentadas e discutidas a partir de agora – presentes principalmente em *O príncipe*, nos *Discorsi* e em *História de Florença* –, tratam de algo que se poderia chamar “percepção maquiaveliana sobre a natureza dos homens”. Como anunciado, as passagens sempre se iniciam com “*Gli uomini*” ou “*Li uomini*” e apresentam em sua sequência afirmações generalistas sobre como, segundo o secretário, agiriam ou teriam agido os homens em qualquer tempo ou espaço. Tais sugestões de sua parte somente se tornam possíveis graças a seu específico entendimento da história, como acima indicado e discutido.

A grande maioria dos excertos, como se verá, parece corroborar para comprovar a sugestão de que Maquiavel concebia uma natureza má acoplada a todos os homens. Destarte, centrado numa defesa contundente do exemplo da Antiguidade, o qual, segundo ele, seria utilizado em diversas áreas do conhecimento como o direito e a medicina, mas, sem que se entenda o porquê, não no ordenamento das repúblicas, escreve o secretário na introdução do livro primeiro dos *Discorsi*:

Il (ele se refere ao ignorar das lições da antiguidade) che credo che nasca non tanto da la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo,

o da quel male che ha fatto a molte provincie e città cristiane uno ambizioso ozio, quanto dal non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé. Donde nasce che infiniti che le leggono, pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti di imitarle, iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erono antiquamente.<sup>217</sup>

A citação ilustra a reflexão há pouco inaugurada, especialmente quando convida à imitação das ações dos antigos sob o argumento de que “o céu, o sol, os elementos e os homens” não seriam diferentes “em rumo, ordem e potência” daquilo que eram antigamente. Essa seria assim a razão basilar para que as afirmações feitas sobre “os homens” dentre as páginas do secretário pareçam valer para qualquer tempo e espaço.

Deve-se, contudo, esclarecer que não se quer aqui, por razões metodológicas e de temática, entrar em discussão profunda sobre o conceito de natureza humana, muito menos comparar as assertivas maquiavelianas às de pensadores chamados contratualistas, os quais efetivamente teorizaram sobre o conceito, como Hobbes, Locke e Rousseau<sup>218</sup>. Segundo o entendimento desta tese, os trechos escolhidos referem-se exclusivamente à forma pela qual Maquiavel entendia os homens em suas ações, reações, sentimentos e desejos. E considera-se que tal reflexão, estampando parte de seu juízo sobre as origens dos primeiros seres humanos, além de características atribuíveis aparentemente a todos eles, seja, como acima exposto, fundamental na busca da construção não só de seu entendimento sobre a religião como do caráter de sua própria religiosidade, grandes objetivos deste trabalho.

Em mais um detalhe filológico, é intrigante perceber que Maquiavel jamais utiliza o termo “*l'uomo*”, mas sempre *gli uomini* ou *li uomini*. A escolha pelo trato no plural pode significar uma fuga da busca por uma compreensão e consequentes suposições sobre uma “natureza humana” *apriori*. Da forma como aparecem, *gli uomini* ou *li uomini* parecem refletir muito mais um apanhado de sugestões gerais baseadas na forma pela qual “os homens” efetivamente vinham agindo através dos tempos, escoradas, como de costume, primeiramente em sua própria percepção e em seguida respaldadas pelo exemplo retirado da letra dos antigos. O secretário, embora algumas vezes mencione termos como “*condizioni umane*”, não entra na discussão sobre se os homens haviam sido concebidos assim, ou seja, trazendo a “perfidia” *apriori*, ou se aprendiam aqui a ser como eram. Afirmava apenas – e de maneira insistente –

<sup>217</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 05.

<sup>218</sup> Ademais, esse tipo de comparação vai contra todas as propostas metodológicas aqui abraçadas.

que eram assim e, de alguma forma, assim sempre haviam sido. Trechos tratando da origem dos homens e das primeiras sociedades serão expostos no próximo capítulo. Aqui, correspondendo à discussão em tela, apresentar-se-á todas as passagens referindo-se a sua sugerida percepção de uma natureza pérfida dos homens.

São certamente os afamados capítulos XVII – sobre a crueldade e piedade – e XVIII – sobre a manutenção da palavra dada – de *O príncipe* os que trazem, em seu conjunto, asserções mais vigorosas a respeito da percepção do secretário sobre uma natureza “má” nos homens ou sobre a forma mesquinha e ambiciosa como sempre agiriam. Estão ali, por exemplo, a metáfora envolvendo o leão e a raposa e a discussão sobre se deve ser um príncipe temido ou amado. No capítulo XVII, ao justificar sua opinião sobre ser mais seguro viver temido que amado, Maquiavel acusa os homens de serem “ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, arredios aos perigos e ávidos do lucro”. Anota:

Perché delli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita e' figliuoli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. E quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina; [...]<sup>219</sup>

Segue sua reflexão reafirmando as vantagens de ser temido, o que se daria justamente pelo fato de serem os homens maus e recearem mais as penas do que guardam seu amor:

[...] E li uomini hanno meno rispetto a offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere; perché l'amore è tenuto da uno vinculo di obbligo, il quale, per essere li uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non abbandona mai.<sup>220</sup>

E concluindo o capítulo, apresenta pela primeira vez sua teoria, retomada nos *Discorsi*, de que os homens se ofendem mais com a perda do patrimônio que com quaisquer outras perdas – até a do próprio pai. Alerta os príncipes a tomarem cuidado nesse sentido: “[...] ma, sopra tutto, astenersi dalla roba d'altri; perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio.”<sup>221</sup>

No capítulo XVIII, Maquiavel sugere haver dois tipos de combate: um com as leis, outro com a força. Explica então ser o primeiro próprio do homem e o segundo das bestas. Relativiza a si mesmo afirmando, pelo primeiro nem sempre bastar, ser necessário às vezes recorrer ao

---

<sup>219</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 171.

<sup>220</sup> Ibidem, p. 172.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 172.

segundo, “[...] per tanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo”<sup>222</sup>. Justifica então sua opinião de que o príncipe não deve manter sua palavra escrevendo que se todos os homens fossem bons, tal preceito seria mal, mas como são ruins, não se deve agir de uma forma através da qual seguramente não agiriam. Lê-se: “[...] se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non la osservarebbero a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro.”<sup>223</sup> Alerta, contudo, dever o príncipe saber bem simular e dissimular tais ações, o que justifica mais uma vez voltando-se para os homens: “[...] e sono tanto semplici li uomini, e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare.”<sup>224</sup> Ainda no capítulo em tela, Maquiavel apresenta sua conhecida assertiva de que os homens se importam mais com as aparências do que com o que as coisas realmente são: “[...] li uomini in universalì iudicano più alli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se' [...]”. Conclui sua reflexão em mesma direção anotando: “[...] perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo; e li pochi ci hanno luogo quando li assai hanno dove appoggiarsi.”<sup>225</sup>

No capítulo XV, também de *O príncipe*, cujo próprio título sugere uma reflexão sobre os homens – De his rebus quibus homines et praesertim principes laudantur aut vituperantur (As coisas pelas quais os homens e particularmente os príncipes são louvados ou vituperados) – lê-se mais sugestões sobre uma percepção negativa da natureza dos homens. Quando o autor visa justificar a necessidade de um príncipe agir com maldade em ocasiões específicas, o faz afirmando: “[...] perchè un uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini in fra tanti che non son buoni. Onde è necessario, volendosi uno principe mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo o non usarlo secondo la necessità.”<sup>226</sup> Acrescenta então serem os homens lembrados por seus atributos e particularidades, independentemente de acarretarem censura ou louvor, apontando como impossível ter-se, ou mesmo observar-se, somente aqueles considerados “bons”. Uma vez mais, o que o impede, segundo afirma, seria sua “condição”:

[...] ma, perché non si possono avere né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, li è necessario essere tanto prudente che sappia fuggire l'infamia di quelle che li torrebbero lo stato, e da quelle che

---

<sup>222</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>223</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>224</sup> Ibidem, p. 177, 178.

<sup>225</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>226</sup> Ibidem, p. 164.

non gnene tolgano guardarsi, se elli è possibile; ma, non possendo, vi si può con meno rispetto lasciare andare.<sup>227</sup>

Vem ainda adicionar, concluindo o capítulo XXIII – o qual trata dos aduladores – serem os homens sempre ruins, a menos que a necessidade os faça bons. Lê-se: “[...] perché li uomini sempre ti riusciranno tristi, se da una necessità non sono fatti buoni.”<sup>228</sup>

Passando às páginas dos *Discorsi*, o proêmio do livro primeiro traz mais algumas análises a contribuir para esta discussão. Na passagem, Maquiavel escreve:

Ancora che, per la invida natura degli uomini, sia sempre suto non altrimenti pericoloso trovare modi ed ordini nuovi, che si fusse cercare acque e terre incognite, per essere quelli più pronti a biasimare che a laudare le azioni d'altri; [...]<sup>229</sup>

Sendo assim, na concepção do secretário, portadores de uma “natureza invejosa”, os homens, resistentes à mudança, tendem mais à crítica que ao elogio.

No capítulo 3 (livro primeiro), o pensador alerta aos legisladores, baseando-se na leitura dos que discorreram sobre o viver civil e o conhecimento da história, para que sempre partam do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade quando haja ocasião, ainda que, muitas vezes, tal malvadez esconda-se por tempo indeterminado:

Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempi ogni istoria, è necessario a chi dispone una republica, ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione; e quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da una occulta cagione, che, per non si essere veduta esperienza del contrario, non si conosce; ma la fa poi scoprire il tempo, il quale dicono essere padre d'ogni verità.<sup>230</sup>

E, depois de um exemplo romano, reforça seu ponto de vista sublinhando, por fim, seu apreço pelas leis:

La quale cosa fa testimonianza a quello che di sopra ho detto che gli uomini non operano mai nulla bene, se non per necessità; ma, dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine. Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni.<sup>231</sup>

---

<sup>227</sup> Ibidem, p. 165, 166.

<sup>228</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>229</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 05.

<sup>230</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>231</sup> Ibidem.



Trata-se do que faz igualmente no capítulo 9 (livro primeiro) ao afirmar, refletindo sobre a sucessão dos príncipes, que “[...] sendo gli uomini più proni al male che al bene, potrebbe il suo successore usare ambiziosamente quello che virtuosamente da lui fusse stato usato”<sup>232</sup>.

No capítulo 29 (livro primeiro), ainda nos *Discorsi*, Maquiavel anuncia sua crença de que a ambição e a desconfiança seriam naturais nos homens e, sugerindo que um príncipe sempre desconfiará de um capitão vitorioso independentemente de sua sorte, escreve:

E perché la natura degli uomini è ambiziosa e sospettosa, e non sa porre modo a nessuna sua fortuna, è impossibile che quel sospetto che subito nasce nel principe dopo la vittoria di quel suo capitano, non sia da quel medesimo accresciuto per qualche suo modo o termine usato insolentemente.<sup>233</sup>

Seguindo na mesma direção, o capítulo 42 (livro primeiro) – “Quanto gli uomini facilmente si possono corrompere” – reflete sobre o decenvirato romano, uma vez mais visando mostrar o quão corruptível seria a natureza dos homens. Segundo o secretário: “[...] Notasi ancora, in questa materia del Decemvirato, quanto facilmente gli uomini si corrompono, e fannosi diventare di contraria natura, quantunque buoni e bene ammaestrati; [...]”<sup>234</sup> Ao que conclui, incitando legisladores de reinos e repúblicas a por freio nas paixões humanas: “Il che esaminato bene, farà tanto più pronti i latori di leggi delle repubbliche o de' regni a frenare gli appetiti umani, e tórre loro ogni speranza di potere impune errare.”<sup>235</sup>

O capítulo 46 do livro primeiro é mais um dos que trazem tais discussões desde seu título: “Li uomini salgono da una ambizione a un'altra; e prima si cerca non essere offeso, dipoi si offende altrui”. Percebe-se que a discussão presente no trecho contempla a ambição dos homens e, mais uma vez, Maquiavel apresenta uma fórmula sobre o desenrolar dos eventos escorado em seu entendimento sobre a natureza dos mesmos. Escreve: “E l'ordine di questi accidenti è che, mentre che gli uomini cercano di non temere, cominciono a fare temere altrui; e quella ingiuria che gli scacciano da loro, la pongono sopra un altro; come se fusse necessario offendere o essere offeso.”<sup>236</sup> Tudo isso porque, conclui o secretário, “[...] gli uomini salgono da un'ambizione a un'altra”<sup>237</sup>. Reforçando seu ponto de vista, reitera essa opinião no capítulo 21 do livro terceiro, quando alerta os príncipes a estarem sempre atentos a ela,

---

<sup>232</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>234</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>235</sup> Ibidem.

<sup>236</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>237</sup> Ibidem.

preferencialmente seguindo a via do temor, pois “[...] gli uomini sono tanto inquieti, che, ogni poco di porta che si apra loro all'ambizione, dimenticano subito ogni amore che gli avessero posto al principe per la umanità sua; [...]”.<sup>238</sup>

No capítulo 37 (livro primeiro) – sobre como é perigoso promulgar leis que se chocam com costumes tradicionais – anuncia-se uma reflexão na mesma direção da citação acima, inicialmente baseada na opinião dos escritores da Antiguidade, mas trazendo na sequência sua própria percepção. A passagem reitera a ideia de que os homens sempre desejam mais do que precisam ou podem conseguir. Escreve Maquiavel:

Egli è sentenza degli antichi scrittori, come gli uomini sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene; e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascano i medesimi effetti. Perché, qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani, che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è, perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso.<sup>239</sup> Da questo nasce il variare della fortuna loro: perché, desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra; dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra.<sup>240</sup>

Em *Istorie fiorentine*, já no proêmio pode-se encontrar a primeira referência maquiaveliana à ambição dos homens. Ali escreve, criticando o trabalho de determinados historiadores:

E se quelli nobilissimi scrittori furono ritenuti per non offendere la memoria di coloro di chi eglino avevono a ragionare, se ne ingannarono, e mostrarono di conoscere poco l'ambizione degli uomini e il desiderio che gli hanno di perpetuare il nome de' loro antichi e di loro; [...]<sup>241</sup>

Ideia reforçada em diálogo narrado no capítulo 14 do livro quinto quando, justificando o fato de os venezianos, em determinado momento, não quererem seguir pagando pela paz com o conde Francesco Sforza, afirma:

[...] come gli era più necessario, a volere securamente godersi gli stati loro, abbassare la superbia del Conte che pagarlo, perché gli uomini non hanno

---

<sup>238</sup> Ibidem, p. 167.

<sup>239</sup> Essa ideia é reiterada no proêmio do livro segundo, no qual se lê que o homem tudo quer, mas a fortuna não permite.

<sup>240</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 50.

<sup>241</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*. Milano; Feltrinelli, 1962, p. 10. Primeira edição: 1532.

termini nella ambizione loro, e se ora fusse pagato senza servire, domanderebbe poco di poi una cosa più disonesta e più pericolosa.<sup>242</sup>

No capítulo 9 do livro terceiro – seguindo em *Istorie fiorentine* –, ao narrar as tentativas em vão de Salvestro di Medici em uma suposta busca por tornar sua cidade mais justa e honesta, novamente seria a maldade dos homens o que, para o secretário, não havia permitido seu sucesso: “[...] ma la malignità degli uomini in modo alle giuste sue imprese si opponeva, che a lui era tolta la via di potere operare bene, e a loro, non che di poterlo deliberare, ma di udirlo.”<sup>243</sup> Impressão reiterada em um suposto discurso de Piero di Medici apresentado no capítulo 23 do livro sétimo. Segundo Maquiavel, Piero teria dito:

[...] perché io mi pensava avere in compagnia uomini che nelle cupidità loro avessero qualche termine o misura, e che bastasse loro vivere nella loro patria securi e onorati, e di più, de' loro nimici vendicati. Ma io cognosco ora come io mi sono di gran lunga ingannato, come quello che cognosceva poco la naturale ambizione di tutti gli uomini, e meno la vostra: [...]<sup>244</sup>

Há uma pequena, embora interessante, inflexão no capítulo XXI de *O príncipe* – sobre o que fazer um príncipe para ser insigne. Em certa passagem, Maquiavel, embora pareça por dedução sugerir que os homens sejam desonestos, entende não serem “tão desonestos” a ponto de oprimirem, pelo menos em um primeiro momento, quem esteve a seu lado no campo de batalha, demonstrando ali enxergar algum limite na ambição humana. Escreve: “[...] li uomini non sono mai sì disonesti, che con tanto esempio di ingratitudine ti opprimessino.”<sup>245</sup>

Uma vez finalizadas as asserções que sugerem diretamente uma natureza ou uma essência má nos homens, apresenta-se a partir deste ponto assertivas menos agudas sobre a temática – embora jamais otimistas. No capítulo VI de *O príncipe*, o qual, como já exposto, discute os principados novos, conquistados com armas próprias e *virtù*, Maquiavel reforça sua percepção sobre a dificuldade de se introduzir novas ordens em reinos ou repúblicas recém-conquistados, tendo o governante como inimigos tenazes os que se beneficiavam da antiga ordem e como defensores tímidos os que virão a se beneficiar da nova, pois, segundo ele, os homens não acreditam verdadeiramente nas coisas novas enquanto não veem nascer dali uma experiência segura:

E debbasi considerare come non è cosa più difficile a trattare, né più dubia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare, che farsi capo ad introdurre nuovi ordini. Perché lo introduttore ha per nimici tutti quelli che delli ordini vecchi

<sup>242</sup> Ibidem, p. 275.

<sup>243</sup> Ibidem, p. 156.

<sup>244</sup> Ibidem, p. 412.

<sup>245</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*, p. 209.

fanno bene, et ha tepidi defensori tutti quelli che delli ordini nuovi farebbono bene. La quale tepidezza nasce, parte per paura delli avversarii, che hanno le leggi dal canto loro, parte dalla incredulità delli uomini; li quali non credano in verità le cose nuove, se non ne veggono nata una ferma esperienza.<sup>246</sup>

Na sequência de seu argumento, em mais uma oportunidade vê-se emergir Moisés, Ciro e Teseu – dessa vez acompanhados de Rômulo –, os quais teriam sabido a hora de introduzir novas ordens e utilizar-se da força quando esta teria se mostrado necessária para mantê-las, uma vez sendo sempre inconstante a natureza dos povos. Segundo conclui, teria sido o que Savonarola não teria sabido fazer em seu tempo, sendo abandonado pelo povo incrédulo e não conseguindo reagir. Afirma:

Perché, oltre alle cose dette, la natura de' populi è varia; et è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo, che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza. Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono possuto fare osservare loro lungamente le loro costituzioni, se fussino stati disarmati; come ne' nostri tempi intervenne a fra' Girolamo Savonerola; il quale ruinò ne' sua ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non crederli;[...].<sup>247</sup>

Demonstrando a mesma percepção nos *Discorsi*, essa impressão é reforçada no início do capítulo 2 do livro primeiro, quando ele alerta para os riscos de se tentar a realização de reformas, ainda que necessárias, pois “[...] gli assai uomini non si accordano mai ad una legge nuova che riguardi uno nuovo ordine nella città se non è mostro loro da una necessità che bisogni farlo; e non potendo venire questa necessità senza pericolo, è facil cosa che quella republica rovini,[...]”<sup>248</sup>. E ainda, no capítulo 25 (livro primeiro) – o qual trata da reforma de uma antiga constituição – Maquiavel sugere a quem quiser reformar uma constituição que mantenha ao menos a aparência da antiga, pois os homens, os quais, como acima sugerido, seriam resistentes à mudança, em sua maioria, “[...] si pascono così di quel che pare come di quello che è: anzi, molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono”<sup>249</sup>. Essa ideia é reforçada entre páginas do livro II de *A arte da guerra*, nas quais, em meio às falas do personagem Fabrizio, lê-se: “[...] E voi sapete come nelle cose consuete gli uomini non patiscono.”<sup>250</sup>

---

<sup>246</sup> Ibidem, p. 102, 103.

<sup>247</sup> Ibidem, p. 103, 104.

<sup>248</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 08.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 39, 40.

<sup>250</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Dell'arte della Guerra*. Roma: Salerno Editrice, 2001, p.51. Primeira edição: 1521.

As opiniões acima são retomadas em *Istorie fiorentine*, no livro quarto, capítulo 10, entre supostas falas de Giovanni de' Medici, negando-se a alterar os consuetos ordenamentos florentinos:

Al quale Giovanni rispose che l'uffizio d'un savio e buono cittadino credeva essere non alterare gli ordini consueti della sua città, non sendo cosa che offenda tanto gli uomini, quanto il variare quelli; perché conviene offendere molti, e dove molti restono mal contenti si può ogni giorno temere di qualche cattivo accidente.<sup>251</sup>

Giovanni teria prosseguido em sua justificativa, afirmando que, ao realizar-se tal mudança, acaba-se dando cargos a quem não está acostumado a tê-los, e por isso não lhes faria falta, e sacando-os de quem sempre os teve, criando nestes revolta. Baseando-se em análise sobre como todos os homens se comportam, teria assim concluído seu pensamento:

[...] e così verrebbe ad essere molto maggiore la ingiuria che si facesse ad una parte che il beneficio che si facesse a l'altra; tale che chi ne fusse autore si acquisterebbe pochi amici e moltissimi inimici; e questi sarebbero più feroci ad ingiuriarlo che quelli a difenderlo,<sup>252</sup> sendo gli uomini naturalmente più pronti alla vendetta della ingiuria che alla gratitudine del benefizio, parendo che questa ci arrechi danno, quell'altra utile e piacere.<sup>253</sup>

E essa ideia uma vez mais reverberaria na obra entre as páginas dos capítulos 24 e 25 do livro sétimo. Quando da morte de Piero de' Medici – filho de Cosimo – Lorenzo e Giuliano eram ainda muito jovens e alguns senhores citadinos teriam tentado fazer de *messer* Tommaso Soderini o novo chefe da cidade. Este, sem embargo, teria recusado, reunindo a todos no convento de Santo Antônio e estabelecido que os verdadeiros novos chefes da cidade seriam os jovens Médici. Assim teria justificado sua decisão:

[...] se volevano che in Firenze si vivesse unito e in pace, e dalle divisioni di dentro e dalle guerre di fuori sicuro, era necessario osservare quegli giovani e a quella casa la reputazione mantenere: perché gli uomini di fare le cose che sono fare consueti mai non si dolgono, le nuove, come presto si pigliano, così ancora presto si lasciano, [...]<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 209.

<sup>252</sup> A assertiva presente na sequência da passagem trata-se de um conhecido trecho de Tácito, o que poderia apontar, entre outras coisas, que Maquiavel não só seguisse o modelo de suas referências ao fazer afirmações concernentes a todos os homens, mas também reproduzisse algumas de suas ideias nesse sentido dentre as páginas de suas obras.

<sup>253</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 209.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 415.

Acrescenta Maquiavel uma máxima no capítulo 25 a qual conclui e se alinha à passagem acima. Ali, escreve: “[...] con ciò sia che gli uomini sieno più pronti a seguire una cosa mossa che a muoverla.”<sup>255</sup>

Haveria uma inflexão, contudo, nas páginas do capítulo 33 do livro primeiro dos *Discorsi*. Ali, ao defender que ao surgir uma grande dificuldade para o estado, tanto interna quanto externamente, seria melhor contemporizar do que atacar o mal de frente. Maquiavel explica ser mais difícil perceber os males em sua origem porque “[...] pare più naturale agli uomini favorire sempre i principii delle cose: e tali favori possano, più che in alcuna altra cosa, nelle opere che paiano che abbiano in sé qualche virtù e siano operate da' giovani”<sup>256</sup>. Essa ideia é de certa forma reforçada no capítulo 21 do livro terceiro, quando o secretário defende estarem os homens sempre ávidos por novidades, mesmo que sua situação não aponte qualquer necessidade. Como já destacado, afirma que “[...] gli uomini sono desiderosi di cose nuove; in tanto che così desiderano il più delle volte novità quegli che stanno bene, come quegli che stanno male: perché, come altra volta si disse, ed è il vero, gli uomini si stuccono nel bene, e nel male si affliggano”<sup>257</sup>. Neste mesmo capítulo, por fim, o secretário, ao refletir sobre a conduta dos príncipes – num claro diálogo com o capítulo XVII de *O príncipe* e a discussão sobre ser temido ou amado – reafirma que estes devem escolher uma via e levá-la às últimas consequências, pois viria da natureza dos homens a incapacidade de caminhar entre os extremos:

[...] perché colui che troppo desidera essere amato, ogni poco che si parte dalla vera via, diventa disprezzabile: quell'altro che desidera troppo di essere temuto, ogni poco ch'egli eccede il modo, diventa odioso. E tenere la via del mezzo non si può appunto, perché la nostra natura non ce lo consente: ma è necessario queste cose che eccedono mitigare con una eccessiva virtù, [...]<sup>258</sup>

Ainda nos *Discorsi*, no capítulo 5 (livro primeiro), há uma narração do julgamento de Marco Menênio, ditador provindo da plebe que se teria oferecido em audiência frente às calúnias as quais vinha recebendo dos nobres. Das reflexões sobre o evento teria nascido o debate sobre quais pessoas seriam mais perigosas para uma república, as que querem adquirir ou as que não querem perder o que já possuem. Mais uma vez, o argumento maquiaveliano parece contemplar todos os homens, ao apontar que estes só se sentem seguros com o que possuem quando podem acrescentar mais a seus bens. Em suas palavras: “[...] il più delle volte sono causati da chi possiede, perché la paura del perdere genera in loro le medesime voglie che

---

<sup>255</sup> Ibidem.

<sup>256</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 47.

<sup>257</sup> Ibidem, p. 167.

<sup>258</sup> Ibidem.

sono in quelli che desiderano acquistare; perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro.”<sup>259</sup>

O capítulo 27 (livro primeiro), por sua vez, intitula-se “Sanno rarissime volte gli uomini essere al tutto cattivi o al tutto buoni”. O título é, na verdade, a conclusão de uma problemática levantada no capítulo anterior. Ali, ao defender a reestruturação de todas as instituições de uma cidade ou estado recém-conquistados, Maquiavel reitera que quem quiser manter o estado deve ser de todo bom, ou de todo mau, entendendo, todavia, os homens como incapazes de fazê-lo. Escreve: “[...] colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere conviene che entri in questo male. Ma gli uomini pigliono certe vie del mezzo, che sono dannosissime; perché non sanno essere né tutti cattivi né tutti buoni: [...]”<sup>260</sup> Este ponto de vista é reiterado no capítulo 30 (livro primeiro), no qual reafirma: “ma, come di sopra si disse, gli uomini non sanno essere né al tutto tristi, né al tutto buoni; [...]”<sup>261</sup>

Maquiavel, agora no capítulo 34 do livro primeiro – ainda nos *Discorsi* –, ao mostrar-se favorável à instituição intencional da ditadura na República Romana, defende seu argumento afirmando sobre os homens: “[...] le ferite ed ogni altro male che l'uomo si fa da sé spontaneamente e per elezione, dolgano di gran lunga meno, che quelle che ti sono fatte da altrui.”<sup>262</sup> E, criticando os constantes chamados da Igreja romana especialmente aos exércitos franceses e alemães, escreve, já no capítulo 40 (livro primeiro), uma metáfora baseada nas palavras de Fernando de Aragão, monarca por ele insistentemente elogiado. Afirma que, segundo o rei, “[...] gli uomini [...] spesso fanno come certi minori uccelli di rapina; ne' quali è tanto desiderio di conseguire la loro preda, a che la natura gl'incita, che non sentono uno altro maggiore uccello che sia loro sopra per ammazzarli”<sup>263</sup>.

No capítulo 57 do livro primeiro, Maquiavel reflete sobre a multidão. Ali, mais uma vez, a análise não contempla exatamente a natureza dos homens, mas seu comportamento em sociedade, especialmente o da multidão sob o jugo de um governo. Escreve:

[...] non si può mostrare meglio la natura d'una moltitudine in questa parte, che si dimostri in questo testo. Perché la moltitudine è audace nel parlare,

---

<sup>259</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>260</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>262</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>263</sup> Ibidem, p. 57.

molte volte contro alle deliberazioni del loro principe; dipoi, come ei veggono la pena in viso, non si fidando l'uno dell'altro, corrono ad ubbidire.<sup>264</sup>

O polêmico capítulo 58 (livro primeiro) – La moltitudine è più savia che uno principe – segue a reflexão sobre a multidão trazendo a afirmação de Lívio: “Haec natura multitudinis est, aut humiliter servit, aut superbe dominatur (A natureza da multidão é tal que ou serve com humildade ou domina orgulhosamente)”. Essas citações talvez não fossem apropriadas para a reflexão em tela se o mesmo capítulo 58 não trouxesse a seguinte asserção maquiaveliana: “[...] Dico, adunque, come di quello difetto di che accusano gli scrittori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particolarmente, e massime i principi; perché ciascuno, che non sia regolato dalle leggi, farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta.”<sup>265</sup> A reflexão caminha assim para as leis, as quais, como se sabe, representam para Maquiavel o elemento mais importante para o bem-estar de uma república, em especial por entender, como reafirma, um caráter semelhante em todos os homens. Primeiramente escreve:

Però non è più da incolpare la natura della moltitudine che de' principi, perché tutti egualmente errano, quando tutti senza rispetto possono errare. Di che, oltre a quel che ho detto, ci sono assai esempli, ed intra gl'imperadori romani, ed intra gli altri tiranni e principi; dove si vede tanta incostanzia e tanta variazione di vita, quanta mai non si trovasse in alcuna moltitudine.<sup>266</sup>

Concluindo em seguida:

Conchiudo adunque, contro alla commune opinione; la quale dice come i popoli, quando sono principi, sono varii, mutabili ed ingrati; affermando che in loro non sono altrimenti questi peccati che siano ne' principi particolari. Ed accusando alcuno i popoli ed i principi insieme, potrebbe dire il vero; ma traendone i principi, s'inganna: perché un popolo che comandi e sia bene ordinato, sarà stabile, prudente e grato non altrimenti che un principe, o meglio che un principe, eziandio stimato savio: e dall'altra parte, un principe, sciolto dalle leggi, sarà ingrato, vario ed imprudente più che un popolo. E che la variazione del procedere loro nasce non dalla natura diversa, perché in tutti è a un modo, e, se vi è vantaggio di bene, è nel popolo; ma dallo avere più o meno rispetto alle leggi, dentro alle quali l'uno e l'altro vive.<sup>267</sup>

A reflexão maquiaveliana na passagem mostra-se relevante para o que aqui se quer destacar. Reitera-se a ideia já apresentada – embora supostamente no discurso de um plebeu – de que, para ele, não há diferença entre a natureza da multidão e a dos príncipes, sendo “in tutti a un modo”, devendo as leis limitar suas ações, uma vez que, sem elas, ambos estariam expostos às

---

<sup>264</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>265</sup> Esta ideia é, em parte, reiterada no livro I de *Dell'arte della guerra*, quando o secretário escreve: “[...] perché gli uomini bene ordinati temono le leggi, armati come disarmati [...]”

<sup>266</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 74.

<sup>267</sup> Ibidem.



mesmas paixões, abusos e equívocos. É importante sublinhar que Maquiavel conhecera muito bem os dois espaços aqui em oposição. De uma infância com poucos recursos, ele foi alçado às cortes de duques, reis, papas – os homens mais poderosos de seu tempo –, para depois ser violentamente privado desse convívio e atirado num mundo com ainda menos recursos que o de sua juventude. Ali, desde essa nova realidade, além dos livros e trocas de cartas as quais proporcionavam-no um frágil contato com o passado, seu universo parecia reduzir-se aos camponeses companheiros de taberna, à caça de pássaros e atividades rurais de modo geral. Destarte, é fundamental salientar que Maquiavel jamais tenha diferenciado ricos e pobres em seus comentários sobre os homens, revelando-se estes, para ele, iguais em sua essência e em sua origem, sendo as circunstâncias – incluindo as leis sob as quais vivem – o que por fim definiria sua fortuna. Essa sugestão, de matriz conjecturalmente lucreciana, será aprofundada no próximo capítulo.

Seguindo a análise nos *Discorsi*, o próêmio do livro segundo traz diversas sugestões maquiavelianas sobre o comportamento dos homens. A primeira delas é a de que os homens louvam o passado e criticam o presente, muitas vezes de forma pouco razoável. Inicia uma longa reflexão, concluindo ser razão para isso o fato de os homens serem incapazes de conhecer a fundo a realidade de outros tempos, confiando no que ouvem e nos escritos de historiadores, muitas vezes ocupados em fazer crescer a glória de quem vence e, igualmente, a de quem perde, visando valorizar a ação dos primeiros. Escreve:

Laudano sempre gli uomini, ma non sempre ragionevolmente, gli antichi tempi, e gli presenti accusano: ed in modo sono delle cose passate partigiani, che non solamente celebrano quelle etadi che da loro sono state, per la memoria che ne hanno lasciata gli scrittori, conosciute; ma quelle ancora che, sendo già vecchi, si ricordano nella loro giovinezza avere vedute. E quando questa loro opinione sia falsa, come il più delle volte è, mi persuado varie essere le cagioni che a questo inganno gli conducono. E la prima credo sia, che delle cose antiche non s'intenda al tutto la verità; e che di quelle il più delle volte si nasconda quelle cose che recherebbono a quelli tempi infamia; e quelle altre che possano partorire loro gloria, si rendino magnifiche ed amplissime. Perché il più degli scrittori in modo alla fortuna de' vincitori ubbidiscano, che, per fare le loro vittorie gloriose, non solamente accrescano quello che da loro è virtuosamente operato, ma ancora le azioni de' nimici in modo illustrano, che, qualunque nasce dipoi in qualunque delle due provincie, o nella vittoriosa o nella vinta, ha cagione di maravigliarsi di quegli uomini e di quelli tempi, ed è forzato sommamente laudarli ed amarli.<sup>268</sup>

Acrescenta ainda entender que os homens se entregam ao ódio por medo ou inveja, o que, de alguma forma, protege o passado, por não se encontrar ali razão para nenhum dos dois. Lê-se:

---

<sup>268</sup> Ibidem, p. 77.

“[...] Oltra di questo, odiando gli uomini le cose o per timore o per invidia, vengono ad essere spente due potentissime cagioni dell'odio nelle cose passate, non ti potendo quelle offendere, e non ti dando cagione d'invidiarle.”<sup>269</sup> Explica então entender ser diferente a relação dos homens com os eventos dos quais participam como atores ou mesmo que simplesmente têm a chance de observar. Segundo seu raciocínio, nesse caso, tornando sua análise mais detalhada, os homens podem distinguir melhor o que os agrada e o que não, sendo levados a ver de forma mais crítica uma realidade que poderia até mesmo merecer mais louvores que a dos tempos antigos. Pois então, na verdade, não se estaria analisando principalmente suas conquistas militares ou artísticas, mas justamente sua vida cotidiana e seus costumes. É natural, dessa forma, que os homens elogiem e critiquem seu entorno, especialmente – afirma, mais uma vez, ressoando Lucrécio –, “[...] perché, essendo le cose umane sempre in moto, o le salgano, o le scendano.”<sup>270</sup>

Ainda sobre a temática da desajustada percepção dos tempos antigos, uma longa reflexão igualmente baseada nas ações e impressões concernentes a todos os homens conclui o próêmio (livro segundo). Ali, Maquiavel reforça seu julgamento de que seria o conhecimento imperfeito desses tempos o que faria com que os homens os louvassem, argumentando que mesmo os anciãos, os quais poderiam melhor esclarecer sobre tempos longínquos, são igualmente incapazes de fazê-lo, pois, por estarem em constante mudança as paixões e afeições humanas, seria difícil apresentarem uma opinião equilibrada. Nas palavras do secretário:

Ma tornando al ragionamento nostro, dico che se il giudicio degli uomini è corrotto in giudicare quale sia migliore, o il secolo presente o l'antico, in quelle cose dove per l'antichità e' non ne ha possuto avere perfetta cognizione come egli ha de' suoi tempi; non dovrebbe corrompersi ne' vecchi nel giudicare i tempi della gioventù e vecchiezza loro avendo quelli e questi equalmente conosciuti e visti. La quale cosa sarebbe vera, se gli uomini per tutti i tempi della lor vita fossero di quel medesimo giudicio, ed avessero quegli medesimi appetiti: ma variando quegli ancora che i tempi non variino, non possono parere agli uomini quelli medesimi, avendo altri appetiti, altri dilette, altre considerazioni nella vecchiezza, che nella gioventù. Perché, mancando gli uomini, quando gl'invecchiano, di forze, e crescendo di giudicio e di prudenza, è necessario che quelle cose che in gioventù parevano loro sopportabili e buone, rieschino poi, invecchiando, insopportabili e cattive; e dove quegli ne doverrebbero accusare il giudicio loro, ne accusano i tempi.<sup>271</sup>

É impossível não considerar a contradição trazida pela reflexão maquiaveliana presente em uma obra escrita justamente visando o elogio do passado frente à crítica feroz de seus tempos, o que

---

<sup>269</sup> Ibidem.

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> Ibidem, p. 78.

faz gerar de sua própria pena uma “mea-culpa”<sup>272</sup>, da qual logo tenta se livrar reafirmando a mácula que acredita impregnar o seu presente:

Non so, adunque, se io meriterò d'essere numerato tra quelli che si ingannano, se in questi mii discorsi io lauderò troppo i tempi degli antichi Romani, e biasimerò i nostri. E veramente, se la virtù che allora regnava, ed il vizio che ora regna, non fussino più chiari che il sole andrei col parlare più rattenuto, dubitando non incorrere in questo inganno di che io accuso alcuni.<sup>273</sup>

No capítulo 21 do livro segundo – ainda nos *Discorsi* –, refletindo sobre a expansão romana, Maquiavel apresenta a curiosa afirmação de que os homens estariam sempre mais dispostos a cederem sua liberdade quando o dominador não demonstra querer tomá-la: “[...] gli uomini tanto più ti si gettono in grembo, quanto più tu pari alieno dallo occupargli; e tanto meno ti temano per conto della loro libertà, quanto più se' umano e domestico con loro.”<sup>274</sup> O capítulo 27 (livro segundo), por sua vez, conclui-se com a percepção maquiaveliana pouco otimista de que os homens são incapazes de pôr limites em suas esperanças, muitas vezes não conseguindo adequá-las à realidade. Afirma: “Ma gli uomini fanno questo errore, che non sanno porre termini alle speranze loro; ed in su quelle fondandosi, senza misurarsi altrimenti, rovinano.”<sup>275</sup>

Mais uma afirmação de Maquiavel sobre a natureza e a ação dos homens encontra-se no capítulo 1 do livro terceiro. Ali, como já exposto, discorrendo sobre a necessidade de renovações constantes das repúblicas e religiões, ele escora seu argumento final na discussão em tela. Segundo escreve, com o renovar do estado, os romanos entendiam trazer de volta o terror e o medo para os homens, eliminando os que vinham agindo mal, pois “[...] come di quella battitura la memoria si spegne, gli uomini prendono ardire di tentare cose nuove, e di dire male; e però è necessario provvedervi, ritirando quello verso i suoi principii”<sup>276</sup>. E no conhecido capítulo 6 do livro terceiro – o qual lida com as conjuras – Maquiavel, também seguindo a direção da citação acima, alerta os governantes em relação a possíveis ataques contra a riqueza e as honrarias dos homens. Lê-se:

Fuora di questa necessità, la roba e l'onore sono quelle due cose che offendono più gli uomini che alcun'altra offesa, e dalle quali il principe si debbe guardare: perché e' non può mai spogliare uno, tanto, che non gli rimanga uno coltello da vendicarsi; non può mai tanto disonorare uno, che non gli resti uno animo

---

<sup>272</sup>Tito Lívio narra – sendo transcrito por Maquiavel – histórias de Tito Valério e Papiro Cursor, ambos condenando seu presente em detrimento de um passado quando os homens, principalmente os soldados – acreditavam – respeitavam muito mais a religião e as tradições.

<sup>273</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 78.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 133.

ostinato alla vendetta. E degli onori che si tolgono agli uomini, quello delle donne importa più; dopo questo, il vilipendio della sua persona.<sup>277</sup>

Dessas colocações, conclui-se que, para Maquiavel, os homens se importam muito com riquezas e honrarias, sendo a honra de suas mulheres ainda mais importantes que as suas próprias. Após um longo exemplo romano, o secretário é ainda mais específico ao afirmar: “Vedesi per questo ancora, quanto gli uomini stimano più la roba che gli onori.”<sup>278</sup> Ou seja, ainda que sejam as honrarias importantes, o ataque à sua riqueza seria o que mais geraria ódio e reações nos homens.

Prosseguindo no mesmo capítulo, após apresentar uma série de exemplos antigos e modernos, o secretário elabora sua conclusão sobre a postura dos homens frente à tomada de decisão: “Né può essere questo maggiore esempio nell'una e nell'altra parte: perché per questo si vede, quanto gli uomini sono lenti nelle cose dove credono avere tempo, e quanto e' sono presti dove la necessità gli caccia.”<sup>279</sup> Já no capítulo 9 (livro terceiro), ao reiterar seu pensamento sobre como devem os homens moldar suas ações conforme a variação da fortuna, o autor inicia seu texto discorrendo sobre como entende efetivamente agirem os homens e mostrando o seu desacordo:

Io ho considerato più volte come la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi: perché e' si vede che gli uomini nelle opere loro procedono, alcuni con impeto, alcuni con rispetto e con cauzione. E perché nell'uno e nell'altro di questi modi si passano e' termini convenienti, non si potendo osservare la vera via, nell'uno e nell'altro si erra.<sup>280</sup>

É justamente por esse caráter, em seu entender concernente a todos os homens, que ele faz ali sua comparação mais nítida – já aqui mencionada – entre as repúblicas e monarquias, concluindo terem as primeiras sorte mais duradoura que as últimas. Escreve:

Quinci nasce che una republica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna, che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. Perché un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, come è detto; e conviene di necessità che, quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo, che rovini.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>278</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>279</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>280</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 152.

E seguindo sua reflexão sobre repúblicas e monarquias, afirma no capítulo 27 (livro terceiro) ser impossível ganhar o apreço de duas facções rivais, pois seria da natureza do homem tomar partido em tudo o que oferece diversidade: “[...] è impossibile che tu ti mantenga tutte a due quelle parti amiche, o principe o republica che le governi. Perché dalla natura è dato agli uomini pigliare parte in qualunque cosa divisa, e piacergli più questa che quella.”<sup>282</sup>

Maquiavel também considera os homens cegos para medir a qualidade de opiniões ou conselhos até que possam avaliar seus resultados. No caso de aconselhar um príncipe, ele alerta que muitas vezes conselheiros perderam os cargos ou mesmo a vida por opiniões que não geraram os resultados esperados. Lê-se:

È cosa adunque certissima, che quegli che consigliano una republica, e quegli che consigliano uno principe, sono posti intra queste angustie, che, se non consigliano le cose che paiono loro utili, o per la città o per il principe, senza rispetto, e' mancano dell'ufficio loro; se le consigliano, e' gli entrano in pericolo della vita e dello stato: essendo tutti gli uomini in questo ciechi, di giudicare i buoni e i cattivi consigli dal fine.<sup>283</sup>

E na última de suas asserções sobre os homens entre as páginas dos *Discorsi*, o secretário retoma sua teoria generalista de que todo bem realizado pelos homens carrega em seu seio algum mal, sendo impossível gozar plenamente de um sem sofrer, ao menos em parte, com o outro:

E' pare che nelle azioni degli uomini, come altra volta abbiamo discorso, si truovi, oltre alle altre difficoltà, nel volere condurre la cosa alla sua perfezione, che sempre propinquo al bene sia qualche male, il quale con quel bene si facilmente nasca che pare impossibile potere mancare dell'uno, volendo l'altro. E questo si vede in tutte le cose che gli uomini operano.<sup>284</sup>

A primeira reflexão mais genérica sobre os homens em *O príncipe* encontra-se já no capítulo III – o qual discorre sobre os principados mistos. No fragmento, Maquiavel anuncia sua percepção de que aos homens deve-se agradar ou aniquilar, pois das ofensas leves sempre se vingarão: “[...] Per il che si ha a notare che li uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere; perché si vendicano delle leggieri offese, delle gravi non possono: sí che l'offesa che si fa all'uomo debbe essere in modo che la non tema la vendetta.”<sup>285</sup> Em mesma direção, afirma no fim do capítulo VII – sobre os principados os quais se adquire com armas alheias e fortuna –, ao analisar o erro do duque Valentino ao permitir que Júlio II se tornasse papa. Segundo afirma, Bórgia não poderia admitir que chegassem ao poder homens aos quais tivesse ofendido

---

<sup>282</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>283</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>284</sup> Ibidem, p. 187.

<sup>285</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*, p. 82.

ou que, uma vez pontífices, dele guardassem medo ou ressentimento, sugerindo que “[...] gli uomini offendono o per paura o per odio”<sup>286</sup>.

Já no capítulo VI, Maquiavel apresenta a sugestão – recorrente em seus escritos – de que os homens sempre caminham por vias batidas por outros homens. Procedendo em suas ações necessariamente por imitação – no livro II de *A arte da guerra*, o secretário escreve: “[...] perché gli uomini nuovi sono guidati da’ vecchi, [...]”<sup>287</sup> –, devem os homens mirar sempre as grandes figuras do passado, para que, mesmo não atingindo sua excelência, possam aproximar-se ainda que minimamente de seus grandes feitos – ou, segundo o secretário, delas “exale ao menos algum odor”. Escreve:

[...] perché, camminando li uomini quasi sempre per le vie battute da altri, e procedendo nelle azioni loro con le imitazioni, né si potendo le vie d'altri al tutto tenere, né alla virtù di quelli che tu imiti aggiugnere, debbe uno uomo prudente intrare sempre per vie battute da uomini grandi, e quelli che sono stati eccellentissimi imitare, acciò che, se la sua virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore: [...]”<sup>288</sup>

No capítulo X – o qual trata da análise das forças de um principado – Maquiavel antecipa sua defesa, veemente no capítulo XVII, de que não ser odiado pelo povo é fundamental para a manutenção do poder e do estado, pois os homens sempre pensam duas vezes antes de atacar uma “terra galharda”, onde seu governante não seja odiado pelo povo. Segundo ele, “[...] li uomini sono sempre nimici delle imprese dove si vegga difficultà, né si può vedere facilità assaltando uno che abbi la sua terra gagliarda e non sia odiato dal populo”<sup>289</sup>. No fim do capítulo, o secretário faz uma curiosa reflexão sobre as relações entre o príncipe e seu povo. Para ele, quando o povo põe-se a defender o príncipe e sua pátria perdendo suas casas e arruinando suas posses, ele se vê ainda mais obrigado com o primeiro, pois, segundo afirma, seria “da natureza dos homens sentirem-se tão obrigados pelos benefícios que fazem como pelos que recebem”: “E la natura delli uomini è, cosí obbligarsi per li benefizii che si fanno, come per quelli che si ricevano.”<sup>290</sup>

No longo capítulo XIX – sobre como um príncipe deve fugir ao desprezo e ao ódio – Maquiavel reitera sua ideia de que, desde que não se tire aos homens comuns nem a honra nem os bens, eles vivem felizes, tendo o príncipe que lidar com a ambição de poucos, o que, segundo

---

<sup>286</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>287</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Dell'arte della Guerra*. P. 75.

<sup>288</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 99, 100.

<sup>289</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>290</sup> Ibidem, p. 138.

ele, pode-se refrear de muitos modos e com facilidade. Lê-se: “[...] e qualunque volta alle universalità delli uomini non si toglie né roba né onore, vivono contenti, e solo si ha a combattere con la ambizione di pochi, la quale in molti modi, e con facilità si raffrena.”<sup>291</sup> Já no capítulo XXIII – sobre o trato com adulares – o secretário atenta de forma ostensiva contra o perigo de tal presença nas cortes e, mais uma vez, justifica sua presença em toda parte na natureza dos homens: “[...] perché li uomini si compiacciono tanto nelle cose loro proprie et in modo vi si ingannano, che con difficultà si difendano da questa peste; [...]”<sup>292</sup> Na sequência de seu argumento, ao discorrer sobre como se deve evitar as adulações, acusa os homens de não quererem ouvir a verdade, considerando inimigo muitas vezes quem a diz e amigo quem sempre lhe está a contar o que é agradável a seus ouvidos. Anota: “[...] Perché non ci è altro modo a guardarsi dalle adulazioni, se non che li uomini intendino che non ti offendino a dirti el vero; ma, quando ciascuno può dirti el vero, ti manca la reverenzia.”<sup>293</sup>

No capítulo XXII – sobre o trato de assuntos secretos por parte do príncipe – o secretário apresenta ainda uma curiosa reflexão sobre os cérebros dos homens. Para ele, esses seriam de três tipos: os que entendem por si; os que distinguem o que os outros entendem; e os que não entendem por si, nem pelos outros, sendo, segundo ele, os primeiros excelentíssimos, os segundos excelentes e os terceiros inúteis. Lê-se: “[...] E perché sono di tre generazione cervelli, l'uno intende da sé, l'altro discerne quello che altri intende, el terzo non intende né sé né altri, quel primo è eccellentissimo, el secondo eccellente, el terzo inutile, [...]”<sup>294</sup>

Por fim, Maquiavel inicia já no capítulo XXIV – a crítica aos príncipes italianos – sua extensa reflexão, aprofundada no capítulo XXV, sobre a necessidade de preparar-se nos tempos de abonaça para as viradas da fortuna. E mais uma vez, a indolência dos homens, segundo seu juízo, faz, amiúde, com que não percebam os perigos vindouros. Primeiro, afirma: “[...] li uomini sono molto più presi dalle cose presenti che dalle passate, e quando nelle presenti truovono il bene, vi si godono e non cercano altro; [...]”<sup>295</sup> Em seguida, centrando sua reflexão na Itália, escreve sobre seus príncipes: “[...] perché, non avendo mai ne' tempi quieti pensato che possono mutarsi, (il che è comune defetto delli uomini, non fare conto nella bonaccia della tempesta), quando poi vennono i tempi avversi, pensorono a fuggirsi e non a defendersi.”<sup>296</sup> Já

---

<sup>291</sup> Ibidem, p. 181.

<sup>292</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>293</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 217, 218.

<sup>296</sup> Ibidem, p. 219.

dentre as páginas do capítulo XXV, o secretário afirma procederem os homens diversamente, de acordo com sua natureza, para atingirem seus objetivos:

Perché si vede li uomini, nelle cose che li conducano al fine, quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente: l'uno con rispetto, l'altro con impeto; l'uno per violenza, l'altro con arte; l'uno per pazienza, l'altro con il suo contrario: e ciascuno con questi diversi modi vi può pervenire.<sup>297</sup>

Ele reforça então, como já exposto, seu conselho de que devem os homens saber agir conforme a necessidade, inclinando sua natureza à natureza dos tempos, concluindo, todavia, sê-lo impossível, pois os homens, segundo pensa, sempre seguirão sua natureza ou insistirão em um caminho outrora bem-sucedido. Lê-se:

Né si truova uomo sí prudente che si sappi accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura l'inclina; sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però lo uomo respettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.<sup>298</sup>

Em *Dell'arte della guerra* há somente algumas poucas menções já apresentadas a “*gli uomini*” ou “*li uomini*” da forma aqui explorada. Em *Istorie fiorentini*, contudo, há um número razoável de aparições dos termos, além das já citadas. No capítulo 31 do livro segundo, por exemplo, Maquiavel narra o episódio da compra da cidade de Lucca por certo veneziano de nome Gherardino Spinoli e a imediata revolta em Florença, a qual, antes do evento, pouco interesse mostrava pela cidade vizinha. Esta seria a razão:

[...] perché gli uomini sono più lenti a pigliare quello che possono avere, che non sono a desiderare quello a che non possono aggiugnere, come prima si scoperse la compera da messer Gherardino fatta, e per quanto poco pregio la aveva avuta, si accese il popolo di Firenze di un estremo desiderio di averla, [...]<sup>299</sup>

Acrescenta ainda no capítulo 32 (livro segundo), discorrendo sobre o mau uso da autoridade: “[...] ma come fanno quasi sempre gli uomini, che quanto più autorità hanno peggio la usano e più insolenti diventano, [...]”<sup>300</sup>

Mais um ataque à índole dos homens dá-se no capítulo 11 já do livro terceiro, seguindo em *Istorie fiorentine*. O gonfaloneiro Luigi Guicciardini estaria pressionado para permitir que

---

<sup>297</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>298</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>299</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p.112.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 115.



os nobres agissem com violência em relação a determinados acontecimentos em Florença. Sobre os desejos dos senhores, Maquiavel escreve: “Ma perché agli uomini non basta ricuperare il loro, che vogliono occupare quello d'altri e vendicarsi, quelli che speravano ne' disordini mostravano agli artefici che non sarebbero mai sicuri, se molti loro nimici non erano cacciati e destrutti.”<sup>301</sup> E sobre as conquistas fraudulentas dos homens, escreve no capítulo 13:

Ma se voi noterete il modo del procedere degli uomini, vedrete tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengono o con frode o con forza esservi pervenuti; e quelle cose, di poi, ch'eglino hanno o con inganno o con violenza usurpate, per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano.<sup>302</sup>

Acrescenta-se a essas passagens um trecho proferido já no capítulo 14 do livro quarto – o qual trata de determinado imposto florentino chamado “*catasto*”. Arrecadando de forma proporcional aos ganhos de cada cidadão, esse teria sido uma grande conquista da plebe, a qual, contudo, não teria ficado satisfeita, passando a lutar por cobranças retroativas, visando atingir os nobres. Lê-se:

Ma come accade che mai gli uomini non si sodisfanno, e avuta una cosa, non vi si contentando dentro, ne desiderano un'altra, il popolo, non contento alla uguaglià della gravezza che dalla legge nasceva, domandava che si riandassero i tempi passati, e che si vedesse quello che i potenti, secondo il catasto, avevano pagato meno, [...] <sup>303</sup>

E no capítulo 18 – ainda no livro quarto – Maquiavel narra um episódio ocorrido em 1429, quando Florença, ainda não recuperada dos males causados por uma guerra contra o duque de Milão dez anos antes, insistia em atacar a cidade de Lucca. Assim escreve sua reflexão:

[...] tanto variano con il tempo i pareri, e tanto è più pronta la moltitudine ad occupare quello d'altri che a guardare il suo, e tanto sono mossi più gli uomini dalla speranza dello acquistare che dal timore del perdere; perché questo non è, se non da presso, creduto, quell'altra, ancora che discosto, si spera.<sup>304</sup>

Por fim, tem-se no capítulo 14 do livro sétimo a recuperação da ideia já mais de uma vez aqui mencionada de que os homens sempre desejam mais do que podem conseguir. Na passagem, Maquiavel sugere ser esse um grande perigo quando um governante assume o poder cercado de demasiada expectativa. Lê-se:

Vedesi, per questa e per molte altre esperienze, come non è cosa desiderabile prendere o uno magistrato o uno principato con straordinaria opinione; perché, non potendosi con le opere a quella corrispondere, desiderando più gli

---

<sup>301</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 164, 165.

<sup>303</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>304</sup> Ibidem, p. 222.

uomini, che non possono conseguire, ti partorisce, con il tempo, disonore e infamia.<sup>305</sup>

Embora menos frequentes, as opiniões maquiavelianas, tão pessimistas quanto à condição humana, tomam as páginas de alguns de seus escritos literários, como suas poesias e peças teatrais. Antes, contudo, de se analisar seus versos e personagens, é tarefa relevante uma ponderação sobre esse tipo de texto. Deve-se sempre considerar que as sugestões apresentadas em relação aos mesmos no decorrer deste trabalho referem-se a um Maquiavel “teatral”, “escritor literário” e “poeta”, e não exatamente ao autor de tratados políticos, históricos e militares. Naturalmente são, por fim, a mesma pessoa e pode-se ver com clareza traços e continuidades de seu pensamento nos diferentes textos. Não obstante, o criador de tramas, romances ou poemas não tem – pois, a rigor, não precisa tê-lo – a mesma responsabilidade com o estudo e o entendimento dos fatos que um escritor político ou um historiador devem ter. O que leva, todavia, a uma conclusão paradoxal: por um lado, perde-se o rigor da análise e o compromisso com a seriedade de quem escreve e principalmente assina um tratado; mas por outro, a máscara de um narrador, personagem ou poeta pode permitir que esse autor amiúde revele mais sobre o que pensa e sente do que fazem seus textos mais austeros, algumas vezes pela simples liberdade poética da qual faz uso, mas muitas outras pela necessidade de esconder ou camuflar ideias heterodoxas ou pouco desejadas pelas autoridades vigentes no período de suas composições. Evidencia-se assim que, sem deixar de lado as necessárias ponderações, esses textos serão aqui de grande valia.

À exposição sobre a natureza pérfida dos homens, por exemplo, somam-se importantes passagens da versão maquiaveliana de *L'asino* (ou *L'asino d'oro*), do poeta latino Apuleio. O poema maquiaveliano é notadamente baseado no modelo proposto por Dante para a *Divina comédia*, representando para alguns uma paródia da mesma, principalmente em suas passagens referentes ao Inferno<sup>306</sup>. Além de ter sido escrito em tercetos – os mesmos usados por Dante – há um paralelismo de situações, força dos acontecimentos e, por vezes, expressões ou termos utilizados. Ao invés de Virgílio, é uma dama, a serviço de Circe, quem encontra o narrador no meio de uma floresta escura e o leva pela mão. Já no lugar de Francesca da Rimini, no fim da caminhada, o poeta de *L'asino* encontra-se com um imenso porco, o qual fará o discurso final da obra, lançando mão de ideias bastantes pessimistas sobre a humanidade, as quais, apartadas

---

<sup>305</sup> Ibidem, p. 399.

<sup>306</sup> MEW, James. Macchiavelli's “Golden ass”, *The gentleman's magazine*, vol. CCLII, London, January to June 1882, p. 108.

de *A Divina comédia*, aparentam fundamentar-se mais uma vez no *De rerum natura* e em Lucrécio.

O porco é apresentado ao poeta-narrador enlameado e vivendo em uma espécie de chiqueiro. Este então demonstra sua consternação com o primeiro assim o cumprimentando: “Dio ti dia miglior sorte, se ti pare; Dio ti mantenga, se tu ti contenti.”<sup>307</sup> E acrescenta, agradecendo aos deuses por não estar na condição do suíno: “Cotanta grazia m'han fatto li Dei, che non gli è parso il salvarmi fatica e trarmi degli affanni ove tu sei.”<sup>308</sup> “Dio” – em conjectura, o deus cristão referido de forma quotidiana e superficial – e “li Dei” – possivelmente por remeter ao argumento de Lucrécio – convivem sem atritos, em uma mesma página – um evento recorrente nos escritos do secretário e que será devidamente problematizado no capítulo 2. Na passagem, aos termos *Dio* e *Dei* acrescenta-se a “natureza” igualmente a direcionar ações. Assim se dá sua aparição, já como parte das reflexões do grande porco: “L'un fugge il ghiaccio e l'altro fugge il sole, seguendo il tempo a viver nostro amico, come natura che ne insegna, vuole.”<sup>309</sup> Ele prossegue sua crítica aos homens, adicionando a deusa Vênus – também presente no poema lucreciano – a sua argumentação:

In Vener noi spendiamo e breve e poco tempo; ma voi, senza alcuna misura, seguite quella in ogni tempo e loco. La nostra specie altro cibiar non cura che 'l prodotto dal ciel sanz'arte, e voi volete quel che non può far natura. Né vi contenta un sol cibo, qual noi, ma, per me' sodisfar le 'ngorde voglie, gite per quelli infin ne' regni Eoi.<sup>310</sup>

É então o deus Oceano quem é trazido pelo suíno na sequência de sua crítica, insistindo, sem embargo, em sua vantajosa e estreita relação com a natureza e colocando em tela até as supostas promessas em vão da fortuna:

Non basta quel che 'n terra si ricoglie, ché voi entrate a l'Oceano in seno, per potervi saziar de le sue spoglie. Il mio parlar mai non verrebbe meno, s'io volessi mostrar come infelici voi siete più ch'ogni animal terreno. Noi a natura siam maggiori amici; e par che in noi più sua virtù dispensi, facendo voi d'ogni suo ben mendici. [...] Le man vi diè natura e la favella, e con quelle anco ambizion, vi dette, e avarizia che quel ben cancella. A quante infermità vi sottomette natura, prima, e poi fortuna! Quanto ben senz'alcun effetto vi promette! Vostr'è l'ambizion lussuria e 'l pianto, e l'avarizia che genera scabbia nel viver vostro che stimate tanto.<sup>311</sup>

---

<sup>307</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1878.

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 1879.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 1880.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

Perguntado se gostaria de voltar a tomar a forma humana, o suíno é incisivo em sua negação, dando ao narrador intermináveis argumentos, em sua maioria morais e aparentemente pautados em trechos do poema de Lucrécio. Além do apresentado acima, afirmando serem todos os animais mais “amigos” da natureza que os homens, detalha porque seriam eles por ela mais agraciados: “L'aquila l'occhio, il can l'orecchio e 'l naso, e 'l gusto ancor possiam miglior mostrarvi, se 'l tatto a voi più proprio s'è rimaso; [...]”<sup>312</sup> Segue sua argumentação, afirmando serem os homens os únicos a nascerem nus: “Ogni animal tra noi nasce vestito: che 'l difende dal freddo tempo e crudo, sotto ogni cielo e per qualunque lito. Sol nasce l'uom d'ogni difesa ignudo, e non ha cuoio, spine o piume o vello, setole o scaglie, che li faccian scudo.”<sup>313</sup> Em trecho bastante similar Lucrécio escreve:

[...] Por outro lado uma criança, como um marinheiro arremessado por impetuosas ondas, jaz desnudo em terra, sem fala, necessitado de todo auxílio vital; tão logo a natureza das margens da luz o faz sair do ventre da mãe com os esforços do parto, enche o lugar de pranto triste, como é próprio a quem de males lhe resta passar a vida. De outra parte, crescem os diversos rebanhos de gado menor e maior, assim como as feras, e não há necessidade de chocalhos e brinquedos, nem a nenhum deles cabe buscar o sussurro mimoso e suave de uma ama de leite; nem buscam distintas roupas segundo a estação do céu; nem há, finalmente, necessidade de armas ou grandes muralhas com que proteger suas posses, pois a todos tudo em abundância lhes produz a mesma terra e a natureza, hábil artífice das coisas.<sup>314</sup>

Lucrécio nesse ponto de seu poema explanava sobre a comprovável impossibilidade de os deuses haverem criado o mundo e a natureza exclusivamente para servir à espécie humana – daí a sugestão de que o uso do termo “*Dei*” supracitado remeta-se ao poeta latino. Todos os excertos acima apresentados parecem refletir a passagem, e a sequência do argumento maquiaveliano ali apresentado revela-se ainda alinhada à mesma. Lê-se: “Non dà l'un porco a l'altro porco doglia, l'un cervo a l'altro; solamente l'uomo l'altr'uom ammazza, crocifigge e spoglia.”<sup>315</sup> Por fim, o suíno reafirma seu asco pela ideia de voltar a ser homem, dizendo ser mais feliz na lama em que vive: “Pens'or come tu vuoi ch'io ritorni uomo, sendo di tutte le miserie privo, ch'io sopportava mentre che fui uomo. E s'alcuno infra gli uomini ti par divo, felice e lieto, non gli creder molto, che 'n questo fango più felice vivo, dove senza pensier mi bagno e vòlto.”<sup>316</sup>

---

<sup>312</sup> Ibidem, p. 1889.

<sup>313</sup> Ibidem.

<sup>314</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 282.

<sup>315</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1890.

<sup>316</sup> Ibidem.

Em conclusão, diferentemente das intermináveis pelepas e do extenso número de interpretações em torno dos termos fortuna e *virtù* no pensamento de Maquiavel, a questão em torno da natureza dos homens e de suas ações através dos tempos representa um tema pouco explorado entre os intérpretes do pensamento do secretário. Uma das razões para tal poderia ser a relativa inviabilidade de se criar muitas polêmicas em torno da questão – à exceção de análises objetivadas ou pouco embasadas, como as mais acima apresentadas. Como se demonstrou, para Maquiavel, os homens seriam maus em sua natureza e viveriam em uma espécie de órbita ao redor da maldade, a qual funcionaria como um ímã, atraindo-os todo o tempo e fazendo-os depender de fatores externos para não terem uma estada permanente nesse mal. A “condição humana” faria os homens ambiciosos, ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, arredios ao perigo, ávidos por lucro, sempre corruptíveis, inclinados ao ócio, mais preocupados com as aparências que com a realidade, e portadores de uma inveja natural. Entende-se que sobre essas suas percepções não possa haver profundas discussões. Estão escritas – muitas vezes repetidas – entre as páginas de suas obras. Parece igualmente claro que Maquiavel entendia a corrupção existente no mundo como fruto das ações dos homens e não como “coisa natural” ou qualquer outra ideia a qual se desprenda da questão de uma pérfida natureza humana. É possível colher duas ou três passagens suas – muitas vezes adaptadas e mutiladas – e escrever textos em desacordo com o que acima se comprovou. Não obstante, frente a todos os excertos por ele deixados a respeito da temática, revela-se dura tarefa abraçar tal descompasso.

Além das controversas interpretações supracitadas, na busca por problematizar a questão de outras formas, alguns intérpretes<sup>317</sup> enxergam o entendimento maquiaveliano como paradoxal, pois, embora partindo da ideia de uma natureza ou condição humana degenerada, parecia conceber a possibilidade de construção de uma sociedade virtuosa. Para a corrente, essa contradição seria o motor da obra maquiaveliana. Baseado em impressões construídas através das análises acima apresentadas, os estudiosos parecem acertar nas duas direções apontadas: Maquiavel realmente entendia a natureza humana como degenerada e, ao mesmo tempo, acreditava na construção de uma sociedade virtuosa. Não se vê, contudo, razão para a sugestão de uma contradição ou paradoxo. O secretário mostra-se claro em sua percepção da condição humana e, confiante na possibilidade dessa sociedade virtuosa, apoia-se na imprescindibilidade de boas leis e boas armas para a sua construção. A função capital dessas leis e armas seria, em resumo, conter as incontroláveis paixões dos homens, nascidas da rota condição de sua

---

<sup>317</sup> Dentre eles, Lanfranco Mossini, destacado por Newton Bignotto em *Maquiavel republicano*. (O próprio Bignotto parece compartilhar em parte a ideia): BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*, p. 172.

natureza. Como acima sugerido, a maldade atrairia os homens como um ímã, representando, para o secretário, o conjunto de leis a barreira fundamental para que não caminhassem nessa direção, supostamente indicada por sua natureza. Percebe-se Maquiavel, por diversas vezes, alertando legisladores sobre essa condição humana, instruindo-os a estarem sempre atentos às suas más tendências. As armas, como bem estabelecido no capítulo XVII de *O príncipe*, mostrar-se-iam fundamentais quando as leis já não pudessem dar conta desse suposto encaminhamento natural dos seres humanos ao mal. Seria quando os homens deveriam dar lugar à “besta”. Assim, tê-lo-iam feito Ciro, Teseu, Rômulo e Moisés, e por isso teriam obtido sucesso em suas empresas, diferentemente do ocorrido a Savonarola ou Piero Soderini, os quais, embora tenham supostamente estabelecidos boas leis, não teriam sabido perceber o momento de passar às armas, perdendo seu estado ou mesmo a vida como no caso do frei.

Destarte, não parece haver paradoxo dentre as colocações do florentino. Ele discorre sobre um “veneno letal” – a maldade inerente à condição humana –; anuncia seu desejo por uma sociedade virtuosa – algo recorrente em suas obras –; e finalmente sugere uma espécie de “antídoto” – as boas leis e boas armas. O arranjo final formulado em seus escritos mostra-se simples: a maldade seria inerente ao ser humano; ainda assim, seria possível a construção de uma sociedade virtuosa, representando a criação de boas leis – e boas armas, para o caso da falência destas – a condição *sine qua non* para o estabelecimento e, principalmente, a manutenção dessa sociedade.

Como apresentado, entende-se haver duas pequenas inconsistências entre as passagens exibidas e analisadas nesta parte do capítulo, as quais, contudo, não parecem comprometer as conclusões acima sugeridas. A primeira delas dar-se-ia quando Maquiavel propõe serem os homens sempre desejosos por mudança e prontos a abraçar o que há de novo e é proposto pelos jovens. Não obstante, em diversos outros fragmentos, o secretário retrata os homens arredios à mudança e portadores de certa aversão a novas empresas ou novas propostas. Naturalmente, essas proposições estão atreladas ao que ele queria comprovar naquele ponto específico do texto ou mesmo a situações específicas que vivenciava ou percebia em seu momento, não deixando, todavia, de representar leves contradições ante um conjunto de proposições sempre bem alinhado. A segunda inconsistência dar-se-ia no momento em que o secretário, nos *Discorsi* – obra destinada a enaltecer a Antiguidade e atacar os eventos de seus dias – faz uma análise bastante lúcida sobre o porquê de os homens sempre enaltecerem o passado em detrimento de seus dias, acusando as hipérboles dos historiadores e a mudança na percepção dos seres humanos ao longo de sua vida como as causas fulcrais do descompasso. Quando parte para a

autoanálise, todavia, coloca-se fora do grupo dos homens afetados pela confusão, afirmando serem seus próprios tempos tão sombrios que tal análise não poderia mostrar-se válida para ele próprio.

Por fim, outro ponto relevante a se destacar através dessa percepção maquiaveliana sobre a condição humana é o quão naturalista ela se mostra em todas as linhas de sua análise. Não há divindade, não há semelhança divinal, não há inspirações espirituais ou sobrenaturais. Há o homem e a natureza, os quais chegam a se fundir em algumas passagens. A afirmação maquiaveliana de que o sol, o céu<sup>318</sup>, os elementos e os homens seriam os mesmos através dos tempos anuncia o entendimento aqui proposto. Os homens seriam os mais importantes atores históricos, mas sua história perpassava o sol, o céu e os elementos. Como se reforçará no próximo capítulo, os homens, para Maquiavel, teriam todos a mesma origem – a natureza – e ter-se-iam organizado em busca de segurança, primeiro elegendo os mais fortes como líderes, e posteriormente, descobrindo o valor das leis para a construção e manutenção de uma boa sociedade, dando vez aos mais justos e prudentes – em mais um instante de aparente alinhamento com Lucrécio e o *De rerum natura*. A passagem do tempo e a complexificação dos papéis sociais não seduzem o secretário, quem propõe serem príncipes e plebeus em tudo iguais em sua natureza, podendo uma simples troca de vestimentas confundir a todos. Em suas palavras, a natureza do príncipe é igual à da multidão. Esse conjunto de proposições leva-o a concluir e afirmar literalmente – algo menos recorrente em seus escritos do que às vezes parece querer-se supor – que as repúblicas são mais propensas à felicidade do que os principados. Sendo o príncipe um homem como outro qualquer – como tantas vezes insinua em suas passagens –, ele estaria igualmente inclinado a todas as paixões humanas. Aí reside sua conclusão: é sempre mais fácil um único homem perder-se em sua caminhada, levado por um turbilhão de paixões, do que todo um grupo, pois, ao menos em tese, uns buscarão limitar ações inadequadas dos outros.

\*

Devidamente apresentadas as bases teóricas desta tese, expostas as obras mais relevantes que trouxeram os estudos sobre Maquiavel, a religião e a moral em seu pensamento até o ponto no qual hoje se encontram, e demonstrados os dois pilares que, sugere-se, sustentam todo seu pensamento, principalmente a parte do mesmo atinente aos temas em destaque – a

---

<sup>318</sup> Este termo será detalhadamente discutido no próximo capítulo.

moral, a religião e sua própria religiosidade –, pode-se assim avançar ao estudo específico deste último: a religiosidade do homem Nicolau Maquiavel.



## Capítulo 2 - Sobre a religiosidade de Maquiavel

Em *El hacedor*, o poeta portenho Jorge Luis Borges, com seu “Borges y yo”, convida à reflexão sobre a rota relação entre a aura de um “autor” cujo nome torna-se uma referência, ou mesmo uma “grife”, e o “homem” que efetivamente escreve os textos, ora contente, ora enfadado, ora quieto, ora iludido ou cético, muitas vezes não mais se reconhecendo naquilo que seu nome e sua obra se tornaram. Escreve Borges: “Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires y me demoro [...]; de Borges tengo noticia por el correo y veo su nombre en una terna de profesores o en un diccionario biográfico.”<sup>319</sup> O caso de Maquiavel é emblemático nesse sentido. A repercussão de sua obra e seu nome através dos séculos faz do florentino um dos autores mais conhecidos de todos os tempos. Seja para apontá-lo como modelo ou para atacá-lo como inimigo, o nome Maquiavel invariavelmente desperta sentimentos e opiniões, fazendo parecer pouco informado qualquer um que dele não tenha ouvido falar. Não obstante, é preciso escavar com profundidade se se quer ao menos estar mais perto de compreender o gênio do homem que, além de escrever suas conhecidas obras, viveu por cinquenta e oito anos pelas ruas, prédios e tabernas de Florença.

Bem antes do Quinhentos, Florença já era conhecida por sua heterodoxia e universalismo religiosos, tendo vivido ondas de hedonismo e epicurismo, além de dissonâncias cristãs como o catarismo, nos séculos XII, XIII e XIV. Esses movimentos não se restringiam às classes mais altas e com mais acesso à informação, estando espalhados por todos os ambientes da cidade. Nem mesmo o ceticismo ante a religião revelada resumia-se a famílias da alta sociedade, visto que os habitantes das cidades italianas em geral – dentre eles os florentinos – eram tidos como “desconfiados” em relação a ideias que contrariavam a experiência cotidiana. Um sermão dominicano apresentado em 1305 na catedral de Florença garantia que as pessoas já não criam nem no Paraíso, nem no Inferno; e seis anos depois, um homem de negócios de origem toscana teria negado a ressurreição de Jesus Cristo<sup>320</sup>. Embora não se possa considerar tal entendimento o mesmo que negar a existência do deus cristão, poder-se-ia considerá-lo grave em si ou mesmo gerador da possibilidade de tal negação. Quando os homens começam a desconfiar da validade de dogmas basilares de uma religião – no caso, a religião cristã –, a descrença total torna-se imediatamente um horizonte possível<sup>321</sup>. E o que valia para o

---

<sup>319</sup> BORGES, Jorge Luis. *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005, p. 61. Primeira edição: 1960

<sup>320</sup> CANTIMORI, Delio. *Eretici italiani del Cinquecento*, p. 37.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 18.

Duzentos e o Trezentos, vale também para o Quatrocentos, quando Maquiavel nasce, forma seu caráter e a base de suas ideias.

Essa forma florentina de ceticismo no confronto com a religião e uma aparente abertura da cidade ao novo sempre foram, todavia, contrabalanceadas por alguma força tradicionalista ali presente em diferentes momentos. No fim do Trezentos, por exemplo, religiosos como o cardeal Giovanni Dominici combatiam com hostilidade a não ortodoxia florentina. O mesmo se dará com Savonarola, o qual se opunha violentamente aos novos saberes, ameaçando os que deles compartilhassem com castigos espirituais no além-túmulo. Inflamadas pelos sermões desses religiosos e pelas repetidas epidemias de peste, querelas sobre o pecado e o medo eram frequentes nas sociedades do baixo medievo e especialmente em Florença, onde a peste foi um fenômeno recorrente ao longo de todo o século XV, e onde especialmente os mercadores eram vítimas de mais um “mal estar da alma”, devido ao caráter “questionável”, aos olhos da Igreja cristã, de suas atividades empresariais e sua suposta relutância em frequentar igrejas<sup>322</sup>.

Foi também em Florença que, em 1439, concluiu-se o XVII Concílio Ecumênico da Igreja católica (iniciado em Basileia e transferido para Ferrara, anteriormente), tornado célebre por haver reunido estudiosos provindos do Oriente e Ocidente e, segundo Ficino, por ter inspirado o renascimento do platonismo na cidade. No evento, um decreto há muito criado, mas jamais posto em prática, conseguiu finalmente entrar em vigor. De acordo com ele, todas as almas que morriam, tendo conhecido pecados capitais ou somente o pecado original, iam para o Inferno, onde, contudo, eram punidas de forma diversa<sup>323</sup>. A mensagem seria confirmada pelos frades mendicantes, dentre eles Savonarola, quem constantemente mencionava em seus sermões a “arte do bem morrer”, com o intuito maior de incitar os homens a assistir com frequência os mortos serem sepultados e guardar prazer em ver os próprios parentes morrerem e irem à cova. Embora a “explosão das missas” em Florença – e em diferentes partes da Itália – em fins do Quatrocentos demonstre o evidente sucesso dessa campanha para “salvar a alma”, o evento indica igualmente uma crescente ansiedade em torno da morte<sup>324</sup>.

A relação entre Florença e o deus cristão – em sua versão local – era igualmente curiosa. A visão propiciatória da religião como *do ut des* – ou seja, “dá-se algo, desde que se receba algo em troca” – era tradicional na cidade, a ponto de Savonarola ter sido atacado por um tradicionalista florentino por supostamente não haver compreendido bem tal relação, “já há muito existente” entre Florença e a

---

<sup>322</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 28.

<sup>323</sup> CANTIMORI, Delio. *Eretici italiani del Cinquecento*, p. 21.

<sup>324</sup> PROSPERI, Adriano. 1498. *Savonarola dal falò delle vanità al rogo*. p. 47.

divindade. Segundo tal entendimento, esse *Dio* teria dado à cidade prosperidade em troca da caridade e da construção de igrejas suntuosas em seu nome<sup>325</sup>. Marcello Adriani, por sua vez, afrontava Savonarola por uma via teologicamente mais racional em sua já mencionada palestra para o início das atividades acadêmicas de 1496. Segundo ele, esse *Dio* não seria um usurário, nem os homens poderiam querer assemelhar-se a ele no punir as injustiças. Ademais, a divindade jamais deveria ser temida, uma vez estando em sua natureza distribuir benefícios a troco de nada. E para aquele que desejasse agradá-la, uma boa conduta seria sempre mais eficaz que o incenso<sup>326</sup>. Tantas faces tinha o deus dos florentinos do século XV.

Nessa Florença de tradições religiosas tão heterodoxas e de ceticismo reconhecido, especialmente através dos séculos que precedem o nascimento de Maquiavel, é sabido que na opinião de seus amigos ele não era homem religioso (no sentido de religião e religiosidade), ou ao menos não podia ser considerado um típico devoto. Francesco Vettori assim lhe escrevia em novembro de 1513, dizendo que ia à missa numa igreja próxima de onde vivia em Roma “[...] per essere religioso, come voi sapete [...] e non fo come voi che qualche volta la lasciate indireto [...]”<sup>327</sup>. Francesco Guicciardini, na já mencionada troca de cartas de 1521, quando o secretário encontrava-se em Carpi, não poupa sua ironia para dizer que a eleição de Maquiavel para a tarefa de escolher um clérigo era como indicar Pachierotto – um conhecido homossexual florentino – para escolher uma mulher para um amigo, acrescentando que ele “[...] ala sua età dovesse incominciare a preocuparsi della sua anima [...] perché, avendo sempre vivuto con contraria professione, sarebbe attribuito piuttosto al rimbambito che al buono”<sup>328</sup>. Além disso, Luigi Guicciardini – irmão de Francesco e igualmente amigo de Maquiavel – em seu diálogo *Del libero arbitrio dell’huomo* de 1533 ressuscitava o secretário como um de seus personagens, definindo-o assim no texto: “[...] una persona che truova difficile credere alle cose in cui si deve credere, non solo a quelle di cui si ride.”<sup>329</sup> A isso somam-se a questão do registro de seus testamentos; a narrativa dos corpos sendo jogados no túmulo de seu pai; as interrompidas missas para sua “alma”; a forma de escolha do pregador por ele detalhada a Guicciardini desde Carpi; e a anedota de seu suposto sonho – todos apresentados no capítulo 1. Mais que um “homem de seu tempo” – assim como qualquer homem de alguma maneira o é – Maquiavel, com sua forma

---

<sup>325</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 64.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>327</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*. A cura di Franco Gaeta, p. 298.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>329</sup> GILBERT, Felix. Machiavelli in an unknown contemporary dialogue. In: *Journal of the Warburg Institute*. Vol. 1, N 2 (Oct., 137), pp. 1963-66.

de entender o mundo, bem representava um homem de seu “espaço”. É evidente que os ambientes que frequentava e a forma com que se discutia diferentes questões filosóficas e religiosas em sua Florença concorreram para fermentar diversas de suas posições, amiúde consideradas peculiares ou “*avant-garde*” por comentadores da posteridade. É nítido que os elementos formadores de seu pensamento não foram criados *ex nihilo*. É, contudo, a forma com que virá a organizá-los e os desdobramentos de suas reflexões o que se revelará notável em seu pensamento.

Além de seu aparente descaso pelo possível futuro de sua alma após a morte e seu desapego por questões ligadas a um eventual Juízo, o próximo ponto a se destacar nessa busca pela construção do caráter da religiosidade maquiaveliana trata-se de mais uma derivação de suas passagens referentes a “*gli uomini*” ou “*li uomini*” já exploradas no capítulo 1. Dali se pode extrair uma série de pistas sobre a forma através da qual o secretário compreendia a estreita relação entre homem e natureza; a origem e existência dos homens – príncipes ou plebeus – como parte integrante desta; a organização pragmática e temporal das primeiras sociedades e cidades; e a absoluta não interferência de qualquer divindade ou ente sobrenatural em nenhum desses processos. A influência do *De rerum natura* é mais uma vez manifesta, embora conceitos como os de primitivismo e naturalismo, muito presentes já na Florença de meados do século XV, estivessem – independentemente da obra lucreciana – aguçados naquele momento, especialmente com a descoberta de um novo continente e novos povos considerados “selvagens” na visão dos europeus<sup>330</sup>, parecendo também permear, ainda que indiretamente, o imaginário do secretário e influenciar seus entendimentos sobre o funcionamento do mundo.

## 2.1 Homem e natureza entre os escritos de Maquiavel

Alison Brown afirma em seu *Machiavelli e Lucrezio* que dois temas do poema lucreciano foram mais profundamente absorvidos e discutidos na Florença do Quatrocentos. O primeiro deles teria sido o desejo de Lucrécio de libertar os homens do medo da morte. Ficino, quando ainda jovem e entusiasta do poeta latino, chamava-o de “guia da liberdade e da emancipação do medo”<sup>331</sup>. Ressoava as *Geórgicas* de Virgílio, nas quais se lê: “Ele foi aquele homem iluminado que, através do conhecimento das ‘causas das coisas’, combateu o nosso

---

<sup>330</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 88.

<sup>331</sup> FIELD, Arthur M. *The origins of the Platonic Academy in Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 38.

infundado medo da morte.”<sup>332</sup> Já foi apresentado no capítulo 1 e aqui reiterada a sugestão de que Maquiavel compartilhava, se não uma dívida com Lucrécio, pelo menos o ressoar de sua proposta, ao mostrar-se pouco preocupado com quaisquer aspectos de uma iminente vida *post-mortem*. Já o segundo tema lucreciano mais debatido na Florença daquele momento teria sido o supracitado primitivismo, envolto em discussões sobre o naturalismo e a evolução do homem. E mais que em qualquer outra temática, Maquiavel reverberaria noções presentes no poema lucreciano em diversas de suas passagens – algumas, bastante conhecidas.

O modelo mais comum do primitivismo florentino, supostamente inspirado em Lucrécio, aparece detalhado na abertura do já mencionado *Dialogo sulle leggi e i giudizi legali* (1483) de Bartolomeo Scala. Afastando-se parcialmente do panorama “áureo” da origem dos primeiros homens descrita por Cícero ou Ovídio, Scala parece escorar-se no *De rerum natura* para descrever seu homem primitivo. O homem ovidiano vivia ereto e, diferentemente dos demais animais, era composto de matéria mais fina à semelhança dos deuses, sendo ainda capaz de ter determinada conduta moral sem depender da contrição das leis – similarmente ao que escrevia Cícero, embora este, assim como Lucrécio, entendesse o homem como originário da terra, sem qualquer matéria divina. Scala, por sua vez, também repetindo Lucrécio, parecia conceber um homem primitivo analfabeto, ainda que emissor de sons como os demais animais, e vagando pela terra “alla maniera delle bestie salvagge”<sup>333</sup>. Engendra, contudo, à diferença do que fará Maquiavel, um homem que traz *apriori* a religião (aparentemente querendo referir-se ao que aqui se chama religiosidade) e – neste ponto em diálogo parcial com Cícero e Ovídio – um respeito mínimo a determinadas leis morais ou concernentes a uma natureza da qual faz parte, desejando e devendo imitar. Como se perceberá, Maquiavel compartilhará com Scala o início de sua descrição, mas dele se afastará no segundo ponto, parecendo partilhar inteiramente com Lucrécio sua impressão sobre a origem dos homens e das primeiras sociedades.

A mais relevante menção sobre a temática dentre os textos maquiavelianos encontra-se no importante capítulo 2 do livro segundo dos *Discorsi* – no qual se discute as espécies de repúblicas. Pouco antes de apresentar sua teoria sobre o eterno ciclo dos governos, Maquiavel exhibe uma breve descrição de como supostamente os homens teriam se organizado nos primeiros agrupamentos. Afirma o secretário:

[...] perché nel principio del mondo, sendo gli abitatori radi, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie; dipoi, moltiplicando la generazione, si

<sup>332</sup> VIRGILIO. *Las Georgicas*. Trad. Juan de Arona. Lima: Imprenta del Comercio, 1867, p. 28. Tradução minha.

<sup>333</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 45.

ragunarono insieme, e, per potersi meglio difendere, cominciarono a riguardare infra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo, e lo ubedivano. Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniziose e ree: perché, veggendo che se uno noceva al suo beneficatore, ne veniva odio e compassione intra gli uomini, biasimando gl'ingrati ed onorando quelli che fussero grati, e pensando ancora che quelle medesime ingiurie potevano essere fatte a loro; per fuggire simile male, si riducevano a fare leggi, ordinare punizioni a chi contrafacessi: donde venne la cognizione della giustizia. La quale cosa faceva che, avendo dipoi a eleggere uno principe, non andavano dietro al più gagliardo, ma a quello che fusse più prudente e più giusto.<sup>334</sup>

É curioso perceber que em seu breve relato não há deuses, o deus cristão, santos ou qualquer força espiritual a qual tenha guiado ou mesmo ajudado os homens na construção dessas primeiras sociedades. Para Maquiavel, os homens, ao buscar simplesmente defender-se – em parte, de sua própria maldade e violência –, escolhiam o mais robusto entre eles. Depois de entenderem os conceitos de bom e honesto, passaram a escolher – somente os homens, sem qualquer inspiração metafísica – os mais prudentes e justos, pois através deles, poder-se-ia elaborar melhores leis as quais garantissem que o injusto fosse punido e o justo prevalecesse. Ressalta-se ainda que, como assinalado, os conceitos de bom, honesto, mal, pernicioso, prudente, justo e injusto pareciam corresponder a conceitos morais de natureza prevalentemente cristã, reforçando a ideia de que Maquiavel dialogava sim com a moral pagã, mas jamais poderia ali escorar a totalidade de seu pensamento; o que, apesar de ser teoria insistentemente repetida<sup>335</sup>, é, por esta tese, como se discutiu, considerado impossível, vivendo o secretário quando e onde vivia.

A passagem pode convidar a que se embrenhe ainda mais nessa reflexão. Ao destacar o momento em que os homens teriam conhecido o “justo e o honesto”, e alterado seu comportamento a partir de então, Maquiavel apresentava dois relevantes juízos: um primeiro, de que os conceitos de honesto e bom haviam sido reconhecidos pelos primeiros homens, pensando o secretário, possivelmente, em conceitos idênticos àqueles com que tratava em seu tempo. Tal percepção reforça não só a sugestão de que ele não enxergasse diferença entre os mesmos quando comparava em seu pensamento os universos cristão e pagão, mas de que não enxergasse diferença entre tais conceitos através das sociedades históricas. Para Maquiavel, conjectura-se, o bom, o justo e o honesto assim seriam em qualquer tempo e em qualquer lugar, desde as primeiras sociedades até a Florença onde vivia. Vide a passagem do próêmio do primeiro livro dos *Discorsi*, já mencionada no capítulo 1, na qual o autor afirma serem os

<sup>334</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 09.

<sup>335</sup> Como por exemplo por Isaiah Berlin, cuja discussão apresentou-se em detalhe no capítulo 1.

homens, os céus e os elementos os mesmos de outros tempos. É perfeitamente concebível que ele pensasse o mesmo para questões éticas e morais, como a percepção de conceitos como bom, justo, honesto e seus antônimos. Já a segunda reflexão ali possível é a de que, como para ele, desde muito cedo, os homens haviam tomado consciência do que era bom e honesto, agiam contra eles cômicos de que faziam o mal, seguramente, em sua visão, impulsionados por sua natureza já ali corrupta.

Ainda sobre a passagem, embora se veja o secretário por diversas vezes lançando mão da Bíblia cristã para exemplos dentre as páginas de seus textos, ali não há qualquer menção ao livro ou a qualquer outra obra de caráter religioso ou sobrenatural visando explicar as origens dos primeiros grupamentos humanos. Mais uma vez o *De rerum natura* parece inspirar grande parte do que escreve. Em seu livro V, anota Lucrecio:

E durante muitos lustros solares girando através do céu, prolongavam sua vida à vagabunda maneira das bestas. E não havia nenhum vigoroso condutor para o arado; tampouco alguém sabia lavrar com ferro os campos, nem plantar na terra ternas mudas, nem às árvores altas cortar com as podadeiras suas velhas ramas. [...] E não podiam aspirar ao bem comum, nem sabiam fazer uso de quaisquer costumes ou leis. O que a cada um havia cedido de presa a fortuna, levava-o, ensinando cada homem a se valer e viver por si mesmo à sua vontade. [...] Assim pois a coisa ia, resultando em extrema sujeira e desordem, quando cada um pretendia para si o poder e a primazia. Logo alguns ensinaram a se eleger magistrados e a instituir o direito afim de que se pudesse fazer uso de leis. Pois o gênero humano, cansado de levar a vida em violência, languidescia por inimizades; por isso, ele mesmo por sua própria vontade veio parar sob as leis e o estrito direito. Pois dado que por ira, cada um se dispunha a vingar-se cada vez mais bestialmente do que agora já é proibido pelas leis equitativas; por esse motivo, os homens sentiram fastígio em levar a vida em violência.<sup>336</sup>

Igualmente, Maquiavel entende a origem das primeiras sociedades estabelecida nas necessidades dos homens – principalmente em sua necessidade de segurança – e em sua organização no intuito de construir relações que protegessem o maior número possível de membros, de forma que as leis humanas pudessem favorecer e garantir a repetição do que era “bom” e a repulsa do que não era.

Há, contudo, uma pequena inflexão no texto de Lucrecio, a qual começa por afastá-lo de Maquiavel e do entendimento acima compartilhado, mas que por fim volta a aproximá-los, evidenciando o pessimismo do poeta frente aos homens e concluindo a passagem com frases

---

<sup>336</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 309, 310, 318, 319.

que poderiam ter sido mesmo escritas pelo secretário. Sobre o momento em que se teria inventado a música à imitação dos pássaros, Lucrécio escreve, uma vez mais no livro V:

Isso (a música) lhes amansava os espíritos e os deleitava frente à saciedade de comida; pois assim tudo agrada ao coração. Assim, amiúde, estendidos uns juntos aos outros em macios gramados, ao lado de uma corrente de água sob a sombra dos galhos de uma frondosa árvore, sem grandes dispêndios tratavam agradavelmente seus corpos, sobretudo quando o bom tempo sorria e a estação do ano bordava de flores a grama verdejante. Então costumavam acontecer as brincadeiras, então as conversas, então as doces gargalhadas.<sup>337</sup>

Em certo momento, a situação se altera, tornando ao panorama de violência antes por ele descrito e, em parte, igualmente narrado por Maquiavel:

Pois o que se encontra ao nosso alcance, se não conhecemos antes algo mais doce, nos agrada mais que tudo, e parece ter grande poder; e em geral, outra coisa descoberta mais tarde o põe a perder e muda nossos sentimentos para com todo o anterior. Assim começou o aborrecimento da tolice, assim se abandonaram aqueles leitos cobertos de grama e folhas das árvores. Também caiu depreciada a veste de pele de fera, porque penso que se descobriu então tal inveja que aquele que a levou primeiro conheceu a perseguição e a morte; e a veste, contudo, rasgada e com muito sangue, entre os homens se levou a perder e não se pode voltar a usar. Assim pois, então as peles, agora o ouro e a púrpura agitam com preocupações a vida dos homens e a extenuam com guerras; por isso, segundo creio, mais culpa sobre nós recaiu. Pois o frio atormentava os habitantes da terra desnudos, sem peles; mas a nós em nada nos causa dano a posse de uma veste de púrpura, enfeitada com ouro e belos bordados, desde que tenhamos, sem embargo, um plebeu que possa nos proteger. [...] Assim a linhagem dos homens se esforça em vão, sempre inutilmente e consome sua vida em dispensáveis preocupações, sem dúvida porque não conhece o limite do possuir e, em absoluto, até onde pode crescer o verdadeiro prazer. E isso pouco a pouco empurrou a vida ao alto mar e revolveu a fundo grandes marés de guerra.<sup>338</sup>

Lucrécio narra um período “bucólico” anterior ao caos que leva à desesperada formulação de leis para a constrição da violência e o bem caminhar da sociedade. Assim como Maquiavel viria a fazer – embora de forma muito mais intensa –, o poeta latino culpa a ganância humana, exacerbada através da invenção do luxo e das riquezas, pela decadência da paz e de um primeiro momento de tranquilidade em que o homem supostamente vivia mais próximo de suas origens na natureza. Maquiavel jamais menciona tal momento pacífico antes do caos e, pela forma com que demonstrava compreender a natureza dos homens, dificilmente cria que ele pudesse haver ocorrido. Contudo, a afirmação lucreciana de que “os homens não conhecem o limite do possuir, empurrando sua vida ao mar, revolvendo até o fundo grandes marés de guerra” poderia estar entre as páginas de Maquiavel, muito mais pessimista que o poeta sobre a questão do

---

<sup>337</sup> Ibidem, p. 327.

<sup>338</sup> Ibidem, p. 328.



caráter dos homens – conquanto haja momentos do texto lucreciano nos quais, como se viu acima, ele também demonstre pouco otimismo quanto à índole da “linhagem humana”. À passagem acima acrescenta-se os seguintes versos do livro III:

[...] Enfim, a ganância e a cega ambição de honras, que obriga os miseráveis homens a transgredir os limites da lei e, às vezes como cúmplices e instrumentos de crimes, roubarem noite e dia com extraordinário esforço para elevar-se aos supremos poderes; estas chagas da vida alimenta-as não em pequena medida o medo da morte. [...] Pois em geral o vergonhoso desapego e a amarga pobreza parecem distantes da vida doce e estável e quase um demorar-se já frente às portas da morte; por isso os homens, enquanto querem, coagidos por terrores vãos, dela escapar para longe, dela retirar-se para longe, com o sangue de cidadãos acrescentam a seu patrimônio e duplicam ansiosos suas riquezas, acumulando matança sobre matança; regozijam-se cruéis no lúgubre funeral do irmão e odeiam e temem as mesas de seus parentes.<sup>339</sup>

O alinhamento entre a percepção dos pensadores demonstra-se claro. Lucrécio, todavia, teria dado um passo diverso em sua reflexão. Para ele, todas as mazelas humanas as quais narra seriam causadas pelo medo da morte. Este seria o motor da ganância, da ambição, da inveja, enfim, de uma explícita perfídia humana, demonstrada através de todos os maus sentimentos narrados em suas passagens. Se Maquiavel compartilhava de tal impressão originária, jamais a mencionou. Pelo contrário, enquanto Lucrécio parecia supor que uma vez livres do medo da morte, os homens mudariam suas ações, tornando-se mais tranquilos e felizes, o secretário, aparentemente enxergando o mau em sua natureza, entendia a elaboração de boas leis, a manutenção de boas armas e, acrescenta-se, o fortalecimento de uma religião nacional como os únicos meios de se alcançar maior paz e tranquilidade.

Entre coincidências e desacordos, há um diálogo claro entre a percepção dos pensadores, embora não se queira aqui dizer que Maquiavel tenha se baseado exclusivamente em Lucrécio para a construção de seu juízo sobre a natureza e a forma de agir dos homens. O florentino pode, por exemplo, ter partido das concepções lucrecianas e posteriormente tê-las intensificado através de sua experiência prática; ou mesmo podia já carregar integral ou parcialmente aquela impressão, tendo os versos do poema apenas o ajudado a confirmar seu entendimento – nesse caso, já existente – sobre a incessantemente maldade humana. Parece difícil, contudo, ignorar a similitude. Diversas outras passagens vêm confirmar essa impressão.

Maquiavel expõe no mesmo capítulo 2 (livro primeiro dos *Discorsi*) a já anunciada teoria dos três tipos de governo, os quais se tornam seis. O processo mais acima narrado, como

---

<sup>339</sup> Ibidem, p. 175.

visto no capítulo 1, resultaria na eleição de um rei, o qual daria origem ao ciclo, que se concluiria com a democracia transformada em anarquia, da qual somente um novo príncipe, no entendimento do povo, poderia retirar o estado: “[...] talché, costretti per necessità, o per suggestione d'alcuno buono uomo, o per fuggire tale licenza, si ritorna di nuovo al principato.”<sup>340</sup> Como se sabe, seguia Maquiavel:

[...] questo è il cerchio nel quale girando tutte le republiche si sono governate e si governano: ma rade volte ritornano ne' governi medesimi; perché quasi nessuna republica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede<sup>341</sup>.

E depois da formação das primeiras sociedades, lê-se no capítulo 1 do livro primeiro (dos *Discorsi*) as teorias maquiavelianas sobre a origem das cidades, quando uma vez mais é a necessidade de segurança dos homens contra outros homens o que encoraja a união entre as diversas vilas e a consequente formação dos conglomerados. Segundo escreve:

[...] volendo discorrere prima il nascimento suo, dico che tutte le cittadi sono edificate o dagli uomini natii del luogo dove le si edificano o dai forestieri. Il primo caso occorre quando agli abitatori dispersi in molte e piccole parti non pare vivere securi, non potendo ciascuna per sé, e per il sito e per il piccolo numero, resistere all'impeto di chi le assaltasse; e ad unirsi per loro difensione, venendo il nimico, non sono a tempo; o quando fussono, converrebbe loro lasciare abbandonati molti de' loro ridotti; e così verrebbero ad essere subita preda dei loro inimici: talmente che, per fuggire questi pericoli, mossi o da loro medesimi, o da alcuno che sia infra loro di maggiore autorità, si restringono ad abitare insieme in luogo eletto da loro, più commodo a vivere e più facile a difendere.<sup>342</sup>

Reflete ainda neste mesmo capítulo sobre a escolha do terreno onde se construiria a cidade, caso assim se quisesse. E, entendendo os homens como inclinados ao ócio, sugere inicialmente que um território infértil possa manter seu povo ocupado e, consequentemente, mais unido:

E perché gli uomini operono o per necessità o per elezione; e perché si vede quivi essere maggior virtù dove la elezione ha meno autorità; è da considerare se sarebbe meglio eleggere, per la edificazione delle cittadi, luoghi sterili, acciocché gli uomini, constretti a industriarsi, meno occupati dall'ozio, vivessono più uniti avendo, per la povertà del sito, minore cagione di discordie; [...] la quale elezione sarebbe senza dubbio più savia e più utile, quando gli uomini fossero contenti a vivere del loro, e non volessono cercare di comandare altrui. Pertanto, non potendo gli uomini assicurarsi se non con la potenza, è necessario fuggire questa sterilità del paese, e porsi in luoghi

---

<sup>340</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 09.

<sup>341</sup> Ibidem.

<sup>342</sup> Ibidem, p. 06.

fertilissimi; dove, potendo per la ubertà del sito ampliare, possa e difendersi da chi l'assaltasse e opprimere qualunque alla grandezza sua si opponesse.<sup>343</sup>

Percebe-se assim que, para o secretário, um solo infértil seria sempre a melhor opção caso os homens se contentassem em viver com o que têm e não tivessem incessantes ganas de aumentar seu território, o que nunca ocorre por estarem supostamente fadados a sentirem-se seguros apenas através da possibilidade de aumento de seu poder. Por isso, somente um solo fertilíssimo pode satisfazê-los, apesar de tal escolha carregar a iminente necessidade de se impor, através das leis, um forte trabalho militar, visando a formação de bons soldados ao invés de cidadãos “ociosos e incapazes de qualquer exercício virtuoso”, mais uma vez fazendo parecer que entendia ser esse o rumo natural dos homens:

E quanto a quell'ozio che le arrecasse il sito, si debbe ordinare che a quelle necessità le leggi la costringhino, che il sito non la costringesse, ed imitare quelli che sono stati savi, ed hanno abitato in paesi amenissimi e fertilissimi, e atti a produrre uomini oziosi ed inabili a ogni virtuoso esercizio, che, per ovviare a quelli danni i quali l'amenità del paese, mediante l'ozio, avrebbe causati, hanno posto una necessità di esercizio a quelli che avevano a essere soldati; [...]<sup>344</sup>

No capítulo 3 (livro segundo dos *Discorsi*), Maquiavel apresenta uma metáfora política baseada em sua insistente percepção, aparentemente também alinhada ao pensamento lucreciano, de que a vida dos homens quase sempre repete, de algum modo, o que se passa na natureza. Ali escreve:

E perché tutte le azioni nostre imitano la natura, non è possibile né naturale che uno pedale sottile sostenga uno ramo grosso. Però una republica piccola non può occupare città né regni che sieno più validi né più grossi di lei; e, se pure gli occupa, gl'interviene come a quello albero che avesse più grosso il ramo che il piede, che, sostenendolo con fatica, ogni piccol vento lo fiacca.<sup>345</sup>

Mais uma vez, supõe-se a sombra do *De rerum natura* em torno da reflexão maquiaveliana. Embora não necessariamente com uma passagem específica a qual remeta à ideia acima apresentada, a insistente sugestão por parte do poeta latino de que o homem é mera parte da natureza, estando sujeito a todas as suas leis, possibilidades e limitações, perpassa toda a metáfora em tela e será reiterada pelo secretário mais de uma vez, como se demonstrará.

No livro terceiro de *Istorie fiorentine*, no capítulo 13, Maquiavel, sugerindo serem todos os homens iguais, relata ter dito certo plebeu: “Né vi sbigottisca quella antichità del sangue che

---

<sup>343</sup> Ibidem, p. 07.

<sup>344</sup> Ibidem.

<sup>345</sup> Ibidem, p. 85.

ei ci rimproverano; perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e da la natura sono stati fatti ad uno modo.”<sup>346</sup> Acrescenta ainda nos *Ghiribizzi* – aos quais se retornará – escritos a Giovan Battista Soderini em 1506: “Credo che come la natura ha fato all’uomo diverso volto, così gli abbia fato diverso ingegno et diversa fantasia.”<sup>347</sup> As afirmações, além de prezarem por uma igualdade entre todos os homens, reiteram a ideia de que todos teriam tido um mesmo princípio, sendo ele a natureza, mais uma vez ressoando Lucrecio, sem a presença de quaisquer deuses ou forças transcendentais. A origem de todos os homens na natureza – já mencionada no capítulo 1, em momento em que Maquiavel tratava da igualdade entre príncipes e homens comuns – é repetida por diversas vezes no *De rerum natura*. Lê-se por exemplo no livro I: “[...] revelar-te-ei o princípio das coisas, de onde a natureza cria, faz crescer e nutre todas as coisas [...]”<sup>348</sup>; reiterando-se no livro V: “[...] posto que da terra foram criadas todas as coisas[...]”<sup>349</sup> e “[...] então produziu a terra pela primeira vez as raças de mortais [...]” E ainda no mesmo livro, a seguinte conclusão: “Por isso, uma e outra vez, mantém a terra com razão o nome de mãe que alcançou, posto que ela mesma criou a espécie humana e quase em um tempo fixo deu à luz todo animal que vaga selvagem nos grandes montes por toda parte, e ao mesmo tempo às aves do ar de variadas figuras.”<sup>350</sup>

Fora do universo exclusivo das passagens com “*Gli uomini*”, Maquiavel igualmente revela indícios de suas crenças sobre o funcionamento do mundo, e mais uma vez alinha-se em diversos pontos com proposições presentes no poema lucreciano. No prólogo do livro segundo dos *Discorsi*, ele expõe uma teoria sobre o balanço eterno entre o bem e o mal espalhados pelo mundo:

E pensando io come queste cose procedino, giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono, di provincia in provincia: come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variavano dall'uno all'altro per la variazione de' costumi; ma il mondo restava quel medesimo.<sup>351</sup>

Trata-se de um parecer filosófico sobre o mundo, expondo a crença em uma força a qual o manteria nessa espécie de “equilíbrio imutável” através dos tempos. No livro II do *De rerum natura* – aquele em que, na cópia maquiaveliana, encontra-se a maioria de seus comentários

<sup>346</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p.164.

<sup>347</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*, p. 230.

<sup>348</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 70.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>351</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 80.

marginais – Lucrécio faz afirmações na mesma direção, contudo focado na quantidade de matéria existente no mundo. Escreve:

[...] sem embargo, parece que a totalidade (da matéria no mundo) permanece incólume, porque as partículas que abandonam cada coisa diminuem-nas ao deixá-las e, proporcionando aumento àquelas aonde chegaram, forçam as primeiras a envelhecer, enquanto as segundas, pelo contrário, fazem florescer.<sup>352</sup>

É como se Maquiavel fizesse uma adaptação da ideia lucreciana sobre a imutável quantidade de matéria presente no mundo para a questão do bem e do mal, lançando mão do mesmo raciocínio ao propor que as quantidades fossem sempre as mesmas, variando somente tempos e espaços. Para o secretário assim, não só a matéria estaria em constante movimento, mas igualmente importantes conceitos morais e éticos, os quais se distribuiriam pelo mundo de forma diferente em cada era, mas jamais viam alterada sua soma total.

Da mesma forma – uma vez mais no capítulo 11 do livro primeiro dos *Discorsi* –, Maquiavel afirma, ao refletir sobre o fracasso ou êxito das empresas, que os homens nascem, vivem e morrem sempre de acordo com as mesmas leis: “Non sia, pertanto, nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altri; perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine.”<sup>353</sup> E no capítulo 6, o florentino expõe sua sugestão de que o mundo dos homens está em constante movimento, sendo natural que a todo tempo as coisas melhorem ou piorem, às vezes levando os homens a fazer por necessidade o que sua razão a princípio rejeitaria. Escreve: “Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino; e a molte cose che la ragione non t’induce, t’induce la necessità: [...]”<sup>354</sup> Uma vez mais o trecho parece inspirado nos versos de Lucrécio. Desta vez, quase repetindo na íntegra um tópico completo do livro II de seu poema chamado “Matéria e movimento são eternos”. Lê-se:

[...] pois nada a incrementa (a matéria), nem nada dela se perde. Por isso, no movimento em que agora se encontram os corpos dos elementos primeiros, no mesmo se encontravam antes em tempos passados e assim se moverão no futuro sempre da mesma maneira, e as coisas como agora se engendram se engendrarão nas mesmas condições, e existirão, crescerão e serão vigorosas com sua força na medida em que lhes são outorgadas, a cada uma delas, as mesmas leis da natureza. E nenhuma força pode modificar o conjunto das coisas; pois não existe lugar para onde possa escapar do universo alguma

<sup>352</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 124.

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 16.

classe de matéria, nem ponto de onde possa surgir uma força nova e irrompendo no universo mudar toda a natureza das coisas e alterar seus movimentos.<sup>355</sup>

Ademais, não se pode colocar dúvida sobre a efetiva atenção dispensada por Maquiavel à passagem, sobre a qual escreve a seguinte nota marginal: “nulla è più denso o rarefatto che all’inizio.”<sup>356</sup>

Em *Istorie fiorentine*, há ainda mais uma afirmação na linha das acima destacadas. Maquiavel explica, no capítulo 1<sup>357</sup> do livro quinto, determinado ciclo vivido pelas províncias. Para ele, estas, ao alcançarem sua máxima perfeição, começam a cair e só retornam aos melhoramentos quando atingem o limite da baixaza. Escreve:

Sogliono le provincie, il più delle volte, nel variare che le fanno, dall'ordine venire al disordine, e di nuovo di poi dal disordine all'ordine trapassare; perché, non essendo dalla natura conceduto alle mondane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che scendino; e similmente, scese che le sono, e per li disordini ad ultima bassezza pervenute, di necessità, non potendo più scendere, conviene che salghino, e così sempre da il bene si scende al male, e da il male si sale al bene.<sup>358</sup>

Além de ecoar as passagens lucrecianas já apresentadas, há duas ainda mais alinhadas com o entendimento do secretário. Seguindo no livro II do poema latino, lê-se:

[...] Pois se deve aceitar que das coisas sejam expelidos e escapem muitos elementos; porém antes se deve adicionar-lhes maior número, até que alcancem o ponto mais alto de seu desenvolvimento. A partir daí, a idade pouco a pouco vai rompendo as forças e o vigor adulto desliza-se a pior situação. [...] Assim pois com razão perecem todas as coisas, [...] posto que em sua idade avançada lhes falta alimento ao final, e desde fora com seus choques não cessam os elementos de destruir toda coisa e abater-lhe hostilmente com golpes. [...] Portanto, assim também ao redor das muralhas do vasto mundo, uma vez assaltadas, romper-se-ão e cairão em desmoronadas ruínas. [...] Tudo pouco a pouco se consome e vai à sepultura esgotado pela longa passagem do tempo.<sup>359</sup>

E em capítulo chamado “Equilíbrio universal de vida e morte”, Lucrécio reafirma o movimento eterno do universo:

Assim pois, os movimentos destrutivos não podem prevalecer perpetuamente nem sepultar para sempre a vida, nem tampouco os movimentos generativos

<sup>355</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 133, 134.

<sup>356</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 83.

<sup>357</sup> Em *Istorie fiorentini*, todo capítulo 1 (de cada um dos oito livros) traz uma reflexão geral, não necessariamente vinculada aos eventos narrados na obra.

<sup>358</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 250.

<sup>359</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 167, 168, 169.

e acrescentadores das coisas podem conservar perpetuamente aquelas que criaram. Desse modo, em equilibrada contenda dos elementos primeiros dá-se a guerra desencadeada desde o tempo infinito. Ora aqui, ora ali vencem e são vencidas de igual maneira as forças vitais das coisas. Mescla-se com o pranto fúnebre o choro nascente, emitido pelas crianças ao contemplar as ribeiras da luz; e nenhuma noite seguiu-se a um dia, nem a uma noite qualquer aurora que não tenha ouvido mesclados com o choro de um bebê os prantos companheiros da morte e do negro funeral.<sup>360</sup>

É interessante perceber que na primeira passagem, o próprio Lucrécio transporta sua análise desde os seres vivos para o mundo como um todo. Maquiavel teria dado assim um passo diverso, transferindo-a para as províncias, embora não perdendo jamais os elementos essenciais, quais sejam, a queda a partir do ápice; o implacável seguir do fluxo dos elementos – uma vez que a natureza jamais o permite parar –; e o conseqüente ciclo eterno de todas as coisas, sendo elas seres vivos, províncias ou o próprio mundo. Sobre o ciclo eterno por Maquiavel proposto, ele explica: “Perché la virtù partorisce quiete, la quiete ozio, l'ozio disordine, il disordine rovina, e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna”<sup>361</sup>; em perfeita sintonia com os ciclos, vitais ou referentes ao funcionamento do mundo, propostos em *De rerum natura*.

Finalmente, de mais uma entrelinha pode-se conjecturar uma impressão maquiaveliana a respeito do início dos tempos – e igualmente a respeito da possibilidade do fim dos mesmos. No trecho a seguir, ao se referir a certa tempestade ocorrida em Florença, o secretário menciona o “fim do mundo (*fine del mondo*)” e – o mais pertinente – revela sua crença em um caos original para onde a terra, a água e o céu “retornariam”. Segundo seu raciocínio, das dilaceradas e confusas brumas, de tão furiosos ventos e densos resplendores, vinha um ruído de um tipo e intensidade jamais ouvidos, “[...] dal quale usciva tanto spavento che ciascuno che lo sentì giudicava che il fine del mondo fusse venuto, e la terra, l'acqua e il resto del cielo e del mondo, nello antico caos, mescolandosi insieme, **ritornassero** (grifo meu)”<sup>362</sup>. A passagem é rica em indícios sobre como o secretário concebia o início dos tempos e, mais uma vez, sugere a sombra do poema lucreciano em sua proposta. Primeiramente o excerto menciona o fim do mundo. A menção, todavia, não parece referir-se ao Juízo ou qualquer forma de interpretação sobrenatural para o evento. Parece Maquiavel conceber um fim do mundo “natural”, baseado simplesmente na fúria da natureza. Em seguida, a parte mais relevante do trecho: a afirmação de que a terra, a água, o descanso do céu e do mundo, ao antigo caos, misturando-se, “retornariam”. O uso do

---

<sup>360</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>361</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 250.

<sup>362</sup> Ibidem, p. 368, 369.

verbo “*ritornare*” implica necessariamente em uma sugestão de que na origem do mundo esteja o caos, e que desse caos ter-se-iam, aos poucos, constituído os mares, as terras e os céus. Mais do que a insistente confirmação de sua percepção não divina ou sobrenatural para os princípios do mundo, uma vez mais um trecho do *De rerum natura* parece inspirar suas impressões. Novamente no livro II, lê-se:

Depois do tempo natal do mundo e do dia primeiro do mar, da terra e do nascimento do sol, muitos corpos foram adicionados desde fora; foram adicionadas sementes que o grande universo com seus disparos reuniu, de onde o mar e as terras puderam crescer e de onde adquiriu espaço a mansão dos céus e seus altos tetos levantaram-se longe das terras e se elevou o ar. Pois, a cada coisa os seus, desde todos os lugares através dos golpes todos os corpos se distribuem e alcançam suas próprias espécies, a água à água, com substância terrena cresce a terra, e o fogo forjam os fogos, e ao éter o éter, até que a natureza, criadora das coisas, haja levado tudo, completando-o, até o limite último de seu desenvolvimento.<sup>363</sup>

A presença das passagens destacadas em um capítulo destinado a aprofundar-se na religiosidade de Maquiavel acaba fazendo com que mais uma vez construa-se um argumento partindo relativamente de uma ausência – embora aqui com diversos excertos vindo confirmá-la. A pertinência dos trechos dá-se, reitera-se, pela completa escassez de menções a qualquer tipo de origem divina ou sequer diferenciada para os homens – ou mesmo para o mundo. Muito pelo contrário, supõem o início da espécie humana na natureza, nem mesmo discernindo príncipes, nobres e plebeus, professando terem todos a mesma origem. É ainda curioso notar que Maquiavel não trata tal entendimento como teoria ou possibilidade, aparentando percebê-lo como coisa dada, sobre a qual não se põe dúvida. Sua reflexão “parte” desse ponto; não “passa” por ele. Por fim, embora não cite ou mencione qualquer frase do poema lucreciano – talvez por toda a problemática envolvendo a obra naquele momento<sup>364</sup> –, sabe-se que a origem do homem e do mundo na natureza e não na divindade é um de seus pilares. Maquiavel repete tais ideias em diversos momentos e em diferentes textos, o que reforça a impressão de que, mais que abrir o poema e reiterar passagens ali presentes, ele tinha muito do livro absorvido e mesclado em seus pensamentos e em sua forma de ver o mundo.

Como já dito, não se quer tratar Maquiavel como um lucreciano. Todavia, a influência do poema em sua percepção das origens dos seres humanos e das primeiras sociedades, além de sobre seu entendimento a respeito do funcionamento e dos princípios do mundo, mostra-se

---

<sup>363</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 167.

<sup>364</sup> Como se viu no capítulo 1, embora nunca tenha sido unanimemente aceito pela Igreja cristã e por homens a ela ligados, a partir de inícios do século XVI a obra começa a ser mais intensamente atacada, até sua proibição em Florença a partir de 1516.



evidente frente às passagens acima apresentadas. Maquiavel parece compartilhar de sistemas ostentados pela obra de Lucrecio. Contudo, possivelmente baseando-se em sua já demonstrada crença de que os homens repetem a natureza em suas ações, busca aplicá-los no funcionamento específico das sociedades humanas e das relações sociais estabelecidas pelos homens. A forma dessa apreensão, reitera-se, não parece, todavia, *ipsis litteris*. A impressão é a de que Maquiavel teria absorvido muito bem as ideias do livro – algo factível, uma vez tendo o secretário copiado e comentado a obra – e posteriormente engendrado através de anos impressões e percepções baseadas nas ideias propostas por seus versos e em suas próprias experiências. Ademais, como se viu, a questão originária parece efetivamente o ponto de maior alinhamento entre os escritos deixados pelos autores, tendo Maquiavel ainda adaptado ou complexificado diversas propostas presentes no poema lucreciano.

Apresentada e discutida no capítulo 1, a suposição de que o secretário não se preocupava com a vida no além-túmulo trata-se naturalmente de aspecto fundamental quando se quer compreender sua religiosidade. É, contudo, igualmente importante a percepção de que ele jamais tenha entendido a origem do mundo, dos homens ou dos primeiros grupamentos humanos atrelada a quaisquer aspectos metafísicos, localizando, em provável inspiração do poema latino, a necessidade de surgimento desses nas ações pérfidas e na violência dos próprios homens. Outro argumento fundamental defendido por Lucrecio em seu poema – com evidentes bases epicuristas – é a absoluta não interferência dos deuses no mundo dos homens. Não se nega ali sua existência, mas esses não estariam preocupados com a espécie humana, não participando e nem tendo participado em nada da vida na Terra. E embora, como já exposto, haja um comentário maquiaveliano nas margens do livro II de seu manuscrito do *De rerum natura* no qual se lê: “gli dèi non se curano delle vicende dei mortali”<sup>365</sup>, como se verá em seguida, esse ironicamente parece tratar-se de um dos aspectos em que suas ideias e as de Lucrecio mais se distanciarão dentro do universo de sua religiosidade.

## 2.2 – Um deus para Maquiavel [?]

Escrevendo depois de Lucien Febvre, para quem a descrença seria impossível durante o Renascimento<sup>366</sup>, Paul Oskar Kristeller propõe em 1953 aquela que seria ainda hoje a posição mais aceita pelos estudiosos do período histórico, qual seja, a de que o Renascimento deixava

---

<sup>365</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 84.

<sup>366</sup> FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*.

pouco espaço para “ateus efetivos” e ainda menos para panteístas, embora eles existissem em pequeno número<sup>367</sup>. Mesmo o historiador David Wootton, quem defende diversas das ideias de Febvre presentes em *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, embora reforçando a impressão do historiador francês de que as pessoas ali tinham “pouca escolha, além de crer”, argumenta que, devido à necessidade de dissimular, pode ser difícil definir e quantificar a descrença, não sendo assim para ele impossível que ela existisse<sup>368</sup>. Mais recentemente, o historiador Nicholas Davidson apresentou uma série de estudos afirmando haver provas evidentes de descrença na Itália renascentista<sup>369</sup>. Ambos estariam em desacordo com o linguista Michael Reeve, para quem os humanistas italianos como Petrarca, Salutati ou Valla não eram capazes de operar, a princípio, uma distinção entre escritores cristãos e pagãos<sup>370</sup>. Recentemente o historiador Christopher Celenza propôs a discussão do problema não em termos de uma dicotomia tendo a ortodoxia de um lado e a descrença ou o paganismo de outro, mas pelo contrário, posando a questão na já discutida heterodoxia florentina, na qual os limites se mostravam demasiado permeáveis e flutuantes<sup>371</sup>. É sabido que em meados do Quatrocentos um professor de gramática em Sansepolcro fora acusado pela Igreja romana de heresia por haver ensinado autores pagãos como Sêneca, Ovídio e Lucano. Mesmo Pico della Mirandola teve aborrecimentos durante os anos oitenta com suas *Conclusiones* e com seu *Heptaplus*<sup>372</sup>. A heresia e a heterodoxia pareciam assim ser problemas muito maiores dentro do espectro oficial da Igreja cristã naquele momento, embora a descrença, ainda que rara, parecesse existir, estando seguramente presente na Florença de Maquiavel.

Concordando esta tese com a posição de que seria possível, embora atípico, encontrar um “verdadeiro ateu” na Europa do Renascimento, como indicam os estudiosos acima, poderia Maquiavel ser considerado um desses descrentes? Poderia o secretário ser pelo menos um “ateu positivo” como sugere Tenenti<sup>373</sup>? A análise detalhada dos escritos por ele deixados aponta para

---

<sup>367</sup> KRISTELLER, Paul O. *Renaissance Thought. The Classic Scholastic and Humanistic Strains*. Walcott: Scholar's Choice, 2015. Primeira edição: 1953.

<sup>368</sup> WOOTTON, David. Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period. In: *The Journal of Modern History*. Vol. 60, No. 4 (Dec., 1988), pp. 695-730.

<sup>369</sup> DAVIDSON, Nicholas. “Lucretius, Irreligion and Atheism in Early-Modern Venice”, In: NORBROOK, D.; HARRISON, S. & HARDIE, P. (eds.). *Lucretius and the Early Modern*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 123.

<sup>370</sup> REEVE, Michael. *Manuscripts and Methods*. Essays on Editing and Transmission. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

<sup>371</sup> CELENZA, Christopher. *The intellectual world of Italian Renaissance*. Language, Philosophy and the search for meaning. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

<sup>372</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p.15.

<sup>373</sup> TENENTI, Alberto. La religione di Machiavelli, p.745.

uma negativa. Primeiramente porque, como já mencionado, ele acreditava em previsões e auspícios, além de comprovadamente crer na existência da alma humana. Mas especialmente por conceber em dezenas de suas passagens uma ou mais formas de divindades ou entes sobrenaturais os quais, em seu entendimento, intervinham de maneira incessante no mundo, revelando seus desejos, realizando suas vontades e demonstrando seu agrado ou desagrado ante a ação dos homens.

No sentido da crença maquiaveliana nos auspícios e previsões sobrenaturais, o capítulo 56 do livro 1 dos *Discorsi* revela-se fundamental. Intitulado “Innanzi che seguino i grandi accidenti in una città o in una provincia, vengono segni che gli pronostico, o uomini che gli predicano”, trata-se do capítulo no qual se encontra a passagem mencionada por Todorov, comentada no capítulo 1. Além do título, o qual sugere conjecturas diretas, alguns exemplos são ali apresentados. Dentre eles está a conhecida previsão de Savonarola em relação à invasão de Carlos VIII. Afirma Maquiavel:

Donde ei si nasca io non so, ma ei si vede per gli antichi e per gli moderni esempli, che mai non venne alcuno grave accidente in una città o in una provincia, che non sia stato, o da indovini o da rivelazioni o da prodigi o da altri segni celesti, predetto. E per non mi discostare da casa nel provare questo, sa ciascuno quanto da frate Girolamo Savonarola fosse predetta innanzi la venuta del re Carlo VIII di Francia in Italia; e come, oltre a di questo, per tutta Toscana si disse essere sentite in aria e vedute genti d'armi, sopra Arezzo, che si azzuffavano insieme. Sa ciascuno, oltre a questo, come, avanti alla morte di Lorenzo de' Medici vecchio, fu percosso il duomo nella sua più alta parte con una saetta celeste, con rovina grandissima di quello edificio. Sa ciascuno ancora, come, poco innanzi che Piero Soderini, quale era stato fatto gonfalonieri a vita dal popolo fiorentino, fosse cacciato e privo del suo grado, fu il palazzo medesimamente da uno fulgure percosso.<sup>374</sup>

Reforçando seu argumento em Lívio, cita:

Narrerò solo quello che Tito Livio dice, innanzi alla venuta de' Franciosi a Roma: cioè, come uno Marco Cedicio plebeio riferì al Senato avere udito di mezza notte, passando per la Via nuova, una voce, maggiore che umana, la quale lo ammoniva che riferissi a' magistrati come e' Franciosi venivano a Roma.<sup>375</sup>

Sendo sua conclusão ainda mais relevante para a temática:

La cagione di questo credo sia da essere discorsa e interpretata da uomo che abbi notizia delle cose naturali e soprannaturali: il che non abbiamo noi. Pure, potrebbe essere che, sendo questo aere, come vuole alcuno filosofo, pieno di intelligenze, le quali per naturali virtù preveggendo le cose future, ed avendo compassione agli uomini, acciò si possino preparare alle difese, gli

---

<sup>374</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 71, 72.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 72.

avvertiscono con simili segni. Pure, comunque e' si sia, si vede così essere la verità; e che sempre dopo tali accidenti sopravvengono cose istraordinarie e nuove alle provincie.<sup>376</sup>

Dos trechos acima, pode-se demonstrar que Maquiavel cria em “coisas sobrenaturais”, as quais “nós” – homens comuns, incluindo ele – não teríamos condições de discutir ou interpretar, além de vozes “maggiori che umane” a alertar as pessoas sobre guerras e invasões. Estampa ainda sua crença na possibilidade de Savonarola haver efetivamente previsto a chegada de Carlos VIII à Itália e demonstra sua não aderência à lição lucreciana de que os raios são simples manifestações da natureza, sem qualquer tipo de significado. Manifestando mais um descompasso em relação ao que leu no *De rerum natura*, concebe a possibilidade de os “ares estarem cheios de entes inteligentes” os quais, por sua natureza metafísica, conheceriam o futuro e teriam compaixão dos homens, “avisando-os para que se defendessem”. Mais curiosa que sua crença na possibilidade de haver inteligências pelos ares seria sua ideia de que esses entes pudessem “prevegere” o futuro; especialmente porque revela assim, mesmo que possivelmente de forma inconsciente ou pouco reflexiva, a crença de que exista um futuro “pré-definido”, o qual seria conhecido e por vezes revelado por seres de uma natureza diversa da humana. Ver-se-á que a ideia de providência em Maquiavel no geral deve ser rechaçada, mas o trecho em tela revela-se interessante contraponto para esse ponto de vista. Há ainda uma última questão a se levantar sobre a passagem. Na primeira linha do capítulo, lê-se: “[...] si vede per gli antichi e per gli moderni esempi”, e em determinado ponto do mesmo, Maquiavel dá um exemplo de Lívio, comparando-o com os modernos. Destarte, qualquer que seja “a força” que informava os homens por piedade, ela habitava igualmente o mundo dos antigos e o dos modernos. Esta se trata de uma reflexão fundamental para proposições a serem feitas ao longo deste capítulo.

Em *Istorie fiorentine* Maquiavel tornaria ao evento do raio que teria antecipado a morte de Lorenzo:

[...] Né morì mai alcuno, non solamente in Firenze, ma in Italia, con tanta fama di prudenza, né che tanto alla sua patria dolesse. E come dalla sua morte ne dovesse nascere grandissime rovine ne **mostrò il cielo** (grifo meu) molti evidentissimi segni: intra i quali, l'altissima sommità del tempio di Santa Reparata fu da uno fulmine con tanta furia percossa, che gran parte di quel pinnacolo rovinò, con stupore e maraviglia di ciascuno.<sup>377</sup>

---

<sup>376</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>377</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 496.

No trecho, o secretário não somente reitera sua crença no poder sobrenatural do raio, como acrescenta que ele teria sido somente um de “molti evidentissimi segni” de que a morte do Médici representaria desordem e ruína para Florença. Aqui, contudo, as “inteligências do ar” ter-se-iam transformado em “*cielo*”. Os sinais teriam sido pelo “céu” enviados e não mais pelas “*intelligenze*”, um tipo de alternância comum entre os textos em análise.

Além das passagens comprovando sua crença em auspícios, há alguns trechos nos quais Maquiavel parece conceber a existência de uma alma, não só para ele como para os outros. O primeiro trata-se do já mencionado “amo la patria mia più **dell’anima** (grifo meu)” proferido em conhecida carta a Vettori em 1527. Como se disse, o trecho parece evidenciar sua crença na posse de uma alma, a qual seria preterida frente a sua pátria, fosse esta, em seu pensamento, a Itália ou Florença. Um outro trecho estaria no capítulo 5 do livro primeiro das *Histórias de Florença*. Ali, após análise sobre a situação da Igreja cristã em seu processo de consolidação pela Europa entre os séculos V e VI, há uma reflexão final que estampa sua crença na existência da alma dos homens, as quais, segundo ele, em dificuldade, não sabiam a que deus recorrer ante a confusão de crenças em que se encontravam.

Vivendo adunque gli uomini intra tante persecuzioni, portavano descritto negli occhi **lo spavento dello animo loro** (grifo meu), perché, oltre alli infiniti mali che sopportavano, mancava buona parte di loro di potere rifuggire allo aiuto di Dio, nel quale tutti i miseri sogliono sperare; [...].<sup>378</sup>

Deve-se, contudo, fazer uma importante ressalva. A crença aparente de Maquiavel na existência da alma humana não indica que ele a considerasse imortal e/ou sujeita a castigos e benesses após a “morte do corpo”. Lucrécio – escorado em Epicuro – concebe a existência de uma alma em todos os seres vivos, sendo essa entendida como força vital, ânimo dos mesmos e jamais uma energia transcendente ao tempo de vida. Não se quer enxergar aí mais uma relação entre Maquiavel e o *De rerum natura*, mas esclarecer a possibilidade de se conceber a presença de um elemento a se chamar alma (“*anima, animo*”) que, no entanto, não tenha qualquer ligação com uma possível imortalidade ou eternidade.

Não obstante, há uma aparente inflexão sobre essa questão no capítulo 34 do livro quinto, seguindo em *Istorie fiorentine*. Na passagem, Maquiavel trata de Rinaldo degli Albizzi, o qual, havendo sido exilado de Florença, teria ido ao sepulcro de Cristo, segundo Maquiavel, para ganhar a “pátria celeste” já que havia perdido a terrestre: “De' quali messer Rinaldo elesse la sua abitazione ad Ancona: e per guadagnarsi la celeste patria, poi che gli aveva perduta la

---

<sup>378</sup> Ibidem, p. 20, 21.

terrestre, se ne andò al sepolcro di Cristo; donde tornato, nel celebrare le nozze d'una sua figliuola sendo a mensa, di subito morì: [...].”<sup>379</sup> Numa análise superficial, o secretário em tese consideraria a existência de uma possível “pátria celeste”. Ele, contudo, afirma que Rinaldo teria ido ao sepulcro de Cristo buscando ganhar essa pátria e não que ele – Maquiavel – efetivamente acreditava que ela existisse. Além disso, a contraposição “pátria terrestre x pátria celeste” aparenta ser mais uma expressão superficial de uso cotidiano do que exatamente um conceito ou mesmo uma entrelinha dos escritos maquiavelianos. Apesar de ser curiosa a menção, segue-se com a impressão do desprezo de Maquiavel no que tocava à ideia de uma vida além-túmulo.

Passando-se então à reflexão sobre as possíveis divindades ou entes sobre-humanos nos qual acreditaria o secretário, recorda-se que, ao estabelecer seu argumento em relação às suas crenças, Viroli em *Il Dio di Machiavelli* parte originalmente da seguinte passagem presente nos *Discorsi*<sup>380</sup>:

[...] E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più sanza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perché, se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere.<sup>381</sup>

Através dela, como se sabe, o autor busca apresentar um Maquiavel cristão e defensor de um “cristianismo republicano” que pudesse dar à Itália a força para lutar contra suas mazelas. A análise, contudo, parece não convencer ao ignorar uma série de outras assertivas maquiavelianas concernentes à temática – algumas delas presentes no mesmo capítulo –, as quais deveriam certamente constar em seu conjunto se se quisesse proporcionar um entendimento amplo e conciso para o debate em questão. Em seguida, a obra de Viroli torna-se a uma segunda discussão polêmica: a questão da suposta divindade na qual Maquiavel acreditava. Concordando parcialmente com as sugestões do historiador já apresentadas no capítulo 1, entende-se que o pensamento maquiaveliano parece carregar recorrentes vestígios de seu “amor à pátria” – sempre considerando que a ideia de pátria para ele refere-se em muito mais passagens a Florença do que a qualquer quimera itálica. Como se viu, nesse “amor à pátria” estaria, para Viroli, o deus de Maquiavel. Mas afirmar estar aí tal “Deus (para o autor, sempre em maiúscula)” parece ainda mais ousado do que a sugestão de Francesco Bausi de que

---

<sup>379</sup> Ibidem, p. 310.

<sup>380</sup> Essa máxima será apresentada como importante fio condutor do capítulo 3 deste trabalho.

<sup>381</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 83.

Maquiavel teria revelado sua verdadeira devoção na “Esortazione alla penitenza”. Nenhuma dessas ideias parece dizer respeito à religiosidade do secretário, e a crença em deuses ou entidades sobre-humanas trata-se via de regra do ponto fulcral de qualquer religiosidade. Para esta tese, as sugestões de Viroli representam aspectos fundamentais do pensamento político de Maquiavel, mas não podem constar no conjunto das crenças ou juízos que ajudem a mapear seu sentimento religioso (no sentido de religiosidade). Seria poético dizer que o deus de Maquiavel é seu amor à pátria, mas a sentença informa pouco sobre sua religiosidade e menos ainda sobre um deus ou entidade em que possivelmente acreditasse. Recuperando uma vez mais o conceito de Martelli, Viroli parece ter tentado conceber um deus para o “Maquiavel monumental”. Aqui se quer encontrar o deus de Niccolò ou mesmo o deus de “Machia”, devendo-se apartar em alguns momentos o “autor” Maquiavel, como mais acima propôs Borges. E esse deus deve ser buscado não em seu entendimento explícito sobre a religião, mas nos vestígios deixados – preferencialmente, sem intenção – sobre em que acreditava e como entendia o funcionamento de todo um “mundo invisível” em constante diálogo com este.

Esta tese assim escrutinou algumas categorias dentre os escritos maquiavelianos, entendendo que seu rastro pode ajudar a compreender com maior precisão as supostas formas de divindades ou entes sobrenaturais as quais pareciam habitar o imaginário do secretário. Seriam os vocábulos “*cielo*” e “*cieli*”; “*Dio*” e “*Iddio*”, quando não utilizados nos moldes das manifestações religiosas superficiais a serem descritas no capítulo 3; e a “fortuna”, quando entendida como força intencional a ajudar, punir ou educar os homens – uma das três possibilidades de interpretação do termo em Maquiavel a serem propostas por este trabalho. Essa busca, naturalmente, não se restringirá aos termos. Como já esclarecido e demonstrado nas análises até aqui propostas por este capítulo, ela se nutrirá de qualquer linha ou entrelinha deixada pelo secretário referindo-se direta ou indiretamente à problemática em questão. As categorias, todavia, funcionarão como uma orientação, uma direção a se seguir nessa complexa busca. Acredita-se, por esse caminho, poder melhor reconstruir o caráter e a potência das entidades que habitavam o imaginário do homem Nicolau Maquiavel, um dia segundo secretário da república de Florença.

### **2.2.1 O *Dio* ou *Iddio* de Maquiavel**

Iniciando então a análise textual para este ponto do trabalho, o já mencionado capítulo 11 do livro primeiro dos *Discorsi* convida a relevante reflexão através do diálogo entre duas curiosas passagens envolvendo Numa e Savonarola. No início do capítulo, Maquiavel afirma que Numa “fingia” encontrar-se com uma ninfa, a qual supostamente lhe dava conselhos para

transmitir ao povo: “[...] **simulò** (grifo meu) di avere domestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare il popolo”. No mesmo capítulo, ao se referir às possíveis conversas de Savonarola com o deus cristão – “[...] nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso (o povo de Florença) che **parlava con Dio** (grifo meu)”<sup>382</sup> –, o secretário mostra-se bastante mais cauteloso, afirmando:

Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: ma io dico bene, che infiniti lo credevono senza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere; perché la vita sua la dottrina e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede<sup>383</sup>

Pode-se assim sugerir, através da simples análise dessas asserções, que Maquiavel cria em um deus e não rechaçava inteiramente a possibilidade de Savonarola haver falado com ele, embora ponderasse que o povo de Florença acreditava no frei “sanza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere”. Dessa forma, há razão no trecho para se entender que Maquiavel concebesse um ente ao qual chama *Dio*. Ademais, ao se referir à divindade simplesmente como *Dio* (“che parlava con Dio”) sem qualquer artigo ou maiores elucidações, assim como, entende-se, faziam os cristãos com os quais conviviam, ele acaba gerando a sugestão de que compartilhava, ao menos em parte, a crença nessa divindade – segundo anota, Savonarola falava “com Deus”, não com um deus ou com uma divindade qualquer.

A fala sobre Numa é estruturalmente diversa. Ali o verbo “*simulare*” indica a absoluta descrença por parte do secretário no contato entre o governante e a ninfa – embora não seja igualmente iminente seu descrédito em relação à existência do ente, ainda que provável. A reflexão maquiaveliana encaminha-se então para aquela passagem considerada fundamental por esta tese no tocante à relação entre religião e religiosidade em seu pensamento. Depois do elogio ao uso da religião feito pelos governantes, cada um em seu tempo, como já se viu, escreve: “E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella (a religião oficial), come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali.”<sup>384</sup> Dessa forma, independentemente de duvidar da veracidade da experiência metafísica de Numa e não o fazer com Savonarola, percebe-se pela argumentação ali presente que em sua visão ambas as ações tiveram efeitos positivos e merecem o elogio. Essa percepção será a base para a construção a ser feita no próximo capítulo sobre seu entendimento acerca da religião. A conclusão mais importante neste momento, contudo –

---

<sup>382</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>383</sup> Ibidem.

<sup>384</sup> Ibidem, p. 25.



construída através da análise das entrelinhas da passagem –, é a de que Maquiavel cria em um deus.

Outro trecho a reforçar tal impressão está no capítulo 58 do livro primeiro, ainda nos *Discorsi*. Ali se lê a curiosa afirmação de que tão verdadeira seria a opinião de que a voz do povo seria a “voz de Deus”, que pareceria haver nela uma “*virtù* oculta” a prever o bem e o mal: “E non sanza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostichi suoi; talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene.”<sup>385</sup> Tem-se assim mais uma vez estampada sua crença em um deus – pois este teria uma voz –, e ainda o entendimento de que essa voz, de alguma forma (“per occulta virtù”), talvez ajudasse as multidões a discernir entre o bem e o mal.

Segundo o entendimento desta tese, as passagens acima, reitera-se, já seriam suficientes para rechaçar interpretações dos escritos maquiavelianos projetando em seu pensamento algum nível de ateísmo. Uma vez compreendendo ateu como aquele que não acredita em quaisquer deuses, divindades, entes sobrenaturais, ou mesmo simplesmente alguém que não acredita em manifestações metafísicas, a percepção filológica da forma através da qual Maquiavel faz uso do termo *Dio* em todas as passagens não deixa dúvida de que cria em uma divindade – ainda que esta pudesse ser peculiar, ainda que ele pudesse tê-la construído a seu modo, baseando-se em sua imaginação e na forma através da qual percebia o mundo, desde sua Florença. Na primeira passagem, lê-se: “Savonarola [...] parlava con Dio”. Como acima sugerido, Maquiavel não teria dito que Savonarola falava com “um” *Dio*, ou com “seu” *Dio*, mas com *Dio* (em maiúscula) demonstrando assim sua própria participação – ainda que aparentemente parcial – na crença em tal divindade. No embate proposto, Numa fingia falar com “uma” ninfa – uma ninfa qualquer – e não “com *Dio*”. Maquiavel refere-se à divindade romana com afastamento e, também como antecipado, embora, exclusivamente através do trecho, não se possa rechaçar por completo sua crença no poder de ninfas, ele no mínimo trata-a como improvável. A segunda passagem caminha em mesma direção. O secretário escreve: “a quella (voz) di Dio”. Uma vez mais, não se trata da voz de “um” deus ou de “determinado” deus, mas “*di Dio*”, outra vez em maiúscula, outra vez deixando a impressão de seu compartilhamento na crença dessa divindade, ou minimamente em uma divindade que atendia pelo mesmo nome.

Buscando-se então perceber as características dessa divindade ou ente sobre-humano e construir seu caráter, as passagens já em tela concorrem para a elaboração de questionamentos

---

<sup>385</sup> Ibidem, p. 73.

fundamentais. Dentre eles, se tal ente teria ou não influência no mundo dos mortais. Baseado mais uma vez na interpretação de entrelinhas dos excertos, entende-se que, se o secretário considera a chance de Savonarola ter falado com *Dio*, ele cogita a possibilidade de influência dessa divindade. A segunda passagem aponta ainda mais nessa direção ao mencionar o termo “*occulta virtù*” e conceber que, através desta, o povo “prevegga il suo male ed il suo bene”. Numerosas outras passagens encontradas nos *Discorsi* e entre os demais escritos maquiavelianos revelam-se ainda mais claras nesse sentido, corroborando a impressão assinalada.

Em *Istorie fiorentini*, no capítulo 14 do livro quinto, certo acordo realizado entre Florença e Lucca teria trazido profundos lamentos por parte dos habitantes da primeira, os quais entenderiam que “*Iddio* e os homens” não teriam querido que os luqueses a eles ficassem subordinados. Lê-se: “Di poi riempierono con lettere piene di rammarichii tutta Italia, mostrando che, poi che Iddio e gli uomini non avieno voluto che i Lucchesi venissero sotto lo imperio loro, avevono fatto pace con quelli.”<sup>386</sup> Igualmente, no capítulo 35 do mesmo livro, o conde de Poppi, segundo Maquiavel, sentir-se-ia abandonado por *Dio* e pelos homens: “Quel Conte, vedutosi abbandonato da Dio e dagli uomini, si era rinchiuso in Poppi, non perché gli sperasse di potere avere alcuno aiuto, ma per fare l'accordo, se poteva, meno dannoso.”<sup>387</sup> Percebe-se na primeira passagem um *Iddio* a não querer Lucca subordinada a Florença, ajudando para que assim não o fosse, e na segunda, um *Dio* que pode abandonar os homens a depender de sua forma de agir.

Uma vez mais, dos discursos dos personagens históricos – seguindo em *Istorie fiorentine* – surge um desejo em direção à divindade e uma aparente certeza de que ela estaria sempre a postos para fazer com que os homens pagassem por seus erros. Desta vez, o trecho vem de uma resposta de Niccolò da Uzano a Niccolò Barbadoro, quem buscava convencer o primeiro a expulsar Cosimo di Medici de Florença. Teria dito Uzano: “Né ti voglio dire altro, se non che Dio guardi questa città che alcuno suo cittadino ne diventi principe; ma quando pure i peccati nostri lo meritassero, la guardi di avere ad ubbidire a lui.”<sup>388</sup> Nas falas de Uzano, o pedido para que *Dio* guardasse Florença de ter um príncipe não aponta exatamente para a questão aqui em tela. Pode mesmo ser uma expressão do dia a dia, uma manifestação religiosa formal ou superficial quotidiana. A segunda parte, contudo, não deixa dúvida sobre a crença no

---

<sup>386</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 275.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 238.

poder de influência na Terra desse ente divino. O medo dos florentinos de que um príncipe poderia subir ao poder devido aos pecados de seus habitantes (“i peccati nostri”) demonstra claro entendimento de que tal evento ou tal “permissão” representaria um castigo divino.

No capítulo 7 do livro quarto, Maquiavel afirma, encarnando a “voz do povo”, ter *Dio* esvaziado a decisão dos poderosos de Florença em determinada guerra na Romanha. Para ele, *Iddio* teria querido aquela derrota. Escreve, em teoria como um discurso do povo: “Ecco che si sono scoperti i consigli loro, e a quale fine camminavano: non per difendere la libertà, la quale è loro nimica, ma per accrescere la potenza propria; la quale Iddio ha giustamente diminuita.”<sup>389</sup> E, finalmente escrevendo em primeira pessoa para que não fique dúvida sobre sua participação na crença em discussão, acrescenta: “Poi mostrò la necessità che era di pigliare quella guerra, e come, se la non si fusse mossa in Romagna, la si sarebbe fatta in Toscana. Ma poi che Iddio aveva voluto che le genti fussero state rotte, la perdita sarebbe più grave quanto più altri si abbandonassi; [...]”<sup>390</sup> No capítulo 17 do mesmo livro, mais uma vez vê-se emergir um *Iddio* que dá rumo aos eventos e demonstra suas vontades através de sucessos e fracassos dos homens. Depois de explicar uma trama envolvendo um certo *messer* Arcolano e sua tentativa de persuasão sobre os florentinos para tomar a Senhoria do plebeu Giusto, o secretário escreve: “Costui (Arcolano) ragunò certi suoi confidenti e mostrò loro come Iddio aveva, per questo accidente venuto, soccorso alla necessità della città loro; [...]”<sup>391</sup>

*Dio* teria novamente dado sinais de reprovação em relação ao comportamento dos homens em Florença em passagem do capítulo 28 do livro sétimo (segundo em *Istorie fiorentine*) na qual se lê que em certa visita do duque de Milão, quando teria sido recebido com a pompa que convinha a um príncipe, tamanha a amizade guardada pela cidade para com ele naquele momento, os florentinos teriam visto um desrespeito nunca antes conhecido: “[...] sendo il tempo quadragesimale, nel quale la Chiesa comanda che senza mangiar carne si digiuni, quella sua corte, senza rispetto della Chiesa o di Dio, tutta di carne si cibava.”<sup>392</sup> Sendo assim, *Dio* teria mandado um aviso de que não estava satisfeito com o comportamento da corte do duque. Lê-se:

E perché si feciono molti spettacoli per onorarlo, intra i quali, nel tempio di Santo Spirito, si rapresentò la concessione dello Spirito Santo agli Apostoli, e perché, per i molti fuochi che in simile solennità si fanno, quel tempio tutto

---

<sup>389</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>390</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>391</sup> Ibidem, p. 220.

<sup>392</sup> Ibidem, p. 420.

arse, fu creduto da molti Dio, indegnato contro di noi, avere voluto della sua ira dimostrare quel segno.<sup>393</sup>

Parece claro que Maquiavel respeitava o ritual narrado (o jejum da quaresma), embora talvez mais por sua apreensão social da religião do que de forma devocional, escorada em sua própria religiosidade. A impressão deixada na segunda parte do trecho, no entanto, parece alinhar-se inteiramente com as passagens vistas até aqui. O secretário efetivamente considerava plausível ter sido alguma força maior o que havia provocado o incêndio na igreja. Chama-se a atenção ainda para um recorrente detalhe. Mais uma vez, tem-se um “*segno*” enviado por uma força maior. Em passagens anteriores, os responsáveis por seu envio teriam sido as “*intelligenze del aere*”, posteriormente o “*cielo*” e agora, “*Dio*”. Três entidades diferentes, não obstante, exercendo a mesma função dentro do imaginário do secretário.

No livro oitavo – o qual trata da conjura dos Pazzi – há mais alguns trechos alimentando a impressão de que o florentino cria na influência incessante de um ou mais entes sobrenaturais neste mundo. O primeiro trata da morte por condenação e do sepultamento de Iacopo de’ Pazzi. Sobre o evento, Maquiavel escreve no capítulo 9:

E perché questo caso non mancasse di alcuno straordinario esempio, fu messer Iacopo prima nella sepultura de' suoi maggiori sepulto; di poi, di quivi, come scomunicato, tratto, fu lungo le mura della città sotterrato; e di quindi ancora cavato, per il capresto con il quale era stato morto, fu per tutta la città ignudo strascinato; e da poi che in terra non aveva trovato luogo alla sepultura sua, fu da quegli medesimi che strascinato l'avevono, nel fiume d'Arno, che allora aveva le sue acque altissime gittato.<sup>394</sup>

Todo o evento da exumação ter-se-ia dado por razão de uma enchente fortíssima que teria atingido Florença, enquanto o corpo de *messer* Iacopo estava enterrado próximo à muralha da cidade, e sido interpretada como um sinal divino causado por sua insatisfação frente ao enterro de um traidor excomungado em solo florentino. Lê-se em outro ponto do livro VIII que estando, segundo Maquiavel, Florença em perigo logo após os eventos da conjura, ameaçada pelo pontífice, pelos venezianos e desconfiada de sua amizade com o rei de Nápoles, a cidade teria sido salva por mais uma intervenção divina. Desta vez, a divindade teria se manifestado através da invasão do inimigo turco. Assim o secretário analisa o evento: “Ma Iddio, che sempre in simili estremità ha di quella avuta particolare cura, fece nascere uno accidente insperato, il quale dette al Re, al Papa e a' Viniziani maggiori pensieri che quelli di Toscana.”<sup>395</sup> “Iddio [...] in

---

<sup>393</sup> Ibidem, p. 420.

<sup>394</sup> Ibidem, p. 446.

<sup>395</sup> Ibidem, p. 467.

simili estremità” interfere e demonstra suas preferências. Nesse caso, pelo evento revelar-se benéfico para os florentinos, Maquiavel o interpretou protegendo sua cidade.

Como os demais homens de seu entorno, o secretário, conforme se tem aqui demonstrado, parecia acreditar na intervenção divina nas coisas deste mundo, muitas vezes com o intuito de enviar mensagens, demonstrando sua benção ou sua ira frente às ações humanas. A narração de certa tempestade ocorrida em Florença em 1456 trata-se de mais uma passagem a reforçar tal argumento, ao expor a crença maquiaveliana de que a vontade de *Iddio* e “forças superiores naturais ou sobrenaturais” estariam envolvidas no evento. Assim começa sua narração: “[...] donde che, posate le armi dagli uomini, parve che Iddio le volessi prendere egli, tanta fu grande una tempesta di venti che allora seguì, la quale in Toscana fece inauditi per lo adietro e a chi per lo avvenire lo intenderà maravigliosi e memorabili effetti.”<sup>396</sup> Acrescenta então: “Questa, spinta da superiori forze, o naturali o soprannaturali che le fussero, in se medesimo rotta, in se medesimo combatteva, e le spezzate nugole, ora verso il cielo salendo, ora verso la terra scendendo, insieme si urtavano; [...]”<sup>397</sup> Uma vez mais, percebe-se que, embora não afirmasse de forma veemente ter sido o evento causado por “forças superiores”, Maquiavel aceita essa possibilidade, o que para os fins deste ponto do trabalho, já se mostra suficiente. Encaminhando-se para a conclusão de seu capítulo e de sua reflexão, mais uma vez escorada na ira divina – ainda que “piedosa” –, escreve:

Volle senza dubio Iddio più tosto minacciare che gastigare la Toscana; perché se tanta tempesta fusse entrata in una città, infra le case e gli abitatori assai e spessi, come l'entrò fra querce e arbori e case poche e rare, senza dubio faceva quella rovina e fragello che si può con la mente conietturare maggiore. Ma Iddio volle, per allora, che bastasse questo poco di esempio a rinfrescare infra gli uomini la memoria della potenza sua.<sup>398</sup>

Caprichosamente *Iddio* não havia tentado destruir a Toscana, mas somente castigá-la, para que ficasse o exemplo e se refrescasse na memória dos homens o tamanho de sua potência.

No capítulo 1 deste trabalho, expôs-se o entendimento dos textos bíblicos como necessariamente devocionais e sua composição como descompromissada com a história, a pesquisa e a verdade. Maquiavel, todavia, faz constante uso da obra como livro histórico, o que implica em sua crença – mesmo que se possa conjecturar, parcial – no que ali se lê. No capítulo XIII de *O príncipe* – o qual discorre sobre o uso de milícias auxiliares –, por exemplo, vê-se

---

<sup>396</sup> Ibidem, p. 368.

<sup>397</sup> Ibidem.

<sup>398</sup> Ibidem, p. 369.

um conto bíblico emergir visando respaldar sua insistente repulsa em relação ao uso de armas estrangeiras. Na conhecida história de Davi e Golias o secretário baseia seus argumentos:

Voglio ancora ridurre a memoria una figura del Testamento Vecchio fatta a questo proposito. Offerendosi David a Saul di andare a combattere con Golia, provocatore filisteo, Saul, per dargli animo, l'armò dell'arme sua, le quali, come David ebbe indosso, recusò, dicendo con quelle non si potere bene valere di sé stesso, e però voleva trovare el nimico con la sua fromba e con il suo coltello. In fine, l'arme d'altri, o le ti caggiono di dosso o le ti pesano o le ti stringano.<sup>399</sup>

O mesmo se dá no capítulo VI, uma vez mais entre as páginas de *O príncipe*. Na passagem, Maquiavel expõe, além de seu entendimento da Bíblia cristã como livro histórico, sua crença na existência de um deus e ainda a convicção de que esse deus efetivamente falava com Moisés:

Ma, per venire a quelli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili. E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio. Ma consideriamo Ciro e li altri che hanno acquistato o fondato regni: li troverete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni et ordini loro particolari, parranno non discrepanti da quelli di Moisè, che ebbe sí gran precettore.<sup>400</sup>

No capítulo XXVI – a exortação aos Médici – fatos bíblicos emergem uma vez mais numa reflexão perpassando todo o trecho e envolvendo a comparação vista justo acima entre Moisés, Ciro e Teseu (Rômulo não é então citado). O secretário escreve, ao efetivamente exortar os Médici pela libertação da Itália:

E se, come io dissi, era necessario, volendo vedere la virtù di Moisè, che il populo d'Isdrael fussi stiavo in Egitto, et a conoscere la grandezza dello animo di Ciro, ch'e' Persi fussino oppressati da' Medi e la eccellenzia di Teseo, che li Ateniensis fussino dispersi; cosí al presente, volendo conoscere la virtù d'uno spirito italiano, era necessario che la Italia si riducessi nel termine che ell'è di presente, e che la fussi più stiava che li Ebrei, più serva ch'e' Persi, più dispersa che li Ateniensis, senza capo, senza ordine; battuta, spogliata, lacera, corsa, et avessi sopportato d'ogni sorte ruina.<sup>401</sup>

Em seguida, afirma estar ela rezando a *Dio* para que envie alguém que a salve das crueldades bárbaras: “Vedesi come la prega Dio, che le mandi qualcuno che la redima da queste crudeltà et insolenzie barbare.”<sup>402</sup> Mais uma vez, existiria a possibilidade de se entender a asserção simplesmente como um modo coloquial de exprimir a preocupação do secretário com a

<sup>399</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>400</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 100, 101.

<sup>401</sup> Ibidem, p. 227, 228.

<sup>402</sup> Ibidem, p. 228.

realidade da Itália daquele momento. Não obstante, o restante do capítulo torna tal sugestão, ao menos a princípio, questionável. Maquiavel segue comparando a situação de Moisés à das demais figuras e à da Itália, implorando à casa dos Médici para que “entendesse os sinais desse *Dio*” e realizasse a gloriosa empreitada:

Il che non fia molto difficile, se vi rechetete innanzi le azioni e vita dei soprannominati. E benché quelli uomini sieno rari e maravigliosi, non di manco furono uomini, et ebbe ciascuno di loro minore occasione che la presente: perché l'impresa loro non fu più iusta di questa, né più facile, né fu a loro Dio più amico che a voi. Qui è iustizia grande: “iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est (Justa é a guerra para aqueles a quem é necessária e piedosas as armas quando não há nenhuma esperança senão nas armas)”<sup>403</sup>. Qui è disposizione grandissima; né può essere, dove è grande disposizione, grande difficoltà, pur che quella pigli delli ordini di coloro che io ho proposti per mira. Oltre a questo, qui si veggano straordinarii senza esempio condotti da Dio: el mare s'è aperto; una nube vi ha scòrto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna; ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. El rimanente dovete fare voi. Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci tórre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi.<sup>404</sup>

O trecho revela-se complexo e abre portas para uma série de sugestões fundamentais a esta parte do trabalho. Em primeiro lugar, descortina uma possível crença por parte de Maquiavel em um *Dio* já “impaciente” e enviando diversos sinais para que se buscasse a redenção da Itália – ou seja, em conjectura, mais uma prova de sua crença nas intervenções divinas. A sequência de referências presente no trecho – “[...] el mare s'è aperto; una nube vi ha scòrto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna” – seguramente aborda eventos contemporâneos, com destaque para a chegada de Giovanni di Medici ao papado. É sobre isso que Maquiavel aparentemente projeta os milagres descritos no *Êxodo*, os quais, como se sabe, antecediam a chegada dos hebreus à terra prometida. O tom da exortação é, todavia, tão contundente que – à diferença do que mais acima se sugeria – pode apontar dúvida sobre uma real crença por parte do secretário nos milagres descritos ou mesmo em sinais sendo enviados à Itália por um deus a querer vê-la livre, especialmente partindo de um autor que elogia constantemente o uso de sinais religiosos para influenciar a ação dos homens, independentemente de serem eles verdadeiros ou não. Talvez o tom aponte mais para uma estratégia de retórica que para uma efetiva crença. Aqui se compartilha a ideia de que esse capítulo parece perder o teor analítico dos demais, ganhando tom panfletário e retórico – um

<sup>403</sup> Citação aproximada de Tito Livio, IX, 1, 10: “Iustum est bellum, Samnites, quibus necessarium, et pia arma, quibus nulla nisi armis relinquatur spes”.

<sup>404</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 228, 229.

expediente também presente no arsenal de Maquiavel, embora pouco usado no corpo das análises frias do opúsculo de 1513.

Deve-se retomar, contudo, o trecho já mencionado no capítulo 1, por meio da análise controversa de Sebastian De Grazia, no qual se lê: “né fu a loro Dio più amico che a voi”. Relevante problemática se abre quando se considera que a comparação se faz entre os Médici de Florença, o hebreu Moisés, o persa Ciro e o grego Teseu. Independentemente do corpo de crenças cristãs, hebraicas, persas ou gregas, para Maquiavel aparentemente todos atendiam a um mesmo *Dio*, o qual teria sido tão amigo deles quanto era agora dos Médici. Em seu entendimento, aparentemente um só *Dio* comandava o mundo tanto na Florença de seu momento quanto nos tempos e espaços de Moisés, Ciro e Teseu. A passagem sugere assim uma nova característica dessa divindade na qual acreditava o secretário. Além de existir e influenciar constantemente as coisas humanas, ela teria sido a mesma desde sempre. Em conjectura, Maquiavel concebia um único deus tomando conta dos negócios humanos desde o início dos tempos. É impossível não retomar outra de suas passagens fundamentais: uma vez mais, aquela que entende serem os homens, os céus, o sol e os elementos os mesmos desde sempre. Lê-se: “[...] come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erono antiquamente.” Estenderia Maquiavel essa análise ao poder da divindade na qual acreditava? Entenderia ele a mesma como sendo somente uma e agindo da mesma forma através dos tempos? Representaria o termo *cielo* na passagem meramente o firmamento da Terra ou ele carregaria o peso de um ente sobrenatural atuando aos moldes de *Dio* ou *Iddio*, sobre os quais se apoiaram tantos trechos acima? Buscando responder a tais questionamentos, é fundamental refletir sobre o imbricado conceito de fortuna entre os escritos do secretário.

### **2.3.1 A fortuna em Maquiavel**

A questão da fortuna já foi bastante contemplada entre as páginas dos comentadores de Maquiavel. A tradição sempre estabeleceu a existência de forças as quais transcendem o simples curso dos acontecimentos. Poder-se-ia chamá-las fortuna, providência, acaso, destino, céus, entre outros – tendo cada um dos termos suas especificidades, como aqui se quer tentar demonstrar. O importante é que se movem sem que a razão ou as ações dos homens possam exatamente compreendê-las ou controlá-las. No caso da fortuna, “[...] a mitologia que lhe anda associada costuma representá-la como uma deusa caprichosa, vagabunda, instável e irascível, que derrama a cornucópia de seus favores sobre quem lhe apetece e arruína quem lhe



desagrada.”<sup>405</sup> Para importantes estudiosos<sup>406</sup>, Maquiavel, assim como a maior parte dos humanistas – republicanos ou não – de Florença, teria, em sua busca por recuperar conceitos da Antiguidade, estabelecido um diálogo direto com essa interpretação, a qual, como se verá, já pairava pelos ares da cidade décadas antes do nascimento do secretário, representando ele muito mais um “continuador” de uma tradição do que um pioneiro ou desbravador da mesma.

Estabeleceu-se quase unanimemente que o capítulo XXV de *O príncipe* – Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum (Quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve fazer-lhe frente) – contenha o cerne do entendimento maquiaveliano sobre a fortuna, especialmente em relação a seu embate com a *virtù*. Conquanto aqui não se concorde com tal aporte, considerando necessária uma investigação mais profunda sobre a questão entre seus escritos visando construir uma melhor interpretação do funcionamento do conceito em seu pensamento, não se questiona a importância do capítulo, especialmente porque já em suas páginas encontram-se problemas e contradições que, como se verá, acompanharão toda a análise. Lê-se em seu início:

E' non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo **governate dalla fortuna e da Dio**, che li uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbono iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. [...] Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che **la fortuna sia arbitra** della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei **ne lasci governare** (grifo meu) l'altra metà, o presso, a noi.<sup>407</sup>

A passagem parece assim dar margem a uma série de conjecturas. Na primeira parte do trecho, encontra-se a afirmação de que “muitos tiveram e têm a opinião de que as coisas do mundo são de tal modo governadas pela fortuna e por *Dio* – provavelmente se referindo ao deus cristão. A distinção entre “*Dio*” e “fortuna” é clara, e Maquiavel não afirma exatamente ser essa a sua opinião, e sim a de “*molti*”. Ainda segundo esses muitos, não há o que se possa fazer além de se deixar levar por tais forças, sobre as quais os homens não têm poder. O secretário anuncia então o seu desacordo, ressaltando o livre-arbítrio humano e expondo sua teoria de que julga poder ser verdadeiro que a fortuna “seja árbitra” da metade de nossas ações, “deixando-nos”, porém, governar a outra metade, ou quase. Deve-se assim notar que *Dio*, presente no início da passagem não aparece em seu arranjo final. Ali a fortuna não pode confundir-se com ele, como

<sup>405</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 65.

<sup>406</sup> Como J.G.A Pocock e, mais recentemente, Quentin Skinner e Maurizio Viroli.

<sup>407</sup> MACHIAVELLI, Niccoló. *Il príncipe*, p. 220.

algumas vezes, em outras passagens, pode-se interpretar. Maquiavel é claro ao descrever “*dalla fortuna e da Dio*” como coisas diferentes. Quando anuncia, todavia, sua equação final, sua interpretação efetiva da questão, resta metade das “coisas do mundo” à fortuna e a outra metade ao nosso livre-arbítrio, do qual pode emergir a *virtù* na sequência de seu raciocínio dicotômico.

É importante perceber que o termo providência não é mencionado direta ou indiretamente em qualquer parte do trecho, embora em diversos pontos dos textos maquiavelianos, como se viu, *Dio* ou *Iddio* emerjam como ordenadores, orientadores ou mesmo algozes das atividades humanas. Não se pode assim afirmar que o florentino – ao menos na passagem – entendesse a fortuna ou qualquer outra força como um destino, um caminho irremediável ou “já escrito”. Parece ser justamente contra tal ideia “providencial” que sua argumentação insurja mais contundente. Por outro lado, igualmente não parece – restringindo-se ao trecho – que Maquiavel enxergue a fortuna como o simples acaso, embora essa venha a ser a forma mais comum do termo dentre as páginas de seus textos, como se demonstrará, e uma interpretação abraçada e enaltecida por diversos comentadores como uma das grandes contribuições do secretário ao pensamento moderno<sup>408</sup>. Na passagem, ele usa o termo “sorte”, o qual, a princípio, parece adequar-se melhor ao entendimento atual sobre o acaso. O vocábulo, contudo, não surge de novo, ao menos nas páginas de *O príncipe*. Afirma, por fim, que “etiam lei ne lasci governare l’outra metà, o presso, a noi”, ou seja, ela (a fortuna) “nos deixa” governar a outra metade, ou quase. Essa asserção implica no entendimento maquiaveliano, justamente ali estabelecido, de que a fortuna controlaria metade das coisas e daria aos homens a possibilidade de tratar da outra metade; o que sugere, uma vez mais em entrelinhas, estar ela com o comando quase pleno, pois controlaria uma metade e “concederia” a outra, deixando sim aos homens uma margem de manobra, mas por ela concedida. Não parece haver aí qualquer ideia de acaso. E, embora tampouco se possa falar em providência, o trecho parece referir-se a uma força avassaladora e intencional.

Maquiavel, como se sabe, compara em seguida a fortuna a um rio ruinoso o qual, quando irritado, alaga planícies, arrasa árvores e edifícios, leva a terra de um lado a outro, tudo destruindo. Em seu pensamento, é justamente nesse momento, quando todos acham que a fortuna trabalha de forma irremediável, que se abre a brecha para o desacordo e para sua sugestão de que é possível, em tempos de calmaria, precaver-se contra sua ira, construindo

---

<sup>408</sup> Mario de Caro, no posfácio de *Machiavelli e Lucrezio*, por exemplo, escreve: “Il riferimento machiavelliano alla fortuna non va dunque interpretato in senso provvidenzialistico ma secolarizzato.” In: BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 122.

açudes, canais e outros meios para que seu rio, quando ataque agressivo, não tenha poderes tão destruidores. Justifica então de forma mais articulada sua metáfora reiterando a dicotomia “fortuna x *virtù*” e logo alinhando-a à situação da Itália de seu tempo:

[...] Similmente **interviene della fortuna**: la quale **dimonstra la sua potenza** (grifo meu) dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla. E se voi considerrete l'Italia, che è la sedia di queste variazioni e quella che ha dato loro el moto, vedrete essere una campagna senza argini e senza alcuno riparo: ché, s'ella fussi reparata da conveniente virtù, come la Magna, la Spagna e la Francia, o questa piena non arebbe fatte le variazioni grandi che ha, o la non ci sarebbe venuta. E questo voglio basti avere detto quanto allo avere detto allo opporsi alla fortuna, in universali.<sup>409</sup>

Ainda no capítulo em questão, Maquiavel anuncia sua sugestão – tantas vezes reiterada – de que, pelo fato de a fortuna estar em constante mudança através dos tempos, é fundamental que os príncipes também o estejam, pois a ação contrária leva necessariamente à ruína:

Ma, restringendomi più a' particolari, dico come si vede oggi questo principe felicitare, e domani ruinare, senza averli veduto mutare natura o qualità alcuna: il che credo che nasca, prima, dalle cagioni che si sono lungamente per lo adrieto discorse, cioè che quel principe che s'appoggia tutto in sulla fortuna, rovina, come quella varia. Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi.<sup>410</sup>

A conclusão do fragmento inicia-se simplesmente alinhando-se à citação acima. O termo, contudo, toma a forma que será predominante, como se antecipou, não só em *O príncipe*, mas na maioria de seus escritos, qual seja, uma interpretação mais próxima ao acaso ou à sorte atuais (“variando la fortuna”). Não obstante, o trecho termina com outra de suas conhecidas metáforas – a afirmação de que a fortuna é mulher, devendo assim ser tratada “como tal”:

Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che respettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno respettivi, più feroci e con più audacia la comandano.<sup>411</sup>

Nada indica, neste trecho ou em qualquer outro, que Maquiavel cresse devocionalmente na Fortuna, deusa romana. A referência parece mais metafórica que confessional. O próprio tratar do termo “fortuna” todo o tempo em minúscula confirma essa impressão. Em conjectura,

<sup>409</sup> MACHIAVELLI, Niccoló. *Il príncipe*, p. 221.

<sup>410</sup> Ibidem, p. 222, 223.

<sup>411</sup> Ibidem, p. 226, 227.

Maquiavel buscava ornar suas opiniões trazendo à tona a imagem da deusa pagã especialmente para ostentar seu argumento de que, sem a certeza dos rumos da fortuna, entre a prudência e o ímpeto, este último deveria prevalecer. Seguramente, ele dispunha de exemplos para justificar a sugestão, mas viu na metáfora um elemento de retórica com maior força e poder de convencimento. O mesmo vale para a ideia apresentada de que a fortuna seria amiga dos jovens. É assim pouco questionável que – embora metaforicamente – a deusa romana Fortuna seja a quem o secretário se refere quando afirma tratar-se de uma figura feminina.

Deusa do acaso, da sorte e do destino, a imagem mais conhecida da Fortuna é a de uma jovem, trazendo em mãos a cornucópia e o timão. Sem visão ou de olhos vendados, acreditava-se que distribuía benefícios e castigos aleatoriamente, deixando-os cair sobre os homens. Durante a Idade Média, contudo, a reinterpretação presente em *De consolatione philosophiae* de Boécio, escrito no século VI, passa a prevalecer sobre as demais. Segundo a representação do filósofo, por trás de toda mudança aparentemente fortuita, frequentemente desastrosa e necessariamente inevitável operada pela fortuna (ali já não mais uma deusa), havia a divina providência – um plano oculto do deus cristão. Na Florença do século XV, tal interpretação ainda pairava pelos ares. Não só a ideia de um deus que estivesse acima da fortuna, mas igualmente a concepção da existência desta. Embora já não tratada como deusa, ela, talvez em forma de “alegoria”, parecia seguir habitando a mente dos homens como ente poderoso e traiçoeiro, pronto a desmandos e repentinas viradas – na prática, pouco diferente da divindade romana. No Quinhentos, contudo, coincidindo com a redescoberta do *De rerum natura* e sua imediata chegada à cidade, o termo parece retomar ainda mais a vivacidade de outros tempos e ganhar novos contornos, moldados por discussões conjecturalmente fermentadas pelas impressões e escritos de leitores da obra como Bartolomeo Scala<sup>412</sup>, Marcello Adriani ou, anteriormente, Poggio Bracciolini.

O ambiente da corte papal, habitado por Poggio entre 1423 e 1453, já refletia assim discussões e inquietações sobre o tema da fortuna, em tese inflamadas justamente pelo poema latino há pouco por ele mesmo redescoberto. Em 1434, com a corte transferida a Florença, o humanista Lapo da Castiglionchio (o jovem) escreveria uma carta ao protonotário apostólico Gregorio Correr defendendo-se de uma suposta acusação deste último de que ele teria feito referência, em outra carta, à “fortuna, palavra funesta, especialmente vindo de um cristão”. Em sua defesa, Lapo garante estar longe de ser “[...] uno di quelli che riconducono tutto alla fortuna

---

<sup>412</sup> SANTORO, M. *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*. Napoli: Liguori, 1967, p. 245, 246.

e credono che nessun mondo sia mosso da una singola guida – come asserisce non so qual poeta” numa clara referência a Lucrecio, quem citaria nominalmente em seu *De curiae commodis*, escrito pouco antes de sua morte em 1438<sup>413</sup>. O arquiteto e humanista genovês Leon Battista Alberti parece tratar-se de mais um leitor de Lucrecio na corte papal. Em seu *Theogenius*, além de mencionar a dependência de inteligência por parte do homem para se sobrepor aos demais animais – sendo ainda assim constantemente exposto a sua fúria – e a alteração que esse faz na natureza ao escavar a terra em busca de metais e pedras preciosas, Alberti cita o corte e enxerto de árvores para se obter novas espécies, mesmo argumento usado por Scala em seu *Sugli alberi*. É, contudo, em sua sátira *Momus* que Alberti faz alusão direta à fortuna, dando destaque às ideias epicuristas a respeito da criação fortuita do mundo<sup>414</sup>, ponto de maior tensão entre as duas tradições que se embatiam e mesclavam na Florença do século XV.

Companheiro de Poggio na corte, Alberti quase nunca cita Lucrecio nominalmente – assim como o próprio Poggio. A forma com que se referiam, todavia, a uma série de temas acaba por aproximá-los e deixar a impressão de que faziam uso das mesmas fontes. Em *De infelicitate principum* e *De miseria conditionis humanae*, Poggio menciona a cega ambição dos homens e reafirma a ideia lucreciana de que a felicidade não consiste em ouro ou prata, mas na busca por reduzir a miséria do próximo, mantendo-se inteiramente livre das preocupações e ambições<sup>415</sup>. E em *Historia de varietate fortunae* revela seu ponto de vista relativístico do mundo, entendendo-o como um teatro sujeito à ação da fortuna. Como se viu no caso de Lapo da Castiglionchio, a simples menção ao termo já era capaz de projetar a “infidelidade” lucreciana. Destarte, embora o ponto de vista de Poggio sobre o conceito não parecesse alinhar-se inteiramente ao que propõe Lucrecio, o texto é mais uma prova de que o tema estava há muito presente em Florença. Seu argumento – as constantes variações da fortuna – transcendia o universo intelectual e chegava aos mercadores da cidade, todos bastante conscientes dos repentinos prejuízos que uma dessas bruscas guinadas poderia trazer a seus negócios, através, por exemplo, de tempestades marinhas ou repentinas quedas financeiras<sup>416</sup>.

Bartolomeo Scala, por sua vez, no início de sua *Apologia contro i detrattori di Firenze*, apresenta uma longa reflexão sobre o poder exercido pela fortuna na vida dos homens,

---

<sup>413</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 24,25.

<sup>414</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>415</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>416</sup> Ibidem, p. 27.

afirmando entender que ela pudesse arruinar seus eventos à sua vontade e prazer. Por fim, cita nominalmente Lucrécio ao escrever: “[...] quell’ammirevole poeta, Lucrezio, il cui poema Virgilio in persona – il re, per così dire, degli scrittori latini – incorporò senza rossori all’interno della sua stessa opera [...]” para afirmar que o mundo teria se originado “[...] dal fortuito scontro di atomi invisibili.”<sup>417</sup> Embora afirmasse não estar de todo convencido dessa interpretação do poder da fortuna, Scala igualmente rechaçava ceticamente quem defendesse não ter o ente qualquer poder sobre os eventos humanos – sem, contudo, jamais dispensar a devida parte de *Dio*, ainda refletindo, em tese, a interpretação medieval inspirada em Boécio.

Como já destacado no capítulo 1 deste trabalho, essa tradição de simpatizantes de Lucrécio na chancelaria reforça-se ainda mais com as opiniões de Marcello Adriani sobre a fortuna. Em 1497, retornando as atividades da Universidade de Florença à cidade depois de funcionar por um período em Prato, devido à desordem política florentina, Adriani apresenta “Non meravigliarsi di nulla”, sua aula inaugural para aquele curso. Sustentando um título evidentemente lucreciano, a classe tinha, segundo seu autor, a missão de acabar com nosso medo do desconhecido, explicando que no mundo não há um único, mas três autores dos eventos: a fortuna, a natureza e *Dio* (supõe-se o deus cristão) – em um arranjo mais uma vez alinhado de alguma forma àquele com que Maquiavel abre seu capítulo XXV de *O príncipe*. No ano seguinte, o tema da fortuna estaria novamente presente na aula inaugural de Adriani. Destinada a discutir centralmente as implicações do primitivismo, da religião supersticiosa e do atomismo, as três temáticas seriam interpretadas sob uma ótica filosófica naturalista, na qual fortuna e natureza desenvolviam um papel de co-protagonistas – aparte de *Dio* (supõe-se mais uma vez o deus cristão) –, impedindo o sucesso dos eventos dos homens, os quais, não tinham controle sobre seu destino, por sofrerem prontamente sua influência.

Não se quer aqui estabelecer que a forma através da qual se concebia o termo fortuna na Florença de Maquiavel se devesse exclusivamente a Lucrécio. Não obstante, mais uma vez, ignorar a influência das concepções presentes em sua obra parece ser equivocado. Buscar compreender o funcionamento desse conceito no universo mental do secretário exige que se faça essa regressão. Mais que estar em Florença, Poggio esteve na chancelaria, assim como Scala e Adriani, antes de ali estar Maquiavel. Scala era amigo pessoal de seu pai, Bernardo, quem aparentemente participava de debates histórico-filosóficos na companhia desse. A

---

<sup>417</sup> Ibidem, p. 47.

interpretação lucreciana sobre o tema parecia assim chegar ao secretário a partir de variadas procedências.

Por fim, deve-se retornar a sua própria cópia do *De rerum natura*; tornar ao livro II, aquele, reitera-se, no qual se concentram mais comentários marginais por ele escritos. O capítulo chamado “O desvio aleatório dos átomos (*Clinamen*)”, juntamente com um de seus comentários marginais ali presente, parecem contribuir de forma robusta para o entendimento de sua percepção sobre a temática. O argumento fundamental do capítulo lucreciano é o de que todos os átomos são atraídos para baixo em função da gravidade. Se fossem sempre em linha reta, seguiriam paralelamente ao infinito, não havendo a produção de choques ou golpes e, conseqüentemente, a natureza jamais teria criado nada, pois o faz necessariamente através deles. Não obstante, em momentos bastante indeterminados e em indeterminados espaços esses átomos desviam minimamente suas trajetórias. Desviam-se somente o suficiente para que se modifique seu movimento. Assim esclarece Lucrécio: “Por isso, é preciso que uma ou outra vez se desviem um pouco os átomos; e não mais que o mínimo, para que não pareça que imaginamos movimentos oblíquos e o refute a realidade verdadeira”<sup>418</sup>; passando então a uma longa reflexão filosófica:

Por fim, se todo movimento se encadeia sempre com um outro, e do movimento antigo surge o novo em ordem fixa e os elementos primeiros não criam, com seus desvios aleatórios, um certo começo de movimento que rompa com as leis do destino para que uma causa não suceda à outra desde o infinito, de onde existe nos seres vivos sobre a Terra essa vontade livre? De onde é, digo, essa vontade arrancada dos destinos através da qual nos dirigimos aonde o prazer nos leva a cada um, e desviamos assim mesmo nossos movimentos não em um tempo determinado nem em ponto determinado do espaço, mas quando nosso próprio pensamento o deseja? Pois, sem dúvida, sua própria vontade dá a cada um os princípios para esses atos e a partir dela os movimentos se estendem pelos membros.<sup>419</sup>

Ao lado da passagem, anota Maquiavel: “dal moto deriva la varietà, da cui a sua volta deriva il nostro avere la mente libera.”<sup>420</sup>

É necessário enfatizar que, assim como Poggio, Scala e Adriani, Maquiavel parece alinhar-se de forma somente parcial à interpretação lucreciana da fortuna como acaso. Embora, em suas menções ao termo, essa seja a interpretação mais recorrente, como já se afirmou, uma concepção da fortuna como ente poderoso a atuar voluntariamente baseando-se em seus

---

<sup>418</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 131.

<sup>419</sup> Ibidem, p. 132.

<sup>420</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 82.

caprichos – da exata forma através da qual, na prática, a entendiam os antigos – convive em seu pensamento, assim como no dos demais florentinos acima analisados. Dessa forma, como sugerido, ainda que, em conjectura, não concebessem a figura divina da Fortuna, pareciam imaginar a presença de sua força, atuando amiúde com intenção e volubilidade, visando mostrar aos homens que estes jamais seriam completamente soberanos em suas ações. Não obstante, justamente dos desvios aleatórios, a princípio produtores somente da força do acaso, Lucrécio encontra a brecha filosófica – aparentemente abraçada por Maquiavel – para justificar o livre-arbítrio e a possibilidade de os homens buscarem realizar suas vontades e gozar de seus prazeres, independentemente do que um suposto destino poderia a eles parecer querer guardar. Dessa brecha, de onde emana o livre-arbítrio, Maquiavel parece construir seu conceito de *virtù*, o qual representa, acima de tudo, capacidade de ação arguta e eficaz frente ao movimento dos fatos e eventos.

Seja a fortuna o acaso ou esse ente avassalador, a *virtù* maquiaveliana – possivelmente inspirada na brecha filosófica oferecida por Lucrécio – vem permitir que os homens influam em seu porvir. É fundamental, contudo, a percepção de que a fortuna jamais perde sua potência nos escritos do secretário. Em diversos momentos, como se verá, a *virtù* não será suficiente para enfrentá-la, não sendo em determinada ocasião nem mesmo seu *Dio* poderoso o bastante para tal tarefa. Em *Vita di Castruccio Castracani da Lucca* – embora partindo de uma suposta fala de Castruccio em seu leito de morte – Maquiavel chega a apontar a fortuna como ente a “querer ser árbitro de todas as coisas humanas”. Lê-se: “Ma la fortuna, che vuole essere arbitra di tutte le cose umane, non mi ha dato tanto giudicio che io l'abbia potuta prima conoscere, né tanto tempo che io l'abbi potuta superare.”<sup>421</sup> A obra, contudo, ainda que dando destaque ao poder implacável da fortuna, especialmente em sua conclusão, parece escrita para colocar em tela, acima de tudo, a *virtù* de Castruccio e permitir ao secretário reflexões acerca do embate entre esta e o poderoso ente aqui em tela. Também ali, apresenta-se a ideia maquiaveliana de que através da brecha acima descrita – como se evidencia nos excertos do capítulo XXV de *O príncipe* –, os homens podem buscar proteger-se das viradas da fortuna, tomando, ainda que de forma parcial, as rédeas de seu destino. Do sistema *Dio* x fortuna estabelecido no medievo, caminha-se para a fórmula *Dio* x fortuna x natureza, presente na Florença do Quatrocentos. Maquiavel se apoiará em um novo epigrama, iniciado – talvez de forma retórica – com *Dio* x fortuna, mas acrescido da capacidade de ação humana concedida pela própria fortuna e concluído com sua célebre formulação dicotômica “fortuna x *virtù*” – sendo esta última fruto

---

<sup>421</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1667.



do livre-arbítrio, da possibilidade humana de lutar contra qualquer tipo de determinação, ainda que muitas vezes essa vontade não apresente potência o suficiente para realizar suas empresas.

Visando comprovar as sugestões acima expostas, a partir de agora põe-se em destaque as passagens presentes nos escritos maquiavelianos a tratar do tema da fortuna. Em *O príncipe*, encontra-se a primeira menção ao termo já em sua dedicatória. Citado por duas vezes no último parágrafo do trecho, o termo ali parece alinhar-se à interpretação da Antiguidade e sugerir o ente caprichoso a influenciar voluvelmente nos destinos dos homens. No excerto, Maquiavel escreve para Lorenzo (originalmente Giuliano):

Pigli, adunque, Vostra Magnificenzia questo piccolo dono con quello animo che io lo mando; il quale se da quella fia diligentemente considerato e letto, vi conoscerà dentro uno estremo mio desiderio, che Lei pervenga a quella grandezza che **la fortuna** e le altre sue qualità **li promettano**. E, se Vostra Magnificenzia dallo apice della sua altezza qualche volta volgerà li occhi in questi luoghi bassi, conoscerà quanto io indegnamente sopporti una grande e continua **malignità di fortuna** (grifo meu).<sup>422</sup>

O secretário parece assim supor que a fortuna “promettesse” algo a Lorenzo. Por outro lado, continuava “maligna” em seu trato com ele mesmo. De interpretação alinhada à desse trecho, encontram-se em *O príncipe*, além dos excertos do capítulo XXV já discutidos, mais algumas menções, nos capítulos VI, VII, XI, XX e XXVI.

No capítulo VI, o florentino discorre sobre principados novos adquiridos com armas próprias e *virtù*. Sua intenção é contrapor os argumentos ali apresentados com os do capítulo seguinte, o qual tratará dos principados adquiridos por armas de outrem ou pela fortuna. Num exercício de comparação, ele afirma ser mais ou menos difícil manter os principados em tudo novos de forma proporcional a quanto mais ou menos *virtù* se possua para mantê-los. Conclui assim seu raciocínio:

E perché questo evento di diventare di privato principe, presuppone o virtù o fortuna, pare che l'una o l'altra di queste dua cose mitighi in parte di molte difficoltà: non di manco, colui che è stato meno sulla fortuna, si è mantenuto più. Genera ancora facilità essere el principe constretto, per non avere altri stati, venire personaliter ad abitarvi.<sup>423</sup>

No fragmento, como em diversas passagens a serem apresentadas, a fortuna pode confundir-se com o acaso ou a sorte; impressão confirmada na frase seguinte, a qual abre o trecho já mencionado sobre a comparação entre Moisés e demais reis temporais. O secretário afirma:

---

<sup>422</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*, p. 73.

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. 100.

“[...] Ma, per venire a quelli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili.”<sup>424</sup> Na sequência do texto, a fortuna é novamente mencionada, visando reforçar o argumento supracitado. Neste ponto, contudo, Maquiavel atribui grande importância à mesma, dando margem à interpretação mais acima salientada – a de uma fortuna ativa e intencional –, e concorrendo para relativizar as teorias as quais afirmam que seu pensamento concebe uma *virtù* necessariamente mais poderosa que a fortuna, sobre as quais mais à frente se discorrerá. Lê-se:

Et esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli **avessino altro dalla fortuna che la occasione**; la quale **dette loro** (grifo meu) materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano.<sup>425</sup>

A fortuna, segundo Maquiavel, ter-lhes-ia “dado” a ocasião, e, ainda segundo ele, sem ela, a *virtù* de suas almas perder-se-ia e teria sido em vão. Longe do embate, na passagem, fortuna e *virtù* teriam trabalhado juntas, e a falta da uma teria fadado a outra ao insucesso. A afirmação de que da fortuna teriam “obtido” algo parece sugerir uma “dádiva”, embora fosse igualmente importante a *virtù* para que as empresas se realizassem. Tal impressão é mantida quando o secretário se refere a Hierão de Siracusa, quem, segundo ele, “[...] di privato diventò principe di Siracusa: né ancora lui conobbe altro dalla fortuna che la occasione;[...]”.<sup>426</sup>

Já o capítulo VII – De principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur (Os principados novos que se adquirem com armas alheias e fortuna) – trata em todas as suas páginas do tema da fortuna e, mais uma vez, inicia com uma fortuna conjecturalmente ligada ao acaso ou à sorte, para depois migrar para uma abordagem diversa. A primeira menção ali apresentada reestabelece uma teoria lançada no capítulo anterior: a de que os principados adquiridos pela fortuna são fáceis de conquistar, porém difíceis de manter. Isso porque a fortuna é volúvel e instável, sendo desaconselhável contar com a mesma de forma insistente. Lê-se:

Coloro e' quali solamente per fortuna diventano, di privati principi, con poca fatica diventano, ma con assai si mantengano; e non hanno alcuna difficultà fra via, perché vi volano; ma tutte le difficultà nascono quando sono posti. [...] Questi stanno semplicemente in sulla volontà e fortuna di chi lo ha concesso loro, che sono due cose volubilissime et instabili; e non sanno e non possano tenere quel grado: non sanno, perché, se non è uomo di grande ingegno e virtù, non è ragionevole che, sendo sempre vissuto in privata fortuna<sup>427</sup>,

---

<sup>424</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>425</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>426</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>427</sup> Aqui, a fortuna parece referir-se a recursos, fundos.

sappi comandare; non possano, perché non hanno forze che li possano essere amiche e fedeli.<sup>428</sup>

Após utilizar-se de mais uma metáfora para dizer que, como todas as coisas na natureza, tudo o que não cria raízes e ramificações extingue-se no primeiro tempo adverso, Maquiavel inicia, mais uma vez, sua argumentação dicotômica sobre a relação entre fortuna e *virtù*. Explica que, ainda que se alcance o poder por meio da fortuna – a qual “jogaria estados no colo” de príncipes –, seria possível agir, desde que imediatamente, no sentido de criar fundações, através da *virtù*, para se manter o estado conquistado:

[...] se già quelli tali, come è detto, che sí de repente sono diventati principi, non sono di tanta virtù che quello che la fortuna **ha messo loro in grembo** (grifo meu), e' sappino subito prepararsi a conservarlo, e quelli fondamenti che li altri hanno fatto avanti che diventino principi, li faccino poi.<sup>429</sup>

Parte então para dois exemplos de seu tempo visando confirmar suas assertivas. Cita os casos de Francesco Sforza e César Bórgia. Sobre Sforza, quem havia conquistado Milão, segundo ele, pela *virtù*, afirma: “Francesco, per li debiti mezzi e con una gran virtù, di privato diventò duca di Milano; e quello che con mille affanni aveva acquistato, con poca fatica mantenne.”<sup>430</sup> Já a reflexão feita sobre Valentino mostra-se fundamental para a confirmação de sugestões acima apresentadas. A respeito de Bórgia, Maquiavel escreve:

Dall'altra parte Cesare Borgia, chiamato dal vulgo duca Valentino, acquistò lo stato con la fortuna del padre, e con quella lo perdé; non ostante che per lui si usassi ogni opera e facessi tutte quelle cose che per uno prudente e virtuoso uomo si doveva fare, per mettere le barbe sua in quelli stati che l'arme e fortuna di altri li aveva concessi. Perché, come di sopra si disse, chi non fa e' fondamenti prima, li potrebbe con una gran virtù farli poi, ancora che si faccino con disagio dello architetto e periculo dello edificio. Se adunque, si considerà tutti e' progressi del duca, si vedrà lui aversi fatti gran fondamenti alla futura potenza; li quali non iudico superfluo discorrere, perché io non saprei quali precetti mi dare migliori a uno principe nuovo, che lo esempio delle azioni sua: e se li ordini sua non li profittorono, non fu sua colpa, perché nacque da una straordinaria et estrema **malignità di fortuna** (grifo meu).<sup>431</sup>

Apesar de escrever tudo o que já foi discutido no capítulo XXV e de fazer entender que através da correta dose de *virtù* poder-se-ia fazer “dobrar” a fortuna, o trecho acima, na verdade, confirma sua assertiva de que metade – ou quase – das coisas do mundo podem ser governadas pela *virtù* humana, sendo, contudo, igualmente metade – ou um pouco mais – as que seriam governadas pela fortuna; entendendo-se, por fim, que a falta de uma ou outra pode de igual

<sup>428</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*, p. 106, 107.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>430</sup> *Ibidem*.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 107, 108.

maneira levar à ruína. Bórgia teria feito todo o possível para “non dependere più da le arme e fortuna d’altri”, mas a malignidade desta tê-lo-ia feito cair. Maquiavel utiliza-se mais uma vez da expressão “magnilità di fortuna”, a qual, na passagem, refere-se à morte de Alexandre VI, pai do duque, e a uma doença que o teria debilitado por tempo suficiente para perder quase tudo o que havia conseguido.

Há ainda a afirmação maquiaveliana de que se Valentino tivesse conquistado Florença – o que estava prestes a alcançar – a fortuna já não teria forças para derrubá-lo: “[...] il che se li fusse riuscito (ché li riusciva l'anno medesimo che Alessandro morí), si acquistava tante forze e tanta reputazione, che per sé stesso si sarebbe retto, e non sarebbe più dependuto dalla fortuna e forze di altri, ma dalla potenza e virtù sua.”<sup>432</sup> A impressão final é, todavia, aquela mais acima sugerida. Na percepção de Maquiavel, o duque agira corretamente todo o tempo, tendo sido a fortuna o seu algoz:

Raccolte io adunque tutte le azioni del duca, non saprei riprenderlo; anzi mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l'arme d'altri sono ascisi allo imperio. Perché lui avendo l'animo grande e la sua intenzione alta, non si poteva governare altrimenti; e solo si oppose alli suoi disegni la brevità della vita di Alessandro e la malattia sua. Chi, adunque, iudica necessario nel suo principato nuovo assicurarsi de' nimici, guadagnarsi delli amici, vincere o per forza o per fraude, farsi amare e temere da' populi, seguire e reverire da' soldati, spegnere quelli che ti possono o debbono offendere, innovare con nuovi modi li ordini antichi, essere severo e grato, magnanimo e liberale, spegnere la milizia infidele, creare della nuova, mantenere l'amicizie de' re e de' principi in modo che ti abbino o a beneficiare con grazia o offendere con rispetto, non può trovare e' più freschi esempli che le azioni di costui.<sup>433</sup>

É curioso perceber que Maquiavel utiliza como bom exemplo de alguém que teria conquistado o poder pela fortuna, mas sabido construir as fundações para mantê-lo, Valentino, quem, por fim, não obtém o sucesso esperado em sua empreitada, justamente porque, embora demonstrando *virtù* exemplar, ter-se-ia chocado contra uma fortuna implacável. Sendo assim, o secretário, ao menos nessa passagem, após descrever diversos feitos e conquistas do duque, livra-o de qualquer culpa. Reitera-se aí seu aparente respeito a uma possibilidade de implacabilidade da fortuna, o que, por outro lado, jamais escreveu sobre a *virtù*. Poder-se-ia, baseado em sua própria metáfora, construir açudes e canais visando contê-la, mas dependendo da “fúria” com a qual se movesse seu rio, esses acabariam não sendo suficientes.

---

<sup>432</sup> Ibidem, p. 116.

<sup>433</sup> Ibidem, p. 118, 119.

A apresentação do capítulo XI – sobre os principados eclesiásticos – dá-se, a princípio, da mesma forma que a dos demais principados. Como se verá, Maquiavel parece tratar as conquistas temporais da Igreja cristã como quaisquer outras operadas pelas demais potências europeias. Sem embargo, destaca as já mencionadas especificidades dos estados eclesiásticos: “[...] circa quali tutte le difficoltà sono avanti che si posseghino: perché si acquistano o per virtù o per fortuna, e sanza l'una e l'altra si mantengano; perché sono sustentati dalli ordini antiquati nella religione, [...]” Há em seguida a longa reflexão, igualmente já mencionada, sobre a manutenção desses principados para a qual, segundo Maquiavel, não se necessita fortuna ou *virtù*. O termo é mais uma vez lembrado no capítulo, visando então justificar a dificuldade dos papas em manter determinadas províncias sob seu jugo justamente por não terem suficiente tempo de vida para concluir uma série de ações – muitas vezes parte de boas estratégias –, que se liquidam em função do curto tempo dos papados. No caso, por exemplo, de buscarem enfraquecer grupos em determinada cidade ou província, quase nunca tinham tempo de aniquilá-los por completo, deixando margem para que um novo pontífice assumisse o poder e revertesse o que o primeiro tinha começado. E disso, segundo Maquiavel, não estaria a salvo nem mesmo um papa de grande ânimo, pois nem a fortuna (aqui, agente ativo) nem o saber poderiam livrar-lhe desse mal.

E, benché surgessi qualche volta uno papa animoso, come fu Sisto, tamen **la fortuna** o il sapere **non lo possé mai disobbligare da queste incomodità** (grifo meu). E la brevità della vita loro n'era cagione; perché in dieci anni che, ragguagliato, viveva uno papa, a fatica che potessi sbassare una delle fazioni; [...]<sup>434</sup>

Por fim, no capítulo XX – o qual trata da construção de fortalezas – vê-se emergir uma vez mais essa fortuna cheia de potência, desejando, para “fazer” grande um príncipe novo, “fazer” com que lhe nasçam inimigos e “fazer” com que estes realizem empresas contra ele. Escreve o secretário:

Sanza dubbio e' principi diventano grandi, quando superano le difficoltà e le opposizioni che sono fatte loro; e però **la fortuna**, massime quando **vuol fare** grande uno principe nuovo, il quale ha maggiore necessità di acquistare reputazione che uno ereditario, gli **fa nascere de' nemici**, e li **fa fare delle imprese contro** (grifo meu), acciò che quello abbi cagione di superarle, e su per quella scala che li hanno pòrta e' nimici sua, salire più alto.<sup>435</sup>

Como se vem demonstrando, a categoria fortuna, nos escritos deixados por Maquiavel, estará sempre alternando entre uma ideia de acaso ou sorte e esse poderoso ente cheio de

---

<sup>434</sup> Ibidem, p. 140, 141.

<sup>435</sup> Ibidem, p. 200.

vontades e ações inesperadas – ademais das poucas menções efetivas à deusa romana. Além das linhas destacadas nas passagens acima indicadas, pode-se encontrar mais trechos mencionando o termo alinhado a essa primeira interpretação (sorte/acaso) já no primeiro parágrafo do capítulo I de *O príncipe*, quando o vocábulo faz seu debute no corpo analítico do texto. O capítulo dedica-se aos gêneros de principados e ao modo como se lhes adquire, estabelecendo também de forma inaugural a dicotomia fortuna x *virtù*. A conclusão do fragmento traz a seguinte afirmação: “Sono questi domini così acquistati, o consueti a vivere sotto uno principe, o usi ad essere liberi; et acquistonsi, o con le armi d'altri o con le proprie, o per fortuna o per virtù.”<sup>436</sup> O mesmo se dá no capítulo III, quando Maquiavel explana sobre a dificuldade de se manter uma província onde línguas, costumes e ordens são diferentes das de quem as conquista. Afirma: “Ma, quando si acquista stati in una provincia disforme di lingua, di costumi e di ordini, qui sono le difficoltà; e qui bisogna avere gran fortuna e grande industria a tenerli; [...]”<sup>437</sup> Mais que o acaso, sugere-se ser a sorte (em sua concepção atual) a melhor interpretação que se poderia ter do termo nesse ponto do texto<sup>438</sup>.

O capítulo VIII – sobre quem atinge o principado por crimes –, apesar de trazer mais uma vez a dicotomia insistentemente em tela, apresenta uma variação quando comparado aos demais. A primeira reflexão de Maquiavel no trecho é a de que a aquisição de principados dessa forma não se escora inteiramente nem na fortuna nem na *virtù*. Inicia-o escrevendo: “Ma perché di privato si diventa principe ancora in dua modi, il che non si può al tutto o alla fortuna o alla virtù attribuire, [...]”<sup>439</sup> Sobre o exemplo de Agátocles – quem assassinou seus cidadãos, traiu os amigos, não manteve a palavra dada e não atuou com piedade ou religião – o secretário afirma: “Chi considerassi adunque le azioni e virtù di costui, non vedrà cose, o poche, le quali possa attribuire alla fortuna; [...]”<sup>440</sup> E num raro contraponto, mostra-se hesitante ao dissertar sobre os limites de sua *virtù*: “Non si può, adunque, attribuire alla fortuna o alla virtù quello che senza l'una e l'altra fu da lui conseguito.”<sup>441</sup> O problema apontado por Maquiavel seria: “Non di manco, la sua efferata crudelità e inumanità, con infinite scelleratezze, non consentono che sia infra li eccellentissimi uomini celebrato.”<sup>442</sup> Todavia, nem sempre, como se sabe, esse

---

<sup>436</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>437</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>438</sup> Não obstante, tal diferenciação torna-se cada vez mais difícil no decorrer do texto e a partir da próxima menção tratá-la-emos como “o acaso ou a sorte”.

<sup>439</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*, p. 120.

<sup>440</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>441</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>442</sup> Ibidem.

tipo de julgamento moral estará presente nas análises do secretário. Em outros trechos, ele vai se mostrar bastante mais neutro – muitas vezes aprovando as ações – em relação àquilo que é conquistado por meios nem sempre moralmente (pensando, naturalmente, numa moral de matriz prevalentemente cristã) louváveis. Além de haver uma revisão sobre esse ponto de vista envolvendo Agátocles nos *Discorsi*, à qual se retornará no próximo capítulo, essa posição moralmente despreocupada, ou atendendo a uma outra perspectiva moral, é vista, por exemplo, em parte de suas conclusões em *Vita de Castruccio Castracani* – quando escreve, elogiando o protagonista: “[...] né mai potette vincere per fraude, che e' cercasse di vincere per forza; perché ei diceva che la vittoria, non el modo della vittoria, ti arrecava gloria”<sup>443</sup> –, assim como nos conhecidos capítulos XVII e XVIII de *O príncipe*.

No primeiro deles – De crudelitate et pietate; et na sit melius amari quam timeri, vel e contra (Da crueldade e piedade; e se é melhor ser amado que temido ou ao contrário) – o elogio a Aníbal de Siracusa consome-lhe um longo trecho. Antes dele, todavia, Maquiavel esclarece: “[...] quando el principe è con li eserciti et ha in governo multitudine di soldati, allora al tutto è necessario non si curare del nome di crudele; perché senza questo nome non si tenne mai esercito unito né disposto ad alcuna fazione.”<sup>444</sup> O elogio ao cartaginês passa pela questão da fortuna, também aparentemente vinculada ao acaso ou à sorte, e parece contradizer a problemática levantada em relação a Agátocles no capítulo VIII:

Intra le mirabili azioni di Annibale si connumera questa, che, avendo uno esercito grossissimo, misto di infinite generazioni di uomini, condotto a militare in terre aliene, non vi surgessi mai alcuna dissensione, né infra loro né contro al principe, cosí nella cattiva come nella sua buona fortuna. Il che non poté nascere da altro che da quella sua inumana crudeltà, la quale, insieme con infinite sua virtù, lo fece sempre nel cospetto de' suoi soldati venerado e terribile; e senza quella, a fare quello effetto le altre sua virtù non li bastavano.<sup>445</sup>

Percebe-se que no trecho a crueldade e a desumanidade não representam problemas. Muito pelo contrário, são mantenedoras da paz e do respeito no interno das tropas, “cosí nella cattiva come nella sua buona fortuna”. No excerto, diferentemente da crítica lida no capítulo VIII, é a “inumana crudeltà” de Aníbal, juntamente com sua infinita *virtù*, o que lhe garante o sucesso. Somente esta última, afirma Maquiavel, não bastaria. O conjunto de virtudes aqui sugerido inclui a crueldade, o que se comprova com o pequeno fragmento “le altre sua virtù non li

---

<sup>443</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1670.

<sup>444</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 173.

<sup>445</sup> *Ibidem*.

bastavano”. Talvez a inflexão sobre Agátocles tenha sido somente um contraponto retórico, ou mesmo a sugestão de algum leitor das primeiras versões de seu texto, o que aparentemente ocorria com alguma frequência. Não há evidência documental, todavia, para tal impressão aqui. Não obstante, é indiscutível que a posição maquiaveliana clássica em relação à crueldade alinhe-se muito mais a esta última que à primeira. Em outros momentos, os textos do secretário apresentarão trechos contraditórios como esse, ou seja, contrapontos específicos, amiúde concebendo ideias aparentemente apartadas da maioria das demais presentes no conjunto de seus escritos, quando analisados de forma integral. Esses contrapontos obrigam – ou ao menos deveriam obrigar – os estudiosos a refletir sobre os porquês de sua inserção nas páginas específicas em que surgem.

O capítulo XVIII – sobre a questão da manutenção da palavra dada por parte dos príncipes – alinha-se inteiramente aos comentários acima, indo de encontro, mais uma vez, ao sugerido no capítulo VIII. Ali, logo após o já mencionado fragmento no qual Maquiavel afirma não poder um príncipe, para manter o estado, observar todas as coisas pelas quais os homens são chamados bons, sendo obrigado muitas vezes a atuar contra a palavra dada, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião, sua reflexão inclui a fortuna ao escrever: “[...] E però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti e le variazioni della fortuna li comandono, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato.”<sup>446</sup> A fortuna aqui parece poder remeter-se tanto ao binômio acaso/sorte quanto ao ente que varia com intenção. Todavia, do trecho vale ainda mais a confirmação da inflexão sugerida em relação ao juízo maquiaveliano sobre Agátocles. Não parece haver mais qualquer preocupação com um suposto embate “crueldade x glória”.

É sugestivo lembrar aqui a teoria de que a composição de *O príncipe* somente se teria concluído nos primeiros meses de 1514<sup>447</sup>. Dentro dessa interpretação, o manuscrito anunciado na carta a Vettori em dezembro de 1513 conteria apenas os onze primeiros capítulos da obra, os quais efetivamente tratam de principados. Ainda assim, seria difícil acreditar em uma mudança de opinião por parte do secretário num período tão curto de tempo. Mais fácil seria supor que, ao compor o capítulo VIII, talvez Maquiavel guardasse determinadas preocupações ou mantivesse uma espécie de “estado de alerta” em relação às coisas que efetivamente pensava

---

<sup>446</sup> Ibidem, p. 178, 179.

<sup>447</sup> Para detalhes sobre a dupla redação de *O príncipe*, ler, por exemplo: MARTELLI, Mario. “La struttura deformata. Studio sulla diacronia del capitolo III del Principe” In: *Studi di filologia italiana*. XXXIX, 1981, pp. 79-120.; e SASSO, Gennaro. “Il principe ebbe due redazioni?” In: SASSO, Gennaro. *Machiavelli e gli antichi saggi*. Vol. III. Milano-Napoli: Ricciardi, 1988.



em confronto com as que escrevia no texto; estado este que pode haver se enfraquecido no momento em que escrevia os demais capítulos. Pode-se ainda pensar que o apresentado nos capítulos XVII e XVIII já tivesse sido escrito anteriormente, sendo relocado para o opúsculo, gerando a aparente modulação; além da já mencionada possibilidade de um leitor qualquer de uma primeira versão ter lhe chamado a atenção e levado-o a conter sua opinião naquele trecho, o que posteriormente já não teria feito.

O capítulo IX – o qual trata dos principados civis – traz mais uma vez reflexões baseadas no embate fortuna x *virtù*. Ali, Maquiavel entende que, para a manutenção do estado, o príncipe não necessita de toda a fortuna, nem de toda *virtù*, mas de uma “astúcia afortunada”:

Ma venendo all'altra parte, quando uno privato cittadino, non per scelleratezza o altra intollerabile violenza, ma con il favore delli altri sua cittadini diventa principe della sua patria, il quale si può chiamare principato civile (né a pervenirvi è necessario o tutta virtù o tutta fortuna, ma più presto una astuzia fortunata), dico che si ascende a questo principato o con il favore del popolo o con il favore de' grandi.<sup>448</sup>

E no capítulo XIII – o qual trata do uso de milícias auxiliares, mistas ou próprias – vê-se emergir mais algumas vezes o tema da fortuna conjecturalmente ligado à ideia de sorte ou acaso. Primeiro ao criticar a decisão do papa Júlio II de “colocar-se todo nas mãos de um forasteiro” por querer Ferrara. Mais uma vez, o secretário é contundente ao escrever: “Ma la sua buona fortuna fece nascere una terza cosa, acciò non cogliessi el frutto della sua mala elezione, [...]”<sup>449</sup> Elogia então a Carlos VII, quem, embora encontrando fortuna favorável, teria compreendido a necessidade de munir-se com armas próprias: “Carlo VII, padre del re Luigi XI, avendo, con la sua fortuna e virtù, libera Francia dalli Inghilesi, conobbe questa necessità di armarsi di arme proprie, e ordinò nel suo regno l'ordinanza delle gente d'arme e delle fanterie.”<sup>450</sup> Sua conclusão confirma ainda mais a impressão aqui sugerida sobre seu respeito com o poder da fortuna – mesmo que sua interpretação na passagem possa-se alinhar ao acaso: “Concludo, adunque, che, sanza avere arme proprie, nessuno principato è sicuro; anzi è tutto obligato alla fortuna, non avendo virtù che nelle avversità lo difenda”<sup>451</sup>.

O capítulo XIV – o qual aborda a questão das milícias – trata-se de quando Maquiavel, pela primeira vez, apresenta, dentro de seu embate fortuna x *virtù*, a ideia, deveras reforçada no capítulo XXV, de que em tempos calmos é necessário prevenir-se, aguardando o momento em

---

<sup>448</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*, p. 128.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>450</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 159.

que surja a adversidade. O secretário conclui o trecho afirmando: “Questi simili modi debbe osservare uno principe savio, e mai ne' tempi pacifici stare ozioso, ma con industria farne capitale, per potersene valere nelle avversità, acciò che, quando si muta la fortuna, lo truovi parato a resisterle.”<sup>452</sup> Na conclusão do trecho, o termo uma vez mais pode ser tanto interpretado como acaso/sorte ou como se referindo ao poderoso ente. Maquiavel, repreendendo os príncipes italianos a não culparem a fortuna frente a sua indolência, escreve:

Per tanto, questi nostri principi, che erano stati molti anni nel principato loro, per averlo di poi perso non accusino la fortuna, ma la ignavia loro: perché, non avendo mai ne' tempi quieti pensato che possono mutarsi, [...] quando poi vennono i tempi avversi, pensorono a fuggirsi e non a defendersi; e sperorono ch'e' populi, infastiditi dalla insolenzia de' vincitori, li richiamassino.<sup>453</sup>

Uma vez mais na direção acaso/sorte, vê-se a fortuna surgir por duas vezes nas páginas do capítulo XXI – sobre o que necessita um príncipe para ser insigne. Ali, a questão dá-se em torno do quão e quando se deve ajudar os aliados nos momentos de adversidade, ou seja, de má fortuna. Segundo Maquiavel, deve-se considerar que “[...] chi vince, non vuole amici sospetti e che non lo aiutino nelle avversità; chi perde, non ti riceve, per non avere tu voluto con le arme in mano correre la fortuna sua”.<sup>454</sup> E segue seu argumento escrevendo: “[...] Ma, se quello con il quale tu ti aderisci perde, tu se' ricevuto da lui; e mentre che può ti aiuta, e diventi compagno d'una fortuna che può resurgere.”<sup>455</sup>

Finalmente, as últimas aparições do termo em *O príncipe* dão-se no capítulo XXVI – a exortação para a libertação da Itália. Após mais uma das citações maquiavelianas nas quais se expõe a importância da presença de fortuna e *virtù* para as conquistas dos príncipes, ante a letalidade de sua ausência – “[...] perché quelli che sanno non sono obediti, et a ciascuno pare di sapere, non ci sendo fino a qui alcuno che si sia saputo rilevare, e per virtù e per fortuna, che li altri cedino”<sup>456</sup> –, um *Dio (Iddio)* e uma poderosa e ativa fortuna voltam a habitar uma mesma frase em já anunciada reflexão sobre o destino de César Bórgia. Maquiavel faz sua curiosa ponderação, afirmando ter *Dio* enviado o duque para emancipar a Itália, mas ter este sido “reprovado” pela fortuna: “[...] E benché fino a qui si sia mostro qualche spiraculo in qualcuno, da potere iudicare che fussi ordinato da Dio per sua redenzione, tamen si è visto da poi come,

---

<sup>452</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>453</sup> Ibidem, p. 219.

<sup>454</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>455</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>456</sup> Ibidem, p. 230.

nel più alto corso delle azioni sua, **è stato dalla fortuna reprobato** (grifo meu).<sup>457</sup> Deve-se conceber assim a possibilidade de ser, em algum momento, no pensamento de Maquiavel a potência da fortuna maior que a força de seu *Dio* ou do deus cristão? Seria a assertiva somente uma estratégia retórica visando convencer os Médici a tomar armas pela redenção dos reinos de sua península? A complexa relação entre esses entes no universo mental do secretário será mais explorada no decorrer deste capítulo. *Dio* e fortuna surgem juntos em um último trecho de *Il principe*, desta vez não se podendo duvidar da intenção de convencimento dos Médici. Falando sobre a Itália, escreve o secretário: “Né ci si vede, al presente in quale lei possa più sperare che nella illustre casa vostra, quale con la sua fortuna e virtù, favorita da Dio e dalla Chiesa, della quale è ora principe, possa farsi capo di questa redenzione.”<sup>458</sup> Fortuna e *virtù* estão estampadas logo ao lado de *Dio* (aqui podendo referir-se a seu deus ou ao deus cristão) e da Igreja romana, trazendo, todavia, a assertiva, um elemento ainda mais relevante, o qual justifica ou mesmo ratifica uma série de ponderações aqui já feitas ou a se fazer sobre o opúsculo: a consciência evidente em Maquiavel de que escrevia a uma família intimamente ligada a essa Igreja.<sup>459</sup>

A prevalência do termo fortuna alinhado à ideia contemporânea de sorte ou acaso é igualmente marcante entre as páginas das demais obras maquiavelianas de grande relevância. Tendo todas as menções ao termo nesse sentido em *O principe* sido apresentadas em detalhe, limitar-se-á a quantificar as presentes nas mesmas, deixando para aprofundar justamente a discussão sobre as passagens às quais não se alinha essa interpretação. Nos *Discorsi*, encontra-se a fortuna como sorte ou acaso nos capítulos 1, 2 (por duas vezes), 4 (por três vezes), 10 (por 3 vezes), 11 (por duas vezes), 19 (por duas vezes), 20, 22, 23 (por cinco vezes)<sup>460</sup>, 24, 29 (por duas vezes), 37 (por duas vezes), 38 e 53 do livro primeiro; no prólogo e nos capítulos 1 (por cinco vezes), 10 (por quatro vezes), 16, 22, 23, 24 e 27 do livro segundo; e nos capítulos 2, 6 (por duas vezes), 9 (por seis vezes), 10 (por três vezes), 18, 21, 30 (por três vezes), 31 (por seis vezes), 33 (por duas vezes), 37, 38 e 41 do livro terceiro. Em *Dell'arte della guerra*, encontram-se no livro I, livro II (por duas vezes), livro III (por três vezes), livro IV (por três vezes) e no

---

<sup>457</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>458</sup> Ibidem.

<sup>459</sup> Deve-se considerar, todavia, que, para uma série de especialistas em Maquiavel, este capítulo teria sido escrito separadamente do restante da obra.

<sup>460</sup> O capítulo em tela – intitulado “Che non si debbe mettere a pericolo tutta la fortuna e non tutte le forze; per questo, spesso il guardare i passi è danoso” – traz três menções ao termo um pouco diferentes das aqui destacadas, incluindo a de seu título. Ali, ainda que se possa traduzir *fortuna* como “sorte”, tal “sorte” representa presumivelmente, não o acaso, mas o futuro, o destino (sem um sentido finalista ou providencial).

livro VII (por três vezes). E, por fim, em *Istorie fiorentine*, estão na dedicatória (por duas vezes), nos capítulos 1 (por duas vezes), 17 e 39 do livro primeiro; capítulos 2, 14, 20, 26 (por duas vezes) e 37 (por duas vezes) do livro segundo; capítulos 2, 5, 9, 11, 16, 19, 22, 25 e 27 do livro terceiro; capítulos 1 (por duas vezes), 7, 16, 25, 26 e 33 (por duas vezes) do livro quarto; capítulos 1, 3, 6, 8, 10, 19, 24, 25, 34 e 35 (por três vezes) do livro quinto; capítulos 2, 8, 13, 24 e 26 do livro sexto; capítulos 5 (por duas vezes), 6 (por quatro vezes), 8, 24 e 25 do livro sétimo; e capítulos 8 (por duas vezes), 9 (por cinco vezes), 10, 13, 17, 21, 22, 26, 32, 34 e 36 (por três vezes) do livro oitavo.

Sendo assim mais numerosas, embora espaçadas por entre uma quantidade de páginas consideravelmente maior do que em *O príncipe*, as menções à fortuna com uma ideia de acaso ou sorte nos *Discorsi* e em *Istorie fiorentine* em geral assemelham-se às presentes na obra de 1513-14. O mesmo ocorre com *Dell'arte della guerra* – ali, contudo, em menor número devido à extensão reduzida do texto. Como anunciado, para as pretensões deste trabalho, dar-se-á mais atenção às citações que contrariam tal sentido, aproximando-se mais daquelas poucas presentes na dedicatória e nos capítulos VI, VII, XI, XX e XXVI de *O príncipe* –, as quais parecem se referir ao termo como “ente” voluntarioso e potente. É relevante salientar que, em Maquiavel, a fortuna se apresenta em dicotomia com a *virtù* tendo ela qualquer uma das interpretações acima propostas. A *virtù* tanto ajudaria a proteger os homens do que se pode chamar “má sorte ou azar” quanto do poderoso ente a tentar realizar violentamente seus anseios, ou mesmo da ira da deusa, nas poucas vezes em que é mencionada. E a reflexão maquiaveliana serve igualmente nos dois sentidos, ou seja, se há *virtù*, os homens sempre estarão mais protegidos das viradas – intencionais ou não – da fortuna. O que não quer dizer – e isto trata-se aqui de pontuação fundamental – que a *virtù* possa necessariamente fazer frente à fortuna em iguais condições. Por mais que se possa extrair essa interpretação do capítulo XXV de *O príncipe*, em diversos outros exemplos, Maquiavel deixa claro que a *virtù* às vezes cumpre sua parte com louvor, sendo, contudo, a potência da fortuna implacável; um raciocínio, reitera-se, que jamais acontece às avessas, com a *virtù* tendo superado uma fortuna que tivesse mostrado toda sua potência. Esta constatação, já justificada com passagens e ainda por se fortalecer no decorrer deste capítulo, deixa pouca margem para interpretações inexatas e insistentes que, por não levarem em conta a totalidade dos escritos maquiavelianos, supõem que o secretário concebesse a fortuna como invariavelmente reversível por uma boa *virtù*<sup>461</sup>, o que não é verdade.

---

<sup>461</sup> Essa seria, por exemplo, a interpretação sugerida por Diogo Pires Aurélio na introdução de sua tradução ao português de *O príncipe*, quando afirma: “Manifestamente, a fortuna não se confunde em Maquiavel com uma

Nos *Discorsi*, o termo fortuna sob a ótica da interpretação em tela surge pela primeira vez no capítulo 2 do livro primeiro. Ali, embora haja igualmente duas menções ao vocábulo próximas a uma ideia de acaso, ele aparece por uma terceira vez finalmente revelando-se passível da leitura em destaque. Após considerar o surgimento dos tribunos enfraquecendo o governo romano por dividir ainda mais seus poderes, pode-se interpretar que Maquiavel contemporize, destacando um suposto favorecimento da fortuna:

E tanto **le fu favorevole** (grifo meu) la fortuna , che, benché si passasse dal governo de' Re e delli Ottimati al Popolo, per quelli medesimi gradi e per quelle medesime cagioni che di sopra si sono discorse, nondimeno non si tolse mai, per dare autorità agli Ottimati, tutta l'autorità alle qualità regie; ne si diminuì l'autorità in tutto agli Ottimati, per darla al Popolo; [...]<sup>462</sup>

Já no capítulo 8 (livro primeiro) – o qual trata das calúnias –, a fortuna não “teria querido” que, em determinado momento, a conquista de Lucca continuasse, expondo o florentino Giovanni Guicciardini, através de uma calúnia, ao insucesso e fazendo com que não conquistasse o objetivo de sua incursão: “**Vollono** o i cattivi suoi governi o la cattiva **sua fortuna** (grifo meu) che la espugnazione di quella città non seguisse: pure, comunque il caso stesse, ne fu incolpato messer Giovanni, dicendo com'egli era stato corrotto da' Lucchesi; [...].”<sup>463</sup> E no capítulo 19, também do livro primeiro, no qual afirma que nenhum estado suporta dois príncipes débeis em sequência, Maquiavel aponta mais uma vez para uma fortuna que “gira” favorecendo ou não quem dela depende. Entende o secretário, utilizando Roma como exemplo, que “[...] chi somiglierà Numa, lo terrà (o estado) o non terrà, secondo che i tempi o **la fortuna gli girerà sotto** (grifo meu); [...].”<sup>464</sup>

Assim como nos trechos acima, o capítulo 1 do livro segundo – Quale fu più cagione dello imperio che acquistarono i romani, o la virtù, o la fortuna – revela-se bastante pertinente para esta análise e as sugestões as quais se quer fazer. No fragmento, encontra-se o termo fortuna emergindo como ente cheio de vontades, a favorecer ou desfavorecer os homens

---

causalidade que transcendesse a história, perante a qual o homem fosse impotente, no todo ou em parte. [...] Teremos, então, de reconhecer que Maquiavel, em última instância, deixa algum campo à fortuna? Aceitar semelhante conclusão, a que, de resto, toda a primeira parte do capítulo XXV parece levar, equivaleria a declarar o florentino ainda prisioneiro do pensamento antigo e medieval” (p. 66). Miguel E. Vatter, na mesma direção, escreve: “A fortuna perde seu estatuto de causa da mudança dos tempos, precisamente aí onde a *virtù*, ela própria, muda os tempos, em vez de simplesmente ‘corresponder’ ou ‘se adaptar’ aos tempos.” (p. 68) Lucien Sfez, também alinhando-se a tal ponto de vista, entende ser a fortuna, em Maquiavel, “uma potência que de potência não tem senão o nome e designa somente o que resiste à nossa ação, [...]” (p. 69) In: MACHIAVELLI, Niccolò. O príncipe. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio.

<sup>462</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 11.

<sup>463</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>464</sup> *Ibidem*, p. 36.

segundo seus caprichos, e lê-se ainda uma citação direta à deusa romana, cuja menção não se põe em dúvida por estar em maiúscula. O título do capítulo traz a dicotomia “fortuna x *virtù*”, e o primeiro raciocínio maquiaveliano já aponta na direção de um ente que “favorecia” os romanos, o que justificaria, inclusive, a deusa Fortuna ter tido mais templos que quaisquer outros deuses na Roma da Antiguidade. Sua reflexão concorre, ao mesclar “fortuna” e “Fortuna” sem qualquer ressalva, para reforçar a ideia de que, em uns poucos momentos, uma fortuna violenta e atuante confundir-se-ia com a própria deusa romana em seu imaginário. Lê-se no trecho:

Molti hanno avuta opinione, ed in tra' quali Plutarco, gravissimo scrittore, che 'l popolo romano nello acquistare lo imperio **fosse più favorito dalla fortuna** che dalla virtù. Ed intra le altre ragioni che ne adduce, dice che per confessione di quel popolo si dimostra, quello avere **riconosciute dalla fortuna** tutte le sue vittorie, avendo quello edificati più templi alla **Fortuna** (grifo meu) che ad alcuno altro iddio.<sup>465</sup>

Pode-se, naturalmente, tentar justificar essas menções na paráfrase de Plutarco ou mesmo de Lívio – “E pare che a questa opinione si accosti Livio; perché rade volte è che facci parlare ad alcuno Romano, dove ei racconti della virtù, che non vi aggiunga la fortuna.”<sup>466</sup> –, ou simplesmente em um diálogo direto com o pensamento dos antigos. Todavia, reitera-se, não existe qualquer tipo de ressalva nesse sentido, seguindo Maquiavel seu raciocínio sobre a fortuna, a qual para ele teria sido menos importante que a *virtù* para as conquistas romanas. O secretário afirma entender “[...] che non avere mai accozzate dua potentissime guerre in uno medesimo tempo, fu fortuna e non virtù del Popolo romano; [...]”<sup>467</sup>, mas passa a enaltecer a *virtù* romana em detrimento de sua fortuna ao afirmar que quem considerasse o modo de proceder romano nas várias vitórias as quais narra em exemplo, “[...] ed il modo del procedere loro, vi vedrà dentro mescolate con la fortuna una virtù e prudenza grandissima. Talché, chi esaminassi la cagione di tale fortuna, la ritroverebbe facilmente: [...]”<sup>468</sup>. Segue o trecho reforçando tal ideia: “In modo che io credo che la fortuna che ebbero in questa parte i Romani, l'arebbono tutti quegli principi che procedessono come i Romani, e fossero della medesima virtù che loro.”<sup>469</sup> E conclui o capítulo no mesmo sentido:

Il che quegli popoli che osserveranno, vedranno avere meno bisogno della fortuna, che quelli che ne saranno non buoni osservatori. E perché ciascuno possa meglio conoscere, quanto possa più la virtù che la fortuna loro ad

---

<sup>465</sup> Ibidem.

<sup>466</sup> Ibidem.

<sup>467</sup> Ibidem.

<sup>468</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>469</sup> Ibidem.

acquistare quello imperio, noi discorreremo, nel seguente capitolo, di che qualità furono quelli popoli con e' quali egli ebbero a combattere, e quanto erano ostinati a difendere la loro libertà.<sup>470</sup>

No capítulo 10 (livro segundo) ao analisar o depoimento de Quinto Cúrcio sobre as escolhas do rei de Esparta, contra Antipatro, monarca macedônio, uma vez mais – e em um espaço diverso – tem-se a referência à fortuna no sentido de favorecer quem queria. Maquiavel escreve: “[...] perché si è veduto che, mancando a uno esercito le vettovaglie, ed essendo necessitati o a morire di fame o azzuffarsi, si piglia il partito sempre di azzuffarsi, per essere più onorevole, e dove **la fortuna ti può** in qualche modo **favorire**. (grifo meu).”<sup>471</sup> O mesmo se percebe no capítulo 16 (livro segundo) quando, discorrendo sobre a forma de organização dos exércitos romanos, o secretário explica determinada divisão em três partes, a qual os fazia mais fortes e protegidos. Critica em seguida os exércitos de sua Itália por ignorarem mais esse conhecimento dos antigos. Vê-se emergir então a possibilidade de uma fortuna inimiga, a qual precisaria atuar, não uma, mas três vezes para causar a derrota desses exércitos, junto à *virtù* das tropas adversárias, que igualmente precisaria atuar três vezes para que se obtivesse a vitória. Escreve:

I capitani de' nostri tempi, come egli hanno abbandonati tutti gli altri ordini, e della antica disciplina non ne osservano parte alcuna, così hanno abbandonata questa parte, la quale non è di poca importanza: perché chi si ordina di potersi rifare nelle giornate tre volte, ha ad **avere** tre volte **inimica la fortuna a volere perdere**, (grifo meu) ed ha ad avere per iscontro una virtù che sia atta tre volte a vincerlo.<sup>472</sup>

A fortuna volta a ser referida no mesmo sentido no capítulo 30 (livro segundo), em um ponto em que o secretário afirma – mais uma vez pautado em Lívio – não querer a fortuna que um grupo de romanos vivesse tendo sido resgatados em troca de ouro. Sendo assim, “[...] sopravvenne Cammillo con lo esercito suo: **il che fece**, dice lo storico, **la fortuna** (grifo meu), ‘ut Romani auro redempti non viverent’ (não querer que os romanos vivessem, tendo sido trocados por ouro)”.<sup>473</sup> Termina o capítulo, porém, relativizando um pouco a força da fortuna e reiterando o poder – ainda que limitado – de mudança da *virtù*:

Vedesi, pertanto, e per questo discorso, e per quello che più volte abbiamo altrove detto, quanta diversità sia, dal modo del procedere delle repubbliche presenti, a quello delle antiche. Vedesi ancora, per questo, ogni dì, miracolose perdite e miracolosi acquisti. Perché, dove gli uomini hanno poca virtù, **la fortuna mostra assai la potenza sua** (grifo meu); e, perché la è varia, variano

---

<sup>470</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>471</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>472</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>473</sup> Ibidem, p. 127.

le repubbliche e gli stati spesso; e varieranno sempre, infino che non surga qualcuno che sia della antichità tanto amatore, che la regoli in modo, che la non abbia cagione di mostrare, a ogni girare di sole, quanto ella puote.<sup>474</sup>

No capítulo 3 do livro terceiro, Maquiavel critica a Piero Soderini por não ter esmagado seus opositores quando teve oportunidade, mesmo percebendo o quanto sua ameaça crescia a cada dia. Explica que, quando a fortuna e a vida acompanham as decisões do líder, os homens entendem seus gestos, mesmo os extremos, o que Soderini – em seu julgamento – não soubera perceber, atuando sempre na legalidade e na busca por respeito e igualdade política. Assim escreve Maquiavel: “[...] E doveva credere che, avendosi a giudicare l'opere sue e la intenzione sua dal fine, quando **la fortuna** e la vita **l'avessi accompagnato** (grifo meu), che poteva certificare ciascuno, come, quello l'aveva fatto, era per salute della patria, e non per ambizione sua; [...]”.<sup>475</sup>

O capítulo 9 (livro terceiro) – intitulado “Come variare co’ tempi volendo sempre avere buona fortuna” – retorna à discussão mais de uma vez abordada em *O príncipe* sobre a relação entre a fortuna e a mudança dos tempos. No trecho, Maquiavel, além de citar o termo fortuna por seis vezes com o sentido de acaso ou sorte, faz duas outras menções as quais parecem apontar em outra direção. Na primeira delas, a fortuna teria feito com que Fabio Massimo houvesse prosperado com seu modo cauteloso de proceder: “Ciascuno sa come Fabio Massimo procedeva con lo esercito suo rispettivamente e cautamente, discosto da ogni impeto e da ogni audacia romana, e **la buona fortuna fece** (grifo meu) che questo suo modo riscontrò bene con i tempi.”<sup>476</sup>; enquanto na segunda – a conclusão de uma longa reflexão – o secretário sugere mais uma vez que a fortuna varia os tempos, e que os homens a eles devem adaptar-se; o que, contudo, trata-se de matéria de dificuldade quase intransponível, por não poder um homem contrariar sua natureza. Escreve:

E che noi non ci possiamo mutare, ne sono cagioni due cose: l'una, che noi non ci possiamo opporre a quello che ci inclina la natura; l'altra, che, avendo uno con uno modo di procedere prosperato assai, non è possibile persuadergli che possa fare bene a procedere altrimenti: donde ne nasce che in uno uomo **la fortuna** varia, perché **ella varia i tempi** (grifo meu), ed elli non varia i modi.<sup>477</sup>

Mais uma aparição do termo fortuna como aqui explorado dá-se no capítulo 31 (livro terceiro), quando Maquiavel retoma um argumento presente no capítulo XXV de *O príncipe*,

---

<sup>474</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>475</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>476</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>477</sup> Ibidem, p. 152.



elogiando os homens que não se escoram na boa fortuna, aproveitando-se de tais tempos no sentido de se preparar para as dificuldades que podem surgir a qualquer momento. Para ele, o príncipe que age dessa forma limita a potência da fortuna. Escreve: “[...] e se la (a fortuna) varia, **ora con esaltarli, ora con opprimerli**, quegli non variano, ma tengono sempre lo animo fermo, ed in tale modo congiunto con il modo del vivere loro, che facilmente si conosce per ciascuno, **la fortuna non avere potenza** (grifo meu) sopra di loro.”<sup>478</sup> Conclui mencionando mais uma vez a potência da fortuna e seus supostos ímpetos:

Se, adunque, una città sarà armata ed ordinata come Roma; e che ogni dì ai suoi cittadini, ed in particolare ed in publico, tocchi a fare isperienza e della virtù loro, e **della potenza della fortuna**; intervorrà sempre che in ogni condizione di tempo ei fiano del medesimo animo, e manterranno la medesima loro degnità: ma quando e' fiano disarmati, e che si appoggeranno solo **agl'impeti della fortuna** (grifo meu) e non alla propria virtù, varieranno col variare di quella, e daranno sempre, di loro, esempio tale che hanno dato i Viniziani.<sup>479</sup>

Essa fortuna com ímpetos, capaz de atuar de modo a fazer vencer seus preferidos surge mais uma vez no capítulo 37 (livro terceiro), quando Maquiavel, reforçando sua teoria de que as ações dos homens, além das dificuldades naturais, encontram em todo bem algum mal, anuncia como impossível gozar de um sem sofrer com o outro. Para o secretário só a fortuna pode, com sua força, às vezes vencer esse inconveniente: “E però si acquista il bene con difficultà, se **dalla fortuna tu non se' aiutato** (grifo meu) in modo, che **ella** con la sua forza **vinca** (grifo meu) questo ordinario e naturale inconveniente.”<sup>480</sup> Por fim, guarda-se a mesma impressão em uma última menção, no capítulo 42 (livro terceiro). Ali Maquiavel, analisando uma das histórias de Lívio, afirma mais uma vez ter a fortuna favorecido determinado personagem, nesse caso o cônsul romano Lucio Postumio Albino: “E tanto **fu** in questo caso, a Postumio, **favorevole la fortuna** (grifo meu), che i Sanniti non lo ritengono; e ritornato in Roma, fu Postumio appresso ai Romani più glorioso per avere perduto, che non fu Ponzio appresso ai Sanniti per avere vinto.”<sup>481</sup>

Já em *Dell'arte della guerra*, logo na introdução do livro I, há três menções à potência da fortuna ligadas a Cosimo Rucellai, falecido amigo, e um dos personagens dos diálogos que compõem a obra. Na primeira das passagens Maquiavel lamenta sua morte, mas salienta não lhe ter sido a fortuna tão inimiga a ponto de sacar as boas recordações dos que com ele

---

<sup>478</sup> Ibidem, p. 179.

<sup>479</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>480</sup> Ibidem, p. 187.

<sup>481</sup> Ibidem, p. 192.

conviveram, especialmente através de seus escritos: “Vero è che **non gli fu** però in tanto **la fortuna nimica** (grifo meu), che non lasciasse alcun breve ricordo della destrezza del suo ingegno, come ne dimostrano alcuni suoi scritti e composizioni di amorosi versi; [...]” Ao que acrescenta: “[...] ne’ quali, come che innamorato non fusse, per non consumare il tempo invano, tanto che **a più alti pensieri la fortuna lo avesse condotto** (grifo meu), nella sua giovenile età si esercitava, [...]”<sup>482</sup>, anunciando-o então como personagem da obra a qual se iniciava:

**Avendone** pertanto **privati la fortuna** (grifo meu) dello uso d’uno tanto amico, mi pare che non si possa farne altri rimedi che, il più che a noi è possibile cercare, di godersi la memoria di quello e repetere se da lui alcuna cosa fusse stata o acutamente detta o saviamente disputata.<sup>483</sup>

O termo só volta a surgir podendo ser interpretado conforme se propõe na conclusão do livro VII, o qual termina a obra. Ali, Fabrizio, personagem principal dos diálogos, lamenta o fato de a fortuna não lhe ter concedido um estado em que pudesse aplicar tudo o que aprendera sobre o governo e a guerra em seus anos de serviço – um lamento de caráter conjecturalmente autobiográfico. Lê-se:

Ma quanto a me si aspetta, per essere in là con gli anni, me ne diffido. E veramente, se **la fortuna mi avesse conceduto** (grifo meu) per lo addietro tanto stato quanto basta a una simile impresa, io crederei, in brevissimo tempo, avere dimostro al mondo quanto gli antichi ordini vagliono; e senza dubbio o io l’arei accresciuto con gloria o perduto senza vergogna.<sup>484</sup>

O mesmo tipo de abordagem do termo se dá por diversas vezes em *Istorie fiorentine*. Já no capítulo 6 do livro primeiro, o vocábulo assim surge em duas oportunidades. A primeira refere-se à sucessão do rei Teodorico, quem governou a Itália por 33 anos no século V e, segundo Maquiavel, teria conduzido a província com tal grandeza que já não se reconheciam suas velhas feridas. Contudo, a fortuna ainda não estaria saciada das aflições naquele país e durante o reinado de sua filha Amalasunta todos os males outrora presentes teriam retornado. Escreve o secretário:

Ma, venuto quello a morte, e rimaso nel regno Atalarico, nato di Amalasiunta sua figliuola, in poco tempo **non sendo ancora la fortuna sfogata** (grifo meu) negli antichi suoi affanni si ritornò, perché Atalarico, poco di poi che l’avolo morì; e rimaso il regno alla madre, fu tradita da Teodato, il quale era stato da lei chiamato perché l’aiutasse governare il regno.<sup>485</sup>

---

<sup>482</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Dell’arte della Guerra*, p. 08.

<sup>483</sup> Ibidem.

<sup>484</sup> Ibidem, p. 221.

<sup>485</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 19, 20.

A fortuna retornaria no fim do capítulo, opondo-se à reconstrução de Roma realizada pelo general Belisário. O imperador Justiniano chamá-lo-ia de volta, deixando a cidade italiana mais uma vez entregue aos “bárbaros”. Lê-se: “[...] Ma a questa sua lodevole impresa **si oppose la fortuna** (grifo meu), perché Iustiniano fu, in quel tempo, assalito da' Parti, e richiamò Bellisario; e quello, per ubbidire al suo signore, abbandonò la Italia; [...]”<sup>486</sup>

No capítulo 7 do livro segundo – seguindo em *Istorie fiorentine* – o gibelino Farinata degli Uberti teria se negado a destruir Florença no século XIII, quando assim queria seu partido entendendo ser essa a única forma de enfraquecer a Igreja romana. Em seu argumento, teria afirmado não estar disposto a renunciar ao que antes tanto tinha desejado (o poder em Florença) e agora a fortuna lhe oferecia. Uberti teria afirmado “[...] non avere con tanta fatica corsi tanti pericoli, se non per potere nella sua patria abitare; e che non era allora per non volere quello che già aveva cerco, né per rifiutare quello che **dalla fortuna gli era stato dato** (grifo meu); [...]”<sup>487</sup>

Devendo ser mais uma vez ao menos parcialmente contemporizada por teoricamente fazer parte do discurso de certo plebeu citado por Maquiavel, torna-se a uma passagem do capítulo 13 (livro terceiro), na qual esse homem do povo, visando a incitar seus iguais teria dito, após uma longa reflexão sobre as ações de todos homens e as ofertas da fortuna:

[...] E quelli i quali, o per poca prudenza o per troppa sciocchezza, fuggono questi modi, nella servitù sempre e nella povertà affogono; perché i fedeli servi sempre sono servi, e gli uomini buoni sempre sono poveri; né mai escono di servitù se non gli infedeli e audaci, e di povertà se non i rapaci e frodolenti. Perché Iddio e la natura ha posto tutte le fortune degli uomini loro in mezzo; le quali più alle rapine che alla industria, e alle cattive che alle buone arti sono esposte: di qui nasce che gli uomini mangiono l'uno l'altro, e vanne sempre col peggio chi può meno. Debbesi adunque usare la forza quando ce ne è data occasione. La quale **non può essere a noi offerta dalla fortuna maggiore** (grifo meu), sendo ancora i cittadini disuniti, la Signoria dubia, i magistrati sbigottiti: talmente che si possono, avanti che si unischino e fermino l'animo, facilmente opprimere: [...]”<sup>488</sup>

A temática central do trecho é a perfídia humana, como se pode perceber. Mas é o convívio em curiosa sentença entre *Iddio*, natureza e fortuna o que chama mais atenção. No excerto, “*Iddio* e a natureza” teriam posto todas as fortunas dos homens em seu meio, para que escolhessem as que melhor lhe aprouvessem – não obstante, invariavelmente hajam escolhido o mal e a ganância. Entendendo-se aqui a fortuna como sorte, ou mesmo caminho, a frase afirma que

---

<sup>486</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>487</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>488</sup> Ibidem, p. 164, 165.

*Iddio* e a natureza distribuíram possíveis destinos aos homens. Vale notar que, como se demonstrou, a convivência entre *Dio* (*Iddio*) e natureza em sentenças maquiavelianas não é frequente – apesar de o ser na tradição florentina, igualmente analisada. O trecho em tela acena assim para uma inflexão, ainda que aparentemente mais poética do que efetiva. Apresenta, contudo, um detalhe final: Maquiavel escreve “*Iddio e la natura ha* (grifo meu) *posto tutte le fortune [...]*”, num claro erro de concordância, devendo a sentença correta dizer “*Iddio e la natura hanno/han* (grifo meu) *posto tutte le fortune [...]*”. Tem-se assim em uma passagem mencionando uma ideia de divindade e natureza trabalhando juntas em algum ponto das origens dos homens e de seus humores – algo incomum, como se viu – um pequeno erro de concordância nas versões que nos chegaram da obra. O equívoco pode ter se dado por simples descuido, mas talvez por ter havido um elemento adicionado posteriormente. Teria *Iddio* sido acrescido à natureza por prudência ou conselho? Ou, pelo contrário, teria sido a natureza acrescentada mais tarde para que a frase se alinhasse melhor às suas demais assertivas? No momento, infelizmente não se poderá chegar a uma resposta segura. Voltando às questões envolvendo a fortuna, o trecho conclui-se com uma grande oferta sua, que parecia ali querer que os florentinos agissem de forma grave e urgente e, para tanto, dava seus sinais.

Já no capítulo 29 (livro segundo), então no século XIV florentino, sobre o embate final entre *messer* Ramondo de Córdoba e Castruccio Castracani, Maquiavel escreve, em severa crítica ao primeiro:

[...] ma procedendo con il suo esercito lentamente, fu da Castruccio, propinquo ad Altopascio, assaltato, e dopo una gran zuffa rotto: dove restarono presi e morti molti cittadini, e con loro insieme messer Ramondo, il quale della sua poca fede e de' suoi cattivi consigli **dalla fortuna quella punizione ebbe** (grifo meu), che gli aveva dai Fiorentini meritato.<sup>489</sup>

Seguindo suas reflexões em Castruccio, já no capítulo 30 do mesmo livro, o secretário narra sua morte logo após a árdua conquista de Pistoia, ocorrida ao mesmo tempo em que morria Carlos, duque da Calábria, quem também havia se assenhorado de Florença. Daí se tem mais uma das controversas análises maquiavelianas sobre o transcorrer dos eventos. Desta vez, contudo, mencionando diretamente a fortuna:

[...] di modo che i Pistolesi furono a riceverlo per signore costretti. La qual cosa, ancora che seguisse con tanta sua gloria, seguì anche con tanto suo disagio che, tornato in Lucca, si morì. E perché gli è rade volte che **la fortuna un bene o un male con un altro bene o con un altro male non accompagni** (grifo meu), morì ancora, a Napoli, Carlo duca di Calavria e signore di

---

<sup>489</sup> Ibidem, p. 109.

Firenze, acciò che i Fiorentini in poco di tempo, fuori d'ogni loro opinione, dalla signoria dell'uno e timore dell'altro si liberassino.<sup>490</sup>

Como em parte acima antecipado, toda a análise de Maquiavel presente em seu *Vita di Castruccio Castracani da Lucca* perpassa a questão da fortuna, sempre como ente poderoso e avassalador. Segundo explica, ele teria escrito o texto para “[...] ridurre alla memoria delli uomini, parendomi avere trovato in essa (a de Castruccio) molte cose, e quanto alla virtù e quanto alla fortuna, di grandissimo esempio.”<sup>491</sup> Sobre o texto, escreve Allan Gilbert:

The work has as a unifying idea the power of Fortune (em maiúscula, embora o texto trate-a em minúscula todo o tempo). Castruccio was aided by her; yet on the other hand even Virtue (também em maiúscula, diferentemente do que sucede no texto) could not free him from her power; she gave him neither the judgement to recognize the best course nor the long life needed to carry out his ambitious though mistaken plans.<sup>492</sup>

As impressões de Gilbert parecem ajustadas ao texto e alinhadas ao que se vem aqui tentando demonstrar. Já em sua introdução, Maquiavel escreve:

E' pare, Zanobi e Luigi carissimi, a quegli che la considerano, cosa maravigliosa che tutti coloro, o la maggiore parte di essi, che hanno in questo mondo operato grandissime cose, e intra gli altri della loro età siano stati eccellenti, abbino avuto il principio e il nascimento loro basso e oscuro, **o vero dalla fortuna fuora d'ogni modo travagliato** (grifo meu); perché tutti o ei sono stati esposti alle fiere, o egli hanno avuto sì vil padre che, vergognatisi di quello, si sono fatti figliuoli di Giove o di qualche altro Dio.<sup>493</sup>

No trecho, o secretário sugere que a maior parte dos grandes homens tem origem simples ou obscura, sendo afligidos ou desafiados pela fortuna para se tornarem “filhos de Júpiter ou qualquer outro deus” – claramente no sentido de se transformarem em homens poderosos e respeitados. Explica-se ainda melhor na sequência de seu argumento: “Credo bene che questo nasca che, **volendo la fortuna dimostrare al mondo di essere quella che faccia gli uomini grandi**, e non la prudenza, comincia a dimostrare le sue forze in tempo che la prudenza non ci possa avere alcuna parte, anzi da lei si abbi a ricognoscere il tutto.”<sup>494</sup> Percebe-se uma fortuna que “quer demonstrar” ao mundo ser ela quem faz grandes os homens, em detrimento da prudência. Para ele, a fortuna agiria rapidamente, antes que a maturidade e o conhecimento pudessem levar a esta última.

---

<sup>490</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>491</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1645.

<sup>492</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *The chief works and others*. Allan Gilbert, translator. Vol II. Durham and London: Duke University Press, 1989, p. 533.

<sup>493</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1645. Opere 1645

<sup>494</sup> Ibidem.

Já no fim do texto Maquiavel, narrando a doença que levaria Castruccio a uma morte prematura, afirma ter sido a fortuna “hostil” a sua glória, e tomado sua vida justo quando era a hora de dar-lhe mais da mesma, para que concluísse seus planos – ali já bastante adiantados, mesmo tendo sido sempre audaciosos. Anota: “Ma la fortuna, inimica alla sua gloria, quando era tempo di dargli vita, gliene tolse, e interruppe quelli disegni che quello molto tempo innanzi aveva pensato di mandare ad effetto, né gliene poteva altro che la morte impedire.”<sup>495</sup> E das reflexões do próprio Castruccio – personagem de Maquiavel – lê-se as últimas menções a respeito do poder avassalador da fortuna. Teria dito Castruccio a Pagolo Guinigi – filho de seu antigo mecenas:

Se io avessi creduto, figliuolo mio, **che la fortuna mi avesse voluto troncare** (grifo meu) nel mezzo del corso il cammino per andare a quella gloria che io mi avevo con tanti miei felici successi promessa, io mi sarei affaticato meno e a tearei lasciato, se minore stato, meno inimici e meno invidia. [...] E perché non solamente fussi tuo quello che da tuo padre ti era stato lasciato, ma quello ancora che la fortuna e la virtù mia si guadagnava, non ho mai voluto prendere donna, acciò che lo amore de' figliuoli non mi avesse a impedire che in alcuna parte non mostrassi verso del sangue di tuo padre quella gratitudine che mi pareva essere tenuto di mostrare. [...] **Ma la fortuna, che vuole essere arbitra di tutte le cose umane, non mi ha dato tanto giudizio che io l'abbia potuta prima conoscere, né tanto tempo che io l'abbi potuta superare** (grifo meu).<sup>496</sup>

Tornando a *Istorie fiorentine*, revela-se também relevante para a análise em questão um trecho presente no capítulo 19 do livro terceiro, envolvendo a execução de Piero degli Albizzi. No excerto, os homens que o acompanhavam, afirmando que teria sido a roda da “Fortuna” – com maiúscula – o que o teria levado ao topo, davam-lhe um prego para que a espetasse, fazendo com que ela continuasse a girar, trazendo-o então para a parte mais baixa. Lê-se:

Né a Piero degli Albizzi giovò la grandezza della casa, né la antica riputazione sua, per essere stato più tempo sopra ogni altro cittadino onorato e temuto: donde che alcuno, o vero suo amico, per farlo più umano in tanta sua grandezza, o vero suo nimico, per minacciarlo con la volubilità della fortuna, facendo egli uno convito a molti cittadini, gli mandò uno nappo d'ariento pieno di confetti, e tra quelli nascosto un chiodo; il quale scoperto e veduto da tutti i convivanti, fu interpretato che gli era ricordato conficcasse la ruota (da fortuna), perché, **avendolo la Fortuna condotto nel colmo di quella, non poteva essere che, se la seguitava di fare il cerchio suo, che la non lo traesse in fondo** (grifo meu): [...].<sup>497</sup>

---

<sup>495</sup> Ibidem, p. 1666.

<sup>496</sup> Ibidem, p. 1668.

<sup>497</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 176.

No capítulo 23 (livro terceiro) em um suposto discurso de despedida de *messer* Benedetto Alberti, na ocasião da ordem de seu exílio de Florença, surge mais uma vez o termo fortuna na forma que aqui se explora. Teria dito: “Voi vedete, padri e maggiori miei, come **la fortuna ha rovinato me e minacciato voi** (grifo meu) di che né io mi meraviglio, né voi vi dovete meravigliare, perché sempre così avvenne a coloro i quali intra molti cattivi vogliono essere buoni, [...].<sup>498</sup> Mais uma vez – agora no capítulo 5 do livro quarto – vê-se a fortuna emergir, em teoria, pelo discurso de outrem – embora neste trecho haja poucas dúvidas de que as ideias seriam compartilhadas por Maquiavel. Escreve o secretário, escorando-se nas preferências da fortuna, sobre a tomada do Friuli pelas tropas do duque de Milão (Filipe Maria Visconti) e sobre o imbróglio em Florença em torno de atacá-lo ou não: “Gli altri dicevano che non era da aspettare il nimico in casa; ma di andare a trovare lui; e che **la fortuna è amica più di chi assalta che di chi si difende** (grifo meu); e con minori danni, quando fusse con maggiore spesa, si fa la guerra in casa altri che in casa sua.”<sup>499</sup> Seguindo no livro quarto (de *Istorie fiorentine*), a grave história narrada no capítulo 12 sobre a tomada do castelo de Monte Petroso, até então governado por Biagio de Melano, traz igualmente uma fortuna que dá e tira dos homens segundo sua vontade. Lê-se que quando já estava o castelo incendiado e a derrota mostrava-se irreversível, Biagio teria feito descer em cordas e lençóis os dois filhos pequenos e dito aos soldados: “Togliete per voi **quelli beni che mi ha dati la fortuna** (grifo meu) e che voi mi potete torre: quelli che io ho dello animo, dove la gloria e l'onore mio consiste, né io vi darò, né voi mi torrete!”<sup>500</sup> Em seguida teria se negado a ser salvo entregando-se ao inimigo, preferindo morrer queimado no castelo.

Figura presente em vários capítulos de *História de Florença*, o capitão Niccolò Piccino, segundo narra Maquiavel, teria incomodado tanto o senhor de Faenza e sua mãe, que acabara promovendo uma improvável aliança entre Florença e a cidade. Assim registra o secretário: “Ma **la fortuna volle** (grifo meu) che i Fiorentini ottenessero quello, per avere perduto che forse avendo vinto non arebbono ottenuto; perché Niccolò tanto operò con il signore di Faenza e con la madre, che gli fece amici a' Fiorentini.”<sup>501</sup> Em mais um episódio envolvendo Piccino e a invasão de Francesco Sforza – ainda conde – à Lombardia, a fortuna teria sido adversa a este último, fazendo com que boa parte de suas tropas adoecesse. Lê-se sobre Sforza: “**Fu la fortuna al Conte** in questa impresa **nimica** (grifo meu), perché delle sue genti buona parte ammalorono,

---

<sup>498</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>499</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>500</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>501</sup> Ibidem.

talmente che il Conte, lasciata la impresa, ne andò a Zevio, castello veronese, luogo abbondevole e sano.”<sup>502</sup> Já no capítulo 24 (livro quinto), Piccino mais uma vez teria percebido a cidade de Verona fracamente guardada, e entendido que a fortuna “dava-lhe” a chance de reaver seu respeito perdido com recente derrota em Brescia: “Per tanto gli parve che **la fortuna gli avesse messo** (grifo meu) innanzi materia a riavere l'onore suo e a fare che la letizia aveva avuto il nimico per la fresca vittoria ritornassi, per una più fresca perdita, in dolore.”<sup>503</sup> Na sequência desses eventos, cresce o medo dos florentinos de uma invasão de Piccino à Toscana. Desconfiados de um acordo entre o capitão e o papa, teria sido a fortuna a lhes mostrar a maneira de defender-se: “Ma in mentre che i Fiorentini stavano così sospesi **la fortuna mostrò** (grifo meu) loro la via come si potessero del Patriarca assicurare.”<sup>504</sup>

Já no livro sexto, em seu capítulo 4, a fortuna emerge em duas passagens, ambas contrárias às ações de Niccolò Piccino. Primeiro na reflexão de Maquiavel: “Ma la fortuna, alla quale non manca modo di **aiutare gli amici e disfavorire i nimici, fece** in Niccolò Piccino, per la speranza di questa vittoria, **crescere tanta ambizione e insolenzia** (grifo meu) [...]”<sup>505</sup> Em seguida, em seu comentário sobre a lamentação de Piccino: “Ubbidi adunque Niccolò, non con altro animo che si faccia colui che per forza abbandona gli amici e la patria, dolendosi della sua malvagia sorte; poi che ora **la fortuna**, ora il Duca, de' suoi nimici **gli toglievono** (grifo meu) la vittoria.”<sup>506</sup> Por fim, ao narrar a morte do capitão, aos 74 anos, Maquiavel afirma ter a fortuna sempre ajudado os Sforza em suas empresas. Escreve o secretário sobre Niccolò Piccino: “E di lui restorono Francesco e Iacopo, i quali ebbono meno virtù e più cattiva fortuna del padre; tanto che queste armi braccesche quasi che si spensero e le sforzesche, **sempre dalla fortuna aiutate** (grifo meu), diventorono più gloriose.”<sup>507</sup>

No já mencionado episódio da negação de Niccolò da Uzzano em expulsar Cosimo di Medici de Florença coroando *messer* Rinaldo degli Albizzi – capítulo 27 do livro quarto –, Uzzano declara ser a fortuna amiga dos cidadãos mais celerados da cidade, os quais queriam vendê-la e agora teriam achado um comprador. Teria dito Uzzano: “[...] perché tutti questi cittadini, parte per ignoranza, parte per malizia, sono a vendere questa republica apparecchiati;

---

<sup>502</sup> Ibidem, p. 289.

<sup>503</sup> Ibidem, p. 291.

<sup>504</sup> Ibidem, p. 295.

<sup>505</sup> Ibidem, p. 318.

<sup>506</sup> Ibidem, p. 318, 319.

<sup>507</sup> Ibidem, p. 325.



ed è **in tanto la fortuna loro amica** (grifo meu), ch'eglino hanno trovato il comperatore.”<sup>508</sup> A sequência dos eventos em tela traz mais duas menções à fortuna. A primeira delas já no próximo capítulo, quando Bernardo Guadagni, de quem Rinaldo teria pago os impostos em dívida para poder candidatar-se a gonfaloneiro, vence a *balìa* (espécie de eleição em Florença), torna-se gonfaloneiro e prende Cosimo. Sobre sua vitória, Maquiavel escreve: “Venutosi di poi alla tratta de' Signori, **fece la fortuna** (grifo meu), amica alle discordie nostre, che Bernardo fu tratto gonfalonieri per sedere il settembre e l'ottobre.”<sup>509</sup> Exilado em Veneza, Cosimo encontrava-se sob a guarda de Federigo Malavotti, de quem a princípio não aceitava nem comida, com medo de ser envenenado. Provando Federigo querer o bem do Médici e compartilhando com ele suas refeições, teria recebido promessas de gratidão caso, afirmava Cosimo, a fortuna lhe desse ocasião. Assim narra Maquiavel: “Queste parole tutto confortorono Cosimo; e con le lagrime agli occhi abbracciò e baciò Federigo, e con vive ed efficaci parole ringraziò quello di sì piatoso e amorevole officio, offerendo esserne gli gratissimo, se mai **dalla fortuna gliene fusse data occasione** (grifo meu).”<sup>510</sup>

Volta a surgir essa fortuna no capítulo 6 do livro sexto. No trecho, frente ao crescimento do poderio do general florentino Baldaccio di Anghiari, os cidadãos, receosos, teriam decidido eliminá-lo, e “Al quale loro pensiero **fu** in questo **la fortuna favorevole**: [...]”<sup>511</sup> Já no livro sétimo (capítulo 18), em carta de *messer* Agnolo Acciaiuoli a Piero di Medici, representando os exilados de Florença, o primeiro iniciava sua argumentação rindo-se dos “jogos da fortuna”. Maquiavel escreve, em teoria, transcrevendo a carta: “[...] -Io mi rido de' giuochi della fortuna, e come a sua posta **ella fa gli amici diventare nimici, e gli nimici amici** (grifo meu).”<sup>512</sup> E já no capítulo 21 do livro sétimo, comentando o desrespeito com que o gonfaloneiro de justiça Bardo Altoviti e os seus tratavam a cidade, Maquiavel outra vez cita *Dio (Iddio)* e a fortuna juntas em uma só sentença. Nesta, segundo o secretário, o grupo político agia de modo a parecer que “*Iddio*” e a fortuna estavam a lhes favorecer. Lê-se: “[...] La qual cosa crebbe a loro potenza, e agli altri spavento; la qual potenza senza alcuno rispetto esercitavano, e in modo si governavano, che pareva che **Iddio e la fortuna avesse dato loro** (grifo meu) quella città in preda.”<sup>513</sup>

---

<sup>508</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>509</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>510</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>511</sup> Ibidem, p. 323.

<sup>512</sup> Ibidem, p. 405.

<sup>513</sup> Ibidem, p. 410, 411.

Ao narrar uma conjura de jovens milaneses contra Galeazzo Sforza, Maquiavel mescla natureza e fortuna nas palavras de um certo Cola Montano, professor de latim de jovens abastados em Milão. Sobre sua incitação aos jovens a tomar armas contra o duque, o secretário escreve:

Questo, o che gli avesse in odio la vita e costumi del Duca, o che pure altra cagione lo movesse, in tutti i suoi ragionamenti il vivere sotto un principe non buono detestava, gloriosi e felici chiamando quegli a' quali di nascere e vivere in una republica **aveva** la natura e **la fortuna conceduto** (grifo meu); mostrando come tutti gli uomini famosi si erano nelle repubbliche e non sotto i principi nutriti; perché quelle nutriscono gli uomini virtuosi, e quegli gli spengono, facendo l'una profitto dell'altrui virtù, l'altra temendone.<sup>514</sup>

O livro oitavo – tratando centralmente da conjura dos Pazzi e de suas consequências nefastas ao equilíbrio de forças dentro da Itália – traz em seu capítulo 15 um breve comentário sobre o possível favorecimento da fortuna aos florentinos em uma de suas batalhas contra os exércitos da Igreja romana. Lê-se: “Parve, in questi principii, che **la fortuna volesse favorire** (grifo meu) le cose fiorentine; [...]”<sup>515</sup> Estabelecida a vitória florentina, segundo Maquiavel, o papa Sisto IV teria sido batido pela fortuna: “[...] nel 1486, per il mezzo degli oratori del re di Spagna, si concluse la pace, alla quale il Papa, **per essere battuto dalla fortuna** (grifo meu), né volere più tentare quella, acconsentì: [...]”<sup>516</sup> A última menção à fortuna em *Istorie fiorentine* refere-se a Lorenzo, quem teria sido amado pela fortuna e por “Dio”. Escreve Maquiavel: “**Fu dalla fortuna e da Dio sommamente amato** (grifo meu), per il che tutte le sue imprese ebbono felice fine e tutti i suoi nimici infelice: [...]”<sup>517</sup>

Tornando-se aos *Discorsi*, o próêmio de seu livro segundo traz duas menções à fortuna bem concernentes à interpretação em destaque, porém, anuncia uma problemática a ser analisada na sequência deste capítulo. Primeiramente, Maquiavel expõe sua crença de que os homens, por natureza, são insaciáveis em seus desejos, querendo todas as coisas, ao passo que a fortuna somente “lhes permite” conseguir poucas:

Sendo, oltre di questo, gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo, dalla natura, di potere e volere desiderare ogni cosa, e, **dalla fortuna, di potere conseguitarne poche** (grifo meu); ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane, ed uno fastidio delle cose che si posseggono: [...].<sup>518</sup>

---

<sup>514</sup> Ibidem, p. 428, 429.

<sup>515</sup> Ibidem, p. 457.

<sup>516</sup> Ibidem, p. 486.

<sup>517</sup> Ibidem, p. 494.

<sup>518</sup> Ibidem, p. 78.

A conclusão do proêmio reforça a ideia de um poder intencional da fortuna. Não obstante, faz, por fim, menção ao termo “*Cielo*” (então em maiúscula). No trecho, a fortuna dará ocasião aos jovens de imitar os antigos, pois “um homem bom deve transferir aos jovens as ações as quais a má fortuna não lhe permitiu realizar; e um homem mais amado pelo “*Cielo*” poderá operar tais tarefas:

Ma essendo la cosa sì manifesta che ciascuno la vede, sarò animoso in dire manifestamente quello che io intenderò di quelli e di questi tempi; acciocché gli animi de' giovani che questi mia scritti leggeranno, possino fuggire questi, e prepararsi ad imitar quegli, qualunque volta **la fortuna ne dessi loro occasione**. Perché gli è officio di uomo buono, quel bene che **per la malignità** de' tempi e **della fortuna** tu non hai potuto operare, insegnarlo ad altri, acciocché, sendone molti capaci, alcuno di quelli, **più amato dal Cielo** (grifo meu), possa operarlo.<sup>519</sup>

Embora aqui perceba-se o termo *Cielo* aparentemente apartado da categoria fortuna, ver-se-á adiante que nem sempre no pensamento maquiaveliano fortuna, *cielo*, *cieli* e mesmo *Dio* ou *Iddio* poderão ser tão bem discernidos, representando esta uma problemática fundamental na busca por compreender o funcionamento de sua religiosidade – ou seja, de seus sentimentos espirituais, devocionais e escatológicos.

### 2.2.3 Uma nova (velha) face da fortuna

Além das interpretações acima apresentadas, no capítulo 29 do livro segundo dos *Discorsi* – **La fortuna acceca gli animi degli uomini**, quando la **non vuole** che quegli si opponghino a' **disegni suoi** (grifo meu) –, o tema da fortuna parece ser apresentado sob uma nova exegese, a qual torna seu entendimento no imaginário do secretário ainda mais intrincado e abre caminho para duas novas categorias fundamentais para a busca de compreender sua religiosidade e o universo das formas de divindade ou entes sobre-humanos que habitavam seu pensamento. Por entre as páginas do capítulo, em um claro elogio à “potência da fortuna”, o termo curiosamente parece confundir-se com “céu” ou “céus” (*cielo* ou *cieli*). Pode-se vê-los emergir quando Maquiavel põe em destaque as palavras de Lívio e afirma sentir o mesmo em seus dias:

Se e' si considererà bene come procedono le cose umane, si vedrà molte volte nascere cose e venire accidenti, a' quali **i cieli** al tutto **non hanno voluto** (grifo meu) che si provvegga. E quando, questo che io dico, **intervenne** (grifo meu) a Roma, dove era tanta virtù, tanta religione e tanto ordine, non è maraviglia

---

<sup>519</sup> Ibidem, p. 79.

che gli intervenga molto più spesso in una città o in una provincia che manchi delle cose sopradette.<sup>520</sup>

Após essa reflexão sobre o suceder dos acontecimentos, o secretário narra, baseando-se em Lívio, que em certo acampamento irresponsável que teriam levantado os tribunos romanos, estes teriam obtido enorme insucesso devido à “potência do céu” – embora o título do capítulo promettesse ponderações sobre a fortuna – e por não terem levado em conta “as sabedorias humana e divina”:

E perché questo luogo è notabile assai, a dimostrare la potenza del **cielo** sopra le cose umane, Tito Livio largamente e con parole efficacissime lo dimostra: dicendo come, volendo **il cielo** a qualche fine, che i Romani conoscessono la potenza sua, fece prima errare quegli Fabii che andarono oratori a' Franciosi, e, mediante l'opera loro, gli concitò a fare guerra a Roma; [...] Quivi i Tribuni posero il loro campo, senza alcuna consueta diligenza; non prevedendo il luogo prima, e non si circondando con fossa e con istecato, non usando alcuno rimedio umano e **divino** (grifo meu).<sup>521</sup>

Conclui o capítulo deixando de referir-se ao céu ou aos céus para utilizar-se, finalmente – e claramente no mesmo sentido –, o termo fortuna:

[...] **la fortuna, per fare maggiore Roma** (grifo meu), e condurla a quella grandezza venne, **giudicò fussi necessario** (grifo meu) batterla [...], ma **non volle** (grifo meu) già in tutto rovinarla. [...] Affermo, bene, di nuovo, questo essere verissimo, secondo che per tutte le istorie si vede, che gli uomini possono secondare la fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi, e non rompergli. Debbono, bene, non si abbandonare mai.<sup>522</sup>

Vê-se assim os termos *cielo* e *cieli* volverem-se em fortuna no decorrer das páginas do capítulo. Mais que isso, a prática realizada pela fortuna revela-se idêntica àquela executada pelo *Dio (Iddio)* de Maquiavel em passagem supracitada sobre certa tempestade ocorrida em Florença. Ali o secretário havia afirmado: “Volle senza dubio Iddio più tosto minacciare che gastigare la Toscana”. Destarte, da mesma forma que seu *Iddio* não queria destruir Florença por completo, mas queria dar-lhe uma lição, a fortuna o fazia com Roma, entendendo como “necessario batterla, ma non in tutto rovinarla”. A fortuna, anunciada no título do capítulo, parece assim atender pelo nome de *cielo* até seu último parágrafo, quando só então passa a ser fortuna, agindo, contudo, de forma idêntica à que *Dio (Iddio)* procedia em outra de suas passagens. As categorias parecem conviver no mesmo ponto do pensamento maquiaveliano, ora afastando-se, ora aproximando-se e, por diversas vezes, confundindo-se. Aprofundando-se assim em sua

<sup>520</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 29.

<sup>521</sup> *Ibidem*, p. 125, 126.

<sup>522</sup> *Ibidem*, p. 126.

análise nos escritos do secretário, tem-se, em suas ações, potência e formas de atuar, a impressão de uma quase equivalência.

Apresentado o imbróglio, destaca-se que, especialmente durante os *Discorsi e Istorie fiorentine*<sup>523</sup> – embora as menções ao vocábulo fortuna sejam mais recorrentes –, *cielo* e *cieli* estarão também presentes sempre a realizar “ações intencionais”, as quais em outros trechos são realizadas da mesma forma pela fortuna, ou mesmo, como demonstrado, por *Dio* ou *Iddio*. Já havendo levantado todas as passagens retratando o poder interventor e intencional da fortuna dentre os escritos de Maquiavel, buscar-se-á agora apresentar todas as menções ao céu ou aos céus nas quais eles – assim como fazia a fortuna – exerçam alguma ação, como, por exemplo, favorecer, desfavorecer, querer, fazer, e assim por diante, entendendo-se que quem pratica uma ação tem, em conjectura, consciência da mesma e responsabilidade sobre ela.

O capítulo 11 do livro primeiro (nos *Discorsi*), além de conter as ricas passagens já postas em tela, inicia-se com a curiosa afirmação de que “[...] giudicando i cieli che gli ordini di Romolo non bastassero a tanto imperio, ispirarono nel petto del Senato romano di eleggere Numa Pompilio per successore a Romolo, [...]”.<sup>524</sup> Embora aparentemente esteja parafraseando Lívio, parece plausível que, baseado nas demais passagens apresentadas, Maquiavel acreditasse efetivamente que esse ente chamado “céus” teria inspirado o senado. Os conceitos de *cielo* e *cieli* vão revelando-se cada vez mais inseparáveis da categoria fortuna, quando ela parece atuar intencionalmente influenciando diferentes tempos e espaços.

Antes da passagem acima, ainda no capítulo 6 do livro primeiro encontra-se a primeira menção aos termos dentre as páginas dos *Discorsi*. Ali Maquiavel anuncia sua advertência a qualquer república sobre os perigos do ócio. Segundo escreve, se “o céu é benigno” a uma república poupando-lhe dos desastres da guerra, o surgimento do ócio acaba fazendo-a efeminada ou desunida, consequências ambas nefastas. Lê-se: “Così, dall'altra parte, quando **il Cielo le fusse sì benigno** (grifo meu) che la non avesse a fare guerra, ne nascerebbe che l'ozio la farebbe o effeminata o divisa; le quali due cose insieme, o ciascuna per sé, sarebbono cagione della sua rovina.”<sup>525</sup> E no capítulo 10, ainda no livro primeiro, “céus” que dão ocasião de

<sup>523</sup> Não há menções a *cielo* ou *cieli* em *Dell'arte della guerra*.

<sup>524</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p.23.

<sup>525</sup> *Ibidem*, p.16.

glória aos homens emergem, segundo Maquiavel, entregando-lhes cidades desordenadas para que através de sua *virtù* as busquem ordenar<sup>526</sup>:

E veramente **i cieli non possono dare agli uomini maggiore occasione di gloria**, né gli uomini la possono maggiore desiderare. E se, a volere ordinare bene una città, si avesse di necessità a diporre il principato, meriterebbe, quello che non la ordinasse per non cadere di quel grado, qualche scusa: ma potendosi tenere il principato ed ordinarla, non si merita scusa alcuna. E, in somma, considerino quelli a chi **i cieli dànno tale occasione** (grifo meu), como ei sono loro preposte due vie: l'una che li fa vivere sicuri, e dopo la morte li rende gloriosi; l'altra li fa vivere in continove angustie, e, dopo la morte, lasciare di sé una sempiterna infamia.<sup>527</sup>

Há na passagem mais uma coincidência relevante. Sabe-se que por diversas vezes, principalmente entre as páginas de *O príncipe*, Maquiavel afirma haver dado a fortuna “ocasião” aos homens para realizarem suas empresas, como teria, por exemplo, acontecido com Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, nos exemplos apresentados no capítulo XXVI. Trata-se assim de evento recorrente entre os escritos do secretário a fortuna “conceder a ocasião” para que os homens exerçam sua *virtù*. Pois acima vê-se a mesma ação, contudo agora operada pelos *cieli*, que “veramente non possono dare agli uomini maggiore occasione di gloria”.

Por fim, mais uma vez um “céu” que dá curso às coisas surge abrindo o importante capítulo 1 do livro terceiro (dos *Discorsi*):

Egli è cosa verissima, come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro; ma quelle vanno tutto il corso che è loro **ordinato dal cielo** (grifo meu), generalmente, che non disordinano il corpo loro, ma tengonlo in modo ordinato, o che non altera, o, s'egli altera, è a salute, e non a danno suo.<sup>528</sup>

O céu nesta passagem mostra-se como um desígnio maior, devendo os homens buscar entendê-lo e retornar a ele de tempos em tempos. Trata-se do trecho maquiaveliano no qual se percebe maior aproximação com uma ideia de providência. Embora se inicie com uma afirmação naturalista quase lucreciana – “tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro” –, em sua sequência a passagem parece sugerir uma força que “ordena o curso” de tudo, guardando as coisas de modo ordenado ou que não se altera – ou que se altera sempre em nosso benefício, jamais em nosso dano, mesmo não se podendo assim percebê-lo em um primeiro instante.

<sup>526</sup> Esta referência muito se alinha àquela presente no capítulo XX de *O príncipe*, na qual, todavia, quem quer desafiar os príncipes para fazê-los grandes é a fortuna ao invés dos céus.

<sup>527</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>528</sup> Ibidem, p. 132.

Nessa mesma direção, no fim do capítulo 5 do livro segundo (também nos *Discorsi*), vê-se Maquiavel afirmar que de tempos em tempos é preciso que “o céu” purgue o mundo através de flagelos como a peste, a fome ou as inundações, para que os homens, batidos pela adversidade, voltem a ser bons:

Quanto alle cause che vengono dal **cielo** (grifo meu), sono quelle che spengono la umana generazione, e riducano a pochi gli abitatori di parte del mondo. E questo viene o per peste o per fame o per una inondazione d'acque, [...] E che queste inondazioni, peste e fami venghino, non credo sia da dubitarne; sì perché ne sono piene tutte le istorie, sì perché si vede questo effetto della oblivione delle cose, sì perché e' pare ragionevole ch'e' sia: perché la natura, come ne' corpi semplici, quando e' vi è ragunato assai materia superflua, muove per sé medesima molte volte, e fa una purgazione, la quale è salute di quel corpo; così interviene in questo corpo misto della umana generazione, che, quando tutte le provincie sono ripiene di abitatori, in modo che non possono vivervi, né possono andare altrove, per essere occupati e ripieni tutti i luoghi; e quando la astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de' tre modi; acciocché gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente, e diventino migliori.<sup>529</sup>

Mais uma vez, tem-se uma sugestão sobre o funcionamento do mundo através dos tempos, sendo esse, inclusive, comparado em igualdade aos corpos mistos. E vê-se emergir o termo *cielo*, fazendo de novo conjecturar que Maquiavel enxergasse – ainda que se possa querer supor, sem uma plena consciência – uma força que direcionava as ações no mundo, se não a todo instante, ao menos de tempos em tempos.

Não há referências aos termos *cielo* ou *cieli* nas páginas de *Dell'arte della guerra* e, curiosamente, nem nas de *O príncipe*. Em *Istorie Fiorentine*, todavia, no capítulo 25 do livro primeiro, tem-se uma relevante aparição do vocábulo na forma que aqui se deseja explorar. Para Maquiavel, os céus não só “sabiam” que chegaria um dia em que franceses e alemães abandonariam a Itália, deixando-a somente nas mãos de italianos, como, não querendo que os pontífices tivessem poderes absolutos, teriam feito surgir em Roma os Colonna e os Orsini:

**I cieli** (i quali **sapevono** come e' doveva venire tempo che i Franciosi e i Tedeschi si allargherebbono da Italia e che quella provincia resterebbe in mano, al tutto, degli Italiani) acciò che il papa, quando mancasse degli ostacoli oltramontani, non potesse né fermare né godere la potenza sua, **feciono crescere** (grifo meu) in Roma due potentissime famiglie, Colonesi e Orsini, acciò che, con la potenza e propinquità loro, tenessero il pontificato infermo.<sup>530</sup>

<sup>529</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 88, 89.

<sup>530</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 48.

Nota-se na passagem algo recorrente no pensamento maquiaveliano e que será devidamente explorado no capítulo 3 deste trabalho: seu absoluto descaso em relação a qualquer possível poder espiritual concernente aos papas, os quais nessa sua sugestão recebiam justamente dos “céus” – os quais, supõe-se, deveriam representar – um freio para que não tivessem oportunidade de fazer o que bem entendessem, devendo dividir com essas famílias o poderio em Roma. Tem-se assim sugerido no pensamento maquiaveliano um desprendimento entre a figura papal e qualquer tipo de entidade divina a qual pudessem os papas querer representar.

#### 2.2.4 – A fortuna em Maquiavel além dos clássicos

O tema da fortuna está igualmente presente em obras literárias e missivas escritas pelo secretário. Três delas vão revelar-se de grande interesse. São “Di fortuna”, “Dell’occasione” e os já mencionados “Ghiribizzi” a Giovan Battista Soderini. O poema “Di Fortuna”, também dedicado a Soderini, embora se construa como uma ode à deusa romana e se utilize do termo em maiúscula todo o tempo, concorre para a sugestão de que não é claro no pensamento maquiaveliano a exata separação entre as ações da deusa Fortuna – em maiúscula – e as de uma fortuna – em minúscula –, quando esta se comporta como ente caprichoso e incontrolável, da forma que tantas vezes acima se demonstrou. Dentre os versos do poema, lê-se: “Con che rime giammai, o con che versi; canterò io del regno di Fortuna; e de’ suoi casi prosperi, ed avversi? E come ingiuriosa, ed importuna; secondo è giudicata quì da noi, sotto il suo seggio tutto il mondo aduna?”<sup>531</sup> Depois da sugestão de que a Fortuna governa o mundo a seu modo, o secretário acrescenta: “E la diva crudel rivolga intanto ver di me gli occhi suoi feroci; e legga quel ch’or di lei, e del suo regno io canto. E benchè in alto sopra tutti segga, comandi; e regni impetuosamente, chi del suo stato ardisce cantar vegga”<sup>532</sup>, ajustando a direção de sua argumentação para acusá-la injusta e imprevisível:

Questa da molti è detta onnipotente; Perchè qualunque in questa vita viene, o tardi, o presto la sua forza sente. Spesso costei i buon sotto i piè tiene, gl’improbi inalza; e se mai ti promette cosa veruna, mai te la mantiene. E sottosopra e Stati, e Regni mette, secondo, che a lei pare, e i giusti priva del bene, che agl’ingiusti larga dette. Questa incostante Dea, e mobil Diva gl’indegni spesso sopra un seggio pone, dove chi degno n’è mai non arriva. Costei il tempo a modo suo dispone; questa ci esalta, questa ci disface, senza pietà, senza legge, o ragione. [...] Fortuna il rabbioso suo furore dimostra con quest’ultima famiglia; quell’altra porge a chi ella porta amore [...] Sospir,

<sup>531</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1891.

<sup>532</sup> *Ibidem*, p. 1892.



bestemmie, e parole ingiuriose s'odon per tutto usar da quelle genti, che dentro al segno suo fortuna ascose.<sup>533</sup>

Embora não se conheça bem sua origem, segundo o secretário, até mesmo Júpiter temia sua potência: “Di chi figliuola fosse, o di che seme Nascesse, non si sa; ma si sa certo, Che fino a Giove sua potenza teme.”<sup>534</sup>

O texto torna-se mais interessante quando ali se percebe, mesmo que de forma poetizada, algumas de suas ideias tantas vezes repetidas em suas obras históricas e políticas, ainda não compostas naquele momento. Primeiramente, a crença de que a preguiça desordena o mundo, enquanto a necessidade o reordena, sendo *Ozio* e *Necessità* escritos em maiúscula, como se representassem entidades, a exemplo da própria Fortuna. Lê-se: “E quella ruota sempre notte, e giorno (Perchè il Ciel vuole) a lui non si contrasta ch’Ozio, e Necessità le volti intorno. L’una racconcia il mondo, e l’altro il guasta, vedesi ad ogni tempo, ed a ogni otta quanto val pazienza, e quanto basta.”<sup>535</sup> Um Céu em maiúscula é acrescentado aos versos. Porém, embora poderoso, ele aqui não se pode confundir com a fortuna. O poder desse Céu é reforçado mais à frente: “E non potendo tu cangiar persona, Nè lasciar l’ordin, di che il Ciel ti dota; Nel mezzo del cammin la t’abbandona.”<sup>536</sup> No poema, vê-se mais uma sugestão de determinismo desse *Ciel*, cuja ordem “não se pode questionar”. E reforçando outras duas de suas máximas – a de que nada no mundo é eterno e a de que se deve ajustar as ações de acordo com a mudança dos tempos –, escreve: “Non è nel mondo cosa alcuna eterna; Fortuna vuol così, che se ne abbella, acciocchè il suo poter più si discerna. Però si vuol lei prender per sua stella; e quanto a noi è possibile, ognora Accomodarsi al variar di quella.”<sup>537</sup>

Depois de uma série de versos apresentando exemplos históricos, Maquiavel conclui o texto reafirmando sua impressão de ser, muitas vezes, o mal feito pela fortuna de tal tamanho que não dá aos homens tempo ou condições para que sua roda possa trazê-los de volta à parte de cima, da mesma forma que, se muito vive qualquer homem, será inevitável que algum dia essa roda leve-o pra baixo: “Vedesi alfin, che i trapassati giorni pochi sono, e felici; e que’ son morti prima che la lor ruota indietro torni, o che voltando al basso ne li porti.”<sup>538</sup>

---

<sup>533</sup> Ibidem.

<sup>534</sup> Ibidem, p. 1893.

<sup>535</sup> Ibidem.

<sup>536</sup> Ibidem.

<sup>537</sup> Ibidem, p. 1894.

<sup>538</sup> Ibidem, p. 1895.

Em “Dell’occasione”, texto dedicado a Filippo de’Neri, o secretário trata, em seus primeiros versos, de ornar a “ocasião” também como se fosse uma deusa, portadora de graça concedida pelo “Céu”. Escreve: “Chi sei tu, che non par donna mortale? Di tanta grazia il Ciel t’adorna e dota! Perchè non posi? Perchè a’ piedi hai l’ale? Io sono l’Occasione, a pochi nota; e la cagion, che sempre mi travagli, è, perchè io tengo un piè sopra una rota.”<sup>539</sup> Retornando a sua recorrente sugestão de que a ocasião é concedida pela “roda da fortuna”, Maquiavel afirma somente restar a “penitência” àqueles que a perderam: “Dimmi, chi è colei, che teco viene? È penitenza; e però nota, e intendi: chi non sa prender me, costei ritiene.”<sup>540</sup> A perspectiva de que a penitência é o que resta para os que perderam a ocasião, elaborando-se quase uma dicotomia, trata-se de um entendimento fundamental para reflexões futuras ainda neste capítulo. Assim conclui o poema: “E tu mentre parlando il tempo spendi, occupato da molti pensier vani, già non t’avvedi, lasso, e non comprendi com’io ti son fuggita dalle mani!”<sup>541</sup> Apesar de não trazer novidades ou inflexões relevantes para a análise aqui realizada, o texto reforça em tom poético ideias maquiavelianas já conhecidas, como a relação entre a ocasião e a roda da fortuna; sugere uma vez mais a confusão de termos em seu pensamento, ao estabelecer em tese essa mesma relação (ocasião x fortuna), porém se utilizando da palavra Céu ao invés de fortuna; e, por fim, acena com a problemática da penitência a ser retomada.

Voltando ao universo do epistolário maquiaveliano, torna-se aos chamados “Ghiribizzi al Soderini” para mais algumas análises de seu rico texto. Ali, depois de fazer – talvez pela primeira vez, por escrito – sua conhecida comparação entre os modos e as conquistas de Aníbal e Cipião, Maquiavel conclui a passagem escorado na ação da fortuna. Escreve: “Tentare la fortuna, che la è amica de’ giovani, et mutare secondo truovi. Ma non si può havere le fortezze et non havere, essere crudele et pio.”<sup>542</sup> A reflexão maquiaveliana tem como argumento central o fato de se poder chegar aos mesmos fins através de diferentes meios. Contudo, ainda que se deva mudar os rumos das ações segundo dita a fortuna, seria impossível ser duas coisas opostas ao mesmo tempo – um cuidado a se tomar. Mais uma vez, refletindo sobre o ente, o secretário acrescenta na missiva: “Come la fortuna si stracca, così si rovina. La famiglia, la città, ognuno ha la fortuna sua fondata sul modo del procedere suo, et ciascuna di loro si stracca, et quando la è stracca bisogna racquistarla con uno altro modo.”<sup>543</sup> Por fim, em mais um excerto contendo

---

<sup>539</sup> Ibidem, p. 1909.

<sup>540</sup> Ibidem.

<sup>541</sup> Ibidem, p. 1910.

<sup>542</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*, p. 229.

<sup>543</sup> Ibidem, p. 230.

uma reflexão sobre “*gli uomini*”, acrescenta, sugerindo uma forma de determinismo à qual se retornará: “[...] havendo *gli uomini* prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la fortuna varia et comanda agli huomini, e tiengli sotto il giogo suo.”<sup>544</sup>

A principal conclusão assim a se apresentar sobre o funcionamento da categoria fortuna no universo mental de Maquiavel é a iminente necessidade de se considerá-la sob mais de um viés, revelando-se em tese tarefa impossível alcançar uma interpretação clara, concisa e simples para seu desenvolvimento dentre as páginas deixadas pelo secretário. Como se viu, seu entendimento não pode ser reduzido ao que foi escrito no capítulo XXV de *O príncipe*; sendo que, se se amplia sua análise ainda que somente ao universo daquela obra, revela-se impossível a formulação de um conceito uno para o termo. Sugere-se então considerar três direções principais para a fortuna no pensamento maquiaveliano: uma primeira na qual se pode atrelar o termo à atual ideia de acaso ou sorte; uma segunda, a qual entende a fortuna como um ente cheio de vontades e caprichos, realizando-os mediante seus desmandos para com os homens – aproximando-se ou confundindo-se diversas vezes com uma suposta vontade dos “céus” ou com as ações do *Dio (Iddio)* em que acreditava o secretário, embora raramente dialogando com uma ideia mais radical de providência cristã ou de qualquer outro tipo; e um terceiro, menos frequente, tratando-a como divindade, citando-a em maiúscula, e concebendo-a como mulher, além de ente igualmente poderoso e atuante. Em qualquer uma das três interpretações há embates com a *virtù* – esta, entendida como poder de ação arguta e eficaz, proporcionado pelo livre-arbítrio e portadora da difícil tarefa de combater, negociar e, quando possível, “dobrar” essa fortuna.

O que amiúde se vê nas páginas dos comentadores de Maquiavel, entretanto, é a escolha por um desses vieses e a utilização de excertos muitas vezes em forma de máximas visando comprovar o que se quer, ignorando, porém, o universo de passagens as quais parecem contrárias ao que se deseja demonstrar. Seria inviável analisar o conceito de fortuna no pensamento do secretário sem abordá-lo simultaneamente ao menos nas três direções acima apontadas. Seu uso por parte de Maquiavel revela-se volúvel e instável, sugerindo uma grande mescla de tempos e espaços, fruto sim de suas incansáveis leituras, experiências e reflexões, mas também de seu instante histórico, como se viu em diversos pontos da análise.

---

<sup>544</sup> Ibidem, p. 231.

A primeira das abordagens propostas – em tese atrelada à ideia contemporânea de acaso ou sorte – seria a favorita das correntes que buscam coroar Maquiavel como um dos fundadores do pensamento moderno. O secretário teria realizado a “dessacralização” da providência divina e estabelecido no Ocidente que só importariam “o acaso” e a vontade humana para o caminhar das coisas do mundo<sup>545</sup>. Contra tal ideia estariam as dezenas de passagens acima postas em tela nas quais o florentino atribui intenções, desejos e vontades à fortuna. Em constante diálogo com essa interpretação estão os defensores de uma potência “duvidosa” ou somente “fantasiosa” dessa fortuna no pensamento do secretário. Pelas mesmas passagens apresentadas, contudo, viu-se diversas situações em que a *virtù* – ou mesmo seu *Dio* – não puderam conter a implacabilidade da fortuna – nesses casos, evidentemente interpretada como ente poderoso e consciente, embora agindo amiúde sem qualquer lógica, muitas vezes sacrificando quem contra ela bem se protegia e poupando outros que não haviam demonstrado qualquer cuidado para com sua ira.

A segunda forma de abordagem aqui sugerida – tratando a fortuna como ente cheio de caprichos, realizando-os por seus desmandos e às vezes confundindo-se com uma vontade dos “céus” – seria a menos contemplada por livros e artigos especializados no pensamento do florentino. Talvez, porque, como querem alguns, essa interpretação aproxime-o de um pensamento fatalista e “medieval” – utilizando-se o termo de forma pejorativa. Como se viu, contudo, a formulação clássica do medievo em relação à fortuna submetia-a à providência divina, o que, à exceção de um par de confusas passagens, não parece representar um entendimento maquiaveliano. Embora não atrelado devocionalmente à divindade romana, a maneira através da qual Maquiavel opera a atuação do termo em diversas de suas descrições vem aproximá-lo da forma de atuação da deusa Fortuna e conceder-lhe um poderio muito próximo àquele a ela atribuído por seus autores antigos preferidos, como Lívio, Tácito ou Plutarco. Além disso, como demonstrado, essa não era uma interpretação criada *ex nihilo* pelo secretário, mas presente e constante na Florença de seu momento, especialmente nos ambientes que frequentava. Não pode assim surpreender a existência dos inúmeros trechos apontando essa direção no corpo de seus escritos.

---

<sup>545</sup> São, em parte, a opinião, por exemplo, de Pocock, Skinner, do filósofo Mario de Caro ou do historiador Enrique García na introdução de sua tradução ao espanhol de *The Machiavelian moment* de Pocock, para a qual escreve: “Como acreditam La Fortuna se define, ante todo, como la incertidumbre que acompaña a la vida política producto de sus circunstancias.” In: POCOOCK, J.G.A. *El momento maquiavélico*. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Estudio preliminar de E. García, trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García, Madrid: Tecnos, 2002, p. 122.

A terceira e última abordagem, embora ambígua, revela-se igualmente de grande importância. Ela se refere, reitera-se, a passagens nas quais o secretário cita efetivamente a deusa romana Fortuna (em maiúscula), curiosamente reagindo e atuando de forma idêntica à fortuna (em minúscula) em sua interpretação logo acima proposta. Embora uma vez mais enfatizando-se a sugestão de que Maquiavel não parecesse acreditar devocionalmente no poder dos deuses pagãos, seu diálogo com essas divindades é uma constante dentre seus textos literários – especialmente, poemas e obras teatrais.

Em sua tradução de *Andria* de Terêncio (1517-18), os deuses (*Dii. Iddii* ou *Iddei*) – no plural – são mencionados; um juramento pelo oráculo de Apolo é realizado; o nome de Giunone (Juno) é evocado por uma personagem em desespero; e a fortuna (em minúscula) surge no fim da trama para dar-lhe final feliz<sup>546</sup>. Muitos trechos são cristianizados na versão do secretário, mas a maioria não o é, reproduzindo as mesmas divindades adicionadas por Terêncio no texto original, como se verá de forma mais detalhada no capítulo 3. O mesmo se dá com *Clizia* (1524) – por sua vez, uma versão da *Cásina* de Plauto. Na obra, uma Fortuna em maiúscula dá início às ações de Cleandro – o protagonista –, e define uma importante disputa entre os personagens Nicomaco e sua mulher, Sofronia<sup>547</sup>. Em *A Mandrágora* (1518-20), igualmente a Fortuna (em maiúscula) dá início às ações, levando até Callimaco – herói (anti-herói) da trama – notícia sobre Lucrezia, razão pela qual o protagonista retorna a Florença. Uma vez mais a deusa é mencionada, quando o personagem Ligurio supõe seu favorecimento a *messer* Nicia por seu casamento com Lucrezia. Por fim, surge novamente de uma fala de Callimaco; ali, contudo, refletindo algumas importantes máximas maquiavelianas presentes em suas obras político-históricas. Lê-se: “Ed è vero che la Fortuna e la Natura tiene el conto per bilancio: la non ti fa mai un bene, che, a l’incontro, non surga un male.”<sup>548</sup> A Fortuna (em maiúscula) emerge assim por uma terceira vez, então alinhada a uma *Natura* também em maiúscula. Segundo o personagem – aparentemente ressoando o próprio Maquiavel –, seriam elas que manteriam o “equilíbrio” entre bem e mal no mundo<sup>549</sup>.

Em *L’Asino* (*L’asino d’oro*) – versão maquiaveliana para as *Metamorfoses*, de Apuleio – de 1517, depara-se com a menção a diversos deuses e personagens pagãos, como Diana, Circe, Febo, Júpiter, Oceano, Argo, Ícaro, as Musas e, mais uma vez, a Fortuna – embora nem sempre

---

<sup>546</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p. 88.

<sup>547</sup> *Ibidem*, p. 346.

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> *Ibidem*, p. 274.

em maiúscula, mas predominantemente parecendo referir-se à divindade ou ao ente que, de alguma forma, dá rumo às coisas<sup>550</sup>. Nos “Decennali primo e secondo” (1504 e 1509), Maquiavel, seguindo o estilo de poemas clássicos, pede ajuda a Apolo e às Musas. Além disso, no corpo de ambos os poemas mais uma vez faz menções a uma fortuna em minúscula, ainda que se comportando como ente poderoso e cheio de vontades<sup>551</sup>. Já em “Della ingratitude” (1507-15) e “Dell’ambizione” (1509), além de mais um pedido de ajuda às musas, tem-se os “céus” que teriam enviado duas “fúrias” à Terra nos tempos de Caim e Abel<sup>552</sup> – em um bom exemplo de mescla de mitologias cristã e pagã no pensamento do secretário. Esse estilo, trazendo um constante diálogo entre os dois universos, acompanhará igualmente a maioria de suas demais composições literárias e poemas menores. É o que se vê por exemplo em um curioso “Capitolo Pastorale” em conjectura dedicado a Lorenzo di Medici (neto de Lourenço, o magnífico). O texto inicia-se mencionando Febo, Apollo e Jacinto; aos quais viriam se juntar Júpiter, Diana, Admeto, Hécuba, Céfalos, Minerva, Vênus, Marte, Mercúrio, Saturno, Nestor, Atlanta e um *Dio*<sup>553</sup>. Conquanto a mescla aqui não seja tão marcante, um ponto fundamental a se destacar é que as “pastorais” tratavam-se de estilo comum de composição naquele momento, contudo mormente ancoradas em elementos do imaginário cristão, às vezes com pequenos enxertos de seres do universo pagão, como as Musas, Júpiter ou Vênus. O que Maquiavel parece fazer revela-se o contrário disso.

Finalmente, o conto satírico baseado em texto de Jehan Le Fèvre “La favola di Belfagor Arcidiavolo: Il demonio che prese moglie” (1518-27), embora não traga dentre seus personagens a fortuna em maiúscula ou minúscula, parece intensificar e assim bem resumir essa mescla entre referências cristãs e pagãs – ali, de diferentes culturas e não só da romana. Elas são cuidadosamente apropriadas por Maquiavel – ainda que evidentemente ancoradas em Le Fèvre – no sentido de entreter e fazer rir quem viesse a ler o texto. Em um só parágrafo, tem-se *Dio* (supõe-se o deus cristão), um inferno, Minos, Radamanto, “altri infernali giudici”, Plutão e “gl’infernali principi”. A trama proposta inicia-se com as almas dos que teriam morrido sem “a graça” do deus cristão. Elas iriam para “*l’inferno*” – como se sabe, um tipo de equivalente cristão ao mundo dos mortos pagão, o qual tinha Plutão como rei em sua versão romana. Chegando ao inferno, segundo narrado no conto, as almas eram julgadas por Minos e Radamanto, que com Eaco formam o trio dos juízes infernais – originalmente os juízes do

---

<sup>550</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1794

<sup>551</sup> *Ibidem*, p. 1856, 1797.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 1797.

<sup>553</sup> *Ibidem*, p. 1929.

Hades grego, mas transportados durante a Idade Média ao Inferno cristão. Nesse inferno, parte cristão, parte pagão, não seria o Diabo, o Demônio, Satã ou Lúcifer o rei, mas Plutão, quem viria a consultar os príncipes infernais para tomar suas decisões. Os príncipes infernais são ainda hoje, na mitologia cristã, considerados sete, cada um deles relacionado a um pecado capital, sendo, todavia, essa sistematização realizada somente na segunda metade do século XVI pelo teólogo alemão Peter Binsfeld. Maquiavel podia estar se referindo a uma versão mais arcaica ou talvez a outros possíveis príncipes provindos do imaginário infernal do medievo – embora o nome Belfagor refira-se a um dos sete sistematizados por Binsfeld. Sugere-se, portanto, representarem seres do imaginário cristão, os quais em conluio com Plutão decidiriam fazer a experiência de enviar um diabo ao mundo dos mortais. O próprio nome Belfagor traz em si certo sincretismo e, considerando-se sua versão cristã, não parece ter sido escolhido por acaso para ser dado ao diabo da história.

Originalmente, Belfagor seria um deus adorado sobre Fegor, montanha da Assíria, sendo o prefixo “*Bel*” relativo a *Baal* ou Belo, o que faz com que algumas de suas representações mostrem um jovem de belo corpo e cabelos dourados. A divindade teria sido absorvida pelos cananeus sob o nome de *Moloch*, e provavelmente transformada na figura demoníaca *Moloch-Beelfagor* quando de sua apreensão pelo monoteísmo hebraico. Uma vez assimilado pelo cristianismo, Belfagor passa a fazer parte do conjunto dos príncipes infernais, atrelado ao pecado da preguiça pelos teólogos do XVI. Segundo a demonologia cristã, esse diabo seduziria a alma dos homens prometendo descobertas e invenções geniais, as quais poderiam torná-los ricos – em parte, o que o diabo promete a Gianmatteo, personagem da trama maquiaveliana. Ainda como parte da demonologia cristã, há a crença de que Belfagor teria sido um arcanjo, ou seja, um ser mais poderoso que anjos e querubins, tendo caído e tornado-se assim um “*arcidiavolo*”, como sugere o conto<sup>554</sup>. É provável que Maquiavel tivesse conhecimento de todos esses detalhes, reforçando a impressão de sua intimidade com o funcionamento dos universos mitológicos cristão e pagão, e sua pretensa liberdade para mesclá-los. É evidente, contudo, que o secretário tenha adaptado o texto à sua maneira, visando exclusivamente gerar o riso.

Frente a todo o demonstrado, parece provável que conhecer e mencionar as divindades e criaturas do universo pagão tratava-se de algo elegante e bem aceito na Florença do momento de Maquiavel. E embora jamais tenha aparentemente proferido os dogmas cristãos como

---

<sup>554</sup> DE PLANCY, J. Collin. *Dictionnaire infernal*. Paris: Slaktine, 2000, p. 400, 401. Primeira edição: 1818.

“verdade revelada” ou qualquer outro julgamento nesse sentido, seus escritos, reitera-se, não passam qualquer impressão de que ele pudesse crer devocionalmente no poder dessas forças (pagãs), utilizando-as muito mais para adicionar a seu estilo e ajudar-lhe com sua retórica. A grande exceção parece ser a Fortuna. Embora, como já salientado, nada igualmente traga a indicação de que ele efetivamente acreditasse no poder de uma “deusa” chamada Fortuna – que para ela orasse ou implorasse por favores –, a forma com que concebe a potência desse ente em minúscula (fortuna) difere muito pouco do que na Antiguidade entendia-se como ação da divindade. É curioso, contudo, perceber que nem mesmo nessa questão, o secretário parece inovar, pois nas *Décadas* de Lívio, por exemplo, tal confusão já se podia perceber.

Em *Ab Urbe condita* – a *História de Roma* de Tito Lívio –, da qual Maquiavel comenta os primeiros livros, sendo assim inquestionável sua leitura, encontra-se no livro III a seguinte passagem: “Deserta omnia sine capite, sine uiribus dii praesidis ac Fortuna urbis tutata est, quae Uolscis Aequique praedonum potius mentem quam hostium dedit [...]. (A cidade, de tudo abandonada, sem chefes e sem recursos, se salvou graças a seus deuses protetores e à Fortuna, que infundiram nos volscos e équos mais a intenção de atuar como saqueadores do que como verdadeiros inimigos).”<sup>555</sup> No trecho, percebe-se a clara menção à deusa Fortuna, referida em maiúscula e agindo no sentido de “infundir” determinada intenção nos povos inimigos. Não obstante, mais adiante, no mesmo livro III, lê-se: “Victor consul, ingenti praeda potitus, eodem in statua rediit. Tum consules castra coniungunt, et Uolsci Aequique adflictas uiressuas in unum contulere. Tertia illa pugna eo anno fuit; eadem fortuna uictoriam dedit: fuis hostibus etiam castra capta. (Carregado o vitorioso cônsul de enorme pilhagem, voltou a levantar seu acampamento. Reuniram então seus exércitos os dois colegas, enquanto volscos e équos organizavam um outro grupo com suas tropas estropiadas. Foi esta a terceira batalha durante aquele ano, e idêntica a fortuna, que outorgou a Roma a vitória, a derrota do inimigo e a conquista de suas riquezas).”<sup>556</sup> Percebe-se no excerto uma nova menção à fortuna, agora em minúscula, porém exercendo uma função similar à exercida por sua homônima em maiúscula na outra passagem, qual seja, “outorgar” a Roma a vitória e ao inimigo a derrota.

Como então parecia ocorrer com os historiadores da Antiguidade, entende-se que Maquiavel dificilmente teria a exata consciência sobre os diferentes modos pelos quais fazia uso do termo em seus escritos. As três abordagens propostas conjecturalmente conviviam em

---

<sup>555</sup> LIVIO, Tito. *Desde la fundación de Roma (Ab Urbe condita)*. Texto bilingüe. Traducción y notas de Augustín Millares Carlo. In: *Boletín Millares Carlo* n 11. Las Palmas de Gran Canaria, 1990, p. 21.

<sup>556</sup> *Ibidem*, p. 23.



seu pensamento, vindo cada uma delas à tona quando situações e exemplos os quais narrava assim o exigiam. Destarte, reafirma-se, discorrer sobre a fortuna em Maquiavel requer uma análise de todas as suas menções ao termo, acrescida da percepção dos outros vocábulos por ele utilizados aparentemente para igual – ou quase igual – função, o que se vem tentando fazer neste capítulo. Escolher uma das direções e ignorar as demais deixa lacunas e proporciona estudos, mesmo se interessantes, incompletos e objetivados, revelando às vezes mais sobre o entorno e as referências de quem realiza a pesquisa do que precisamente sobre textos, ideias e pensamentos genuinamente maquiavelianos.

\*

Portanto, Maquiavel não teria inovado em sua interpretação da fortuna como ente caprichoso e voraz, tampouco em suas poucas menções à mesma como deusa romana, seja mencionando-a em maiúscula – e assim não deixando dúvida sobre sua referência – ou atribuindo ao termo em minúscula os mesmos poderes outrora atribuídos à divindade. Mesmo nas poucas oportunidades quando faz conviver o termo com seu *Dio (Iddio)* – associação comum em sua Florença –, não há assim novidade, como se demonstrou – à exceção do capítulo XXV de *O príncipe*, quando *Dio* desaparece no meio de seu raciocínio. O entendimento da fortuna como acaso igualmente não nasce nas páginas de Maquiavel, já circulando nos textos e ares de Florença no mínimo décadas antes de seu nascimento. Por outro lado, o conceito de *virtù* e, especialmente, seu poder transformador trata-se de algo aparentemente concebido em seu momento e seguramente por ele abraçado de forma pioneira. Conjecturalmente inspirada no contraponto lucreciano presente no livro II do *De rerum natura*, a ideia de que o homem, através de seu livre-arbítrio, pode desenvolver a *virtù* – ou seja, capacidade de ação arguta e eficaz – e lutar ou precaver-se contra os efeitos da fortuna – ou mesmo da Fortuna (em maiúscula) – trata-se de ponto evidentemente inovador dentre suas proposições, e implica necessariamente numa não aceitação de uma providência “extremada”, ou seja, um plano final, uma ordem maior à qual tudo e todos estejam submetidos. No entanto, é fundamental compreender que essa *virtù*, diferentemente do que querem diversos comentadores, não apresenta jamais nos escritos do secretário um poder, na prática, maior que o da fortuna. Maquiavel menciona em algumas poucas ocasiões situações em que uma *virtù* “poderia” crescer a ponto de não ter mais chance de ser desbancada por nenhuma fortuna, mas jamais cita um exemplo concreto para tal. Por outro lado, apresenta diversos exemplos em que uma fortuna implacável teria assolado determinado destino fazendo com que nenhuma *virtù* pudesse ser capaz de contê-la.

A ideia de uma fortuna inteiramente submissa à *virtù* – emergindo só e somente quando esta última falhasse – parece encontrar-se atrelada ao republicanismo florentino, fazendo com que diversos intérpretes sugiram a simplória explicação de que Maquiavel reproduzia o conceito da forma pela qual o teria aprendido nos textos que lia e nos círculos intelectuais que frequentava. Contra ela, em primeiro lugar, estaria, além das diversas passagens apresentadas acima, uma vez mais as menções do capítulo XXV de *O príncipe*. O fato de Maquiavel afirmar ser a fortuna “árbitra” de metade das ações humanas “deixando” aos homens a outra metade – “*o presso*” – já atribuiria a ela uma potência que o viés acima parece não reconhecer. O exemplo dado no capítulo VII, no qual o secretário afirma ter César Bórgia feito tudo o que a *virtù* o permitia, e mesmo assim caído em desgraça face a uma “*extraordinaria et estrema malignità di fortuna*” enche esse ente de poder, fazendo parecer imprecisa a suposição de que ele só agiria onde a *virtù* permitisse.

### **2.3 O aspecto dialógico da religiosidade do homem Nicolau Maquiavel**

Ante todo o acima analisado, buscar-se-á agora uma síntese do perfil da religiosidade de Maquiavel, formulado, como se viu, mais através da criteriosa análise de seus escritos – especialmente suas entrelinhas – do que dos contextos culturais, intelectuais e sócio-políticos de sua Florença, embora estes jamais tenham sido ou devessem ser ignorados.

Do par de aspectos fundamentais do pensamento maquiaveliano destacados por esta tese, os prismas por onde parece passar toda a luz de suas ideias – sua crença na perfídia humana e seu aparente descaso por qualquer ideia de vida *post-mortem* –, o segundo toca diretamente o universo de sua religiosidade. Como se pode sugerir através de menções apresentadas ainda no capítulo 1 – o teor de seus testamentos, a anedota referente aos cadáveres sendo jogados no túmulo de seu pai e a pronta interrupção do pagamento de missas para a alma deste no contexto do *post res perditā* – e especialmente da ausência de quaisquer referências diretas à questão dentre seus escritos, Maquiavel jamais ter-se-ia mostrado entusiasmado com qualquer perspectiva no além-túmulo ou mesmo preocupado com algum tipo de julgamento ou Juízo ao qual pudesse estar exposto após a sua morte. Além de revelar-se aspecto fundamental de sua religiosidade, essa percepção ajuda a compreender sua intensa preocupação com as “coisas deste mundo”, seu pleno foco na política deste mundo, nas guerras deste mundo, nos homens deste mundo, enfim, com tudo o que pudesse dar cor e rumo aos eventos humanos em seu presente e passado – o que, como se viu também no capítulo 1, dava-lhe a habilidade de fazer

previsões precisas sobre os acontecimentos futuros, mesmo quando já não tinha a oportunidade de acompanhar de perto os movimentos dos personagens cujos palácios um dia frequentara.

Igualmente, tal aspecto ajuda a compreender sua forma de apreensão da moral, aparentemente atendendo a uma série de concepções da Antiguidade em constante diálogo com outras de caráter prevalentemente cristão, as quais pairavam no ar em seu espaço e em seu momento – a Florença dos sécs. XV e XVI. Maquiavel teria sistematizado assim seu próprio conjunto de preceitos morais, baseando-se centralmente em seu conhecimento da história e em sua constante observação do mundo e dos movimentos dos homens, mas evidentemente condicionado aos parâmetros estabelecidos especialmente pelos universos cristão e pagão os quais pareciam conviver livremente em seu pensamento. E independentemente dos princípios morais que elegia e mesclava a cada momento – como se pode perceber nos julgamentos que apresentava sobre a atuação de homens como Aníbal ou Valentino –, é clara a sua completa negligência de que suas ações pudessem estar sujeitas a qualquer tipo de apreciação no além-túmulo. Muito pelo contrário, as únicas preocupações sobre o *post-mortem* que demonstrava pareciam ater-se mais à memória dos homens neste mundo do que a quaisquer eventos em um possível “*l’aldilà*”. Seu descaso parecia assim transcender seu próprio universo particular e revelar-se um entendimento geral sobre o funcionamento do mundo.

A questão da moral vem ainda abrir uma importante e repetida tendência no pensamento religioso (relativo à religiosidade) do secretário. Como se demonstrou, ele apresenta em suas reflexões passagens lançando mão de termos como “bem e mal”, “justo e injusto”, “honesto e torpe”, referindo-se aos mesmos durante episódios da formação das primeiras sociedades humanas, da Antiguidade clássica ou de seu próprio momento histórico sem fazer qualquer tipo de diferenciação ou ressalva aparente. A conclusão frente a tal questão é a de que Maquiavel considerava o funcionamento dessas categorias morais idêntico em qualquer tempo ou espaço. O que se entendia como bom, justo e honesto entre os homens teria sido, em seu pensamento, o mesmo desde sempre. A discussão sobre se o secretário se amparava “mormente” em uma moral pagã ou cristã para a elaboração de seus julgamentos e opiniões revela-se assim de impossível – e irrelevante – resolução. O que ele aparentemente concebe é a construção de um entendimento sobre a questão amparado na mescla entre todos os mundos dos quais participava ou sobre os quais lia. A religiosidade de Maquiavel revela aqui pela primeira vez sua característica fundamental: seu teor dialógico. Mais importante que as negociações entre os universos cristão e pagão em seu pensamento seria o diálogo entre os diferentes tempos e espaços sempre como se houvessem apresentado um mesmo funcionamento, se analisados

sobre seus aspectos fundamentais. É dentro dessa perspectiva que bem, mal, justo ou honesto teriam sempre representado o mesmo em qualquer sociedade histórica por ele analisada.

Torna-se uma vez mais àquela que, para este trabalho, é sentença-chave do pensamento maquiaveliano: a defesa da imitação dos antigos sob o crítica de que os homens simplesmente observavam os eventos históricos, “[...] sanza pensare altrimenti di imitarle, iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; **come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erono antiquamente** (grifo meu)”. A passagem revela-se o motor deste momento de reflexão e conclusão. Para Maquiavel, nada havia mudado. Os homens seriam os mesmos desde sempre, assim como o sol, “o céu” e os elementos. A evidente inspiração lucreciana no trecho revela-se pouco relevante frente às aparentes consequências que essa ideia traria para todo o entendimento do funcionamento do mundo por parte do secretário. O aspecto mais importante de qualquer religiosidade é a divindade ou ente sobre-humano nos quais se acredita e as formas de relação que se desenvolve com os mesmos. Poder-se-ia assim afirmar que o tom da crença maquiaveliana, o caráter principal das entidades em que acreditava, se encontraria nas entrelinhas da sentença de *O príncipe* – aqui retomada –, referindo-se a Moisés, Ciro e Teseu: “[...] E benché quelì uomini sieno rari e maravigliosi, non di manco furono uomini, et ebbe ciascuno di loro minore occasione che la presente: perché l’impresa loro non fu più iusta di questa, né più facile, **né fu a loro Dio più amico che a voi** (grifo meu).” Recupera-se a reflexão apresentada no início deste capítulo. Maquiavel parecia conceber um mesmo deus agindo igualmente nos negócios de florentinos, hebreus, persas e gregos, o que convida à sugestão de que o secretário acreditasse em uma divindade que houvesse rompido continentes e eras, estando presente nos mais diversos tempos e espaços.

Esse *Dio* (*Iddio*) de Maquiavel além de estar em diferentes pontos da história humana, tratava-se de um ente atuante, em constante influência no mundo dos homens, como se comprovou nas passagens do capítulo. Sua forma de atuação não era explícita, embora permanente. Ele se comunicava através de sinais de satisfação ou insatisfação – um incêndio, uma enchente, uma seca ou peste, por exemplo –, e cabia aos homens interpretá-los, como no caso da catedral de Florença, a qual teria se incendiado frente ao comportamento desrespeitoso do duque de Milão: “[...] fu creduto da molti Dio, indignato contro di noi, avere voluto della sua ira **dimostrare quel segno** (grifo meu).” Maquiavel não duvidava de que homens pudessem se comunicar diretamente com a divindade, como não descarta ter feito Savonarola ou mesmo Moisés. Fixa-se, contudo, nos possíveis sinais e narra dezenas de histórias nas quais esse *Dio*

(*Iddio*) teria revelado suas preferências aos homens das mais diversas maneiras, como no exemplo em que teria esvaziado a decisão dos “*optimati*” florentinos, “querendo” que a cidade fosse derrotada em certa guerra na Romanha: “[...] non per difendere la libertà, la quale è loro nimica, ma per accrescere la potenza propria; la quale Iddio **ha giustamente diminuita** ( grifo meu).”

Essa não parecia ser, todavia, a única força a influenciar continuamente o mundo no universo mental de Maquiavel. Agindo de forma quase idêntica, o *ciel*, *cielo* ou os *cieli* (ora em maiúscula, ora em minúscula, sem aparente razão de distinção) igualmente demonstravam suas preferências e vontades através dos mais diversos sinais. Ademais, assim como ocorria com seu *Dio (Iddio)*, esse *cielo* no qual acreditava, como se viu, agia em diferentes tempos e espaços, tendo o secretário assumido comprovadamente tal posição quando primeiro anota: “Se e' si considererà bene come procedono **le cose umane** (grifo meu)” – as coisas humanas, aparentemente em qualquer tempo ou espaço – “si vedrà molte volte nascere cose e venire accidenti, a' quali **i cieli** al tutto **non hanno voluto** (grifo meu) che si provvegga”; complementando, após mencionar uma citação de Lívio sobre o poder desse *cielo* na Roma antiga: “E quando, questo che io dico, **intervenne** (grifo meu) a Roma, dove era tanta virtù, tanta religione e tanto ordine, non è meraviglia che gli intervenga molto più spesso in una città o in una provincia che manchi delle cose sopradette.” Além disso, os termos *cielo*, *ciel* ou *cieli* aparecem nos *Discorsi* por quatorze vezes. Nas outras treze referem-se a essa entidade de intervir incessante nas coisas humanas. Destarte, como se propôs no início do capítulo, por que não pensar que era esse o *cielo* ao qual Maquiavel fazia menção na passagem-chave “come se **il cielo** (grifo meu), il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erono anticamente”? Os homens eram os mesmos desde sempre, com sua torpeza, sua ganância e seus jogos de poder, mas igualmente era o “céu”, com suas intervenções e seus sinais, visando a vigilância, a educação e a punição daqueles que o merecessem.

Esse *cielo* não só intervinha punitiva ou educacionalmente, mas também no sentido de ajudar os homens a prever seus grandes acidentes, como fica claro na menção ao relâmpago que teria destruído a torre da catedral de Santa Reparata (hoje Santa Maria del Fiori), na qual afirma que “come dalla sua morte (de Lorenzo) ne dovesse nascere grandissime rovine ne **mostrò il cielo** (grifo meu) molti evidentissimi segni”, dentre os quais destaca que: “l'altissima sommità del tempio di Santa Reparata fu da uno fulmine con tanta furia percossa, che gran parte di quel pinnacolo rovinò, con stupore e meraviglia di ciascuno”. Reitera-se ainda que Maquiavel em capítulo destinado a expor sua crença em sinais enviados para prever acidentes os atribui

ali a possíveis “inteligências” as quais – segundo ele, assim entendiam certos filósofos – habitariam o ar e, por pena, avisariam os homens para que se precavessem. Ora *Dio*, ora o *cielo*, realizando às vezes tarefas outrora executadas por “inteligências ocultas”, circulavam assim livremente em seu pensamento, reunindo antigo e moderno, local e universal em um arranjo que se mostraria ainda mais complexo com a necessária inclusão da fortuna, em sua face interventora, como acima se demonstrou.

A miscelânea, que, como se vê, perpassava diferentes textos e diversos momentos da escrita maquiaveliana, vive seu ápice no capítulo 29 do livro segundo dos *Discorsi*, no qual o secretário, como demonstrado, embora prometa com seu título discorrer sobre a fortuna, refere-se aos desmandos dos “céus” por todo o trecho, vindo a utilizar efetivamente o termo somente em seu último parágrafo. No capítulo, esse céu ora quer, ora não quer que os homens prevejam incidentes, além de concorrer para certa derrota dos romanos visando educá-los. Por fim, na conclusão do capítulo, escreve: [...] **la fortuna, per fare maggiore Roma** (grifo meu), e **condurla** (grifo meu) a quella grandezza venne, **giudicò fussi necessario** (grifo meu) batterla [...], ma **non volle** (grifo meu) già in tutto rovinarla”. Mais que a evidente mescla entre as ações do que ali chama *cielo* e fortuna (ao mesmo tempo), reitera-se que é nesse exato ponto que a forma de atuação desse(s) ente(s) revela-se idêntica à de seu *Dio* (*Iddio*), o qual em outra passagem, teria agido para dar uma lição em Florença, mas sem destruí-la: “Volle senza dubio Iddio più tosto minacciare che gastigare la Toscana”.

Maquiavel parecia assim, na prática, crer em três formas de divindade ou entes sobre-humanos principais a influenciarem permanentemente o mundo. Chamava-as ora *Dio* (*Iddio*), ora *cielo* (*ciel* ou *cieli*) e às vezes fortuna. Há convívio e embate entre elas, como na equação do capítulo XXV de *O príncipe*, da qual *Dio* acaba desaparecendo ao final, ou quando no capítulo XXVI da mesma obra o secretário afirma ter esse *Dio* enviado César Bórgia para libertar a Itália, mas a fortuna não o haver permitido. Pode-se, todavia, apartá-las, ao menos parcialmente, quando se percebe uma maior preocupação com vigilância, educação e lições nas situações em que o secretário faz referência a seu *Dio* ou aos *cieli*. Sugere-se haver um sutil aporte moral em suas ações, o qual parece jamais atingir exclusivamente a fortuna. Nos raros momentos em que ela assim atua, aparece necessariamente mesclada com os céus como na passagem acima retomada. A quase totalidade de menções à mesma, quando não a entendendo como acaso ou sorte, revela um ente a agir de forma mais aleatória que os demais, atendendo a seus caprichos e a sua lógica, sem querer exatamente educar ou punir – o que, contudo, não a revela menos potente que os primeiros em qualquer ponto dos escritos do secretário. Muito pelo

contrário, nos poucos momentos em que há um embate entre os termos, a fortuna parece sempre sair vitoriosa, como nos dois exemplos logo acima mencionados. Não obstante, de maneira geral, os “três entes” parecem agir com mesma potência e nos mais diferentes tempos e espaços, podendo em tese se revezar ou se confundir em suas páginas – e, conseqüentemente, em seu pensamento – convidando às vezes à sugestão de uma só forma de ente sobrenatural, embora com caráter dialógico, habitando seu universo mental. Maquiavel talvez acreditasse em seu íntimo em uma só força sobre-humana, a qual influenciava o mundo dos homens todo o tempo, referindo-se a ela basicamente por três diferentes nomes: *Dio*, *cielo* ou fortuna – os dois últimos, ora em minúscula, ora em maiúscula, sem profundas diferenças no teor de suas ações, como se demonstrou.

As reflexões acima podem, contudo, dar margem a uma perigosa impressão: a de um Maquiavel determinista, o que deve ser rechaçado. Maquiavel é acusado de conceber três formas principais de determinismo: um referente à fortuna, seus *Dio* e *cielo* – uma espécie de providência –, mesclado ainda com um outro, concernente aos auspícios, sendo eles provindos dos céus, de “inteligências do ar” ou dos astros; um segundo, exercido por sua demonstrada crença na circularidade da história; e ainda mais um, exercido pela natureza<sup>557</sup>. Este último realmente parece incontornável em seus textos. Não se pode, conquanto, afirmar o mesmo dos dois primeiros.

Como se vem demonstrando, parece bastante evidente que Maquiavel acreditasse numa força que vigiava, educava, avisava e punia. A ação dessa força, contudo, aproxima-se apenas parcialmente de uma ideia de providência, por não representar um plano final “traçado” por uma divindade para onde tudo se encaminha, independentemente da vontade humana. Ela influencia o mundo em diferentes momentos de diversos espaços, mas, assim como ocorre com a fortuna, deixa margem para que, contra ela, os homens possam e devam lutar, mesmo que às vezes não saiam vencedores. Como já destacado, escreve Maquiavel em *O príncipe*: “Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci tõe el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi.”<sup>558</sup> É marcante ainda certa passagem presente no texto satírico *L'asino* no sentido de ilustrar o que se acabou de afirmar. Assim o secretário conclui uma longa reflexão sobre a religião à qual se voltará o capítulo 3: “Ma non sia alcun di si poco cervello, che creda, se la sua casa ruina che Dio la salvi senz'altro puntello; perché e' morrà sotto quella ruina.”<sup>559</sup> O

---

<sup>557</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 123.

<sup>558</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 228, 229.

<sup>559</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1880.

trecho torna evidente sua ideia de que, independentemente da atuação de qualquer divindade ou ente sobrenatural, as ações dos próprios homens são fundamentais para o sucesso de suas empresas, mantendo-os distantes de qualquer determinação absoluta de forças celestiais. Sua influência, reitera-se, é para ele inquestionável. Qualquer forma de determinismo nesse sentido dentre seus escritos não se revela, conquanto, demonstrável.

Sobre a fortuna, a clássica reflexão sobre a construção de diques e açudes presente no capítulo XXV de *O príncipe* exalta o poder de ação dos homens e sua possível resistência, especialmente via *virtù*. A mesma argumentação demonstra-se válida para a questão dos auspícios, venham eles de onde se queira. Os auspícios, no pensamento do secretário, demonstrar-se-iam previsões sobre grandes questões, e mesmo que se consumassem irreversíveis, cabia aos homens precaver-se ou aprender com tais eventos, para que sua ação pudesse trazer alguma esperança num presente talvez já “irremediável”, e melhor sorte no futuro – um futuro a ser pelos homens escrito, ainda que influenciados pela lição dos céus ou quaisquer forças superiores.

Sobre o determinismo histórico, torna-se à passagem-chave sobre a continuidade dos homens, do céu e dos elementos. Não se pode esquecer que a razão principal pela qual Maquiavel exalta essa continuidade é justamente inflamar seus leitores à imitação dos antigos e à mudança de sua atualidade. Sua crítica na passagem fere a todos os que se satisfazem em conhecer a história dos homens sem aprender importantes lições para compreender e mudar o presente. Comprova-se essa impressão com o trecho: “Donde nasce che infiniti che le leggono, pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, sanza pensare altrimenti di imitarle, iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile”. A história em Maquiavel circula porque é a história dos homens e eles seriam previsíveis e repetitivos, além de estarem sujeitos desde sempre às mesmas leis da natureza. Não obstante, caberia a eles compreender as lições deixadas pelos erros e acertos de seus ancestrais para, com seu poder de ação, influenciar o presente, jamais considerando a existência de caminhos irreversíveis ou pré-determinados por essa história.

Finalmente, o determinismo natural parece um elemento mais potente no pensamento do secretário. As menções a ele são diversas e claras. Maquiavel concebia um homem que podia “dobrar” a fortuna; que não deveria esperar em deuses sua salvação frente aos incidentes deste mundo, aconselhando-o a tomar as rédeas de seu destino e realizá-lo ele mesmo. A natureza, contudo, tratava-se de algo permanentemente intransponível. Não somente a natureza externa



ao homem – da qual, todavia, fazia parte e a qual imitava –, mas igualmente sua própria natureza individual. Além de todas as passagens acima expostas, um exemplo poético para essa impressão é a anedota que abre *L'asino*. Trata-se da história de um menino que tinha como patologia não parar de correr, conquanto depois de um novo tratamento disponível parecesse curado. Certo dia, todavia, vendo uma rua larga não resistiu e em terrível recaída saiu em disparada, não voltando nunca mais. A intenção de Maquiavel com a pequena narrativa parecia ser, mais uma vez, dizer que não se pode contrariar a natureza dos homens, animais ou mesmo das coisas, ainda que se faça todo o esforço para tal. Sobre o episódio, lê-se: “[...] lasciò ire il mantello in terra, e disse: - Qui non mi terrà Cristo; e corse via.”<sup>560</sup> Na conclusão do conto, Maquiavel expõe mais uma vez sua ideia sobre a força da natureza de cada ser humano escrevendo: “Perché la mente nostra, sempre intesa dietro al suo natural, non ci consente contr'abito o natura sua difesa.”<sup>561</sup> E acrescenta, referindo-se a um asno: “[...] se bene in ogni luogo si osservassi per le sue strade i suoi lunghi cammini, non lo terrebbe il ciel che non raggiassi.”<sup>562</sup> Assim como de alguma forma “nem Cristo” poderia conter a natureza do garoto do texto, sobre o asno Maquiavel parece reforçar essa ideia, escrevendo que nem “o céu” poderia impedi-lo de relinchar, já que essa era sua natureza.

Contra a natureza, não haveria assim poder de ação. Não haveria *virtù*, *Dio*, *cielo* ou fortuna que com ela pudesse. Em certa carta a seu filho Guido, o secretário recomenda a resignação, ideia jamais vista em qualquer outro de seus demais textos. Frente à loucura de certa mula que pertencia ao garoto, Maquiavel recomenda sua imediata soltura e que se deixasse a natureza do animal mostrar suas inclinações e que Guido soubesse entendê-las e respeitá-las. Escreve:

El mulettino, poichè gli è impazzatao, si vuole tratarlo al contrari degli altri pazzi: perché gli altri pazzi si legano, et io vogli che tu lo sciolga. Darò ad Vangelo, et dirai che lo meni in Montepugliano, et dipoi gli cavi la briglia et il capestro, et lascilo andare donde vuole ad guadagnarsi il vivere et ad cavarli la pazzia. Il paese è largo, la bestia è piccola, non può fare male veruno, et così sanza haverne briga, si vedrà quello che vuol fare, et sarai a tempo ogni volta che rinsavisca a ripigliarlo.<sup>563</sup>

Por fim, uma longa reflexão presente dentre os “Ghiribizzi al Soderini” vem concluir este trecho da análise:

---

<sup>560</sup> Ibidem, p. 1859.

<sup>561</sup> Ibidem.

<sup>562</sup> Ibidem.

<sup>563</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*, p. 499, 500.

Credo che come la natura ha fatto al'huomo diverso volto, così gli habbia fatto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nasce che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. E perché dall'altro canto i tempi sono vari et gli ordini delle cose sono diversi, a colui succedono *ad votum* i suoi desiderii, et quello è felice che riscontra il modo del procedere suo con il tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni dal tempo et dall'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che due, diversamente operando, habbiano un medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con il riscontro suo, perché sono tanti ordini di cose, quanti sono provincie et stati. Ma perché i tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et gli huomini non mutano le loro fantasie né i loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna, et un tempo trista. Et veramente chi fosse tanto savio che conoscesse i tempi et l'ordine delle cose, et accomodassisi a quelle, harebbe sempre buona fortuna, o egli si guarderebbe sempre dalla trista, e verrebbe a essere vero che il savio comandasse alle stelle et a'fati. Ma perché di questi savi non si truova, havendo gli uomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la fortuna varia e comanda agli uomini.<sup>564</sup>

Apesar da última sentença da passagem acima, frente a todo o apresentado, a clássica fórmula “fortuna x *virtù*” parece valer para diferentes aspectos do pensamento maquiaveliano, deixando sempre aos homens uma margem de negociação. A influência na vida humana por parte dos entes acima enumerados é inquestionável no pensamento do secretário. Influência, todavia, não quer dizer determinação, muito menos providência. Maquiavel, reitera-se, seguramente acreditava na permanente atuação dessas três forças no mundo dos homens, mas para duas delas não só concebia como recomendava a reação humana, sua resistência, não somente para precaver-se de sua fúria, como para fazer-lhe frente, embora – também como se demonstrou – muitas vezes entendia ser a força dessas ações insuficiente ante a potência das entidades. O determinismo relativo à natureza parece efetivamente ser o único ao qual Maquiavel entende dever o homem se curvar, como ficou comprovado, por exemplo, através das afirmações de que os homens (ou mesmo animais) não podem mudar sua natureza, juntamente com exemplos como os da inclinação agressiva do papa Júlio II em *O príncipe* – a qual, segundo o secretário, jamais mudaria, independentemente do que pedissem os tempos –, e a anedota do menino que corria na introdução de *L'asino*. A sujeição dos homens às leis naturais e a insistente percepção de que esses representavam parte da natureza, devendo observá-la e imitá-la estampam outra questão fundamental proposta por este trabalho: a percepção maquiaveliana de que o mundo – e os homens, em consequência – têm sua origem na natureza, estando o universo conhecido sob o jugo de leis naturais as quais teriam sido as mesmas desde sempre.

---

<sup>564</sup> Ibidem, p. 230, 231.

O *Dio (Iddio)* de Maquiavel jamais é apresentado como um deus criador. Nem assim são os céus ou a fortuna. Uma vez mais, a única força criadora à qual retorna o secretário por diversas vezes é a natureza. Há passagens indicando a formação da Terra através de processos naturais, uma dezena de menções a uma natureza que teria concebido os homens igualmente através de seus processos, além da indicação de que teriam sido as necessidades humanas – e não qualquer força sobrenatural – o que teria criado as condições para a formação das primeiras sociedades. A natureza revela-se o elemento mais potente no pensamento maquiaveliano. Como acima relatado, o naturalismo era um tema comum em sua Florença, atribuído, dentre outros fatores, à recente redescoberta do *De rerum natura* de Lucrecio naquele espaço, naquele instante histórico. A influência de diversos pontos da obra na formação do pensamento – e naturalmente da religiosidade – de Maquiavel parece evidente.

O poema lucreciano, como se viu, contém diversas proposições parcial ou inteiramente retomadas por Maquiavel, sem jamais citá-lo – algo ali pouco aconselhável –, mas deixando uma aura em muitas de suas reflexões e entendimentos; o que leva, como sugerido, a se pensar muito mais numa influência constante estabelecida por diversas leituras do texto (do qual, como tudo indica, possuía uma cópia manuscrita), do que exatamente insistentes consultas ao livro para “repetir” suas máximas. Sendo assim, muitas propostas ali presentes, como se demonstrou, podem ser vistas circulando pelo universo dos textos maquiaveliano. As principais seriam a ideia de que coisa alguma jamais tenha vindo do nada, tendo todas elas sido concebidas de acordo com sua natureza básica – nunca através da intervenção de quaisquer forças sobrenaturais; a ideia de que todas as coisas venham a ser, cresçam e feneçam; a sugestão de que o mundo foi formado pelas ações naturais da matéria básica do universo; e, logicamente, o questionamento sobre a eternidade da alma e seu julgamento por deuses ou juízes em um possível *post-mortem*.

## **2.4 Um contraponto**

As sugestões acima apresentadas foram construídas através da análise diligente dos textos maquiavelianos e, como demonstrado, podem ser encontradas em diversas obras de diferentes momentos de sua vida. Acredita-se concorrerem para uma construção mais acurada do universo de sua religiosidade. Em alguns poucos pontos, contudo, seus escritos parecem apontar direções diferentes das aqui até então destacadas. Essas passagens não poderiam ser ignoradas, devendo, contudo, ser ponderadas como aparentes inflexões “diluídas” em meio a

um turbilhão de outros excertos relativamente coerentes e bem integrados apontando a direção contrária. Considera-se aqui impossível determinar o valor exato desses textos sem se conhecer as circunstâncias específicas, motivações e contextos de sua elaboração. Por tudo o que se demonstrou e pela forma como se o construiu, o perfil até aqui apresentado para sua religiosidade parece efetivamente bem representar o universo mental esboçado pelo conjunto de textos deixados pelo homem Nicolau Maquiavel.

O primeiro apanhado de escritos em destaque no horizonte da problemática em tela estaria entre os chamados poemas menores do secretário. Destaca-se ali um conjunto de “canti carnascialeschi”. Ridolfi, seguindo Tommasini, afirma que três dessas canções teriam sido escritas na juventude de Maquiavel – “De’ diavoli iscacciati di cielo”, “De’ Ciurmadori” e “Di uomini che vendono le pine”; “Di amanti e donne disperati” é atribuída ao meio de sua vida, enquanto “De’ romiti” dataria de 1524”. Os biógrafos discordam sobre a datação de “Degli spiriti beati”. Para o primeiro, ela teria sido escrita quando da eleição de Giulio de Medici, tornando-se Clemente VII, enquanto o último atribui a composição à eleição de Leão X – Giovanni di Medici.

Em “De’ diavoli iscacciati di cielo” – como de costume nos poemas do secretário –, há a mescla dos universos cristão e pagão – Plutão, Proserpina e o Amor convivem com um Inferno. O texto, contudo, inicia-se com os curiosos versos: “Già fummo, or non siam più, Spirti beati; per la superbia nostra siàno stati dal ciel tutti scacciati; e in questa città vostra abbiàn preso il governo, perché qui si dimostra confusion, dolor più che in inferno.”<sup>565</sup> Ausente em qualquer outro escrito maquiaveliano, tem-se ali a sugestão de que “todos teríamos sido espíritos abençoados, expulsos do céu por nosso orgulho e causando aqui mais dor e confusão que no inferno”. A ela, se juntam as canções “Degli spiriti beati” e “De’ romiti”. Em ambos os textos, percebe-se um caráter aparentemente devocional cristão entre os versos de Maquiavel – algo incomum, como se viu. Os textos são certamente de sua autoria, pois contêm referências recorrentes em diversas de suas demais obras, como o destaque a Roma como cidade que um dia governara todo o mundo – em “Degli spiriti beati” –, e a crença nas previsões catastróficas dos profetas, demonstrada no segundo texto, no qual se lê: “[...] imperò che ogni astrolago e ’ndovino v’han tutti sbigottiti (secondo che da molti inteso abbiàno) che un tempo orrendo e

---

<sup>565</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1911.

strano minaccia a ogni terra peste, diluvio e guerra, fulgor, tempeste, tremuoti e rovine, come se già del mondo fussi fine.”<sup>566</sup>

A canção “De’ Romiti”, mesmo trazendo o tom devocional anunciado, dialoga com o universo pagão ao fazer menção ao “*solar carro*” e ao nome de Faetonte. Ela contém, todavia, mais uma sugestão peculiar dentre os escritos maquiavelianos: um céu que “salva”. Lê-se: “Il ciel salvar ci vuole: e poi, chi vede il diavol daddovero, lo vede con men corna e manco nero.”<sup>567</sup> E em “Degli spiriti beati”, tem-se pela primeira vez nesta análise um texto contendo diversas passagens referindo-se exclusivamente ao imaginário cristão. São estes os primeiros versos da canção:

Spiriti beati siàno, che da’ celesti scanni siàn qui venuti a dimostrarci in terra, poscia che noi veggiano il mondo in tanti affanni e per lieve cagion si crudel guerra; e mostrar a chi erra, si come al Signor nostro al tutto piace che si ponghin giù l’arme e stieno in pace”<sup>568</sup>.

Como se vê, diferentemente da maior parte dos textos poéticos analisados até aqui, as referências pagãs não aparecem. Lê-se na sequência do texto:

Questo a Dio non è grato, né puote essere ancora a chiunque tien d’umanitate un segno; per questo ci ha mandato, che vi dimostriam ora quanto sie l’ira sua giusta e lo sdegno: poiché vede il suo regno mancar a poco a poco, e la sua gregge, se pe ’l nuovo pastor non si corregge.<sup>569</sup>

E assim conclui, incitando os cristãos:

Dunque, alzate le mani contr’al crudel nemico, soccorrendo a le vostre gente afflitte; deponete, cristiani, questo vostro odio antico, e contro a lui voltate l’armi invitte; altrimenti, interdite le forze usate vi saran dal cielo, sendo in voi spento di pietate il zelo.<sup>570</sup>

Trata-se de um tom jamais visto dentre os escritos do secretário. Não obstante, independentemente de seguirmos a sugestão de Ridolfi ou de Tommasini, o texto parece ter sido escrito para a celebração de um Médici que se tornava papa, o que traz à tela um Maquiavel “oficial”, escrevendo um texto com motivações específicas e visando o agrado de poderosos específicos. Retoma-se a troca de cartas de Carpi. Dentre as curiosas confissões ali feitas ao

---

<sup>566</sup> Ibidem, p. 1913.

<sup>567</sup> Ibidem.

<sup>568</sup> Ibidem, p. 1915.

<sup>569</sup> Ibidem, p. 1916.

<sup>570</sup> Ibidem, p. 1916.

amigo Guicciardini, uma pode ajudar a iluminar a problemática dessa inflexão. Maquiavel escreve:

Quanto alle bugie de' Carpegiani io ne vorrò misura con tutti loro, perché è un pezzo che io mi dottorai [...]; perché, da un tempo in qua, io non dico mai quello che io credo, né creo mai quello che io dico, et se pure e' mi vien detto qualche volta il vero, io lo nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo.<sup>571</sup>

De forma mais aguda, tem-se o mesmo problema – uma aparente incoerência com todo o restante por ele escrito – em sua “Esortazione alla penitenza”, texto por ele manuscrito, mas inteiramente dissonante de suas demais obras, até mesmo dessa última. Como invariavelmente comentadores buscam extrair desse texto “pistas importantes” sobre a religiosidade de Maquiavel – do modo que em algum momento fez Francesco Bausi –, vê-se a necessidade de dar a ele atenção especial neste trabalho. A “Esortazione” trata-se de uma espécie de sermão, uma oração conjecturalmente a ser apresentada diante das “*compagnias*” ou fraternidades da época. Maquiavel, de fato, fizera parte de alguns desses grupos<sup>572</sup>. Tommasini destaca ser essa forma textual comum na Florença do século XVI<sup>573</sup>; Allan Gilbert quer enxergar uma série de coincidências entre a oração e as principais obras do secretário<sup>574</sup>; e Cutinelli-Rendina aponta pequenas similaridades nessa mesma direção, como a menção à figura bíblica de Davi, igualmente presente nos *Discorsi*, mas chamando ao mesmo tempo atenção para curiosas incongruências entre o texto e o restante dos escritos deixados pelo secretário.

Primeiramente, deve-se enfatizar não haver dúvida de que o texto teria sido manuscrito por Maquiavel. Não obstante, a perfeição da versão encontrada – sem rasuras ou consertos – faz sugerir ser uma cópia, ou mesmo uma versão final de um escrito cujas versões anteriores teriam se perdido<sup>575</sup>. A rigor, sabe-se que somente um autógrafo em determinada obra não se revela suficiente para se afirmar com certeza sua autoria, especialmente em inícios do século XVI. É desejável que um texto dialogue minimamente com os demais escritos de seu autor, tendo essa exigência sido atendida em todas as obras até aqui postas em análise. Menções, ideias, máximas, referências, a própria estrutura dos textos e das sentenças que os compõem fazem entender tratarem-se de obras maquiavelianas. De certa forma, até mesmo o conto

---

<sup>571</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*, p. 405.

<sup>572</sup> CUTINELLI-RENDINA, Emanuele. Esortazione ala penitenza, *Enciclopedia Machiavelliana*, Roma, 2015, p. 500.

<sup>573</sup> TOMMASINI, Oreste. *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, p. 734.

<sup>574</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *The chief works and others*. Allan Gilbert, translator. Vol I. Durham and London: Duke University Press, 1989, p. 170.

<sup>575</sup> CUTINELLI-RENDINA, Emanuele. Esortazione ala penitenza, p. 500.

“Belfagor” (versão do texto de Jehan Le Fèvre), o texto satírico *L’asino d’oro* (versão para as *Metarmofoses* de Apuleio) e as peças *Andria* (versão para a peça homônima de Terêncio) e *Clizia* (versão para a *Cásina* de Plauto) o fazem, embora se saiba tratarem-se de adaptações – ainda que tenham o autógrafo do secretário, assim como a “Esortazione”.

Como se sabe, as questões envolvendo a problemática da autoria no século XVI são muitas e não serão aqui aprofundadas. O que se quer evidenciar é a robusta dissonância entre o conteúdo da “Esortazione” – mesmo suas entrelinhas – e os demais escritos de Maquiavel, desde suas obras políticas, passando por seu epistolário, tratados menores e obras poéticas. O tom pedante e subserviente do texto; o tratamento dado ao deus ali referido (entende-se o deus cristão), a Jesus Cristo e aos santos da Igreja romana; a ausência de quaisquer referências pagãs – ainda que indiretas –; e a não repetição de quaisquer de suas ideias políticas ou morais expostas em outras obras torna necessário que se soubesse muito mais detalhes sobre a sua composição para que as asserções ali presentes pudessem ajudar nas proposições deste momento do trabalho, ou seja, na busca por mapear a religiosidade do homem Nicolau Maquiavel. Na verdade, a inclusão de um texto tão diferente de todos os demais sem se conseguir explicar as razões do descompasso pode mais confundir análises do que as enriquecer. Lê-se, por exemplo, logo no início do texto:

Avendo io questasera, onorandi padri e maggiori frategli, a parlare alle carità vostre per ubbidire alli miei maggiori (a parlare), qualche cosa della penitenza, mi è parso cominciare la esortazione mia con le parole del lettore dello Spirito Santo, Davi profeta, acciò che quelli che conlui hanno peccato, con le parole sue sperino di potere dallo altissimo e clementissimo Iddio misericordia ricevere. [...] E però con le parole del Profeta, direno: - O Signore, io costituito nel profundo del peccato, ho con voce umile e piena di lacrime, chiamato a te, o Signore, misericordia; e tipriego, e tu sia contento, per la tua infinita bontà, concedermela.<sup>576</sup>

Diferentemente do que pensam Tommasini e Ridolfi<sup>577</sup>, por exemplo, no entendimento desta tese, as questões acima levantadas impõem dificuldade em se considerar o texto “revelador” ou sequer válido para a busca da compreensão da religiosidade de Maquiavel ou de suas opiniões sobre a religião. Ainda que o secretário o tenha efetivamente composto – o que, em sugestão, não parece ser o caso – a fórmula de composição e os termos usados parecem atender a modelos pré-estabelecidos, deixando pouco ou nenhum espaço para seus sentimentos ou pensamentos legítimos. Seguindo no texto, lê-se:

---

<sup>576</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1824.

<sup>577</sup> RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p. 313.

O immensa pietà di Dio! O infinita bontà! Cognobbe lo altissimo Iddio quanto era facile l'uomo a scorrere nel peccato; vidde che avendo a stare in sul rigore della vendetta, era impossibile che niuno uomo si salvasse; nè potette con il più pio remedio alla umana fragilità provvedere che con ammunire la umana generazione che non il peccato, ma la perseveranzia del peccato lo poteva fare implacabile; e perciò aperse a l'uomini la via della penitencia, per la quale, avendo l'altra via smarrita, è potessino per quella salire al cielo.<sup>578</sup>

Para todo o problema teológico levantado, o texto apresenta uma única solução: a penitência, a busca pelo perdão divino. É o que sugerem as seguintes passagens:

Queste offese contro al prossimo sono grandi, la ingratitudine contro a Dio è grandissima; nè quali duoi vizii perche' noi caggiamo spesso, Iddio benigno creatore ci ha mostro la via del rizzarci, la quale è la penitenza. La potenza della quale con le opere e con le parole ci ha dimostro: con le parole, quando comandò a S. Pietro che perdonassi settanta volte sette il dì a l'uomo che perdonanza gli domandasse; con l'opere, quando perdonò a Davit lo adulterio e lo omicidio, e a S. Piero la ingiuria di averlo non solo una volta, ma tre negato. [...] Quale peccato non perdonerà Iddio, frategli miei, a voi, se veramente voi vi ridurrete a penitenza, poichè perdonò questi loro? E non solamente perdonò, ma li onorò intra e' primi eletti nel cielo, solamente perché Davit, prostrato in terra, pieno di affezione e di lacrime, gridava: – Miserere mei, Deus –; solamente perché S. Pietro flevit amare, pianse sempre amaramente il suo peccato, pianselo Davit, meritò l'uno e l'altro il perdono.<sup>579</sup>

No texto já analisado “Dell’occasione”, por exemplo, um poema inteiramente alinhado às ideias maquiavelianas presentes no conjunto de sua obra, lê-se os seguintes versos, num suposto diálogo com a “Ocasião”: “Dimmi: chi è colei, che teco viene? È penitenza; e però nota, e intendi: chi non sa prender me, costei ritiene.”<sup>580</sup> No texto – uma ode à ocasião – tema tão recorrente entre os escritos do secretário, ele apresenta-a em oposição à penitência parecendo “condenar” a esta última os que não sabem fazer bom uso da primeira. Só assim uma forte mudança de ideias ou circunstâncias muito específicas poderiam justificar a composição de uma obra como a “Esortazione”. Não havendo evidências da primeira e não se podendo compreender a fundo as segundas, parece pouco preciso considerar seus excertos para a problemática em tela.

Embora não concorra para explicar o contexto da concepção do trabalho, é importante mencionar o esforço do neto (e editor) Giuliano de' Ricci em meados do XVI para conseguir a concessão frente à Igreja cristã para a publicação da obra completa do avô<sup>581</sup>, e um documento como a “Esortazione” poderia ser importante para o sucesso da empresa. Escreve Giuliano:

<sup>578</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1824.

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 1826.

<sup>580</sup> *Ibidem*, p. 1910.

<sup>581</sup> CUTINELLI-RENDINA, Emanuele. *Esortazione ala penitenza*, p. 501.



A ciascuno che abbia niente pratica de' costumi et modi della città di Firenze è noto quanto in essa si frequentino le Compagnie o fraternite di huomini secolari, i quali riducendosi in diversi oratorii fatti per la città, a cantar vesperi et dir mattutini, darsi la disciplina et altre opere buone, usano ancora in certi tempi, et la quaresima maxime, che qualcuno de' fratelli exorti gli altri alla penitentia et alle altre opere buone. Et essendo il Machiavello nostro di alcune di esse, come a persona più atta et divota et religiosa, infra le altre volte li fu dato carico di fare una domenica di quaresima una exortatione alla penitentia, et egli fece la seguente.<sup>582</sup>

Até sua publicação, o texto, que não possui um título em sua versão original, era chamado “Discurso morale”, sendo rebatizado “Esortazione alla penitenza” pelo próprio Ricci, quem, como se viu, parecia bastante empenhado em apresentar o avô como “persona più atta et divota et religiosa”.

Destarte, de difícil contextualização e distanciando-se em forma e matéria de todos os outros escritos maquiavelianos, a “Esortazione alla penitenza”, reitera-se, não parece acrescentar na busca por melhor compreender o sentimento religioso de Maquiavel. Mesmo em seus escritos mais devocionais, como as supracitadas canções “Degli spiriti beati” e “De' romiti”, o secretário dialoga ao menos parcialmente com seus demais textos, o que concorre para a conclusão de que a “Esortazione” trata-se de significativa inflexão, servindo mais para levantar dúvidas impertinentes sobre o funcionamento de seu universo mental do que trazer revelações. Talvez o próprio Maquiavel defina o que ali se lê ao afirmar, como visto, que, “de um tempo para cá, jamais diz o que acredita, ou acredita no que diz”. Acrescentando ainda em conclusão que “se pure e' mi vien detto qualche volta il vero, **io lo nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo** (grifo meu).”

\*

Em conclusão, neste capítulo, buscou-se ajudar a escrever uma nova página para o entendimento da religiosidade do homem Nicolau Maquiavel – um dia segundo secretário da chancelaria da república de Florença. Acredita-se que as bases dessa religiosidade não devam ser buscadas no “Maquiavel monumental” acusado por Mario Martelli, muito menos no “Maquiavel copista” de Sandro Landi, mas na análise acurada dos textos deixados pelo secretário – especialmente suas entrelinhas – quando a desatenção parece revelar de forma mais cristalina seus anseios, seus verdadeiros medos, suas esperanças e sua forma de conceber e entender o mundo e seu funcionamento, desde suas origens até os seus dias na Florença da virada do Quatrocentos ao Quinhentos. Compreendido assim o tom de sua religiosidade,

---

<sup>582</sup> Ibidem.

entende-se ser mais fácil circunscrever os parâmetros de suas reflexões sobre a religião. Esta será a temática do próximo capítulo.

### Capítulo 3 – A religião em Maquiavel

Bernardo Machiavelli, como anunciado no capítulo 1, é o interlocutor do diálogo *De legibus et iudiciis* composto em 1483 por Bartolomeo Scala. Na obra, o ex-secretário da chancelaria e o pai de (Nicolau) Maquiavel travam uma longa discussão sobre a validade dos códigos e leis escritas frente ao simples bom senso de um homem sábio, que – segundo Scala (personagem), na querela – pode tornar todos os processos mais rápidos e justos em um principado ou república. Alison Brown chama atenção para determinado ponto do diálogo em que, segundo ela, Bernardo – igualmente, como personagem de Scala – defenderia “[...] l’uso opportunistico della religione allo scopo di rafforzare l’obbedienza”.<sup>583</sup> O comentário chama atenção, pois tal ponto de vista alinha-se, ao menos superficialmente, àquele que para esta tese, assim como para tantos comentadores, entende-se ser o de Maquiavel. No início do diálogo, Scala anota, ao recomendar o texto a Lorenzo di Medici: “So I wrote down, as faithfully I could, a brief discussion concerning laws and judgements which I had with Bernardo Machiavelli.”<sup>584</sup> Nunca se saberá o quão “*faithful*” é o diálogo narrado ou mesmo se ele realmente aconteceu. Pode-se sugerir, todavia, através do texto, uma grande amizade entre Scala e Bernardo, além de evidentes respeito e admiração intelectual por parte desse em relação ao velho Machiavelli – o que, como já dito, encoraja a imaginação a vislumbrar longas discussões históricas, jurídicas e filosóficas entre pai e filho na casa dos Maquiavel. Dessa forma, o fato de um ponto fundamental do entendimento maquiaveliano sobre a religião emergir dos comentários de seu pai, mesmo como personagem de um diálogo quiçá fictício, parece um evento no mínimo curioso e passível de investigação.

Efetivamente, dentre as falas do personagem Bernardo no texto, lê-se: “For they (as leis) not only sought to make the masses more obedient by invoking the authority of the gods but also wished to portray the true origin of laws, by means of fables invented for this purpose.”<sup>585</sup> A fala parece dialogar em perfeita harmonia com a imprescindível assertiva maquiaveliana já aqui apresentada: “Debbono adunque i principi d’una republica, o d’uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e per conseguente buona e unita.” Tal alinhamento, todavia, não se

---

<sup>583</sup> BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*, p. 45.

<sup>584</sup> SCALA, Bartolomeo. *Essays and dialogues*. Translated by Renée Neu Watkins. London: Harvard University Press, 2008, p. 159.

<sup>585</sup> *Ibidem*, p. 211.

sustenta quando se analisa as cercanias de ambos os trechos. Maquiavel, como se viu, anota: “E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali”, demonstrando assim seu descaso sobre serem as coisas sobrenaturais verdadeiras ou não. Em sua análise, é o estado quem decide o que deve ou não ser incentivado, sempre em prol da paz (ou mesmo da guerra) e/ou de uma melhor governabilidade. E quanto mais conhecer das coisas naturais – em óbvia oposição às sobrenaturais –, mais deve o governante “prudente” favorecer estas últimas; pois “questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l’opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augmentano, da qualunque principio e’ si nascano, e l’autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque.”

O personagem de Scala, por outro lado, parece acreditar efetivamente que as primeiras leis tenham sido oferecidas por deuses aos homens, e por isso ajudariam os governantes a tornar as massas mais tranquilas e obedientes, devendo ser assim implementadas; uma crença que, como já se comprovou no capítulo 2, Maquiavel não compartilhava. Lê-se entre os trechos atribuídos a Bernardo: “[...] I think it will suffice to show that laws had their origin in divinity, whether Jupiter or another god, as in fact the authors of laws have variously demonstrated in different nations.”<sup>586</sup>; “As I said before, all these examples suggest that laws have their origin in divinity.”<sup>587</sup>; ou ainda: “They derive all the types of law from the highest good and refer them to God, who is the first principle not only of laws, but of all other things, and their immutable and permanent causes.”<sup>588</sup> Percebe-se assim que o entendimento religioso (referente a religião) concebido por Scala para Bernardo Maquiavel, embora superficialmente alinhado às propostas do filho Nicolau, acaba revelando-se em sua essência bastante apartado das mesmas.

Refletindo sobre onde se poderia buscar as origens para a inflexão presente no pensamento maquiaveliano quando comparado ao discurso de seu pai, personagem de Scala, o qual espelhava uma crença ainda tão presente naquele momento, especialmente em sua Florença, mais uma vez a sombra do *De rerum natura* – ainda que, poder-se-ia dizer, “às avessas” – parece permear ao menos parcialmente sua percepção. Embora o florentino e Lucrécio venham a discordar frontalmente sobre a função e utilização da religião em uma

---

<sup>586</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>587</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>588</sup> Ibidem, p. 215.

sociedade, o desencontro parece ocorrer justamente por terem a mesma impressão, não só da religião em si, mas de todo o fenômeno religioso, então abrangendo religião e religiosidade.

Como já assinalado, o propósito fundamental almejado por Lucrecio com sua obra – buscando espelhar Epicuro, segundo explica – é o de libertar os homens dos temores infundados trazidos pela crença na religião. Para tanto, o poeta apresenta em detalhe o que considera ser a única solução para o problema: o estudo e o conhecimento da natureza. Dentre as questões mais específicas por ele enumeradas, estão, como visto, a ideia de que a humanidade vinha sendo há muito oprimida pelo peso sombrio da religião, a qual possui naturalmente um poder opressivo na mente dos homens; o sentimento de que a religião serviria somente a fazer com que os homens temessem o castigo dos deuses nesta vida e o sofrimento eterno no *post-mortem*; o chamado aos homens a não se deixar “contaminar” pela religião, a qual faz pensar que os deuses controlam o universo; o convite de Epicuro para que a humanidade abandonasse seus pensamentos “indignos” sobre os deuses, não porque estes se preocupassem, mas porque isso fazia-a temer estar à sua mercê, o que no mínimo causava angústia; e o sublinhamento de que o medo do Aqueronte (Hades, Tártaro, etc...) carece de fundamento, embora amiúde contamine a vida e torne a felicidade impossível. Em objeção a essa problemática, Lucrecio afirma ser todo o temor dissipado somente com a observação do mundo natural, sendo assim o verdadeiro remédio contra os terrores do espírito fabricados pela religião estudar e descobrir a justa natureza do universo, finalmente entendendo não serem suas ameaças reais. Escreve Lucrecio a Memmio<sup>589</sup> no Livro I do *De rerum natura*:

Tu mesmo já qualquer dia, vencido pelas espantosas palavras dos adivinhos, procurarás afastar-se de nós. Pois, quantas fantasias podem eles, na verdade, agora inventar-te, capazes de transtornar as normas de tua vida e perturbar com o medo todas as suas empresas! E com razão, pois se os homens vissem que existe um limite preciso a suas penas, de algum modo poderiam fazer frente às superstições e ameaças dos adivinhos.<sup>590</sup>

Maquiavel parece absorver essa análise, bem assimilando as ideias de Lucrecio quando este escreve: “[...] ensino sobre grandes coisas e me esforço por liberar o espírito dos nós apertados da superstição.”<sup>591</sup>; ou “Com isso (a revelação de que seus fundamentos são uma farsa), ajoelhada por sua vez aos nosso pés, jaz (a religião) esmagada e a nós a vitória nos iguala aos céus.”<sup>592</sup> O secretário teria dado, contudo, um passo diverso, além da argumentação

---

<sup>589</sup> A quem o poema é dedicado.

<sup>590</sup> LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*, p. 73.

<sup>591</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>592</sup> *Ibidem*, p. 71.

lucreciana. Embora aparentemente concordando que as bases dos ensinamentos religiosos possam ser falsas e que o conhecimento da natureza pode libertar os homens dos medos e superstições, como afirma de certa forma na passagem mais acima em destaque, Maquiavel parece manifestar o desejo de que somente os governantes acessem esse conhecimento e, ao invés de distribuí-lo a todos os seus governados, guardem-no para si, lançando mão do mesmo para a manutenção de um estado mais tranquilo e fácil de governar. E neste exato ponto vê-se emergir um paradoxo em seu pensamento o qual acaba afastando-o ainda mais das ideias presentes no poema lucreciano. Embora professe em muitas passagens sua recomendação para que os governantes façam uso da religião em seu próprio benefício, em diversos outros trechos, pode-se perceber que, em seu entendimento, um reino ou república que vive sob a égide de uma potente religião nacional é mais feliz do que um que não o faz, não só para quem governa, mas também para os governados, os quais acabam por ter, segundo explica, a oportunidade de viver em lugar mais pacífico e bem ordenado. Independentemente de sua recomendação aos poderosos para que fizessem uso da religião visando seus próprios interesses e de seu constante elogio aos homens que o fizeram, Maquiavel não parece conceber que uma sociedade descrente e consciente da farsa do sobrenatural viva mais feliz do que uma que seja ordenada por boas leis e uma boa religião. Destarte, de um perfeito alinhamento inicial com Lucrécio no que toca ao “efeito” causado pela religião nas pessoas, caminha-se para um rompimento evidente quanto aos fins a serem dados à consciência das inverdades por ela professadas.

Torna-se, com outra abordagem, à passagem de Tenenti a qual diz:

Pur così poco religioso (in senso tradizionale) [...], egli tenne il più gran conto della religione ed in rapporto con le varie forme assunte da essa, soprattutto nella storia ma altresì nella propria psiche, egli riflettè e ragionò – accogliendone alcune in modo pressoché passivo, reagendo violentamente ad altre e riplasmandone infine a suo modo altre ancora.<sup>593</sup>

Assim como ele, comentadores como Berlin e Bausi destacam um caráter contraditório entre o entendimento maquiaveliano sobre a religião e sua própria religiosidade. Outros, por sua vez, parecem perder-se, radicalizando suas análises, ainda que em direções diversas – como fazem Strauss e Viroli. Ambos parecem não compreender a complexidade e conseqüente necessidade de se escrutinar cuidadosamente – e considerar em seus resultados – todo o conjunto de menções à religião deixadas pelo secretário, comparando-as a todas as linhas, entrelinhas e silêncios reveladores de sua própria religiosidade – que, quando analisada somente em sua camada superficial, parece realmente contradizer sua abordagem do fenômeno religioso. Não

---

<sup>593</sup> TENENTI, Alberto. La religione di Machiavelli, p.711.

obstante, se se adentra novas camadas de investigação, percebe-se, mais que sua convivência em perfeita harmonia, sua íntima relação.

Conceber o entendimento maquiaveliano sobre a religião como um conceito político parece ser a chave para compreender sua essência e para, assim, perder de vista toda possível incongruência pela qual o secretário vem sendo acusado através dos séculos. Maquiavel podia não se ater fervorosamente aos ritos e cerimônias da religião de seu tempo e seu povo – o cristianismo florentino dos séculos XV e XVI –, mas, como se comprovou, acreditava em forças de grande potência influenciando o mundo a todo tempo, o que faz dele um homem de religiosidade afluída, compartilhando crenças e temores com seus contemporâneos. Retomando raciocínio apresentado no início do capítulo 1, somente através de uma apreensão mais acurada da religiosidade do homem Nicolau Maquiavel, e não de sua negação, exagerada amplificação ou simplificação, pode-se almejar perceber com maior clareza os elementos que vêm a formar o caráter de seu em nada contraditório entendimento sobre a religião – na visão desta tese, utilitarista e dessacralizado.

Sem origem divina ou qualquer matéria que os aproxime dos deuses, para Maquiavel os homens têm sua gênese na natureza e, buscando proteger-se de sua própria violência – e não baseando-se em leis divinas – constroem as primeiras formações políticas, ou seja, para ele, a perfídia humana trata-se de fator imprescindível para a organização das primeiras sociedades, como já se demonstrou. A seu entender, o homem agiria com maldade em qualquer oportunidade real; por isso, a recomendação incessante das leis. No entanto, como se comprovará em passagens a seguir, em sua visão uma religião nacional bem estruturada poderia servir ainda melhor que um código legal para frear as paixões dos homens, justamente por exigir juramentos e compromissos a serem assumidos não com governantes ou generais de exércitos, mas com divindades ou entes sobre-humanos, representados na maior parte das vezes como seres onipresentes e oniscientes. Uma vez mais é a crença maquiaveliana na perversidade humana que o leva a determinada sugestão ou conclusão: neste caso, recomendar aos governantes de forma contundente um uso pragmático da religião.

Como já se enfatizou, junta-se à problemática da maldade humana, seu descaso pelos aspectos de uma possível vida *post-mortem* – o que inclui sua aparente omissão sobre qualquer tipo de juízo final. Pois entende-se que somente uma despreocupação com julgamentos em outra vida poderia permiti-lo incentivar os governantes a simularem contatos com divindades, inspirações providas destas ou afirmarem-se representantes ou herdeiros das mesmas. Afinal,

no caso da existência de qualquer tribunal no além-túmulo, essas seriam ações temerárias, as quais seguramente sugeririam punições graves ou mesmo eternas aos que delas houvessem lançado mão. O outro lado dessa mesma moeda é seu apreço pelas coisas deste mundo. A glória neste mundo, mesmo após a morte, toca Maquiavel em diversos pontos de suas apreciações, como se demonstrou; uma ideia por ele construída com base em suas análises da história dos homens, da qual, como se verá, também absorve os muitos exemplos em que a religião bem serviu ao estado.

Seu conjunto de preceitos morais, trazendo o diálogo entre os universos cristão e pagão, devidamente ajustados a seu entendimento de mundo representam um último elemento para a impressão que se pretende comprovar com as passagens abaixo: o conceito de religião em Maquiavel, reitera-se, trata-se de matéria do universo político, não do campo da crença e da religiosidade, ao menos na perspectiva de quem a propõe e aplica. Sendo assim, se se tentar fazer dialogar tal conceito com sua própria religiosidade de forma superficial, como já dito, perder-se-á num labirinto de contradições. Não obstante, apoiando-se nos elementos acima propostos – a maioria deles concernentes a sua religiosidade, como se demonstrou no capítulo 2 –, as contradições desaparecem e o tão “revolido” entendimento da religião em Maquiavel passa a caminhar em harmonia com essa religiosidade. Mais que ajudar nessa conclusão, o caminho proposto pode em muito servir à compreensão do caráter de seus ataques à religião cristã e as conseqüentes querelas levantadas pela Igreja romana e por homens de alguma forma a ela ligados após a publicação de suas principais obras a partir de inícios da década de 30 do século XVI – temáticas a serem exploradas mais à frente, ainda neste capítulo.

### **3.1 A religião como conceito político em Maquiavel**

Escorado especialmente nos escritos de Alberto Tenenti e Oreste Tomasini, o filósofo José Luiz Ames, em seu artigo “Religião e política no pensamento de Maquiavel”, sublinha sua impressão de que, para secretário, o que conferia valor a uma religião não seria a importância de seu fundador, o conteúdo de seus ensinamentos, a verdade de seus dogmas ou o significado de seus mistérios e ritos. Importaria, segundo argumenta, não a essência da religião e sim sua função e importância para a vida coletiva – ou sua utilidade como instrumento no arsenal de um governante para impor seus desígnios com menor dificuldade, acrescenta-se. A religião, no entendimento maquiaveliano, ensinaria a reconhecer e respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. “Tal norma coletiva poderia assumir tanto o aspecto coercivo exterior



da disciplina militar ou da autoridade política quanto o caráter persuasivo interior da educação moral e cívica para a produção do consenso coletivo.”<sup>594</sup> Essa forma de conceber o fenômeno religioso (relativo à religião) parece ser o que levava Maquiavel, em diversos trechos de seus textos, a enaltecer o papel da religião na Roma da Antiguidade, destacando seu poder gerador de ordenação e obediência naquela sociedade. Trata-se de interpretação também abraçada pelo historiador Giuseppe Marocci, cujas produções recentes colocam em tela igual percepção sobre a apreensão maquiaveliana da religião, com sua simpatia e aparente predileção pelas características da antiga religião pagã dos romanos<sup>595</sup>.

Através da diligente análise de todas as menções diretas ou indiretas à religião presentes entre os escritos do secretário, como se adiantou, pode-se afirmar que essas impressões – e todas as consequências por elas geradas – alinham-se às perspectivas delineadas por esta tese. Tal imagem está presente especialmente nos *Discorsi*, particularmente na sequência iniciada no capítulo 10 do livro primeiro, que trata da fundação da religião dos romanos, e concluída pelos capítulos 11, 12, 13, 14 e 15, os quais, por sua vez, tratam temas como a conservação da religião nacional, a utilização dos auspícios pelos governos e exércitos e o trato da religião por parte dos romanos e de povos inimigos destes.

No capítulo 10 – Quanto sono laudabili i fondatori d’una republica o d’uno regno, tanto quelli d’una tirannide sono vituperabili –, encontram-se as primeiras assertivas que tocam diretamente a temática em questão: “Intra tutti gli uomini laudati sono laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni.” A ela Maquiavel acrescenta: “Sono pel contrario, infami e detestabili gli uomini distruttori delle religioni.”<sup>596</sup> A discussão aprofunda-se no corpo do capítulo 11 – Della religione de’ Romani – quando ao analisar o papel de Numa na fundação de Roma, afirma:

Il quale, trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà; e la costituì in modo, che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella republica; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnarono fare. E chi discorrerà infinite azioni, e del popolo di Roma tutto insieme, e di molti de’ Romani di per sé, vedrà come quelli cittadini temevano più assai rompere il giuramento che le leggi; come coloro che stimavano più la potenza di Dio, che quella degli uomini.<sup>597</sup>

<sup>594</sup> AMES, José Luiz. *Religião e política no pensamento de Maquiavel*, p. 01.

<sup>595</sup> MARCOCCI, Giuseppe. *Machiavelli, la religione dei romani e l’impero portoghese*, p. 41.

<sup>596</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 21.

<sup>597</sup> *Ibidem*, p. 23.

E citando exemplo envolvendo Tito Mânlio Torquato e Marco Pompônio, no qual o segundo desiste de certa acusação após ser ameaçado de morte e dar sua palavra, conclui: “[...] il che non nacque da altro, che da quella religione che Numa aveva introdotta in quella città.”<sup>598</sup> O capítulo em análise trata-se realmente daquele no qual o entendimento de Maquiavel quanto à religião parece estar melhor estampado. Às afirmações acima, acrescenta:

E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, a animare la Plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei. 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 difficoltà si può introdurre quella. E si vede che a Romolo, per ordinare il Senato, e per fare altri ordini civili e militari, non gli fu necessario dell'autorità di Dio; ma fu bene necessario a Numa, il quale simulò di avere domestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare il popolo: e tutto nasceva perché voleva mettere ordini nuovi ed inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse. [...] E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui. Però gli uomini savi, che vogliono tôrre questa difficoltà, ricorrono a Dio.<sup>599</sup>

Assim segue seu elogio a Numa:

Maravigliando, aadunque, il Popolo romano la bontà e la prudenza sua, cedeva ad ogni sua diliberazione. Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quegli uomini, con i quali egli aveva a travagliare, grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma. E senza dubbio, chi volesse ne' presenti tempi fare una republica più facilità troverrebbe negli uomini montanari, dove non è alcuna civiltà, che in quelli che sono usi a vivere nelle cittadi, dove la civiltà è corrotta: ed uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo, che d'uno male abbozzato da altrui. [...] Considerato aadunque tutto, conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città: perché quella causò buoni ordini; i buoni ordini fanno buona fortuna; e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, [...].<sup>600</sup>

As passagens ilustram de maneira nítida o paradoxo mais acima destacado. Durante todo o primeiro excerto e início do segundo, Maquiavel expõe a necessidade tida por Numa de recorrer à divindade para ordenar o senado e controlar a plebe, ou seja, arquitetar a história de seu contato com a ninfa Egéria para conseguir fazer valer as leis que, em seu juízo, eram as melhores

---

<sup>598</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>599</sup> Ibidem.

<sup>600</sup> Ibidem.

para Roma. Ele ainda afirma não ter havido na história legislador que, para implantar leis extraordinárias, não tenha se apoiado no divino; revela seu elogio aos homens “sábios” que assim agiram; e explica serem os homens mais inocentes naquele tempo, o que teria facilitado a empresa de Numa. Finalmente, contudo, conclui ter sido a religião estabelecida por Numa – independentemente do engano sobre o qual se alicerçava e do qual ele teria consciência – um dos pilares para a felicidade de Roma – de toda Roma, incluindo os nobres e a plebe, em tese, iludidos pelo legislador. Como mais acima exposto, no entendimento do secretário, embora Numa tenha feito uso da religião para implementar leis que, em um primeiro momento, somente em seu juízo eram as melhores para Roma, uma vez implementadas, elas teriam proporcionado bons frutos a todos, pois, através das mesmas, os romanos podiam viver em uma cidade bem ordenada, onde reinava a boa fortuna, proporcionando os “felizes sucessos” de suas empresas. Essa contradição, como se verá, perpassará todo o conjunto das passagens agora em destaque. Embora teorizando a questão da presença de uma religião forte como um bem para todos, em diversos de seus exemplos – em sua maioria seguidos de elogios –, o secretário expõe poderosos lançando mão da religião para realizar suas empresas, em muitos trechos beneficiando exclusivamente a eles mesmos. Trata-se de uma incoerência para a qual o próprio secretário parece jamais ter atentado.

Maquiavel, na conclusão do capítulo, busca melhor sustentar suas afirmações esclarecendo que um império onde não há o “*timore di Dio*” pode apoiar-se temporariamente na fé em um príncipe, o qual superficialmente compense o papel da religião. O problema revelar-se-ia ser a vida desse príncipe invariavelmente curta, estando o reino em perigo assim que já não houvesse sua *virtù*:

[...] o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d'esso. Donde nasce che gli regni i quali dipendono solo dalla virtù d'uno uomo, sono poco durabili, perché quella virtù manca con la vita di quello e rade volte accade che la sia rinfrescata con la successione.<sup>601</sup>

É interessante perceber que Maquiavel, como bem salienta Cuttinelli-Rèndina, utiliza-se todo o tempo da expressão “*timore di Dio*”. Esse parece ser efetivamente um ponto fulcral de sua percepção da religião, como sugere o historiador. Não obstante, vale ressaltar que a interpretação do termo simplesmente como “temor a Deus” pode confundir um leitor superficial, fazendo-o supor que Maquiavel se referisse ao deus cristão, ou mesmo ao ente, aqui

---

<sup>601</sup> Ibidem, p. 25.

discutido no capítulo 2, ao qual chama *Dio* e que teria ajudado Moisés, Ciro, Teseu e os romanos, podendo, segundo entendia, ajudar os florentinos naquele momento. No entanto, “*timore di Dio*” em Maquiavel parece ser algo mais complexo e abrangente. Como se quer comprovar a partir das passagens em tela, o que o secretário parece almejar defender com o uso da expressão seria melhor entendido como “temor à divindade” ou “temor ao divino”. Pois, tendo ali consciência de que abordava o universo dos romanos, é evidente que sabia do caráter politeísta de suas crenças – dado que manifesta tal conhecimento em diversos escritos aqui já apresentados –, e o fato de não anotar “temor aos deuses (timore de’ Dii)”, não podendo denotar ignorância, só pode representar seu descaso com os termos e seu foco no resultado prático de sua atuação. Reforça tal impressão o trecho em que descreve a utilização feita por Numa de seu suposto contato com a ninfa para atingir seus objetivos políticos. No fim da passagem, como visto, o secretário assim elogia o governante: “E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo **che non ricorresse a Dio** (grifo meu); perché [...] gli uomini savi, che vogliono tôrre questa difficoltà, **ricorrono a Dio** (grifo meu).” Numa, quem recorrera à ninfa, recebe o elogio por “essere ricorso a Dio”, sem quaisquer maiores explicações ou especificações. Vale ainda acrescentar que a expressão “*timore di Dio*” era presumivelmente comum e presente em sua Florença cristã, tratando-se do fruto de séculos de inserções e reajustes das implicações do monoteísmo no mundo europeu, possivelmente representando para o secretário o termo natural a se utilizar, mesmo que claramente abrangendo um universo maior do que em sua interpretação literal.

Prosseguindo com a construção de sua argumentação sobre o papel da religião para o fortalecimento do estado e iniciando seus ataques diretos à Igreja romana, o secretário, no capítulo 12 – Di quanta importanza sia tenere conto della religione, e come la Italia, per essere mancata mediante la Chiesa romana, è rovinata – escreve para príncipes e repúblicas:

Quelli principi o quelle repubbliche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino. Questo è facile a intendere, conosciuto che si è in su che sia fondata la religione dove l'uomo è nato; perché ogni religione ha il fondamento della vita sua in su qualche principale ordine suo.<sup>602</sup>

Na sequência, tem-se o primeiro elogio flagrante à antiga religião pagã:

La vita della religione Gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici: tutte le altre loro cerimonie sacrifici e

---

<sup>602</sup> Ibidem.

riti, dependevano da queste perché loro facilmente credevono che quello Iddio che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male, te lo potessi ancora concedere. Di qui nascevano i templi, di qui i sacrifici, di qui le supplicazioni, ed ogni altra cerimonia in venerarli: perché l'oracolo di Delo, il tempio di Giove Ammone, ed altri celebri oracoli, i quali riempivano il mondo di ammirazione e divozione. Come costoro cominciarono dipoi a parlare a modo de' potenti, e che questa falsità si fu scoperta ne' popoli, divennero gli uomini increduli, ed atti a perturbare ogni ordine buono.<sup>603</sup>

O capítulo 13 – Come i Romani si servivano della religione per riordinare la città e seguire le loro imprese e fermare i tumulti – forma-se essencialmente de exemplos retirados de Lívio sobre como o povo romano valeu-se da religião para diversas de suas conquistas. Assim, Maquiavel o anuncia: “Ei non mi pare fuora di proposito addurre alcuno esemplo dove i Romani si servivano della religione per riordinare la città, e per seguire le imprese loro.”<sup>604</sup> O primeiro dos exemplos remete ao momento em que os tribunos militares teriam sucedido os cônsules no poder consular romano, acontecendo em certo ano de o povo eleger todos eles dentre os plebeus, com uma única exceção. Inconformados com a situação e aproveitando-se da peste e da fome que assolavam a cidade e dos consequentes prodígios,

[...] usorono questa occasione i Nobili nella nuova creazione de' Tribuni, dicendo che gl'Iddii erano adirati per avere Roma male usato la maiestà del suo imperio, e che non era altro rimedio a placare gl'Iddii che ridurre la elezione de' Tribuni nel luogo suo: di che nacque che la plebe, sbigottita da questa religione, creò i Tribuni tutti nobili.<sup>605</sup>

O caso narrado sobre o assédio de Veios mostra-se igualmente relevante:

Vedesi ancora, nella espugnazione della città de' Veienti, come i capitani degli eserciti si valevano della religione per tenergli disposti a una impresa; che, essendo il lago Albano, quello anno, cresciuto mirabilmente, ed essendo i soldati romani infastiditi per la lunga ossidione, e volendo tornarsene a Roma, trovarono i Romani come Apollo e certi altri risposi dicevano che quello anno si espugnerebbe la città de' Veienti, che si derivassi il lago Albano: la quale cosa fece ai soldati sopportare i fastidi della ossidione, presi da questa speranza di espugnare la terra: e stettono contenti a seguire la impresa, tanto che Cammillo fatto Dittatore espugnò detta città, dopo dieci anni che la era stata assediata. E così la religione, usata bene, giovò e per la espugnazione di quella città, e per la restituzione del Tribunato nella Nobilità che, senza detto mezzo, difficilmente si sarebbe condotto e l'uno e l'altro.<sup>606</sup>

Um outro exemplo trata de um momento de desordem em Roma nos tempos do tribuno Terêntilo, o qual desejava promulgar certa lei. Sobre o caso, Maquiavel afirma estar a religião

---

<sup>603</sup> Ibidem.

<sup>604</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>605</sup> Ibidem.

<sup>606</sup> Ibidem.

entre os primeiros remédios usados pela nobreza: “[...] e tra i primi rimedi che vi usò la Nobilità, fu la religione, della quale si servirono in due modi.”<sup>607</sup>, os quais teriam sido:

Nel primo, fecero vedere i libri Sibillini, e rispondere come alla città, mediante la civile sedizione, soprastavano quello anno pericoli di non perdere la libertà: la quale cosa, ancora che fusse scoperta da' tribuni, nondimeno messe tanto terrore ne' petti della plebe, che la raffreddò nel seguirli.<sup>608</sup>

O segundo, por sua vez, ter-se-ia dado quando Ápio Erdônio apoderara-se do Capitólio, liderando um exército de quatro mil bandidos e escravos. Havia um grande temor de que os équos (ou volcos) – perenes inimigos de Roma – viessem a atacá-la justamente naquela noite. Frente à insistência dos tribunos em promulgar a controversa lei, sob a alegação de que não havia qualquer perigo, Públio Rubétio,

[...] cittadino grave e di autorità, con parole, parte amorevoli, parte minaccianti, mostrandogli i pericoli della città, e la intempestiva domanda loro; tanto ch'ei costrinse la plebe a giurare<sup>609</sup> di non si partire dalla voglia del consolo: tanto che la plebe, ubbidiente, per forza ricuperò il Campidoglio.<sup>610</sup>

Morreria em tal ataque o cônsul Públio Valério, sendo Tito Valério imediatamente nomeado para substituí-lo. Não querendo dar à plebe tempo para pensar sobre a questão da lei, o novo cônsul ordenou sua imediata retirada de Roma em marcha contra os volcos, ainda se baseando no juramento outrora realizado. Os tribunos teriam se negado ao ataque, sob a afirmação de que aquela promessa teria sido feita ao cônsul falecido. Maquiavel assim acrescenta:

Nondimeno Tito Livio mostra come la Plebe, per paura della religione, volle più tosto ubbidire al consolo, che credere a' tribuni, dicendo in favore della antica religione queste parole: «Nondum haec, quae nunc tenet saeculum, negligentia Deum venerat, nec interpretando sibi quisque jusjurandum et leges aptas faciebat (Não predominava ainda, como hoje, a inobservância das coisas divinas; nem cada um interpretava a seu modo o valor das leis e dos juramentos)». Per la quale cosa dubitando i Tribuni di non perdere allora tutta la lor dignità, si accordarono col consolo di stare alla ubbidienza di quello; e che per uno anno non si ragionasse della legge Terentilla, ed i Consoli per uno anno non potessero trarre fuori la plebe alla guerra. E così la religione fece al Senato vincere quelle difficultà, che, senza essa, mai averebbe vinte.<sup>611</sup>

A sequência de passagens acima dá margem a duas interessantes incongruências – aquela logo acima abordada e uma outra ainda por se abordar. Apesar de Maquiavel aparentemente criticar – à sombra de Lívio – a atuação dos poderosos em conchavo com os

---

<sup>607</sup> Ibidem.

<sup>608</sup> Ibidem.

<sup>609</sup> Lembra-se aqui que qualquer juramento era realizado frente aos olhos dos deuses.

<sup>610</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 27.

<sup>611</sup> Ibidem, p. 28.

oráculos – “Come costoro cominciarono dipoi a parlare a modo de' potenti, e che questa falsità si fu scoperta ne' popoli, diventarono gli uomini increduli” –, ele elogia o possível engano da plebe por parte dos nobres nas passagens seguintes, afirmando em conclusão: “E così la religione fece al Senato vincere quelle difficoltà, che, senza essa, mai averebbe vinte”. A repetição da contradição concorre para reforçar a impressão acima sugerida de que o secretário não tinha consciência de que construía esse paradoxo com seus exemplos, ora elogiando as ações unilaterais dos nobres, ora dissertando em prol de uma república ou principado mais feliz para todos, onde a religião mostrava-se fundamental para a construção de uma sociedade pacífica e bem ordenada. A própria assertiva que denuncia o conchavo conclui-se com “[...] ed atti a perturbare ogni ordine buono”, claramente se referindo a todos e não só aos poderosos.

Além dessa questão, é curioso Maquiavel lançar mão de uma passagem de Lívio na qual o autor critica a falta de religião de seu tempo em detrimento do passado – “Não predominava ainda, como hoje, a inobservância das coisas divinas; nem cada um interpretava a seu modo o valor das leis e dos juramentos” – numa obra em que uma de suas mais relevantes preocupações é a crítica das crenças modernas ante a “boa” religião dos antigos (incluindo a de Lívio e seus contemporâneos). Toda a incoerência da relação entre as passagens, contudo, parece reforçar uma vez mais a máxima maquiaveliana sobre a imutabilidade dos homens, céus e elementos: os homens de todos os tempos tendem a idealizar o passado e criticar duramente o presente. Mais à frente, em certa passagem dos *Discorsi*, ver-se-á um momento em que Maquiavel parece quase perceber essa problemática, apresentando justificativas pontuais sobre as razões pelas quais os homens sempre se encantam com o passado e atacam seu presente; retrocedendo, contudo, na sequência de seu argumento e acabando por negar a questão para si mesmo.

O capítulo 14, como sugere seu título – I Romani interpretavano gli auspizi secondo la necessità, e com la prudenza mostravano di ossevare la religione, quando forzati non la osservavano; e se alcuno temerariamente la dispregiava, punivano – vem tratar da interpretação dos auspícios por parte dos romanos e, naturalmente, de seu uso eficaz frente aos negócios do estado. Aqui, uma vez mais, a mescla entre o engano dos poderosos e o bem-estar de todos parece estampada. Maquiavel inicia-o afirmando:

Non solamente gli augurii, come di sopra si è discorso, erano il fondamento, in buona parte, dell'antica religione de' Gentili, ma ancora erano quelli che erano cagione del bene essere della Republica romana. Donde i Romani ne avevano più cura che di alcuno altro ordine di quella; ed usavongli ne' comizi consolari, nel principiare le imprese, nel trar fuora gli eserciti, nel fare le giornate, ed in ogni azione loro importante, o civile o militare; né mai

sarebbono iti ad una spedizione, che non avessero persuaso ai soldati che gli Dei promettevano loro la vittoria.<sup>612</sup>

A partir dessa colocação o florentino – depois de escrever: “Nondimeno, quando la ragione mostrava loro una cosa doversi fare, non ostante che gli auspicii fossero avversi, la facevano in ogni modo; ma rivoltavanla con termini e modi tanto attamente, che non paresse che la facessino con dispregio della religione.”<sup>613</sup> – parte para a comparação entre dois de seus exemplos. O primeiro deles envolvia o cônsul Papírio frente a certa batalha contra os samnitas. Considerando a vitória certa caso os romanos atacassem em determinado momento, mandou consultar as aves sagradas, as quais teriam se recusado a comer – um sinal de maus auspícios. Não obstante, frente à confiança das tropas e generais, o chefe dos guardiões mandou dizer ao cônsul que os auspícios eram favoráveis. A farsa teria sido descoberta por alguns dos guardiões, os quais tê-la-iam denunciado a Papírio. Este insistiu que, quanto a ele e aos exércitos, os auspícios estavam perfeitamente em ordem. Se o chefe dos guardiões houvesse mentido, a culpa seria exclusivamente dele. Deu então ordem para colocá-lo na linha avançada do ataque, onde foi atingido por uma lança e morreu. Ao ser informado sobre o incidente, Papírio imediatamente acalmou sua tropas, chamando o guardião de mentiroso e afirmando: “[...] la quale cosa udita, il consolo disse come ogni cosa procedeva bene, e col favore degli Dei; perché lo esercito con la morte di quel bugiardo s'era purgato da ogni colpa e da ogni ira che quelli avessero presa contro a di lui.”<sup>614</sup> Maquiavel assim conclui seu exemplo: “E così, col sapere bene accomodare i disegni suoi agli auspicii, prese partito di azzuffarsi, senza che quello esercito si avvedesse che in alcuna parte quello avesse negletti gli ordini della loro religione.”<sup>615</sup>

Da primeira guerra púnica sai o segundo exemplo, a ser comparado com este último. Ápio Pulcro queria atacar os cartagineses, contudo, as aves rejeitaram a comida. Frente à sua recusa, Ápio afirmou, segundo Maquiavel, de forma desrespeitosa: “Veggiamo se volessero bere!”, atirando as aves ao mar. Os romanos perderiam a batalha e sua conduta seria duramente condenada em Roma, enquanto a de Papírio, elogiada:

Donde che azzuffandosi, perdé la giornata: di che egli fu a Roma condannato, e Papirio onorato, non tanto per avere l'uno vinto, e l'altro perduto, quanto per avere l'uno fatto contro agli auspicii prudentemente, e l'altro temerariamente. Né ad altro fine tendeva questo modo dello aruspicare, che di fare i soldati confidentemente ire alla zuffa; dalla quale confidenza quasi sempre nasce la

---

<sup>612</sup> Ibidem.

<sup>613</sup> Ibidem.

<sup>614</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>615</sup> Ibidem.



vittoria. La qual cosa fu non solamente usata dai Romani, ma dagli esterni [...].<sup>616</sup>

Última fração dessa sequência fundamental para a temática, o capítulo 15 – I samniti, per estremo rimedio alle cose loro afflittite, ricorsero alla religione – trata-se de aparente tentativa por parte do secretário de demonstrar que não só os romanos faziam uso da religião visando o interesse do estado, reforçando ainda a sugestão de que, em sua visão, quaisquer divindades a que se recorresse com sucesso mereceriam o mesmo crédito. Após haverem perdido muitas batalhas para os romanos e terem sido duramente derrotados na Toscana, os líderes samnitas teriam resolvido fazer uma última tentativa, para a qual o apelo religioso seria fundamental: “[...] e perché ei sapevano che, a volere vincere, era necessario indurre ostinazione negli animi de' soldati, e che a indurvela non era migliore mezzo che la religione; pensarono di ripetere uno antico loro sacrificio.”<sup>617</sup> O ritual se deu sobre os cadáveres dos soldados mortos na última batalha e, ao final, fez-se os demais combatentes jurarem diante dos deuses que aquela cena não se repetiria:

[...] ed intra quegli altari, nel mezzo di più centurioni con le spade nude in mano gli facevano prima giurare che non ridirebbono cosa che vedessono o sentissono; dipoi, con parole esecrabili e versi pieni di spavento, gli facevano promettere agli Dei, d'essere presti dove gl'imperadori gli mandassono, e di non si fuggire mai dalla zuffa, e d'ammazzare qualunque ei vedessono che si fuggisse: la quale cosa non osservata, tornassi sopra il capo della sua famiglia e della sua stirpe. Ed essendo sbigottiti alcuni di loro, non volendo giurare, subito da' loro centurioni erano morti, talché gli altri che succedevano poi, impauriti dalla ferocità dello spettacolo, giurarono tutti.<sup>618</sup>

E, embora novamente derrotados pelos romanos, os líderes samnitas são exaltados por Maquiavel, para quem o auxílio ao juramento frente aos deuses mostrara-se a única forma de incitar seus soldados à batalha:

E per debilitare la opinione che avevono i suoi soldati de' nimici per il giuramento preso, disse che quello era a timore non a fortezza loro; perché in quel medesimo tempo gli avevano avere paura de' cittadini, degl'Iddii, e de' nimici. E venuti al conflitto, furono superati i Sanniti; perché la virtù romana, e il timore conceputo per le passate rotte, superò qualunque ostinazione ei potessero avere presa per virtù della religione e per il giuramento preso. Nondimeno si vede come a loro non parve potere avere altro rifugio, né tentare altro rimedio a potere pigliare speranza di ricuperare la perduta virtù. Il che testifica appieno, quanta confidenza si possa avere mediante la religione bene usata.<sup>619</sup>

---

<sup>616</sup> Ibidem.

<sup>617</sup> Ibidem.

<sup>618</sup> Ibidem.

<sup>619</sup> Ibidem, p. 30.

Somente no capítulo 55 do livro primeiro, seguindo nos *Discorsi*, encontra-se novamente citações dessa natureza. Ali o secretário elogia os alemães de seu tempo e, comparando-os aos antigos romanos – sobre os quais busca exaltar “[...] quanta bontà e quanta religione fusse in quel popolo, e quanto bene fusse da sperare di lui”<sup>620</sup> –, afirma serem as vitórias e conquistas que vinham tendo já há séculos devidas principalmente à *virtù* e à religião que haviam conseguido manter através dos tempos: “Vedesi bene, nella provincia della Magna, questa bontà e questa religione ancora in quelli popoli essere grande; la quale fa che molte republiche vi vivono libere, ed in modo osservano le loro leggi che nessuno di fuori né di dentro ardisce occuparle.”<sup>621</sup> E depois de um exemplo pelo qual o povo alemão pagava corretamente determinados impostos sem qualquer tipo de fiscalização do estado, conclui:

[...] e, preso prima il giuramento di pagare la conveniente somma, getta in una cassa a ciò diputata quello che secondo la coscienza sua gli pare dovere pagare: del quale pagamento non è testimone alcuno, se non quello che paga. Donde si può conietturare quanta bontà e quanta religione sia ancora in quegli uomini.<sup>622</sup>

O trecho é mais um dos destacados por Viroli no intuito de apresentar um Maquiavel defensor do cristianismo<sup>623</sup>. Mas pode-se notar em toda a passagem que o secretário não menciona o termo “cristianismo”, elogiando nominalmente a “*bontà*” e “*religione*” presentes na Alemanha. Sabe-se naturalmente que a religião ali vigente era o cristianismo – ainda que com suas especificidades locais. Mas o fato de Maquiavel jamais mencionar o termo demonstra sua maior preocupação com os efeitos que qualquer “boa” religião pudesse causar do que necessariamente uma defesa do “cristianismo alemão”. Corroborar essa impressão a narrativa da honestidade no pagamento de impostos, um exemplo que nada tem a ver com qualquer preceito cristão, mas sim com a crença de que o divino estaria sempre alerta e um dia, ter-se-ia que acertar contas diretamente com ele.

Passando-se ao próêmio do livro segundo, o secretário, reforçando ainda mais a sugestão logo acima apresentada, faz um breve elogio aos “sarracenos”, afirmando que, à custa da religião, “[...] quella setta Saracina [...] fece tante gran cose ed occupò tanto mondo, poiché la distrusse lo Imperio romano orientale”.<sup>624</sup> Já no fim do capítulo 4, a fim de introduzir a temática do capítulo seguinte, ele enaltece o antigo estado toscano, aniquilado pelos romanos:

---

<sup>620</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>621</sup> Ibidem.

<sup>622</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>623</sup> VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli*, p.XVIII.

<sup>624</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 78.

E quando la imitazione de' Romani paresse difficile, non doverrebbe parere così quella degli antichi Toscani, massime a' presenti Toscani. Perché, se quelli non poterono, per le cagioni dette, fare uno Imperio simile a quel di Roma, poterono acquistare in Italia quella potenza che quel modo del procedere concesse loro. Il che fu, per un gran tempo, sicuro, con somma gloria d'imperio e d'arme, e massime laude di costumi e di religione.<sup>625</sup>

Chegando assim ao capítulo 5 (livro segundo) – Che la variazione dele sètte e dele lingue, insieme com l'accidente de' diluvii o dele peste, spegne le memorie dele cose –, Maquiavel, como já se destacou, explica como o surgimento de uma nova religião sempre destrói a memória daquela que ali reinava antes de sua chegada. Isso, segundo seu julgamento, seria fundamental para a afirmação da mesma e teria sido feito pelo cristianismo sobre o paganismo, pelo paganismo sobre alguma religião anterior e assim por diante, em mais uma de suas análises cíclicas da história – e dessacralizadas do cristianismo. O capítulo inicia-se com sua breve reflexão – já aqui mencionada – destinada a “dialogar” com filósofos que criam na existência eterna do mundo, questionando Maquiavel porque, se assim fosse, não teríamos memórias de mais de cinco mil anos. Buscando responder a seu próprio questionamento, mas invertendo o aparente rumo que tomava sua argumentação, sugere que esse poderia ser um raciocínio correto, se não se soubesse que a lembrança dos acontecimentos “[...] per diverse cagioni si spengano: delle quali, parte vengono dagli uomini, parte dal cielo”<sup>626</sup>. Anota então sobre a primeira parte<sup>627</sup>:

Quelle che vengono dagli uomini sono le variazioni delle sètte e delle lingue. Perché, quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia; e, quando gli occorre che gli ordinatori della nuova setta siano di lingua diversa, la spengono facilmente. La quale cosa si conosce considerando e' modi che ha tenuti la setta Cristiana contro alla Gentile; la quale ha cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella, e spenta ogni memoria di quella antica teologia.<sup>628</sup>

E após uma longa reflexão sobre o cristianismo, à qual este capítulo retornará, conclui:

È da credere, pertanto, che quello che ha voluto fare la setta Cristiana contro alla setta Gentile, la Gentile abbia fatto contro a quella che era innanzi a lei. E perché queste sètte in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestato loro fede: [...].<sup>629</sup>

---

<sup>625</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>626</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>627</sup> Já se discutiu essas causas vindas “*dal cielo*” no capítulo 2.

<sup>628</sup> Ibidem.

<sup>629</sup> Ibidem, p. 89.

No capítulo 23 (livro segundo), lê-se sobre Camilo aumentando a responsabilidade dos senadores romanos frente à possibilidade da destruição do Lácio. E, para tanto, recorrendo à religião ao garantir terem os “deuses imortais” lhes dado grande poder para aquela decisão. Iniciava assim seu discurso: “Dii immortales ita vos potentes huius consilii fecerunt, ut, sit Latium an non sit, in vestra manu posuerint (Os deuses imortais vos deram grande poder nesta decisão sobre se o Lácio deve sobreviver ou não).”<sup>630</sup> Já no livro terceiro, o capítulo 1 – A volere che una setta o una republica viva lungamente, è necessario ritrarla spesso verso il suo principio – inicia-se com a conhecida passagem sobre a importância das renovações periódicas para as religiões, quando devem buscar como ideal um retorno a seu princípio. Maquiavel escreve:

E perché io parlo de' corpi misti, come sono le republiche e le sètte, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare; ovvero che, per qualche accidente fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce, che, non si rinnovando, questi corpi non durano. Il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurgli verso e' principii suoi. Perché tutti e' principii delle sètte, e delle republiche e de' regni, conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglio la prima riputazione ed il primo aumento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo.<sup>631</sup>

E apresentando mais uma vez um exemplo romano, o secretário, após explicar que o retorno das repúblicas a seu princípio ocorre ou por acidente externo ou por uma sabedoria intrínseca, afirma ter Roma precisado cair nas mãos dos gauleses para retomar sua existência:

[...] a volere che la rinascesse e rinascendo ripigliasse nuova vita e nuova virtù; e ripigliasse la osservanza della religione e della giustizia, le quali in lei cominciavano a macularsi. Il che benissimo si comprende per la istoria di Livio, dove ei mostra che nel trar fuori lo esercito contro ai Franciosi e nel creare e' Tribuni con la potestà consolare, non osservarono alcuna religiosa cerimonia. [...] Venne, adunque, questa battitura estrinseca, acciocché tutti gli ordini di quella città si ripigliassono, e si mostrasse a quel popolo, non solamente essere necessario mantenere la religione e la giustizia, ma ancora stimare i suoi buoni cittadini, e fare più conto della loro virtù che di quegli commodi che e' paresse loro mancare, mediante le opere loro. Il che si vede che successe appunto; perché, subito ripresa Roma, rinnovarono tutti gli ordini dell'antica religione loro; punirono quegli Fabii che avevano combattuto «contra ius gentium»; ed appresso tanto stimorono la virtù e bontà di Cammillo, che posposto, il Senato e gli altri, ogni invidia, rimettevano in lui tutto il pondo di quella republica.<sup>632</sup>

---

<sup>630</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>631</sup> Ibidem, p. 132.

<sup>632</sup> Ibidem, p. 133.

O capítulo 2 (livro terceiro), por sua vez, destaca a simulação de Bruto frente à profecia do oráculo de Apolo, quando teria se fingido de louco até que pudesse vingar a morte de Lucrecia, colhendo, através do “favor dos deuses”, o juramento de todos de que Roma não voltaria a ter reis:

[...] E, che pensassi a questo, si vide, prima, nello interpretare l'oracolo d'Apolline, quando simulò cadere per baciare la terra, giudicando per quello avere favorevole gl'Iddii a' pensieri suoi; e dipoi, quando, sopra la morta Lucrezia, intra 'l padre ed il marito ed altri parenti di lei, ei fu il primo a trarle il coltello della ferita, e fare giurare ai circostanti, che mai sopporterebbono che, per lo avvenire, alcuno regnasse in Roma.<sup>633</sup>

No capítulo 29 (livro terceiro), em mais um de seus exemplos tomados de Lívio, Maquiavel conta a história dos piratas de Lipari da Sicília, os quais teriam sido convencidos por seu rei, Timasiteu, a deixar os romanos seguirem viagem uma vez sabido que levavam despojos de Veios ao templo de Adolo. Sobre o evento, o secretário cita o historiador romano, quem teria escrito: “Timasitheus multitudinem religione implevit, quae semper regenti est similis afirma (Timasiteu soube despertar a religiosidade da multidão).”<sup>634</sup> Já no capítulo 33 (livro terceiro), a questão dos auspícios é recuperada, em mais um exemplo visando demonstrar que os romanos nunca iam à guerra ou mesmo elegiam seus governantes sem a certeza de que os deuses abençoavam suas decisões. Sua conclusão evidentemente inspira o entendimento do secretário sobre a religião, aqui em tela:

Usavano i Romani di fare pigliare agli eserciti loro questa confidenza per via di religione: donde nasceva, che con gli augurii ed auspicii creavano i Consoli, facevano il delecto, partivano con gli eserciti, e venivano alla giornata. E senza avere fatto alcuna di queste cose, non mai arebbe uno buono capitano e savio tentata alcuna fazione, giudicando di averla potuta perdere facilmente, s'e' suoi soldati non avessero prima intesi gli Dii essere da parte loro. E quando alcuno Consolo, o altro loro capitano, avesse combattuto, contro agli auspicii, lo arebbero punito; come ei punirono Claudio Pulcro. E benché questa parte in tutte le istorie romane si conosca, nondimeno si pruova più certo per le parole che Livio usa nella bocca di Appio Claudio; il quale, dolendosi col popolo della insolenzia de' Tribuni della plebe, e mostrando che, mediante quelli, gli auspicii e le altre cose pertinenti alla religione si corrompevano, dice così: “Eludant nunc licet religiones. Quid enim interest, si pulli non pascentur, si ex cavea tardius exiverint, si occinuerit avis? Parva sunt haec; sed parva ista non contemnendo, maiores nostri maximam hanc rempublicam fecerunt (Admitte-se que os ritos sagrados não sejam cumpridos. Que importa, com efeito, se as aves não comem, se tardam a sair dos seus abrigos, se um pássaro não cantou bem? São coisas sem importância; mas os nossos antepassados criaram esta república de tanta grandeza respeitando essas coisas sem importância).”<sup>635</sup>

---

<sup>633</sup> Ibidem, p. 135.

<sup>634</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>635</sup> Ibidem, p. 182.

E, finalmente, no capítulo 36 (livro terceiro), Maquiavel reafirma a lamentação de Papírio Cursor quem, ao punir Fábio por ignorar os auspícios, teria constatado que os soldados haviam perdido o temor aos deuses:

“Nemo hominum, nemo Deorum, verecundiam habeat; non edicta imperatorum, non auspicia observentur; sine com meatu vagi milites in pacato, in hostico errent; immemores sacramenti, licentia sola se ubi velint exauctorent; infrequentia deserant signa; neque conveniatur ad edictum, nec discernantur, interdiu nocte; aequo iniquo loco, iussu iniussu imperatoris pugnent; et non signa, non ordines servent: latrocinii modo, caeca et fortuita pro sollemni et sacrata militia sit (Os soldados não têm mais vergonha dos homens ou dos deuses; não obedecem às ordens dos comandantes, nem respeitam os augúrios; erram sem víveres pelo território do país ou por terras inimigas; esquecendo as promessas sagradas, passeiam por onde querem. Abandonam as insígnias, não respondem mais aos comandos. Não executam reconhecimento à noite, combatem em boa ou má posição, com ou sem ordens. Não observam a disposição do agrupamento nem os signos. Como se a arte militar fosse cega e fortuita, e não coisa sagrada e solene).”<sup>636</sup>

O trecho apresenta contradição semelhante à mais acima explorada, pois, embora se referindo ao tempo e espaço elogiados por Maquiavel, parece trazer o mesmo tipo de crítica contemporânea que viriam a trazer as do secretário em seu momento.

Apesar de menos numerosos e em tese menos potentes quando comparados aos encontrados entre as páginas dos *Discorsi*, há igualmente trechos em *Il principe* que sugerem a mesma direção já apontada, qual seja, a de uma compreensão pragmática e utilitarista da religião por parte de Maquiavel, engendrando sua percepção da mesma como ferramenta de ordem e disciplina por parte do estado, por vezes visando o bem público, por outras tendendo aos interesses exclusivos do governante. No capítulo VIII encontra-se a primeira asserção sobre a questão. Em contraponto à já apresentada crítica a Agátocles, rei de Siracusa, o secretário afirma:

Non si può ancora chiamare virtù ammazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere senza fede, senza pietà, senza relligione; li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria. Perché, se si considerassi la virtù di Agatocle nello intrare e nello uscire de' pericoli, e la grandezza dello animo suo nel sopportare e superare le cose avverse, non si vede perché elli abbia ad essere iudicato inferiore a qualunque eccellentissimo capitano.<sup>637</sup>

É nítida assim sua sugestão de que, embora talvez não mereça a “glória” – afirmação já ponderada no capítulo 1 –, no entrar e sair dos perigos e na grandeza de sua alma em suportar e superar as adversidades não se vê porque ele deva ser julgado inferior a qualquer grande

<sup>636</sup> Ibidem, p. 187.

<sup>637</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 123.

capitão. Seguindo suas reflexões ainda no capítulo VIII, Maquiavel apresenta sua distinção entre crueldades “bem” ou “mal” utilizadas. Segue-se então o elogio a Agátocles, o qual, apesar de ter agido cruelmente, tê-lo-ia feito de uma só vez, tendo tempo para posteriormente firmar-se em seu reinado com pequenas boas ações constantes e bem espaçadas no tempo e no espaço. Daí conclui serem aqueles que assim agem “con Dio e con li uomini”, mais passíveis de obter o sucesso frente aos negócios do estado:

Credo che questo avvenga dalle crudeltà male usate o bene usate. Bene usate si possono chiamare quelle (se del male è licito dire bene) che si fanno ad uno tratto, per necessità dello assicurarsi, e di poi non vi si insiste drento ma si convertiscono in più utilità de' sudditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio sieno poche, più tosto col tempo crescono che le si spenghino. Coloro che osservano el primo modo, possono con Dio e con li uomini avere allo stato loro qualche remedio, come ebbe Agatocle; quelli altri è impossibile si mantenghino.<sup>638</sup>

O conhecido capítulo XI – De principatibus ecclesiasticis (Dos principados eclesiásticos) – inicia-se, como se viu, com a afirmação maquiaveliana de tratar-se de estados que, apesar de adquiridos por *virtù* ou fortuna, não necessitam de nenhuma das duas para se manter. Segundo o secretário,

[...] perché sono sustentati dalli ordini antiquati nella religione, quali sono suti tanto potenti e di qualità che tengono e' loro principi in stato, in qualunque modo si procedino e vivino. Costoro soli hanno stati, e non li defendano; sudditi, e non li governano: e li stati, per essere indifesi, non sono loro tolti; e li sudditi, per non essere governati, non se ne curano, né pensano né possono alienarsi da loro. Solo, aadunque, questi principati sono sicuri e felici.<sup>639</sup>

Apesar da maior parte dos comentadores de Maquiavel considerar o trecho cínico, sarcástico e desdenhoso, é difícil compartilhar tamanha certeza. É verdade que ele escrevia para a família do papa – e obviamente o sabia, como já se demonstrou – e percebe-se em *O príncipe* um trato da religião e principalmente do cristianismo muito menos crítico, especialmente em seus onze primeiros capítulos, quando comparado àquele dado à mesma temática nos *Discorsi*. No entanto, isso não parece suficiente para se ter certeza da presença de ironia ou sarcasmo no comentário, ainda mais quando se considera a possibilidade de Maquiavel não se referir, na passagem, exclusivamente a principados cristãos, e sim a quaisquer estados que se sustentem na religião. Sabe-se que sua reflexão aponta imediatamente para a Igreja cristã de seu tempo, essencialmente para discutir seu crescimento “nel temporale”, mas ainda assim, revela-se indefinido o caráter do trecho, parecendo também plausível pensar que o secretário acreditava

---

<sup>638</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>639</sup> Ibidem, p. 139.

efetivamente ser a religião capaz de manter os principados seguros e felizes, ainda que sofressem com erros administrativos.

No capítulo XII, conhecido pela discussão sobre as milícias e tropas mercenárias, Maquiavel estampa a falta de religião – do temor à divindade mais precisamente – como um dos mais graves problemas dos mercenários. Afirma: “[...] perché le sono disunite, ambiziose, senza disciplina, infedele; gagliarde fra' li amici; fra ' nimici, vile; non timore di Dio, non fede con li uomini, e tanto si differisce la ruina quanto si differisce lo assalto; e nella pace se' spogliato da loro, nella guerra da' nimici.”<sup>640</sup> O grande problema para o secretário em relação a tropas as quais não prezam pelo temor a um deus ou à religião – como visto pelas páginas dos *Discorsi* – seria sua incapacidade de cumprir acordos e juramentos. Por mais de uma vez, ele dá exemplos sobre como o temor à supervisão dos deuses fez com que soldados lutassem com todas as ganas até a morte e cumprissem seus juramentos até as últimas consequências, não pensando de forma diferente em relação à presença da religião entre as qualidades importantes a serem guardadas pelos príncipes. Reforça tal impressão no capítulo XV – sobre as coisas pelas quais os homens são louvados ou vituperados – ao considerar positivo a um príncipe “ser tido”, por exemplo, como “liberale (non misero); donatore (non rapace); piatoso (non crudele); religioso (non incredulo)”<sup>641</sup> e assim por diante.

Tornando-se ao capítulo XII há uma reflexão fundamental para a discussão aqui proposta, referindo-se à invasão de Carlos VIII à Itália em 1494, a qual se diz ter sido conquistada “com giz (*col gesso*)” devido à facilidade com que o rei entrou na península, pondo imediatamente os seus furriéis a assinalar com giz as portas das casas dos italianos onde ficariam alojadas suas tropas. Como se viu, Maquiavel acreditava ter Savonarola sido capaz de prever a invasão, por tê-la anunciado antes que acontecesse. O frei, contudo, tê-la-ia atribuído aos “pecados” cometidos pelo povo e pelo governo florentino, do que Maquiavel discordava, “dessacralizando” sua sugestão ao descrever em detalhe os grandes erros políticos e estratégicos dos governantes e concluir em seguida:

Onde che a Carlo re di Francia fu licito pigliare la Italia col gesso; e chi diceva come e' n'erano cagione e' peccati nostri, diceva il vero; ma non erano già quelli che credeva, ma questi che io ho narrati: e perché elli erano peccati di principi, ne hanno patito la pena ancora loro.<sup>642</sup>

---

<sup>640</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>641</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>642</sup> Ibidem, p. 146.



A passagem alinha-se a uma outra, encontrada em *L'Asino*. Ali o secretário escreve:

Vero è ch'un crede sia cosa mortale pe' regni, e sia la lor distruzione l'usura, o qualche peccato carnale; e della lor grandezza la cagione, e che alti e potenti gli mantiene, sian digiuni, limosine, orazione. Un altro, più discreto e savio, tiene ch'a ruinargli questo mal non basti, né basti a conservargli questo bene.<sup>643</sup>

No capítulo XVIII – o que, como se sabe, discorre sobre como um príncipe deve ou não guardar a palavra dada –, Maquiavel destaca mais uma vez as qualidades que, a princípio, um príncipe deve ter: piedade, fidelidade, humanidade, integridade e religião, dando especial destaque a esta última. Mas em seguida apresenta sua análise sobre como efetivamente o governante deve delas utilizar-se e sobre a importante diferença entre “ser” e “parecer ser”:

A uno principe, aadunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che, avendole et osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile: come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, et essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. Et hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. [...] Debbe, aadunque, avere uno principe gran cura che non li esca mai di bocca una cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità, e paia, a vederlo et udirlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto relligione. E non è cosa più necessaria a parere di avere che questa ultima qualità.<sup>644</sup>

A citação, principalmente em seu final, resume o caráter da preocupação maquiaveliana no que toca à relação entre o príncipe e a religião. Ainda que não a tenha – essa não é a preocupação efetiva –, deve sempre parecer tê-la, e usufruir dos benefícios trazidos por tal aparência frente a seus súditos. Bem ilustrando sua sugestão, o elogio a Fernando de Aragão (Fernando, o Católico) emerge no capítulo XXI – sobre o que convém a um príncipe para ser tido como insigne. Após esclarecer que entre os fundos com os quais contava o rei católico para suas empresas estava o da Igreja romana, Maquiavel afirma ter o monarca realizado todas as suas conquistas “servendosi sempre della religione”:

Oltre a questo, per possere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della relligione, si volse ad una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando, el suo regno, de' Marrani; né può essere questo esemplo più miserabile né più raro. Assaltò, sotto questo medesimo mantello, l'Affrica; fece l'impresa di Italia; ha ultimamente assaltato la Francia [...].<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> Ibidem.

<sup>644</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>645</sup> Ibidem, p. 206, 207.

Em *Dell'arte della guerra*, Maquiavel por duas oportunidades volta a sublinhar, como tantas vezes o fez nos trechos acima em destaque, a importância da religião nas ações dos soldados em guerra. No próêmio da obra, destacando o “*timore di Dio*”, escreve: “[...] perché tutte l'arti che si ordinano in una civiltà per cagione del bene comune degli uomini, tutti gli ordini fatti in quella per vivere con timore delle leggi e d'Iddio, sarebbero vani, se non fussono preparate le difese loro; [...]”<sup>646</sup> Ao que acrescenta:

E se in qualunque altro ordine delle cittadi e de' regni si usava ogni diligenza per mantenere gli uomini fedeli, pacifici e pieni del timore d'Iddio nella milizia si raddoppiava, perché in quale uomo debbe ricercare la patria maggiore fede, che in colui che le ha a promettere di morire per lei? In quale debbe essere più amore di pace, che in quello che solo dalla guerra puote essere offeso? In quale debbe essere più timore d'Iddio, che in colui che ogni dì, sottomettendosi a infiniti pericoli, ha più bisogno degli aiuti suoi?<sup>647</sup>

E no fim do livro sétimo – o último dos livros que compõem a obra – o secretário, ao apresentar suas conclusões, insiste nesse mesmo argumento, contudo, mais uma vez estampando seu desprezo pelas tropas mercenárias. Sobre a dificuldade de torná-las fiéis, escreve:

Per quale Iddio, o per quali santi gli ho io a fare giurare? Per quei ch'egli adorano, o per quei che bestemmiano? Che ne adorino non so io alcuno, ma so bene che li bestemmiano tutti. Come ho io a credere ch'egli osservino le promesse a coloro che ad ogni ora essi dispregiano? Come possono coloro che dispregiano Iddio, riverire gli uomini?<sup>648</sup>

Em *Istorie fiorentine*, há igualmente algumas menções ao poder da fé no ânimo dos homens e ao uso da religião para incitá-los ou tranquilizá-los. A primeira delas dá-se no capítulo 17 do livro primeiro – o qual trata das primeiras cruzadas. Ali, sobre a imensa e quase imediata aquisição de recursos para as empresas, Maquiavel escreve: “[...] dove molti re e molti popoli concorsono con danari, e molti privati senza alcuna mercede militorono: tanto allora poteva negli animi degli uomini la religione, mossi dallo esempio di quelli che ne erano capi.”<sup>649</sup> Há também um pequeno trecho presente no capítulo 34 do livro segundo – o qual trata das manobras do duque de Atenas em Florença em sua busca por chegar à senhoria. Sobre a escolha do convento dos Frades Menores da Santa Cruz para seu alojamento, o secretário escreve:

Aveva il Duca, per dare di sé maggior segno di religione e di umanità, eletto per sua abitazione il convento de' Fra' Minori di Santa Croce; e desideroso di

<sup>646</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Dell'arte della guerra*, p. 02.

<sup>647</sup> Ibidem, p. 02.

<sup>648</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>649</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 36.

dare effetto al maligno suo pensiero, fece per bando publicare che tutto il popolo, la mattina seguente, fusse alla piazza di Santa Croce, davanti a lui.<sup>650</sup>

Somente no livro sexto voltam a surgir trechos concernentes a esta parte da discussão. No capítulo 20, do discurso de certo embaixador milanês contra o conde Sforza em episódio ocorrido em meados do século XV, vê-se o deus cristão emergir por mais de uma vez, claramente como estratégia retórica, visando a arrefecer os ânimos do conde. A resposta deste apoia-se na mesma estratégia. Teria dito o embaixador:

[...] né dovavamo porre speranza in colui che aveva tradito il signore di Lucca, taglieggiato i Fiorentini e Vinizani, stimato poco il Duca, vilipeso un Re, e sopra tutto Iddio e la Chiesa sua con tante ingiurie perseguitata; [...] E quando pure l'ambizione ti accecassi, il mondo tutto, testimone della iniquità tua, ti farà aprire gli occhi; faratteli aprire Iddio, se i pergiurii, se la violata fede, se i tradimenti gli dispiacciono, e se sempre, come in fino ad ora per qualche occulto bene ha fatto, ei non vorrà essere de' malvagi uomini amico. Non ti promettere adunque la vittoria certa, perché la ti fia dalla giusta ira di Dio impedita; [...].<sup>651</sup>

Sobre as afirmações, no capítulo 21, responde Maquiavel colocando-se no lugar de Sforza:

[...] In modo che eglino (os milaneses) non si potevano dolere, se li aveva fatto quello accordo che eglino prima avevano tentato di fare; il qual partito se alquanto differiva a prendere, avrebbe al presente a rimproverare a loro quella ingratitudine la quale ora eglino gli rimproverano. Il che se fusse vero o no, lo dimosterrebbe, con il fine di quella guerra, quello Iddio ch'eglino chiamavano per vendicatore delle loro ingiurie; mediante il quale vedranno quale di loro sarà più suo amico, e quale con maggiore giustizia arà combattuto.<sup>652</sup>

Na mesma direção, no capítulo 6 do livro sétimo, ante a ordem de Cosimo di Medici para o imediato exílio de inimigos políticos em seu retorno a Florença, teria ouvido de alguns cidadãos “[...] che si guastava la città e facevasi contro a Dio a cacciare di quella tanti uomini da bene, [...]”]; ao que teria respondido: “[...] era meglio città guasta che perduta; e che gli stati non si tenevano co' paternostri in mano: [...].”<sup>653</sup>

No capítulo 3 do livro sétimo, o secretário sublinha a vontade do gonfaloneiro Luca Pitti de mostrar em sua cerimônia de posse do cargo de *cavaliere* (oficial do *podestà*) o quanto o deus cristão o abençoava em sua nova empresa. Escreve: “E perché Iddio paressi partecipe di questa impresa, feciono publiche processioni e solenni offizi per ringraziare quello de' riassunti

---

<sup>650</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>651</sup> Ibidem, p. 344, 345.

<sup>652</sup> Ibidem, p. 345.

<sup>653</sup> Ibidem, p. 386.

onori.”<sup>654</sup> Já no capítulo 17 (livro sétimo), narrando uma conjura contra o partido dos Médici ocorrida em 1466, Maquiavel escreve sobre uma outra procissão, realizada depois de contida a empresa. Nela, membros do partido contrário que haviam recebido promessas de paz e perdão foram presos, exilados ou mortos. Lê-se: “[...] che si ordinò una processione per ringraziare Iddio dello stato conservato e della città riunita; nella solennità della quale furono alcuni cittadini presi e tormentati, e di poi parte di loro morti e parte posti in esilio.”<sup>655</sup> A ação de Piero (filho de Cosimo) é condenada por seus adversários, os quais, ao pedirem ajuda aos venezianos, tê-lo-iam acusado de utilizar-se da religião para atingir seus objetivos. Segundo Maquiavel, teriam relatado os exilados ao *doge*:

[...] né furono contenti a questo, che eglino usorono mezzano Iddio ad opprimere molti altri che sotto la fede data erano rimasi nella città; e come nelle publiche e sacre cerimonie e solenni supplicazioni, acciò che Iddio de' loro tradimenti fusse partecipe, furono molti cittadini incarcerati e morti: cosa d'uno impio e nefando esempio.<sup>656</sup>

Finalizando este conjunto de passagens, o qual, se acredita, bem demonstra o trato maquiaveliano para com a religião, retorna-se aos *Discorsi*. Ali, no já mencionado capítulo 12 do livro primeiro, Maquiavel escreve aquele trecho fundamental já mais de uma vez aqui mencionado:

Debbono, aadunque i principi d'una republica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e, per conseguente buona e unita. E debbono, tutte le cose che nascano in favore di quella come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali. [...] E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l'opinione dei miracoli, che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augumentano, da qualunque principio e' si nascano; e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque.<sup>657</sup>

Esta tese entende ser essa passagem, já aqui tantas vezes recuperada, a mais relevante dentre todas para uma compreensão geral sobre o entendimento maquiaveliano a respeito da religião. Ali, ele encoraja os príncipes de reinos e repúblicas a manter e reforçar os fundamentos da religião local – não importando qual seja ela –, pois, segundo entende, isso os ajudará a manter seus estados bons e unidos; explica que pouco importa se esses fundamentos se baseiam em matéria verdadeira ou não, sendo relevante apenas o efeito positivo que sua presença traz a

---

<sup>654</sup> Ibidem, p. 381.

<sup>655</sup> Ibidem, p. 404.

<sup>656</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 407.

<sup>657</sup> Ibidem.

qualquer sociedade; acrescenta que quanto mais um governante conheça das coisas naturais – ou seja, tenha consciência do caráter inverídico das sobrenaturais – mais deve favorecer a estas últimas; e sublinha mais uma vez sua confiança no exemplo da história, sendo a razão para tais ações escorada, em sua explanação, no fato de todos os governantes sábios e prudentes terem assim agido, não rechaçando, por exemplo, como falso o caráter dos chamados milagres, mas lançando mão dos mesmos para através deles, reforçar sua autoridade. Acredita-se estar aí o cerne do entendimento de Maquiavel sobre a religião, ponto fulcral deste capítulo.

### **3.2 Discorsi, Libro II, Cap. 2 – Con quali popoli i Romani ebbero a combattere, e come ostinatamente quegli difendevano la loro libertà**

O capítulo 2 do livro segundo dos *Discorsi* trata-se de um dos pontos nos quais Maquiavel faz seus ataques mais duros ao âmago da doutrina cristã. O florentino ali não ataca simplesmente a corrupção ou os maus hábitos de prelados. Como se disse anteriormente nesta tese, ele faz críticas estruturais ao espírito e à moral do cristianismo, havendo no capítulo em questão alguns dos parágrafos mais relevantes nesse sentido. O trecho a seguir, por exemplo, traz uma longa reflexão sobre as dificuldades encontradas pelos romanos para submeter povos os quais prezavam por sua liberdade. O secretário compara então o espírito desses povos com o dos florentinos de seu tempo e encontra na questão religiosa (referente a religião) a principal justificativa para atitudes tão diferentes. Anota:

[...] Perché, avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i Gentili, stimandola assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifici loro, alla umiltà de' nostri; dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. [...] La religione antica non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, aadunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati; i qualli sicuramente lo possono maneggiare veggendo come l'università degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più in sopportare le sue battiture che a vendicarle.<sup>658</sup>

---

<sup>658</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 83.

Alimentando sugestões já aqui apresentadas, depara-se com a primeira crítica maquiaveliana ao espírito do cristianismo nas linhas iniciais do trecho, quando ele afirma haver “*la nostra religione*”, ao mostrar a verdade e a “*vera via*” – evidentemente referindo-se ao caminho de uma suposta “salvação” para almas entendidas como imortais –, feito com que os homens estimassem menos as honras deste mundo. Mais de uma vez, já se apresentou indícios da importância dada por Maquiavel ao sucesso e às glórias nesta vida, independentemente de qualquer possibilidade no além-túmulo. A sentença parece afirmá-lo de maneira ainda mais incisiva. O secretário ali anuncia sua comparação entre a sua religião – a religião de seu tempo e seu espaço (*la nostra religione*) – e a religião dos antigos, preferindo a esta sob a acusação de que a primeira levaria os homens a dar mais valor aos eventos de uma possível próxima vida que aos acontecimentos reais formadores desta, o que, para ele, seria reprovável. Essa impressão se reafirma na próxima oração da passagem, na qual Maquiavel apresenta sua sugestão de que os pagãos (*i Gentili*), por muito estimarem as honras mundanas, enxergavam nestas “o sumo bem”, sendo por isso mais “ferozes” em suas ações. O elogio à religião dos antigos intensifica-se na sequência do fragmento, quando ele, seguindo seu exercício de comparação, atribui tal descompasso à diferença entre as instituições atuais e as antigas, as quais, segundo entende, valorizando violentos sacrifícios, fazia emanar dos homens ações ferozes e robustas, efeito contrário ao provocado pela “pompa e delicadeza” dos rituais cristãos. Destaca ainda que a religião antiga beatificava somente homens cheios de glória mundana, ou seja, eram as honras neste mundo a garantia de felicidade em uma possível outra vida e não a negação das mesmas, o que, segundo entende o secretário, já há muito se dava, pelo fato da atual religião glorificar os submissos e contemplativos a despeito dos fortes e ativos. Ele reforça seu argumento, acusando o cristianismo de condicionar o “bem supremo” à humildade, à abnegação e ao desapego às coisas humanas, enquanto os antigos, por sua vez, condicionavam-no à grandeza do espírito, à potência do corpo e todas as outras coisas destinadas a fazer os homens mais fortes. Segundo seu entendimento, a única situação em que a religião cristã incentivava seus adeptos a ter força é para suportar, jamais para agir. Conclui então o trecho manifestando sua impressão de que o modo de viver estabelecido através dos princípios cristãos “parecia” ter tornado o mundo débil, fazendo-o presa fácil aos celerados, os quais controlavam-no sem dificuldades, por perceber os demais homens, preocupados somente com sua “entrada no Paraíso” – o que parece afirmar de forma irônica e ranzinza –, mais dispostos a suportar sua opressão do que a vingar-se da mesma. Essa impressão é reforçada no prólogo do livro primeiro, pouco antes das conhecidas reflexões sobre a importância do conhecimento histórico para as tomadas de decisão. Maquiavel ali, embora considerando a ignorância da história um

mal ainda pior, retorna às ideias acima expostas, fortalecendo sua sugestão de que a religião corrente haveria tornado os homens débeis:

[...] Il che credo che nasca non tanto da la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo, o da quel male che ha fatto a molte provincie e città cristiane uno ambizioso ozio, quanto dal non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé.<sup>659</sup>

Parece claro o entendimento maquiaveliano sobre a moral cristã e sobre os rumos os quais essa moral teria dado ao mundo. Vê-se aqui ressoar toda a discussão apresentada no capítulo 1 sobre sua complexa relação com as diferentes diretrizes ditadas pelas morais cristã e pagã, elegendo normalmente de forma consciente os aportes desta última, mas, como se colocou, jamais conseguindo afastar-se por completo da moldura de preceitos da primeira, por viver quando e onde vivia. Reitera-se ainda que nas passagens em destaque não há críticas pontuais a prelados ou papas, nem mesmo uma condenação conjuntural à Igreja cristã de seu tempo. A crítica revela-se estrutural, tocando o cristianismo em qualquer momento e sob qualquer interpretação. A sequência da passagem, todavia, já bastante comentada por esta tese, revela-se um estranho contraponto. Justamente ali se lê:

[...] E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più sanza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perché, se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere.<sup>660</sup>

Trata-se do trecho principal resgatado por Viroli para seu *Il Dio di Machiavelli*. O excerto, no entanto, parece na contramão de tudo o que foi dito no próprio parágrafo do qual faz parte. Depois de afirmar haver o cristianismo – em detrimento do que fazia a religião dos antigos – levado os homens a deixar de estimar as honras deste mundo; chamar os rituais cristãos de delicados e não inspiradores de força e coragem; acusar o cristianismo de santificar os humildes e abnegados, ao invés dos ativos e corajosos – como faziam os antigos; e de atribuir a tudo isso a fraqueza que vê no mundo em seu momento, parece discrepante sua pontuação de que, na verdade, o que narra teria sido causado somente por uma “má interpretação” dos preceitos cristãos. É interessante notar que Viroli, em seu livro, agarra-se ao trecho e sequer comenta o que fora escrito nas passagens imediatamente anteriores a ele. O trecho colhido de forma isolada

---

<sup>659</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>660</sup> Ibidem, p. 83.

até pode gerar interpretações positivas sobre a visão do cristianismo por parte de Maquiavel, mas exposto em seu contexto, revela-se no mínimo incoerente.

Levando-se em conta tudo o que esta tese até aqui demonstrou e diversos trechos ainda por se apresentar sobre a relação entre o secretário e o cristianismo – especialmente o de seu tempo –, desconsiderando-se o contraponto, as críticas mais acima em destaque parecem perfeitamente coerentes. No entanto, como se tenta fazer desde o princípio deste estudo, não se poderia simplesmente ignorar a aparente inflexão, especialmente esta, ao que se sugere, tão intrigante. Considera-se aqui duas hipóteses para sua concepção. Nenhuma delas, contudo, apontando qualquer tipo de simpatia por parte do secretário em relação ao cristianismo. Primeiramente, pode-se supor ter Maquiavel inserido ali o contraponto como fruto de sua própria reflexão, sem sugestão ou intervenção de outrem. O que ele parece, contudo, argumentar, longe de demonstrar qualquer simpatia ou respeito pela religião cristã, é o fato de ela poder – se interpretada de maneira inteiramente diversa – servir à exaltação e defesa da pátria. Uma vez mais, a preocupação maquiaveliana em relação à religião revela-se de caráter estritamente político, estando distante de quaisquer aspectos cristãos ou devocionais. Concluir ser Maquiavel um cristão baseado na assertiva ou em assertivas como essa parece um equívoco. O máximo a se extrair dessa interpretação é que Maquiavel enxergava uma possibilidade de “reparação” no cristianismo que o permitiria servir aos interesses do estado, como haviam feito todos as religiões pagãs as quais tanto exalta em seus escritos, baseado especialmente em sua leitura de livros históricos. Dessa forma, não se vê na passagem – assim como em nenhum de seus demais escritos, acrescenta-se – um elogio à religião cristã ou qualquer menção à mesma como “verdade revelada” ou “melhor” dentre as religiões as quais já haviam tido os homens. Muito pelo contrário, nas oportunidades que tem de compará-la com as crenças dos antigos, Maquiavel demonstra invariavelmente sua preferência por estas.

A impressão sugerida revela-se clara, por exemplo, no já mencionado capítulo 5 do livro segundo dos *Discorsi*. Na passagem, exemplificando assertiva sua de que as novas religiões, para firmarem-se, devem destruir as antigas, Maquiavel utiliza-se do exemplo cristão, destacando como Gregório Magno (São Gregório para os católicos) e outros de seus líderes religiosos esforçaram-se em destruir escritos, poemas, estátuas e tudo mais que lembrasse a Antiguidade. Reitera ainda sua percepção de ser o pouco que sobreviveu tratado geralmente como fábulas ou lendas sem importância.

La quale cosa si conosce considerando e' modi che ha tenuti la setta Cristiana contro alla Gentile; la quale ha cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di



quella, e spenta ogni memoria di quella antica teologia. Vero è che non gli è riuscito spegnere in tutto la notizia delle cose fatte dagli uomini eccellenti di quella: il che è nato per avere quella mantenuta la lingua latina; il che feciono forzatamente, avendo a scrivere questa legge nuova con essa. Perché, se l'avessero potuta scrivere con nuova lingua, considerato le altre persecuzioni gli feciono, non ci sarebbe ricordo alcuno delle cose passate. E chi legge i modi tenuti da San Gregorio, e dagli altri capi della religione cristiana, vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de' poeti e degli istorici, ruinando le imagini e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno della antichità.<sup>661</sup>

Esse ponto de vista – o de Maquiavel não demonstrar predileção pela religião cristã – é reforçado na já mencionada sequência da passagem acima:

È da credere, pertanto, che quello che ha voluto fare la setta Cristiana contro alla setta Gentile, la Gentile abbia fatto contro a quella che era innanzi a lei. E [...] si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestato loro fede: [...].<sup>662</sup>

Ainda em *História de Florença*, no capítulo 5 do livro primeiro – o qual trata a Itália da queda do Império Romano a 1434 –, quando analisa a situação da Igreja cristã em seu processo de consolidação entre os séculos V e VI, como se adiantou em discussão do capítulo 2 deste trabalho, escreve:

Vivendo adunque gli uomini intra tante persecuzioni, portavano descritto negli occhi lo spavento dello animo loro, perché, oltre alli infiniti mali che sopportavano, mancava buona parte di loro di potere rifuggire allo aiuto di Dio, nel quale tutti i miseri sogliono sperare; perché, sendo la maggiore parte di loro incerti a quale Iddio dovessero ricorrere, mancando di ogni aiuto e d'ogni speranza, miseramente morivano.<sup>663</sup>

O trecho, mais uma vez, não demonstra qualquer juízo de valor aplicado pelo secretário no que tocava às traumáticas mudanças provocadas pelo processo de afirmação do cristianismo. Sua consternação parece ser pelo fato de os homens não saberem a que divindade recorrer quando em necessidade, jamais enaltecendo o deus cristão como “verdadeiro” ou qualquer outra sugestão nesse sentido. No mesmo capítulo, introduzindo a passagem acima, e então focado na questão dos milagres – sem qualquer aparente inclinação devocional aos mesmos, como já se demonstrou –, o secretário anotara: “Ma, intra tante variazioni, non fu di minore momento il

---

<sup>661</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>662</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>663</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 20, 21.

variare della religione, perché, combattendo la consuetudine della antica fede con i miracoli della nuova, si generavano tumulti e discordie gravissime intra gli uomini; [...]<sup>664</sup>

Como se atesta, Maquiavel interpreta as ações do cristianismo sobre as demais religiões que o antecederam com um olhar inteiramente historicizante, laico e analítico. Não se vê o elogio à ação dos cristãos como se “salvassem” ou mesmo ajudassem os povos levando aos mesmos “uma verdade”, mas a simples sugestão de que os homens cristãos teriam agido como todos os religiosos antes deles. No capítulo 16 (livro segundo) dos *Discorsi*, quase em nota, o secretário – escorado em toda a crítica moral ao cristianismo por ele apresentada – discorre assim sobre uma suposta fraqueza dos exércitos cristãos: “Ma chi non sta se non in sul primo urto, come stanno oggi tutti gli eserciti cristiani, può facilmente perdere; perché ogni disordine, ogni mezzana virtù gli può tórre la vittoria.”<sup>665</sup> E já no livro terceiro (ainda nos *Discorsi*), no capítulo 1, logo após reiterar seu argumento sobre a importância das reformas para a manutenção das religiões, ele afirma que ainda na Idade Média, se Francisco de Assis e Domingos Gusmão (São Francisco e São Domingos, respectivamente, para os católicos) não tivessem feito reformas que reconduzisse o cristianismo à simplicidade de sua fundação, este já teria sido extinto:

Ma quanto alle sètte, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie, per lo esempio della nostra religione, la quale, se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico sarebbe al tutto spenta. Perché questi, con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta: e furono sì potenti gli ordini loro nuovi, che ei sono cagione che la dionestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino, [...].<sup>666</sup>

Percebe-se assim que, apesar do extenso número de críticas aos papas, prelados e demais homens ligados à Igreja romana em seu tempo – das quais Maquiavel compartilhava, como se verá –, tornando-se ao capítulo 2 (livro segundo), o secretário, antes do contraponto, atacava contundentemente o espírito do cristianismo, sua essência, além de tratá-lo como uma religião qualquer, igual a todas as que o precederam e, possivelmente, destinada ao mesmo fim tido por estas. E ainda que – como propõe Viroli – se possa, em análise superficial, sugerir que considerasse a religião cristã boa em seu âmago, o que ele efetivamente parecia fazer era meramente percebê-la remediável para se atingir os fins políticos para ele fundamentais e razão principal da existência das religiões. Maquiavel, em verdade, parecia mormente defender uma

---

<sup>664</sup> Ibidem.

<sup>665</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>666</sup> Ibidem, p. 132.

religião qualquer renovada e que se renovasse de tempos em tempos. Destarte, ainda que se considere sua possível esperança para com o cristianismo, pode-se apontar talvez seu lado mais pragmático – e não seu lado crente ou devocional – o que defende a reforma da religião cristã (*la nostra religione*), visando acima de tudo melhoramentos a seu povo e sua pátria. Maquiavel, como se demonstrou, não parece tratar a religião cristã com qualquer “atenção especial” ou sinal de predileção. Sendo assim, ainda que se adira a esta interpretação da passagem contraponto, ela parece simplesmente colocar um cristianismo bastante consertado em iguais condições com as religiões pagãs, jamais acima destas.

Uma segunda possibilidade revela-se, todavia, mais coerente com todo o apresentado até aqui. Em mais de uma missiva, vê-se Maquiavel dialogando e pedindo opiniões sobre seus escritos a amigos como Vettori, Guicciardini ou mesmo os companheiros de chancelaria. A carta a Vettori de 10 de dezembro de 1513 é provavelmente o trecho mais célebre a confirmar tal impressão. Ali, após anunciar a composição de seu opúsculo *De principatibus*, Maquiavel clama pela apreciação do amigo e confessa já conhecer a opinião de Filippo Casavecchia. Lê-se: “[...] Filippo Casavecchia l’ha visto; vi potrà ragguagliare in parte et della cosa in sé, et de’ ragionamenti ho hauto seco, anchor che tuttavolta io l’ingrasso et ripulisco.” Acrescentando: “Io ho ragionato con Filippo di questo mio opusculo, se era ben darlo o non lo dare; et sendo ben darlo, se gli era bene che io lo potassi, o che io ve lo mandassi.” E concluindo: “Desidererei adunque che voi ancora mi screvessi quello che sopra questa materia vi paia, et a voi mi raccomando.”<sup>667</sup> Todos os trechos referem-se a *O príncipe*. É, contudo, presumível que o secretário fizesse o mesmo com todos os seus escritos com maiores pretensões, e, sendo os *Discorsi* sua obra mais extensa, mais complexa e, alegadamente, mais ambiciosa, é bastante provável que amigos a tenham conhecido antes de sua apresentação, dando opiniões e indicando pareceres sobre o texto. A primeira citação logo acima colocada reforça essa sugestão, pois indica que, depois de conversar com Casavecchia, ele “*ingrassava et repuliva*” o texto. O capítulo em questão, como já apontado, trata-se de seu ataque mais profundo e estrutural ao espírito do cristianismo, não sendo difícil considerar a possibilidade de um leitor de seus rascunhos ter lhe chamado a atenção sobre a virulência de seu ataque e ele, negando-se a retirá-lo dali – por representar parte fundamental de sua argumentação –, tenha lhe acrescentado o estranho contraponto sobre o qual agora se reflete. O texto, sem o suposto adendo, seria lido assim:

---

<sup>667</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*, p. 304, 305, 306.

[...] Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati; i qualli sicuramente lo possono maneggiare veggendo come l'università degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più in sopportare le sue battiture che a vendicarle. [...] **Fanno adunque queste educazioni [...] che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né, per conseguente, si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora: ancora che io creda più tosto essere cagione di questo che lo Imperio Romano con le sue arme e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti e' viveri civili (grifo meu).**<sup>668</sup>

Percebe-se que a passagem torna-se perfeitamente coerente com a retirada do trecho em questão. Coerente com o que fora escrito antes dos primeiros excertos mais acima destacados e, igualmente, os que se encontram em sua sequência. Nota-se mesmo uma possível “relutância” no início do contraponto, quando Maquiavel escreve: “E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, [...]”, ou seja, apesar de tudo confirmar o que logo acima havia dito, pensando melhor, reconsiderava poder ser a causa do problema não a moral cristã em si, mas uma má interpretação da mesma, um ponto de vista que nenhum argumento antes ou depois do trecho parece respaldar. A primeira assertiva na sequência do contraponto quando conhecida por completo diz: “Fanno adunque queste educazioni, **e sì false interpretazioni**, (grifo meu) che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; [...]”. Entre vírgulas e meramente reajustando o texto ao possível adendo, essa ideia de uma má interpretação do espírito cristão não retornará aos textos maquiavelianos. A sugestão do adendo, embora arrojada, parece bastante lógica e, por isso, melhor alinhada ao restante das páginas deixadas pelo secretário. Não se acredita, contudo, haver provado aqui tal sugestão – nem tampouco se crê ser possível tal comprovação. Ter-se-ia que encontrar um manuscrito dos *Discorsi* trazendo o capítulo sem o trecho ou vê-lo escrito com tinta ou caligrafia diversa, o que não aconteceu até então. Trata-se, no entanto, de uma suposição relevante, especialmente, reitera-se, se comparada às demais considerações feitas pelo secretário a respeito da religião cristã ou ainda sobre como analisava o cristianismo de seu tempo, temática a ser abordada a partir de agora. Deve-se, contudo, esclarecer por fim que, como se verá, não se quer aqui afirmar que Maquiavel não era um cristão. Por razões sobre as quais se discorrerá, esta tese enxerga o secretário como membro presente da comunidade cristã da Florença do Quatrocentos e Quinhentos, embora insista que, percebendo a forma como se dava a sua apreensão desse corpus religioso, nenhuma das duas possíveis interpretações sobre o trecho em discussão pareça servir para comprovar ou mesmo reforçar tal impressão.

---

<sup>668</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi*, p. 83.

### 3.3 Maquiavel e a Florença do XV e XVI: análises pontuais sobre sua relação com a religião de seu tempo e seu espaço

Como se vem argumentando, não se acredita haver qualquer tipo de contradição entre a religiosidade de Maquiavel e seu entendimento sobre a religião. Seria justamente por vivenciar sua religiosidade como se demonstrou e conceber a religião, acima de tudo, como instrumento de controle e pacificação nas mãos do estado que ele viria a escrever seus longos parágrafos de críticas ao cristianismo, inclusive o de seu tempo. Maquiavel era um cristão. Ele, por exemplo, frequentava missas – seguramente não com a assiduidade de companheiros seus, mas o fazia; respeitava templos e rituais cristãos, criticando quem assim não agia – como se viu nos *Discorsi* na crítica ao desrespeito da corte de Milão no episódio do incêndio da catedral de Florença; havia se casado e batizado todos os seus filhos na Igreja cristã; e mais uma série de hábitos e atitudes que fazem não restar dúvida de que era um membro da comunidade cristã de sua cidade – sendo, contudo, relevante pensar que as pessoas naquele momento tinham pouca chance de optar por não participarem da religião ao menos por essas vias formais.

Considerando-se, não obstante, os preceitos morais que apreciava e os efeitos que a religião deveria, em sua opinião, despertar nas pessoas, parece não se poder chamar Maquiavel de cristão ortodoxo ou fervoroso. Nem tampouco perceber essa religião, seus ensinamentos e doutrinas tocando-o e fazendo-o conceber as origens e o funcionamento do mundo através de sua moldura. Por outro lado, Maquiavel, ao tratar a religião como fenômeno sócio-político mais que de natureza sobrenatural ou mesmo espiritual, não teria motivos para não participar das celebrações ou ritos religiosos de sua pátria. Muito pelo contrário, parece claro que, se pudesse, os encorajaria e faria mais fortes, atingindo as pessoas o mais fundo possível e fazendo com que seu temor à divindade crescesse a cada dia. Sendo ele mesmo o autor de tal análise, é natural que, de alguma forma, a “visse de fora”, tornando assim mais compreensível seu entendimento de que quanto mais se soubesse das coisas naturais, mais se devesse encorajar a crença popular no sobrenatural. Sua participação como membro da comunidade cristã de sua época, reitera-se, entende-se revelar-se muito mais política e social que devocional. Nenhum dos entes ou das forças as quais se apresentou no capítulo 2 parecem estar estritos ao universo religioso cristão. Nem mesmo seu *Dio* parece adequado à onipotência divina das crenças judaico-cristãs. Tal panorama permitia que ele fizesse uma análise lúcida e dessacralizada do cristianismo não só como religião, mas como a religião de seu tempo – “*la nostra religione*”, como tantas vezes

escreve –, criticando, como se viu, o espírito da religião em si, mas igualmente atacando a celeridade e ganância de seus contemporâneos a ela ligados, tratando assim quaisquer prelados, especialmente os papas, como homens comuns, sujeitos a todas as mazelas humanas por ele narradas. Estes homens, em sua análise, necessitavam de leis, normas e temor à divindade para controlar suas paixões – presentes em qualquer ser humano e não tendo qualquer razão para ser diferente em seu caso.

As passagens que ajudam a comprovar tais impressões estão, por exemplo, no aqui já explorado capítulo 12 do livro primeiro dos *Discorsi*. Nos primeiros trechos em tela, vê-se o secretário lamentando afastar-se tanto a atuação dos membros da Igreja romana dos ensinamentos deixados por seu fundador – embora sejam justamente tais ensinamentos o que critica no capítulo 2 do livro segundo, como se demonstrou – e afirmando serem os mais corruptos justamente os mais próximos da instituição, lastimando seu declínio e pressentindo próxima sua ruína. Neste ponto, inicia um forte ataque à corte romana e ao instante em que vivia:

La quale religione se ne' principi della republica cristiana si fusse mantenuta, secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai, che le non sono. Né si può fare altra maggiore coniettura della declinazione d'essa, quanto è vedere come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra hanno meno religione. E chi considerasse i fondamenti suoi, e vedesse l'uso presente quanto è diverso da quelli, giudicherebbe essere propinquo, senza dubbio, o la rovina o il fragello. [...] E perché molti sono d'opinione, che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio, contro a essa, discorrere quelle ragioni che mi occorrono: e ne allegherò due potentissime ragioni le quali, secondo me, non hanno repugnanzia. La prima è, che, per gli esempli rei di quella corte, questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione: il che si tira dietro infiniti inconvenienti e infiniti disordini; perché, così come dove è religione si presuppone ogni bene, così, dove quella manca, si presuppone il contrario. Abbiamo, adunque, con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo, di essere diventati senza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa. E veramente, alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una republica o d'uno principe, come è avvenuto alla Francia ed alla Spagna.<sup>669</sup>

E então culpa textualmente a Igreja cristã pela não unificação da Itália:

E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine, né abbia anch'ella o una republica o uno principe che la governi, è solamente la Chiesa: perché, avendovi quella abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sì potente né di tanta virtù che l'abbia potuto occupare la tirannide d'Italia e farsene

---

<sup>669</sup> Ibidem, p. 26.

principe; e non è stata, dall'altra parte, sì debole, che, per paura di non perdere il dominio delle sue cose temporali, la non abbia potuto convocare uno potente che la difenda contro a quello che in Italia fusse diventato troppo potente: come si è veduto anticamente per assai esperienze, quando, mediante Carlo Magno, la ne cacciò i Longobardi, ch'erano già quasi re di tutta Italia; e quando ne' tempi nostri ella tolse la potenza a' Viniziani con l'aiuto di Francia; di poi ne cacciò i Franciosi con l'aiuto de' Svizzeri. Non essendo, aadunque, stata la Chiesa potente da potere occupare la Italia, né avendo permesso che un altro la occupi, è stata cagione che la non è potuta venire sotto uno capo; ma è stata sotto più principi e signori, da' quali è nata tanta disunione e tanta debolezza, che la si è condotta a essere stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta. Di che noi altri Italiani abbiamo obbligo con la Chiesa, e non con altri.<sup>670</sup>

Por fim, conjectura ironicamente que se por acaso a instituição algum dia transferisse sua sede de Roma para a Suíça, em pouco tempo aquele país desorganizar-se-ia por completo:

E chi ne volesse per esperienza certa vedere più pronta la verità, bisognerebbe che fusse di tanta potenza che mandasse ad abitare la corte romana, con l'autorità che l'ha in Italia, in le terre de' Svizzeri; i quali oggi sono, solo, popoli che vivono, e quanto alla religione e quanto agli ordini militari, secondo gli antichi: e vedrebbe che in poco tempo farebbero più disordine in quella provincia i rei costumi di quella corte, che qualunque altro accidente che in qualunque tempo vi potesse surgere.<sup>671</sup>

Seguindo nos *Discorsi*, no capítulo 27 do livro primeiro, Maquiavel critica João Paulo Baglioni, tirano de Perugia, por não ter tido colhões para enfrentar – e, segundo entende, vencer – o papa Júlio II, quem buscava tomar a cidade de volta. Para o secretário, Baglioni perdera a oportunidade de ser o primeiro a mostrar aos chefes da Igreja romana a pouca estima que se tinha pelos que governavam como eles:

Così Giovampagolo, il quale non stimava essere incesto e publico parricida, non seppe, o, a dir meglio, non ardì, avendone giusta occasione, fare una impresa, dove ciascuno avesse ammirato l'animo suo, e avesse di sé lasciato memoria eterna, sendo il primo che avesse dimostro a' prelati, quanto sia da stimare poco chi vive e regna come loro ed avessi fatto una cosa, la cui grandezza avesse superato ogni infamia, ogni pericolo, che da quella potesse dependere.<sup>672</sup>

Por fim, tornando-se ao próêmio do livro segundo, a pena do secretário está mais uma vez agitada contra os rumos que tomava a religião de seu povo. Afirma ali que, no presente, especialmente quando comparado ao passado, nada poderia compensar a profunda miséria, infâmia e vergonha em que haviam mergulhado os italianos, justamente por não respeitarem mais a religião, as leis e a disciplina militar:

---

<sup>670</sup> Ibidem.

<sup>671</sup> Ibidem.

<sup>672</sup> Ibidem, p. 41.

[...] perché in quelli (tempi) vi sono assai cose che gli fanno maravigliosi; in questi non è cosa alcuna che gli ricomperi da ogni estrema miseria, infamia e vituperio: dove non è osservanza di religione, non di leggi, non di milizia; ma sono maculati d'ogni ragione bruttura. E tanto sono questi vizi più detestabili, quanto ei sono più in coloro che seggono pro tribunali, comandano a ciascuno, e vogliono essere adorati.<sup>673</sup>

Em *O príncipe*, não há trechos que assim se refiram à temática. Talvez o secretário não tenha se sentido à vontade para fazer quaisquer de suas críticas conjunturais ou estruturais à Igreja cristã como nas páginas dos *Discorsi* justamente pelo endereço ao qual queria que o livro fosse enviado. Pode-se, por outro lado, pensar que Maquiavel ainda não houvesse sistematizado suas críticas, as quais acabaria por estabelecer somente em 1517, na obra dedicada a Cosimo Rucellai. Não há, todavia, indícios que permitam a certeza para quaisquer dos lados, nem em trechos diretos das obras nem nas cartas que citam as mesmas. Dentre as páginas do opúsculo de 1513, percebe-se, não obstante, diversos exemplos de tendência acima mencionada sobre as análises maquiavelianas: considerar as ações, tanto da instituição romana como dos pontífices que menciona, como ações humanas, políticas, pautadas em interesses estratégicos e de conquista. Em todas as passagens encontradas na obra – assim como em seus demais escritos, como se demonstrará – percebe-se o tratamento dos papas como príncipes celerados e ambiciosos, não diferentes de qualquer homem poderoso, e as guerras travadas pelos exércitos da Igreja romana em nada diferentes das travadas por Espanha, França, Alemanha ou mesmo Veneza, Florença, o Reino de Nápoles ou o ducado de Milão. Nas poucas vezes em que cita seu “poder espiritual”, ele o faz para dizer que este facilitava suas conquistas temporais e nunca com qualquer tipo de ascendência transcendental em conflitos, batalhas ou quaisquer outros eventos.

No capítulo III – o qual discorre sobre os principados mistos –, Maquiavel examina toda a ação do papa Alexandre VI tratando-o como um ambicioso príncipe, e a Igreja cristã simplesmente como mais uma potência envolvida nos conflitos:

Consideri ora uno con quanta poca difficultà posseva il re (o rei de Napoli) tenere in Italia la sua reputazione, se elli avessi osservate le regole soprascritte, e tenuti securi e difesi tutti quelli sua amici, li quali, per essere gran numero e deboli e paurosi, chi della Chiesa, chi de' Viniziani, erano sempre necessitati a stare seco; e per il mezzo loro poteva facilmente assicurarsi di chi ci restava grande. Ma lui non prima fu in Milano, che fece il contrario, dando aiuto a papa Alessandro, perché elli occupassi la Romagna. Né si accorse, con questa deliberazione, che faceva sé debole, togliendosi li amici e quelli che se li erano gittati in grembo, e la Chiesa grande, aggiugnendo allo spirituale, che gli dà tanta autorità, tanto temporale. E, fatto uno primo errore, fu costretto a

---

<sup>673</sup> Ibidem, p. 78.



seguitare; in tanto che, per porre fine alla ambizione di Alessandro e perché non divenissi signore di Toscana, fu forzato venire in Italia. Non li bastò avere fatto grande la Chiesa e toltisi li amici, che, per volere il regno di Napoli, lo divise con il re di Spagna; e, dove lui era prima arbitro d'Italia e' vi misse uno compagno, a ciò che li ambiziosi di quella provincia e mal contenti di lui avessino dove ricorrere; e, dove posseva lasciare in quello regno uno re suo pensionario, e' ne lo trasse, per mettervi uno che potessi cacciarne lui.<sup>674</sup>

Neste mesmo capítulo, tem-se, da conclusão do secretário, o destaque para o fato de Alexandre haver obtido vantagens por ter – naturalmente, através de seu poder espiritual – aceitado a dissolução do casamento de Luís XII, rei da França, afirmando em meio a suas análises: “Né è miraculo alcuno questo, ma molto ordinário e ragionevole”.

E se alcuno dicesse: el re Luigi cedé ad Alessandro la Romagna et a Spagna el Regno per fuggire una guerra; respondo, con le ragioni dette di sopra, che non si debbe mai lasciare seguire uno disordine per fuggire una guerra, perché la non si fugge, ma si differisce a tuo disavvantaggio. E se alcuni altri allegassino la fede che il re aveva data al papa, di fare per lui quella impresa, per la resolução del suo matrimonio e il cappello di Roano, respondo con quello che per me di sotto si dirà circa la fede de' principi e come la si debbe osservare. Ha perduto, aadunque, el re Luigi la Lombardia per non avere osservato alcuno di quelli termini osservati da altri che hanno preso provincie e volute tenere. Né è miraculo alcuno questo, ma molto ordinario e ragionevole. E di questa materia parlai a Nantes con Roano, quando il Valentino, che cosí era chiamato popularmente Cesare Borgia, figliuolo di papa Alessandro, occupava la Romagna; perché, dicendomi el cardinale di Roano che li Italiani non si intendevano della guerra, io li risposi che e' Franzesi non si intendevano dello stato; perché, se se n'intendessino, non lascerebbono venire la Chiesa in tanta grandezza. E per esperienza s'è visto che la grandezza, in Italia, di quella e di Spagna è stata causata da Francia, e la ruina sua causata da loro.<sup>675</sup>

O capítulo XI – sobre principados eclesiásticos –, como apontado, trata-se naturalmente de ponto importante para este momento da análise. Após uma breve apresentação e as já discutidas afirmações introdutórias tidas como irônicas para diversos intérpretes, iniciam-se as análises sobre o funcionamento da Igreja cristã em seu tempo. Bem no início do capítulo, Maquiavel introduz a discussão da maneira com que parece desejar trazê-la à tona:

Non di manco, se alcuno mi ricercassi donde viene che la Chiesa, nel temporale, sia venuta a tanta grandezza, con ciò sia che da Alessandro indrieto, e' potentati italiani, et non solum quelli che si chiamavano e' potentati, ma ogni barone e signore, benché minimo, quanto al temporale, la estimava poco, et ora uno re di Francia ne trema, e lo ha possuto cavare di Italia e ruinare Viniziani: la qual cosa, ancora che sia nota, non mi pare superfluo ridurla in buona parte alla memoria.<sup>676</sup>

<sup>674</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il príncipe*, p. 87.

<sup>675</sup> Ibidem, p. 89, 90, 91.

<sup>676</sup> Ibidem, p. 139.

Em seguida, o secretário destaca, por outro lado, sua repetida impressão de que a brevidade da vida dos papas os impedia de fazer parte de negociações mais extensas ou mesmo de consolidar seu apoio a determinado grupo ou facção em detrimento de outros. Em passagem já parcialmente destacada, afirmava:

E, benché surgessi qualche volta uno papa animoso, come fu Sisto, tamen la fortuna o il sapere non lo possé mai disobbligare da queste incomodità. E la brevità della vita loro n'era cagione; perché in dieci anni che, ragguagliato, viveva uno papa, a fatica che potessi sbassare una delle fazioni; e se, verbigrazia, l'uno aveva quasi spenti Colonesi, surgeva un altro inimico alli Orsini, che li faceva resurgere, e li Orsini non era a tempo a spegnere. Questo faceva che le forze temporali del papa erano poco stimate in Italia.<sup>677</sup>

Como se pode presumir através da primeira passagem do capítulo em análise, é Alexandre VI quem, na opinião do secretário, altera a posição da Igreja cristã e de Roma no cenário europeu:

Surse di poi Alessandro VI, il quale, di tutt'i pontefici che sono stati mai, mostrò quanto uno papa, e con il danaio e con le forze, si poteva prevalere, e fece, con lo instrumento del duca Valentino e con la occasione della passata de' Franzesi, tutte quelle cose che io discorro di sopra nelle azioni del duca. E, benché lo intento suo non fussi fare grande la Chiesa, ma il duca, nondimeno ciò che fece tornò a grandezza della Chiesa; la quale, dopo la sua morte, spento el duca, fu erede delle sue fatiche.<sup>678</sup>

Esse novo caráter da instituição seria consolidado por Júlio II, quem, não gozando da fama de cruel e desonesto de Alexandre, teria elevado os domínios da Igreja cristã e o respeito frente a seu poderio militar a patamares não vistos até então:

Venne di poi papa Iulio; e trovò la Chiesa grande, avendo tutta la Romagna e sendo spenti e' baroni di Roma e, per le battiture di Alessandro, annullate quelle fazioni; e trovò ancora la via aperta al modo dello accumulare danari, non mai più usitato da Alessandro indietro<sup>679</sup>. Le quali cose Iulio non solum seguitò, ma accrebbe; e pensò a guadagnarsi Bologna e spegnere e' Viniziani et a cacciare Franzesi di Italia; e tutte queste imprese li riuscirono, e con tanta più sua laude, quanto fece ogni cosa per accrescere la Chiesa e non alcuno privato. Mantenne ancora le parti Orsine e Colonesi in quelli termini che le trovò; e benché tra loro fussi qualche capo da fare alterazione, tamen dua cose li ha tenuti fermi: l'una, la grandezza della Chiesa, che li sbigottisce; l'altra, el non avere loro cardinali, li quali sono origine de' tumulti infra loro. Né mai staranno quiete queste parti, qualunque volta abbino cardinali, perché questi nutriscono, in Roma e fuora, le parti, e quelli baroni sono forzati a defenderle: e cosí dalla ambizione de' prelati nascono le discordie e li tumulti infra e' baroni. Ha trovato aadunque la Santità di papa Leone questo pontificato potentissimo: il quale si spera, se quelli lo feciono grande con le

---

<sup>677</sup> Ibidem, p. 140, 141.

<sup>678</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>679</sup> Refere-se Maquiavel à venda de cargos eclesiásticos e às indulgências, as quais viriam pouco mais tarde a estar na origem do cisma desencadeado por Lutero.

arme, questo, con la bontà e infinite altre sue virtù, lo farà grandissimo e venerando.<sup>680</sup>

A conclusão de Maquiavel é coerente e relevante: “[...] e così, da la ambizione de’ prelati, nascono le discordie e li tumulti infra e’ baroni.” Não obstante, o comentário posterior sobre Leão X é ainda mais interessante, representando “curiosa” inflexão quando comparado ao tratamento dado aos demais papas. Deve-se conjecturar, naturalmente, ser o fato de o secretário escrever a um sobrinho do pontífice, buscando o favor de sua família, o que viria justificar seu elogio e sua exaltação às “muitas virtudes” do papa Médici.

No capítulo XII, ainda em *O príncipe*, Maquiavel segue seus comentários pragmáticos sobre as disputas políticas e militares da Igreja romana em seu tempo ao afirmar que “Sforza ebbe sempre e’ Bracceschi contrarii, che guardorno l’uno l’altro. Francesco volse l’ambizione sua in Lombardia; Braccio contro alla Chiesa et il regno di Napoli”<sup>681</sup>. O secretário ainda neste capítulo atribui à instituição de Roma, além de um considerável aumento nas divisões internas, boa parte da presença de tropas mercenárias na Itália – em sua visão, como é sabido, um dos pecados capitais para os reinos e repúblicas. Afirma:

Avete adunque a intendere come, tosto che in questi ultimi tempi lo imperio cominciò a essere ributtato di Italia, e che il papa nel temporale vi prese più reputazione, si divise la Italia in più stati; perché molte delle città grosse presono l’arme contra a’ loro nobili, li quali, prima favoriti dallo imperatore, le tennono oppresse; e la Chiesa le favoriva per darsi reputazione nel temporale; di molte altre e’ loro cittadini ne diventano principi. Onde che, essendo venuta l’Italia quasi che nelle mani della Chiesa e di qualche Repubblica, et essendo quelli preti e quelli altri cittadini usi a non conoscere arme, cominciarono a soldare forestieri.<sup>682</sup>

O capítulo XIII – sobre as milícias auxiliares – inicia-se com mais um exemplo envolvendo o papa Júlio II, agora recorrendo às armas de Fernando de Aragão. Para Maquiavel, sua escolha teria sido das menos reflexivas, apesar de o pontífice acabar sendo salvo pela “fortuna”. Assim escreve:

L’armi ausiliarie, che sono l’altre armi inutili, sono quando si chiama uno potente che con le arme sue ti venga ad aiutare e defendere: come fece ne’ prossimi tempi papa Iulio; il quale, avendo visto nella impresa di Ferrara la trista pruova delle sue armi mercennarie, si volse alle ausiliarie, e convenne con Ferrando re di Spagna che con le sua gente et eserciti dovesse aiutarlo. Queste arme possono essere utile e buone per loro medesime, ma sono, per chi le chiama, quasi sempre dannose: perché, perdendo rimani disfatto, vincendo, resti loro prigionie. Et ancora che di questi esempli ne siano piene le

<sup>680</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 142, 143.

<sup>681</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>682</sup> Ibidem, p. 151.

antiche istorie, non di manco io non mi voglio partire da questo esemplo fresco di papa Iulio II; el partito del quale non possé essere manco considerato, per volere Ferrara, cacciarsi tutto nelle mani d'uno forestiere.<sup>683</sup>

Mais uma vez, Júlio é lembrado, agora no capítulo XVI – o qual compara a liberalidade e a parcimônia. No trecho, Maquiavel afirma sobre o papa: “Ne' nostri tempi noi non abbiamo veduto fare gran cose se non a quelli che sono stati tenuti miseri; li altri essere spenti. Papa Iulio II, come si fu servito del nome del liberale per aggiungere al papato, non pensò poi a mantenerselo, per potere fare guerra.”<sup>684</sup> E no capítulo XXI – sobre os príncipes deverem ser insignes – Maquiavel faz mais uma análise baseando-se nos feitos de Fernando de Espanha. Sobre ele, escreve:

[...] e lui acquistava in quel mezzo reputazione et imperio sopra di loro, che non se ne accorgevano. Possé nutrire con danari della Chiesa e de' populi eserciti, e fare uno fondamento, con quella guerra lunga, alla milizia sua, la quale lo ha di poi onorato.<sup>685</sup>

Por fim, no capítulo XXV – sobre a fortuna – as conclusões maquiavelianas tocam mais uma vez o papa Júlio II, e mais uma vez parecem concebê-lo sem quaisquer características “sobre-humanas”. Para o secretário, marcam seu reinado a ambição, a ganância e a “boa fortuna”. Uma boa fortuna que poderia ter conhecido uma virada se sua vida houvesse sido mais longa. Maquiavel parece seguro de que seu sucesso nada tinha a ver com o espiritual, sendo, em sua visão, fruto do alinhamento de seu ímpeto com as circunstâncias de seu tempo. Para o secretário, a primeira oportunidade que lhe houvesse exigido mais prudência ter-lhe-ia sido fatal, pois sua “natureza” – e não qualquer elemento sobrenatural – inclinava-o à agressividade. Lê-se:

Papa Iulio II procedé in ogni sua cosa impetuosamente; e trovò tanto e' tempi e le cose conforme a quello suo modo di procedere, che sempre sortí felice fine. Considerate la prima impresa che fe' di Bologna, vivendo ancora messer Giovanni Bentivogli. Viniziani non se ne contentavano; el re di Spagna, quel medesimo; con Francia aveva ragionamenti di tale impresa; e non di manco, con la sua ferocia et impeto, si mosse personalmente a quella espedizione. La quale mossa fece stare sospesi e fermi Spagna e Viniziani, quelli per paura, e quell'altro per il desiderio aveva di recuperare tutto el regno di Napoli; e dall'altro canto si tirò drieto el re di Francia, perché, vedutolo quel re mosso, e desiderando farselo amico per abbassare Viniziani, iudicò non poterli negare la sua gente senza iniuriarlo manifestamente. Condusse, adunque, Iulio, con la sua mossa impetuosa, quello che mai altro pontefice, con tutta la umana prudenza, arebbe condotto; perché, se elli aspettava di partirsi da Roma con le conclusioni ferme e tutte le cose ordinate, come qualunque altro pontefice

---

<sup>683</sup> Ibidem, p. 153, 154.

<sup>684</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>685</sup> Ibidem, p. 206.

arebbe fatto, mai li riusciva; perché el re di Francia arebbe avuto mille scuse, e li altri messo mille paure. Io voglio lasciare stare l'altre sue azioni, che tutte sono state simili, e tutte li sono successe bene; e la brevità della vita non li ha lasciato sentire el contrario; perché, se fussino venuti tempi che fussi bisognato procedere con rispetti, ne seguiva la sua ruina; né mai arebbe deviato da quelli modi, a' quali la natura lo inclinava.<sup>686</sup>

Em *Istorie fiorentine* há igualmente importantes reflexões e análises maquiavelianas sobre o cristianismo do Quatrocentos e início do Quinhentos, além de breves asserções sobre os eventos históricos que haviam levado a Igreja cristã e os papas até o estado em que se encontravam no momento da composição da obra. Os trechos mais pertinentes encontram-se no capítulo 9 do livro primeiro – o qual trata da forma através da qual os papas teriam adquirido poder temporal. Maquiavel inicia-o com o elogio aos primeiros papas, herdeiros diretos de Pedro, os quais teriam se preocupado somente com suas funções religiosas e respeitado reis e imperadores:

[...] perché i primi dopo san Piero, per la santità della vita e per i miracoli, erano dagli uomini reveriti; gli esempi de' quali ampliorono in modo la religione cristiana, che i principi furono necessitati, per levare via tanta confusione che era nel mondo, ubbidire a quella. Sendo adunque lo imperadore diventato cristiano, e partitosi di Roma e gitone in Constantinopoli, ne seguì, come nel principio dicemmo, che lo imperio romano rovinò più presto e la chiesa romana più presto crebbe. [...] infino alla venuta de' Longobardi, sendo la Italia sottoposta tutta o agli imperatori o ai re, non presono mai i pontefici, in quelli tempi, altra autorità che quella che dava loro la reverenza de' loro costumi e della loro dottrina: nelle altre cose o agli imperadori o ai re ubbidivano, e qualche volta da quelli furono morti, e come loro ministri nelle azioni loro operati.<sup>687</sup>

Tal cenário teria começado a se alterar, segundo Maquiavel, quando Teodorico, rei dos godos, transferiu seu trono para Ravena, deixando Roma sem príncipe e levando os romanos, no intuito de se defender, a prestarem obediência ao pontífice. A chegada dos lombardos à Itália teria acelerado o processo, pois em uma província dividida e sendo o papa a autoridade máxima de Roma, com o respeito do próprio povo romano, dos gregos e dos lombardos, além da presença do imperador em Constantinopla, lentamente deixava de haver qualquer superior ao pontífice no temporal ou no espiritual: “E così, seguitando i papi ora di essere amici de' Lombardi, ora de' Greci, la loro dignità accrescevano.”<sup>688</sup>

Com o enfraquecimento do Império Oriental e percebendo o gradativo aumento do poderio dos lombardos, o papa teria buscado ajuda no rei da França para investir sobre as

---

<sup>686</sup> Ibidem, p. 225, 226.

<sup>687</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 25, 26.

<sup>688</sup> Ibidem, p. 26.

conquistas desses e manter a Igreja romana plena no poder. Esse processo é, contudo, mais complexo do que o descrito pelo secretário. Na verdade, Gregório III teria apelado a Carlos Martel em 739; Zacarias e Estêvão II a Pepino em 751 e 752; Adriano I e Leão III a Carlos Magno em 772 e 799. O importante, contudo, é a sequência de seu argumento:

Di modo che tutte le guerre che, dopo a questi tempi, furono da' barbari fatte in Italia furono in maggior parte dai pontefici causate; e tutti i barbari che quella inondarono furono il più delle volte da quegli chiamati. Il quale modo di procedere dura ancora in questi nostri tempi; il che ha tenuto e tiene la Italia disunita e inferma.<sup>689</sup>

Maquiavel assim reitera sua ideia – apresentada nos *Discorsi* – de que a Igreja cristã seria a grande culpada pela desunião e desordem presentes na Itália de seu tempo. E sobre a sugestão já mencionada neste trabalho a respeito do trato dado pelo florentino aos pontífices – qual seja, aludir aos mesmos como quaisquer príncipes temporais – tem-se então uma das mais relevantes passagens por ele deixadas:

Per tanto, nel descrivere le cose seguite da questi tempi ai nostri, non si dimosterrà più la rovina dello Imperio, che è tutto in terra, ma lo augumento de' pontefici e di quegli altri principati che di poi la Italia, infino alla venuta di Carlo VIII, governorono. E vedrassi come i papi, prima con le censure, di poi con quelle e con le armi insieme, mescolate con le indulgenzie, erano terribili e venerandi; e come, per avere usato male l'uno e l'altro, l'uno hanno al tutto perduto, dell'altro stanno a discrezione d'altri.<sup>690</sup>

Antes e depois do capítulo 9, todavia, Maquiavel narra diversos eventos estampando os movimentos dos pontífices em sua busca por tornar sua instituição e a si mesmos mais poderosos no temporal. No capítulo 5 do livro primeiro, o autor reclama da desunião da Igreja cristã, com tantos cismas e disputas. Escreve: “[...] e se pure la cristiana religione fusse stata unita, ne sarebbe seguiti minori disordini; ma, combattendo la chiesa greca, la romana e la ravennate insieme, e di più le sette eretiche con le cattoliche, in molti modi contristavano il mondo.”<sup>691</sup> Igualmente relevante é o momento em que o secretário narra o processo pelo qual os romanos deixam de poder eleger os papas, passando a tarefa a ser exclusiva dos cardeais. Segundo afirma, era a ambição desse povo – o qual teria se valido da autoridade dos pontífices para livrar-se dos imperadores – o que incomodava a instituição cristã, agora que pareciam questionar sua autoridade e a de seu representante máximo. O trecho a seguir, presente no capítulo 14 (livro primeiro), sublinha as ações papais com o intuito de afirmar sua autoridade

---

<sup>689</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>690</sup> Ibidem, p. 27, 28.

<sup>691</sup> Ibidem, p. 20.

no temporal. Mais uma vez, Maquiavel não atrela qualquer “santidade” ou quaisquer elementos sobrenaturais ao caso narrado:

A' pontefici faceva allora assai guerra l'ambizione del popolo romano, il quale, in prima, si era servito della autorità di quelli per liberarsi dagli imperadori; di poi che gli ebbe preso il dominio della città, e riformata quella secondo che a lui parve, subito diventò nimico a' pontefici; e molte più ingiurie ricevono quegli da quel popolo, che da alcuno altro principe cristiano. E ne' tempi che i papi facevano tremare con le censure tutto il Ponente, avevano il popolo romano ribelle, né qualunque di essi aveva altro intento che torre la reputazione e la autorità l'uno all'altro. Venuto, adunque, al pontificato Niccolao II, come Gregorio V tolse ai Romani il potere creare lo imperadore, così Niccolao gli privò di concorrere alla creazione del papa, e volle che, solo la elezione di quello appartenessi ai cardinali. Né fu tento a questo, ché convenuto con quelli principi che governavano la Calavria e la Puglia, per le cagioni che poco di poi direno, costrinse tutti gli ufficiali mandati dai Romani per la loro iurisdizione a rendere ubidienza al papa, e alcuni ne privò del loro ufizio.<sup>692</sup>

Tais disputas vêm à tona mais uma vez nas páginas do capítulo 19 (livro primeiro), no qual o papado de Alexandre II está em voga. Maquiavel destaca determinado momento em que o pontífice é atendido, por sua autoridade, em diversas exigências por parte de Henrique, rei da Inglaterra, mas, por outro lado, era odiado em Roma a ponto de ali não poder viver nem mesmo prometendo cuidar apenas dos assuntos eclesiásticos:

[...] Le quali cose furono tutte da Elrico accettate; e sottomessesi a quello iudizio un tanto re, che oggi uno uomo privato si vergognerebbe a sottomettervisi. Nondimeno, mentre che il Papa aveva tanta autorità ne' principi longinqui, non poteva farsi ubbidire dai Romani; dai quali non potette impetrare di potere stare in Roma, ancora che promettesse d'altro che dello ecclesiastico non si travagliare: tanto le cose che paiono sono più di scosto che da presso temute.<sup>693</sup>

No capítulo 23 (livro primeiro), lê-se mais uma extensa reflexão maquiaveliana sobre o papel dos pontífices e de sua ambição na história. Já no início do texto, o secretário volta a sugerir ser essa constante ambição um dos principais elementos – quiçá o principal – perturbadores da paz na Itália:

Stette la Italia quieta, tanto che successe al pontificato Adriano V. E stando Carlo a Roma, e quella governando per lo ufizio che gli aveva del senatore, il Papa non poteva sopportare la sua potenza, e se ne andò ad abitare a Viterbo, e sollecitava Ridolfo imperadore a venire in Italia contro a Carlo. E così i pontefici, ora per carità della religione, ora per loro propria ambizione, non cessavano di chiamare in Italia umori nuovi e suscitare nuove guerre; e poi ch'eglino avieno fatto potente uno principe, se ne pentivano, e cercavano la sua rovina; né permettevano che quella provincia la quale per loro

---

<sup>692</sup> Ibidem, p. 33, 34.

<sup>693</sup> Ibidem, p. 40.

debolezza non potevano possedere, che altri la possedesse. E i principi ne temevano, perché sempre, o combattendo o fuggendo, vincevano; [...]<sup>694</sup>

E ao discorrer sobre os feitos do papa Nicolau III, o qual sucedera Adriano V, o secretário, entre outras acusações – as quais, a partir de certo ponto, transcendem Nicolau, estendendo-se a todos os pontífices –, afirma ter sido ele o primeiro a mostrar abertamente suas ambições pessoais, e honrar e favorecer os seus fingindo atuar em nome de sua igreja. Escreve:

[...] e fu il primo de' papi che apertamente mostrasse la propria ambizione, e che disegnasse, sotto colore di fare grande la Chiesa, onorare e benificare i suoi. E come da questi tempi indietro non si è mai fatta menzione di nipoti o di parenti di alcuno pontefice, così per lo avvenire ne fia piena la istoria, tanto che noi ci condurremo a' figliuoli; né manca altro a tentare a' pontefici se non che, come eglino hanno disegnato, infino a' tempi nostri, di lasciargli principi, così, per lo avvenire, pensino di lasciare loro il papato ereditario. Bene è vero che, per infino a qui, i principati ordinati da loro hanno avuta poca vita, perché il più delle volte i pontefici, per vivere poco tempo, o ei non forniscono di piantare le piante loro, o, se pure le piantano, le lasciano con sì poche e deboli barbe, che al primo vento, quando è mancata quella virtù che le sostiene, si fiaccano.<sup>695</sup>

Lê-se ainda uma última crítica no livro primeiro, quando no capítulo 25, narrando os primeiros embates entre os Colonna e os Orsini em Roma, o secretário trata da perseguição declarada por parte do papa Bonifácio VIII aos Colonna, contra quem, além de excomungar, organizou uma cruzada. Para Maquiavel, tais ações em nada encheram de reputação a Igreja cristã e o pontífice:

Il che, se bene offese alquanto loro, li offese più la Chiesa; perché quella arme la quale per carità della fede aveva virtuosamente adoperato, come si volse, per propria ambizione, ai cristiani, cominciò a non tagliare; e così il troppo desiderio di sfogare il loro appetito faceva che i pontefici, a poco a poco, si disarmavano.<sup>696</sup>

O livro segundo – a tratar de Florença desde suas origens até a peste de 1348 – aborda em muitas de suas páginas as disputas entre os partidos dos guelfos e dos gibelinos. Em certa medida, tais disputas refletiam guerras de interesse espalhadas por toda a Europa, pois os guelfos haviam se tornado atrelados a Roma, enquanto os gibelinos aos alemães, o que fazia com que as disputas na cidade tivessem sempre mais eco do que simples conflitos de interesse locais. A aproximação entre a instituição romana e os guelfos teria começado durante mais um episódio bélico capitaneado por essa. Durante o papado de Clemente IV, este, segundo Maquiavel, teria chamado Carlos de Anjou para expulsar o imperador Manfredo do reino de

---

<sup>694</sup> Ibidem, p. 44, 45.

<sup>695</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>696</sup> Ibidem, p. 47.



Nápoles<sup>697</sup>. Visando oferecer ajuda à empresa do pontífice, os guelfos teriam enviado embaixadores a Roma. “Di modo che il Papa, non solamente gli ricevè per amici, ma dette loro la sua insegna; la quale sempre di poi fu portata da' Guelfi in guerra, ed è quella che ancora in Firenze<sup>698</sup> si usa”<sup>699</sup>. Perseguições, mortes, exílios e excomunhões seguir-se-iam por séculos na cidade, em grande medida escorados nessa dicotomia e tendo a Igreja romana naturalmente envolvida, através de seus bispos, cardeais e amiúde o próprio papa.

Já no livro terceiro, capítulo 5, em um suposto discurso de certa autoridade de Florença, a sugestão maquiaveliana de que o respeito à religião e o “*timore di Dio*” haviam desaparecido na cidade mostra-se estampada nas linhas de seu personagem:

E perché in tutti la religione e il timore di Dio è spento, il giuramento e la fede data tanto basta quanto l'utile: di che gli uomini si vagliano, non per osservarlo, ma perché sia mezzo a potere più facilmente ingannare; e quanto lo inganno riesce più facile e sicuro, tanta più gloria e loda se ne acquista: per questo gli uomini nocivi sono come industriosi lodati e i buoni come sciocchi biasimati.<sup>700</sup>

No capítulo 6, uma nova história envolvendo a ganância dos papas e seus legados<sup>701</sup> é narrada. Trata-se do episódio conhecido como “A guerra dos oito santos.” Conta Maquiavel que Gregório XI, encontrando-se em Avinhão, governava a Itália – como haviam feito muitos de seus antecessores – com legados, os quais, cheios de cobiça, afligiam muitas cidades. Um deles, o cardeal de Santo Ângelo, encontrando-se em Bolonha e aproveitando-se da situação de penúria em que vivia Florença naquele momento, teria tentado conquistar a Toscana. Florença e as demais cidades inimigas da Igreja romana nomearam então oito cidadãos, os quais, segundo anota o secretário, teriam planejado e agido com tanta prudência e acerto que levaram as cidades à vitória. Sobre a conclusão dos eventos, escreve:

Durò la guerra tre anni, né prima ebbe che con la morte del Pontefice termine; e fu con tanta virtù e tanta sodisfazione dello universale amministrata, che agli Otto fu ogni anno prorogato il magistrato; ed erano chiamati Santi, ancora che eglino avessero stimate poco le censure, e le chiese de' beni loro spogliate, e sforzato il clero a celebrare gli uffizi: tanto quelli cittadini stimavano allora più la patria che l'anima. E dimostrarono alla Chiesa come prima, suoi amici,

<sup>697</sup> Na verdade, quem chama Carlos é Urbano V (1261-64), embora a empresa tenha realmente sido realizada sob o papado de Clemente IV (1265-68).

<sup>698</sup> Trata-se de emblema com uma águia vermelha e uma serpente verde, com fundo branco.

<sup>699</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 77, 78.

<sup>700</sup> *Ibidem*, p. 145, 146.

<sup>701</sup> Clérigos nomeados pelos papas para representá-los em determinadas regiões ou mesmo situações.

la avevano difesa, così, suoi nimici, la potevano affliggere; perché tutta la Romagna, la Marca e Perugia le feciono ribellare.<sup>702</sup>

No capítulo 29 do livro sexto, mais uma história sobre papas termina de forma violenta justamente a mando do pontífice. O cidadão romano Stefano Porcari, visando, segundo Maquiavel, a realização de um feito que escrevesse seu nome na história, teria tramado uma conjura para retirar o poder da cidade das mãos dos papas. A conjura teria sido descoberta e, mais uma vez, a ação de Nicolau V não se mostrara em nada diferente daquela de qualquer príncipe:

[...] il Papa, la notte medesima che la cena si era fatta, fece prendere messere Stefano con la maggior parte de' compagni, e di poi, secondo che meritavano i falli loro, morire. Cotal fine ebbe questo suo disegno. E veramente puote essere da qualcuno la costui intenzione lodata, ma da ciascuno sarà sempre il giudizio biasimato; perché simili imprese, se le hanno in sé, nel pensarle, alcuna ombra di gloria, hanno, nello eseguirle, quasi sempre certissimo danno.<sup>703</sup>

O livro oitavo – que aborda desde a conjura dos Pazzi até a morte de Lorenzo (o Magnífico) – inicia suas páginas tratando dessa má-sucedida empresa encabeçada pelos Pazzi, concluída dentro da catedral de Santa Reparata, com a participação de bispos, arcebispos, cardeais e com o aval do papa Sisto IV, o qual era inimigo declarado dos Médici. Maquiavel escreve:

[...] l'Arcivescovo e il Conte ogni cosa a Giovan Batista da Montesecco, condottieri del Papa, comunicorono. Questo era stimato assai nella guerra, e al Conte e al Papa obligato: non di meno mostrò la cosa essere difficile e pericolosa; i quali pericoli e difficoltà l'Arcivescovo s'ingegnava spegnere, mostrando gli aiuti che il Papa e il Re farebbono alla impresa, e di più gli odii che i cittadini di Firenze portavano a' Medici, i parenti che i Salviati e i Pazzi si tiravano dietro, la facilità dello ammazzargli, per andare per la città senza compagnia e senza sospetto, e di poi, morti che fussero, la facilità del mutare lo stato.<sup>704</sup>

Lorenzo, que já havia justificado no deus cristão o fracasso da conjuração – “Ma Iddio, che mai per lo addietro non ha abbandonata la casa nostra, ha salvato ancora noi, e ha presa la defensione della giusta causa nostra.”<sup>705</sup> – junta-se a seus aliados para a guerra contra os que o haviam atacado. Com ásperas palavras contra o pontífice, teria defendido suas ações. Lê-se:

Di poi si prese modo alla guerra, mettendo insieme genti e danari in quella somma poterono maggiore. Mandorono per aiuti, per virtù della lega, al duca di Milano e a' Viniziani; e poi che il Papa si era dimostro lupo e non

<sup>702</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 151, 152.

<sup>703</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>704</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>705</sup> *Ibidem*, p. 449.

pastore, per non essere come colpevoli devorati, con tutti quelli modi potevano la causa loro giustificavano, e tutta la Italia del tradimento fatto contro allo stato loro riempierono, mostrando la impietà del Pontefice e la ingiustizia sua; e come quello pontificato che gli aveva male occupato, male esercitava; poi che gli aveva mandato quelli che alle prime prelature aveva tratti, in compagnia di traditori e parricidi, a commettere tanto tradimento in nel tempio, nel mezzo del divino officio, nella celebrazione del Sacramento; e da poi, perché non gli era successo ammazzare i cittadini, mutare lo stato della loro città e quella a suo modo saccheggiare, la interdiceva e con le pontificali maledizioni la minacciava e offendeva. Ma se Dio era giusto, se a Lui le violenze dispiacevano, gli dovevano quelle di questo suo vicario dispiacere; ed essere contento che gli uomini offesi, non trovando presso a quello luogo, ricorressero a Lui.<sup>706</sup>

Dentre os versos dos já mencionados *Decennali*, há, contudo, uma inflexão em relação ao que se vem demonstrando sobre o trato dado por Maquiavel aos papas. Em certo ponto do *Decennale primo*, lê-se:

Ma come forno in Francia le novelle, Ascanio Sforza, quella volpe astuta, con parole suavi, ornate e belle, a Roan persuase la venuta d'Italia, promettendogli l'ammanto che salir a' cristiani in cielo aiuta. E' Galli a Roma s'erón fermi intanto, né passar volson l'onorato rio mentre che vòto stette 'l seggio santo. E così fu creato papa Pio; ma pochi giorni stiè sott'a quel pondo che gli avie posto in su le spalle Iddio. Con gran concordia, poi, Iulio secondo fu fatto portinar di Paradiso, per ristorar de' suo' disagi 'l mondo. Poi ch'Alessandro fu dal ciel ucciso, lo stato del suo duca di Valenza in molte parte fu rotto e diviso.<sup>707</sup>

Em primeiro lugar, a referência ao manto papal como um “ammanto che salir a’ cristiani in cielo aiuta” não pode ser encontrada em nenhuma das demais obras do secretário. Tampouco a menção ao trono papal como “*seggio santo*”. Além disso, chamar Júlio II de “*portinar di Paradiso*”, por mais que se considere a tradição cristã originalmente vinculada a Pedro, também não parece alinhar-se aos demais comentários escritos por Maquiavel sobre o pontífice, como se viu. Mais adiante, o autor viria chamar aqueles que declaravam guerra aos pontífices “*rebellanti a Cristo*”<sup>708</sup>, reforçando tal ideia ao afirmar que o papa estaria curando a Igreja cristã de suas feridas: “[...] perché 'l papa vuole guarir la Chiesa de le sue ferite.”<sup>709</sup>

O tratamento em tela repete-se no segundo poema, quando escreve sobre Júlio:

In questo, papa Iulio più tenere non possendo il feroce animo in freno, al vento dette le sacre bandiere, e, d'ira natural e furor pieno, contr'alli occupator d'ogni sua terra isparse prima il suo primo veleno. E per gittarne ogni tiranno in terra, abbandonando la sua santa soglia, a Perugia e Bologna ei mosse guerra.<sup>710</sup>

<sup>706</sup> Ibidem, p. 453.

<sup>707</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*, p. 1854.

<sup>708</sup> Ibidem.

<sup>709</sup> Ibidem.

<sup>710</sup> Ibidem, p. 1856.

A alusão a um “*feroce animo*” alinha-se com outras caracterizações do pontífice apresentadas até aqui. Não obstante, “*sacre bandiere*” ao vento e o abandono de sua “*santa soglia*” para ir à guerra novamente parecem afastar-se da opinião sobre os papas por ele apresentada nos textos políticos e missivas, como se viu. Ele usa ainda os termos “*el gran re de’ cristiani*” e “*gran pastore*” para referir-se ao papa, de quem, em outros textos, tanto critica o ânimo e a ambição. As passagens seguramente contêm a licença poética à que se fez alusão no capítulo 1 – a qual, como se sugeriu, pode tanto esconder como melhor revelar os sentimentos de um autor. Embora a chave para tamanha mudança de trato encontre-se possivelmente no remetente ou remetentes dos poemas. É difícil estar seguro sobre as reais intenções de Maquiavel com as obras, tendo sido o *Decennale primo* inclusive publicado logo após sua conclusão.

Esse tipo de apreensão dos elementos do universo cristão, embora aqui evidentemente caracterizada como inflexão, não se trata de exclusividade dos poemas históricos em tela, remetendo a um outro tipo de menção presente em diferentes pontos dos escritos do secretário. A tal apreensão neste trabalho se chamará “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas”, dizendo respeito aos ritos e eventos sociais, às celebrações e aos termos coloquiais ou expressões quotidianas ligados ao conjunto de elementos que formam as filosofias e crenças de um universo moldado especialmente pelos ditames da “religião” (em seu caso, a religião cristã), ainda que aparentemente afastados de um sentimento efetivo de crença e devoção<sup>711</sup>. Elas representariam pequenos exemplos das manifestações da religião social da Florença de Maquiavel – o cristianismo da forma que se vivia na cidade –, da qual, como já se afirmou, ele participava, às vezes de forma ativa.

### **3.4 As “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas”**

Sendo patrocinada, como já mencionado, pelo papa Clemente VII – o cardeal Giulio di Medici – *Istorie fiorentine* é a única das principais obras do secretário na qual se pode encontrar citações diretamente concernentes ao universo proposto: as “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas”, partindo tanto do povo florentino, quando em figuras históricas e personagens reproduzidos ou construídos por Maquiavel, como de asserções concernentes a ele mesmo. Especialmente na dedicatória do livro pode-se

---

<sup>711</sup>Além dos eventos sociais como missas, cultos ou os encontros entre grupos de membros das igrejas, destaca-se nesse item termos coloquiais do dia-a-dia como: “pelo amor de Deus”, “por Deus” ou ainda “vá para o inferno”, “o diabo que te carregue”, etc. Uma coleção de expressões que podem ter perdido, através do uso quotidiano, seu valor religioso, passando a existir como gírias, vocativos ou até expressões de raiva ou mesmo ódio.

encontrar os pontos mais relevantes a se destacar. Assim o secretário inaugura-a: “AL SANTISSIMO E BEATISSIMO PADRE SIGNORE NOSTRO CLEMENTE SETTIMO LO UMILE SERVO NICCOLÒ MACHIAVELLI”. E já no início do corpo do texto, relata ao pontífice que, considerando as grandes mudanças no estado ocorridas após a morte do “*magnifico Lorenzo*”, “[...] ho giudicato essere bene tutto quello che insino a quelli tempi ho descritto ridurlo in uno volume e alla Santissima V.B. (*Vostra Benevolenza*) presentarlo, acciò che Quella, in qualche parte, i frutti de' semi Suoi e delle fatiche mie cominci a gustare.”<sup>712</sup> Adiciona então: “Leggendo adunque quelli, la V.S. (*Vostra Santissima*) Beatitudine vedrà in prima, poi che lo imperio romano cominciò in occidente a mancare della potenza sua, con quante rovine e con quanti principi, per più secoli, la Italia variò gli stati suoi; [...]”<sup>713</sup> Aos trechos em tela, acrescentam-se – prosseguindo na dedicatória – mais quatro menções ao papa como “*Vostra Santità*”, uma como “*Vostra Santissima Beatitudine*” e, finalmente, uma como “*Santissimo e Beatissimo Padre*”.

Todos os termos em destaque parecem representar simplesmente expressões de tratamento. Estampam o modo formal através do qual Maquiavel reportar-se-ia a qualquer pontífice em cartas ou breves encontros. Dessa forma, não se entende que o secretário acreditasse efetivamente na santidade de Giulio ou em qualquer outro raciocínio atrelado a essa ideia. Mesmo com o evidente respeito, segue a impressão apresentada e devidamente demonstrada de que o secretário entendia os pontífices como homens comuns, ainda que poderosos, com a ganância e os desejos de qualquer outro príncipe. Deve-se presumir, contudo, que o tratamento dado a Giulio, mais que produto da formalidade da ocasião – um livro a ele dedicado –, representava, acima de tudo, um agradecimento ao patrocínio recebido pelo secretário, o primeiro desde os tempos difíceis da perda de seu cargo, da tortura e do exílio.

No capítulo 9 (Livro 8) seguindo em *Istorie fiorentine*, dentro desta mesma interpretação, quase em nota, Maquiavel lamenta a morte de Giuliano na conjura e enaltece seu “filho natural”: o próprio cardeal Giulio di Medici. O secretário, uma vez mais na dedicatória, enaltece o Médici e ainda, em aparente inflexão frente a todas as suas menções sobre a natureza apresentadas no capítulo 2 desta tese, faz referência a sua própria vida como concedida por seu *Dio (Iddio)* – uma assertiva, segundo se entende, de caráter mais formal e superficial que devocional. Escreve:

---

<sup>712</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie fiorentine*, p. 04.

<sup>713</sup> *Ibidem*.

Rimase di lui uno figliuolo naturale, il quale dopo a pochi mesi che fu morto nacque, e fu chiamato Giulio; il quale fu di quella virtù e fortuna ripieno, che in questi presenti tempi tutto il mondo cognosce, e che da noi, quando alle presenti cose perverremo, concedendone Iddio vita, sarà largamente dimostro.<sup>714</sup>

Como se vê, a sentença ainda que faça menção a seu *Dio (Iddio)* parece mais um dito popular ou uma expressão de uso comum. Igualmente, seguindo o espírito da indefinição das funções entre os entes que concebia em seu imaginário, como explicitado no capítulo 2, no próêmio de *Dell'arte della guerra*, o secretário, como mencionado, lamenta, não *Dio (Iddio)*, mas a fortuna “havê-lo privado” da companhia do amigo Cosimo Rucellai, anunciando-o dessa forma como personagem da obra:

**Avendone** pertanto **privati la fortuna** (grifo meu) dello uso d'uno tanto amico, mi pare che non si possa farne altri rimedi che, il più che a noi è possibile cercare, di godersi la memoria di quello e ripetere se da lui alcuna cosa fusse stata o acutamente detta o saviamente disputata.<sup>715</sup>

Não obstante, reitera-se, segundo dezenas de passagens menos poéticas desenvolvidas em momentos analíticos de seus textos políticos e históricos, Maquiavel, como destacado, demonstrava sua crença em uma natureza que dava início a tudo, inclusive aos homens, concebendo, em tese, seu nascer e perecer como processos pertinentes a essa. Isso reforça que ambas as menções pertençam mais ao universo das aqui chamadas “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas” do que a qualquer crença real por parte do secretário.

No âmbito das peças teatrais maquiavelianas, por sua vez, há diversas dessas menções rasas ao sagrado. Através dos textos de *Andria* e *Clizia*, por exemplo, pode-se buscar conceber a forma com que, em tese, o secretário percebia o linguajar e as expressões ligadas ao universo religioso das quais seus contemporâneos – e possivelmente ele mesmo – lançavam mão. Por fim, em *A mandrágora*, além desses aspectos, pode-se ainda captar diversos outros elementos de seu pensamento concernentes à religião, como se verá.

### 3.4.1 *Andria*

As razões que levaram Maquiavel a realizar a tradução e posterior reambientação desta obra são de difícil conclusão, sendo o assunto discutido por décadas. Confrontando as teorias que defendem sua composição como simples exercício intelectual há outras que apontam para

<sup>714</sup> Ibidem, p. 448.

<sup>715</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Dell'arte della Guerra*, p. 08.

um possível “trabalho sob encomenda”, que lhe garantiria algum soldo nos anos difíceis de sua vida. O que parece certo, apesar desta proposta inicialmente também ter sido objeto de polêmica, é que há duas versões para o texto, uma datando de finais de 1517 ou início de 1518 e uma segunda que teria sido escrita em 1520<sup>716</sup>. Essa segunda versão, diferentemente da primeira que é uma tradução literal, traria uma readequação de diálogos e detalhes da trama à realidade renascentista de Florença, mostrando em suas páginas uma crítica aos valores locais os quais talvez o secretário pensasse deveriam ser mudados. Nesta análise, trabalha-se com essa segunda versão.<sup>717</sup>

A trama dá-se através do conflito entre Simo e Panfilo. Simo, pai austero e ortodoxo, deseja contrariar a vontade do filho Panfilo de se casar devido à desconhecida condição social da escolhida. A peleja se intensifica com as ações do escravo Davo, um personagem típico dos textos de Plauto, que pode ser chamado “escravo astuto”. Terêncio teria se apropriado dessa figura para causar risos e intensificar o conflito entre pai e filho<sup>718</sup>. Davo alia-se a Panfilo e cria, ele mesmo, uma estratégia para que o garoto obtivesse sucesso em seu drama. Com isso, gera a ira do pai, que – entende-se pelo texto<sup>719</sup> – já esperava algo assim da parte do escravo, o que faz supor não ter sido a primeira vez que algum tipo de atrito se passava entre os personagens. O clímax está formado para que o real conflito emerja: aquele entre o desejo particular e a obrigação social. A trama encerra-se sublinhando em certa medida a força de um elemento tão presente nos escritos maquiavelianos e já devidamente explorado por este trabalho: a fortuna. É ela quem permite que na cena final todos se satisfaçam sem que nem a pretensão de amor romântico nem o chamado da obrigação social tenham que abrir mão de seu quinhão.

Na cena cinco do primeiro ato, encontram-se as duas primeiras aparições das expressões as quais se quer buscar, ambas em falas de Panfilo e dizendo literalmente: “Per la fede di Dio e degli huomini” e “Per la fede di Dio”<sup>720</sup>. Nos dois casos o personagem encontra-se em estado de desespero com as atitudes do pai e brada à divindade, conjectura-se, aparentemente por simples costume e sem esperar exatamente algum tipo de intervenção. Essa será a forma mais comum de aparição dos termos nas páginas do texto. No início da cena um do segundo ato, eles

<sup>716</sup> Tal datação é proposta por diversos comentadores, dentre eles Ridolfi e Violi: RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p. 404, 405; VIOLI, Maurizio. *O Sorriso de Nicolau*, p. 212.

<sup>717</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p. 61.

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. 09.

<sup>719</sup> Esta é uma das primeiras falas de Simo para Davo no corpo do texto: SIMO: Se io sento che tu ordini oggi alcuno inganno in queste nozze, perché le non si faccino, o che tu voglia mostrare in questa cosa quanto tu sia astuto, io ti manderò carico a morte di mazzate a zappare tutto di in uno campo: con questi patti, che, se io te ne cavo, che io abbia a zappare per te! Ha' mi tu inteso o non ancora?

<sup>720</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p. 61.

surtem novamente na fala de Panfilo para saudar o amigo Carino: “Dio ti salvi!” e ainda na resposta de Carino: “Dio te aiuti!”. O primeiro acrescenta: “Per mia fè!”<sup>721</sup> ao lamentar não ter a prudência necessária para aconselhar o segundo. Ainda nessa cena, Carino, bastante irritado com seu escravo Birria, manda-lhe retirar-se iniciando seu pedido com “Per mia fè” e terminando com “Vatti con Dio in mala ora!”<sup>722</sup>. O uso das “manifestações religiosas formais ou superficiais quotidianas” estará estampado inclusive nos momentos de irritação dos personagens, um rastro evidente de sua presença em todos os âmbitos da vida dos florentinos do XVI e mais uma evidência de que a religião, a fé e os sentimentos os quais elas deveriam despertar parecem bastante débeis ou mesmo ausentes quando de sua utilização.

Davo acrescenta no início da cena dois do segundo ato: “O Idio, che buone novelle porto io!”<sup>723</sup>, retornando o termo somente na cena seis e vindo pela primeira vez entre as falas de Simo quando, também num contexto quase de “dito quotidiano” pergunta a Davo: “Che domine è?”<sup>724</sup>. E já na primeira cena do terceiro ato, é Davo mais uma vez quem clama por um *Dio* em seu constante praguejar: “Dio volessi che costui diventassi sordo o colei mutola!”<sup>725</sup> No fim dessa primeira cena do terceiro ato, encontra-se inflexão interessante já mencionada no capítulo 2. Num momento de grande desespero e de um aparente pedido mais profundo e real de ajuda, afastando-se um pouco das falas quotidianas acima destacadas, lê-se entre as falas de Glicerio: “O Giunone, aiutami, io ti mi raccomando!”<sup>726</sup> Sendo Giunone Juno, esposa de Júpiter na mitologia romana, indaga-se por que esse trecho não teria sido “cristianizado” como supostamente foram os demais? Embora se possa afirmar que termos assim ainda fossem usados na Florença de Maquiavel, é intrigante que num momento de chamado mais real aos deuses e, partindo pela primeira vez da fala de uma personagem feminina, é Juno e não *Dio* quem aparece. Se Maquiavel o fez com intenção, pode-se levantar conjecturas interessantes sobre como esses termos circulavam em seu imaginário. Todavia, se o fez sem intenção, as conjecturas podem ser ainda mais instigantes e reveladoras sobre a forma que percebia e convivia com seu entorno.

Das falas de Davo a Simo vê-se retornar já na cena dois (terceiro ato) as manifestações superficiais: “E io ci ho buona speranza, mediante la grazia di Dio.”<sup>727</sup> Simo também o faz por duas vezes já na cena três (terceiro ato). A primeira ao implorar pela ajuda de Cremete: “Per

---

<sup>721</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>722</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>723</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>724</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>725</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>726</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>727</sup> Ibidem, p. 92.



Dio io ti prego, o Cremete, e per la nostra amicizia,[...],<sup>728</sup> e a segunda ao aceitar o casamento do filho: “In fine tutto il male che ne puó risultare è questo: se non si corregge, che Dio guardi!”<sup>729</sup> No fim da quarta cena (terceiro ato), Davo reclama a seu *Dio* não estarem suas preces sendo atendidas e em desespero, ainda não ciente do final feliz que se daria, diz: “Io non ho speranza che i prieghi mi vaglino: io ho mandato sottosopra ogni cosa; io ho ingannato il padrone e ho fatto che oggi queste nozze si faranno, voglia Panfilo o no. [...] Dio volessi che fussi qui qualche balza dove io a fiaccacollo mi potessi gittare!”<sup>730</sup> No fim da cena dois, uma vez mais o escravo teria usado de manifestações religiosas (referentes à religião) rasas para despedir-se de Panfilo e Carino, quando diz: “Orsù, andatevi con Dio: voi me date noia”<sup>731</sup>.

Como mencionado no capítulo 2, um conjunto de falas entre Panfilo e Miside, criada de Glicerio, vem dialogar com aquele até então solitário clamar por Juno presente na fala da estrangeira acima apresentado. Está na cena dois do quarto ato e, depois do pedido “*per mia fè*” de Miside, Panfilo responde: “Io ti giuro, o Miside, per tutti gl’Iddei, che io non la abbandonerò mai, [...]” e acrescenta na próxima fala: “L’oraculo d’Apolline non é più vero che questo.”<sup>732</sup> A ideia de jurar por todos os deuses (*tutti gl’Iddei*) juntamente com a demonstração de respeito ao oráculo de Apolo (*l’oraculo d’Appolline*) revelam-se mais um possível trecho não cristianizado do texto original e, mais uma vez, em um momento em que o desespero parece mais real do que naqueles em que as “manifestações religiosas formais ou superficiais quotidianas” apresentam-se de forma evidente. Novamente, Miside clama aos deuses, agora em um instante de desespero e desapontamento em relação a Panfilo: “O Idii! Io vi chiamo in testimonio che io mi pensavo che questo Panfilo fussi alla padrona mia un sommo bene, [...]”<sup>733</sup> E até Davo, quem se cansa de mencionar o termo *Dio* para os tropeços do dia a dia, invoca como testemunhas os deuses no fim da quarta cena (terceiro ato) para que ouçam “*il romore*” que vem do mercado: “O Dii, io vi chiamo in testimonio: che romore è egli in mercato!”<sup>734</sup> Uma última vez Miside cita os deuses, aqui para amaldiçoar Davo. Desta vez, porém, é interessante perceber que ela os utiliza dentro da perspectiva das manifestações religiosas rasas, o que ocorre pela primeira vez no texto: “Gl’Idii ti sprofondino, in modo spaventi!”<sup>735</sup>

---

<sup>728</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>729</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>730</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>731</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>732</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>733</sup> Ibidem, p. 116.

<sup>734</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>735</sup> Ibidem, p. 120.

As menções vêm assim surgindo até que, ao final do texto, uma das últimas citações sobre divindades mostra-se bastante interessante. Ela emerge das falas de Panfilo já na conclusão da cena cinco do quinto ato e parece não apontar para as manifestações superficiais, mas para uma apreensão mais profunda das divindades romanas: “Però credo io che la vita degli Iddei sia sempiterna, perché i piaceri loro non sono mai loro tolti: perchè io sarei, senza dubbio, immortale, se cosa alcuna non sturbassi questa mia allegrezza.”<sup>736</sup> Nesta mesma sequência, Davo diz: “Ha! Sta’ saldo: tu se’ solo amato dagli’Idii.”<sup>737</sup>, mais uma vez trazendo à tona os deuses. Mas sua última fala, que também é a última do texto, volta-se para a plateia e retoma às manifestações rasas, como fazia sua primeira: “Andate, al nome di Dio, e godete!”<sup>738</sup>

Em uma breve análise das passagens em destaque, percebe-se que os termos *Dio* ou *Iddio* (*Idio*) aparecem por todo o texto. De suas aparições, em somente uma situação ele talvez não reflita as “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas”: aquela em que o escravo Davo pede que esse deus lhe dê um penhasco para que dele possa pular. Nas outras vezes, o termo sempre se refere a expressões como “Por Deus!”, “Vá com Deus.” ou “Pelo amor de Deus!”. *Iddio* (*Idio*), por sua vez, vê-se emergir dentre as falas de Davo e Cremete. Também aí o termo parece uma manifestação religiosa rasa e somente sua forma plural (*Iddi* ou *Iddei*) trará um panorama diferente. Como se viu, ele aparece por algumas vezes e, à exceção de uma – aquela em que Miside amaldiçoa Davo e que se assemelha mais aos usos do termo *Dio* ali encontrados –, todas apresentam momentos de maior desespero ou alegria por parte dos personagens. É assim na primeira vez em que aparece, quando Panfilo os evoca em seu juramento a Miside de que nunca abandonaria Glicerio, e em seguida afirma ser seu juramento mais verdadeiro que o oráculo de Apolo. E é igual quando, em desespero, Miside os invoca como testemunhas frente à sua conclusão de que Panfilo estava fazendo mal a sua ama. As duas últimas aparições do termo são igualmente relevantes, pois partem da alegria de Panfilo ao se dizer tão feliz como os deuses, de quem, segundo sua reflexão, a alegria jamais seria tirada, e da conclusão de Davo de que seu mestre – só ele – seria amado pelos deuses. Deve-se lembrar que há ainda um momento em que o escravo usa o termo *Dii* também os invocando como testemunhas de seu desespero. É tentadora a suposição de que nos instantes de maior intensidade dos personagens não é a divindade cristã que é evocada ou invocada, e sim os deuses pagãos. O chamado de Glicerio por Juno (*Giunone*) em seu primeiro momento de desespero, oferecendo-lhe a alma em troca de ajuda, reforçaria tal conjectura. Mas, como se

---

<sup>736</sup> Ibidem, p. 146.

<sup>737</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>738</sup> Ibidem, p. 150.

colocou, não se pode ter certeza de que Maquiavel tenha tido tal intenção – de fato, parece improvável. Deve-se reiterar que a presença de elementos pagãos não só em seus textos, mas nos de vários de seus contemporâneos, era comum e amiúde apreciável. O secretário, através de sua permanência – não cristianização –, mantinha assim um diálogo direto com o texto original e requintava seu estilo. É assim improvável haver aqui qualquer tipo de mensagem consciente, mesmo “em entrelinhas”.

O termo fé (*fê* ou *fede*) aparece também por diversas vezes no texto, todas aparentemente simples interjeições de uso diário como “Por minha fé”, “Pela fé em Deus” ou “Juro por minha fé”, lendo-se ainda “*domine* (deus, senhor)” e “*piacevole padre* (pai misericordioso)” que surgem, em tese, como manifestações religiosas do cotidiano. Acrescentando-se ainda os instantes em que Davo reclama da esterilidade de suas preces e em que Panfilo amaldiçoa a religião do pai, acumulam-se diversas menções a termos religiosos (referentes à religião) no corpo da obra teatral. Muitas conjecturas sobre o uso desses termos no dia a dia podem ser levantadas através delas – algumas aqui o foram. Mas uma questão final deve ser abordada ou retomada. Apesar de todos os clamores por *Dio* ou *Iddio*, pelos deuses ou pela fé, quem define o final (feliz) da história, como destacado no capítulo 2, é a fortuna, ali em sua faceta de acaso, uma das possíveis interpretações do termo aqui sugeridas dentre os escritos de Maquiavel.

### 3.4.2 *Clizia*

Apesar da afirmação de diversos estudiosos de que *Clizia* seria a obra do “teatrólogo” Maquiavel menos agraciada pela crítica e pelo público<sup>739</sup>, ela, além de datar apresentações bem sucedidas no início de 1525, também possui uma variedade grande de edições quando comparada a *Andria*, obra que sequer consta no corpo de textos importantes sobre Maquiavel – como ocorre, por exemplo, na biografia de Ridolfi na qual *Andria* só aparece nas notas. A existência do manuscrito original facilita a datação exata de sua composição. Além disso, um belo manuscrito foi encontrado na Inglaterra na década de setenta do século XVI, possivelmente preparado pelo próprio secretário e entregue como presente a Lorenzo Ridolfi por ocasião de seu casamento com Maria Filippo Strozzi em 1526, o que reforçaria a teoria de uma boa recepção da obra.

Como já exposto, os biógrafos contam que, na década de vinte, Maquiavel, já com mais de cinquenta anos, teria tido algum tipo de caso – platônico ou não – com uma cantora muito mais jovem chamada Barbera Raffacani Salutati<sup>740</sup>. *Clizia* seria dedicada a ela, para quem ele

<sup>739</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>740</sup> Por exemplo, RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p. 403.

teria prometido uma peça, sendo patrocinada por Jacopo di Filippo Falconetti, rico político florentino. Sua ideia era a de superar o sucesso da apresentação privada de *A Mandrágora* em 1524, decidindo, ao invés de trabalhar numa remontagem desta, escrever *Clizia*, ironizando situações que naquele momento sucediam-se em sua vida pessoal. O excesso de pompa das festas de janeiro de 1525, quando a peça foi provavelmente apresentada pela primeira vez, causou alguma revolta nos florentinos, não sendo isso um problema para o sucesso da apresentação, que teria atraído os cidadãos mais importantes e os ocupantes de cargos mais altos do governo de Florença.

*Clizia*, como mencionado, é inspirada na obra *Cásina* de Plauto, comédia frequentemente encenada ou mesmo imitada por dramaturgos italianos durante todo o século XVI. *Cásina*, por sua vez, era inspirada na chamada Nova Comédia grega, mais precisamente em uma comédia de Dífilo de Sinope conhecida como *Kleroumenoi* e datada do século IV a.C. Maquiavel, de certo modo, exime-se do peso de tornar a textos e contextos de outros tempos ao remeter seu leitor, ainda no prólogo, a sua recorrente percepção de que o homem, em essência, é sempre o mesmo através das eras e a história se repete.

Diferentemente do que faz com *Andria*, na qual só atualiza expressões idiomáticas e sentimentos, em *Clizia* Maquiavel traz a ação toda para Florença, mais precisamente para a Florença de 1506. No texto, após um prólogo com a apresentação dos personagens, Cleandro, em conversa com seu amigo Palamede, explica como a jovem Clizia tornara-se parte de sua família. Expõe então ser a única barreira para seu casamento com a moça seu próprio pai, Nicomaco, quem também estaria apaixonado por ela, tendo conseguido alguém – Pirro, um conhecido da família – disposto a se casar com a moça sob a condição de “compartilhá-la” com ele próprio. Enquanto isso, Sofronia, mãe de Cleandro e mulher de Nicomaco, descobrindo as armações do marido, contra-ataca propondo Eustachio, empregado da fazenda da família, como pretendente para Clizia. O conflito pai-filho que já se anunciava torna-se um conflito marido-mulher, com empregados e amigos da família sendo usados quase como peças em um tabuleiro.

Seguindo a busca por menções a quaisquer elementos religiosos, mesmo que não abordados diretamente, logo no início da cena um do primeiro ato, Palamede afirma dever-se evitar três tipos de homem: cantores, velhos e amantes. Ao justificar o porquê de se dever afastar dos velhos, explica: “Se tu sei con uno vecchio, e' ficca el capo in quante chiese e' truova, e va a tutti gli altari a borbottare uno paternostro.”<sup>741</sup> Aqui se encontra um outro tipo de apreensão da questão religiosa, ao menos um pouco diferente daquelas vistas em *Andria*. Maquiavel

---

<sup>741</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p. 288.

sugere, através do texto, uma espécie de enfado do personagem em relação aos carolas e sua relação diária com orações e rituais. Não se pode calcular o quão “autobiográfico” teria sido o comentário, mas julgando-se pela cobrança e bromas dos amigos, é bem possível que, ao menos em certo nível, Maquiavel compartilhasse da impressão, talvez utilizando-se do personagem para revelá-la sem preocupação.

Mais adiante, em resposta de Cleandro ao amigo, depara-se com a seguinte assertiva: “Ma, poiché ora la Fortuna m'ha condotto in lato, che mi pare avere pochi rimedii, io te lo voglio conferire, per sfogarmi in parte, e anche perché, se mi bisognassi il tuo aiuto, che tu me lo presti.”<sup>742</sup> Novamente a presença da fortuna, aqui textualmente e em maiúscula, o que faz sugerir – como já colocado – que neste ponto Maquiavel fizesse referência à Fortuna deusa romana. Neste mesmo diálogo de apresentação, que perpassa quase todo o primeiro ato, Cleandro diz-se vivendo com mais inquietudes do que se estivesse no inferno: “[...] che io vivo con più affani, che s'io fussi in inferno.”<sup>743</sup> Parece mais uma das “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas” anunciando-se na afirmação, aqui lançando mão do termo “inferno”. A expressão parece similar a ditos como “Vá para o inferno!” ou “Nem o inferno seria tão quente”.

No início do segundo ato, quando Sofronia está de saída para encontrar Eustachio em uma igreja, há um diálogo marcante entre ela e o marido, que lhe pergunta: “Ove si va?”, ao que responde: “Alla messa”, ouvindo como réplica: “Ed è per carnesciale – pensa quel che tu farai di quaresima!” Essa discussão entre os dois protagonistas é longa e cheia das citações do tipo das que aqui se investiga. Após Nicomaco pedir a Sofronia “*per tua fê*” que faça com ele um acordo, ela se irrita e é enfática: “Al nome d'Iddio, io voglio ire alla messa!” E buscando convencer a esposa de que precisavam de um terceiro para julgar sua situação, ele afirma haver muitos bons homens na cidade para fazê-lo, inclusive bons clérigos: “Ei ci sono in questa terra tanti uomini dabbene [...] e' ci sono tanti buoni religiosi!”<sup>744</sup> Não surpreende estar tal afirmação justamente entre as falas daquele personagem cujo caráter não é o mais apreciável na história. Tem-se mais um indício das constantes críticas feitas por Maquiavel aos prelados, agora em uma obra teatral. Essa impressão é reforçada na sequência das falas, quando Nicomaco refere-se a frei Timoteo, personagem central de *A Mandrágora* e religioso de índole pouco confiável que, em troca de um bom pagamento, funciona como motor da famosa trama. Quando Sofronia pergunta ao marido a quem recorreriam para buscar resolver sua lide, ele cita desta forma o

---

<sup>742</sup> Ibidem.

<sup>743</sup> Ibidem, p. 292.

<sup>744</sup> Ibidem, p. 314.

nome do frei: “E’ non si può andare ad altri che a fra’ Timoteo, che é nostro confessore di casa, ed è uno santerello, ed ha fatto già qualche miracolo”. Ao ser questionado sobre qual milagre o frei teria realizado, Nicomaco refere-se à trama de *A Mandrágora*, na qual, depois de seguir os conselhos do religioso, a personagem Lucrezia conseguira engravidar: “Non sai tu che, per le sue orazioni, mona Lucrezia di messe Nicia Calfucci, che era sterile, ingravidò?” A mulher mostra toda sua descrença – e talvez a opinião sarcástica de Maquiavel, mais uma vez travestida na voz da personagem – ao responder: “Gran miracolo, un frate fare ingravidare una donna! Miracolo sarebbe, se una monaca la facessi ingravidare ella!”<sup>745</sup>

Na cena seis, depara-se com o importante diálogo já mencionado no capítulo 1, sobre o qual Sebastian De Grazia apresenta duvidosa interpretação. É ali que, em conversa entre Nicomaco e Pirro, o protagonista utiliza-se das mencionadas metáforas religiosas para tranquilizar o pretendente de Clizia e, como se viu, enfatizar o fato de que a posse de riquezas deveria fazer com que este não se preocupasse com nada. Assim, quando Pirro afirma poder vir a ser odiado por todos da família, exceto por Nicomaco, este, como se sabe, lhe responde: “Che importa a te? Sta’ bene con Cristo, e fatti beffe de’ santi!”. Pirro, todavia, seguindo preocupado, insiste: “Sì, ma se voi morrissi, i santi mi tratterebbono assai male.” Ao que o velho responde: “Non dubitare, io ti farò tal parte, ch’ e santi ti potranno dare poca briga; e, se pur e’ volessino, e magistrati e le legge ti difenderanno, purch’ io abbia faculta, per tuo mezzo, di dormire con Clizia.”<sup>746</sup> Mais adiante, Nicomaco afirma ter fé na intervenção divina para que a sorte não o abandone – “Io ho speranza in Dio, che la non verrà” –, quando Pirro reprova-o com a seguinte reflexão: “O Vecchio impazzato! Vuol che Dio tenga le mani a questa sua disonestà! Io credo che se Dio s’impacia di simil’ cose, che Sofronia ancora speri in Dio.”<sup>747</sup> Nicomaco assim concorda que Sofronia também espere algo da divindade, mas quando vai propor à esposa que se decida o futuro de Clizia por um sorteio, afirma que, não esse deus, mas a Fortuna – mais uma vez em maiúscula – decidiria a questão: “Io ho pensato, poichè noi non consentiàno l’uno all’altro, che la si remetta nella Fortuna.”<sup>748</sup> Por outro lado, pede a Pirro que reze a *Dio* – mais uma vez, supõe-se a referência ao deus cristão – para que saiam vitoriosos no sorteio: “A questo modo ci accordereno noi. Prega Dio, Pirro, per te.”<sup>749</sup>

---

<sup>745</sup> Ibidem, p. 316.

<sup>746</sup> Ibidem, p. 340.

<sup>747</sup> Ibidem, p. 342.

<sup>748</sup> Ibidem.

<sup>749</sup> Ibidem, p. 344.

Um outro ponto a se dar destaque no texto seria quando Nicomaco faz uma oração a Santa Apolônia (Apolônia de Alexandria) para se sair bem-sucedido no sorteio: “O santa Apollonia, io prego te e tutti e santi e le sante avvocate de’ matrimonii, che concediate a Clizia tanta grazia [...]. Tràì, col nome di Dio!”<sup>750</sup>. O termo “Santa Apollonia”, como se sabe, refere-se à virgem que teria sofrido martírio em Alexandria durante um levante local contra cristãos no século III, pertencendo assim à classe dos mártires cristãos que voluntariamente abraçam a morte preparada por seus perseguidores, preferindo-a a renunciar ou comprometer sua fé. Como resultado das agressões e torturas as quais sofrera antes da morte, Apolônia perdera todos os dentes, sendo evocada contra dores de dente e doenças bucais<sup>751</sup>. É curioso que, na busca por devassar uma jovem virgem, Nicomaco rogue o favor de Santa Apolônia, mesmo que sua intenção originalmente – ou “oficialmente” – tivesse sido, em tese, a de pedir proteção para seus dentes, os quais àquela altura de sua vida já não tinham a firmeza de antes: “[...] bench' io non abbia molti denti, io ho le mascella che paiono d'acciaio.”<sup>752</sup>

Sofronia também clama ao divino contra o marido: “O Dio! Fa’ questo miracolo, acciò che costui si disperì.” E novamente dentro daquela aparente “indefinição” já explorada no capítulo 2, quando ganha o sorteio, apesar de antes ter proposto deixar a decisão à Fortuna, lê-se nas falas de Nicomaco: “Sofronia, poiché Dio ha voluto che Clizia sai di Pirro, vogli anche tu.”<sup>753</sup> Em seguida, na busca por tempo para uma nova estratégia, Sofronia lembra o marido da importância da missa conjugal (*messa del congiunto*), momento em que o personagem mostra toda sua “casuística” ao relativizar os ritos em sua ânsia pela jovem: “La la può urdire un altro dì! Non sai tu che si dà le perdonanze chi si confessa poi, come a chi s’ è confessato prima?”<sup>754</sup>

Observa-se assim que, como em *Andria*, os termos e situações ligados à religião estão por toda parte no texto. Dentre eles destacam-se os vocábulos “*Iddio*” ou “*Dio*”, aqui igualmente refletindo em tese as manifestações religiosas rasas. Por uma vez o termo *domine* aparece utilizado em igual sentido. E “*inferno*” ou “*diavolo*” vê-se emergirem por diversas vezes, sempre como expressões quotidianas do tipo “Vá com o diabo!” ou “O diabo que te carregue!”. O céu (*Cielo*) ou os céus (*Cieli*) também aparecem, algumas vezes em canções – uma inclusive copiada de *A Mandrágora* – e no corpo do texto, sempre com a ideia de alcançar a felicidade (alcançar os céus) ou de compreender sua vontade – remetendo ao uso do termo

---

<sup>750</sup> Ibidem, p. 346.

<sup>751</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Clizia*, p. 38.

<sup>752</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p. 356.

<sup>753</sup> Ibidem, p. 346.

<sup>754</sup> Ibidem.

nas obras políticas, históricas e missivas. Os deuses neste texto, diferentemente do que se passa em *Andria*, aparecem por só uma vez, justamente na canção copiada de *A Mandrágora* e que igualmente faz referência aos céus (em maiúscula). Esta é uma grande inflexão quando da comparação com o primeiro texto. As razões, contudo, são mais uma vez de difícil conjectura: talvez o fato de ter trazido a trama para Florença enquanto a primeira passava-se em Atenas; talvez a forma que tenha escolhido para a tradução ou o público para o qual se destinava a obra; ou talvez mesmo a diferença de sete anos que separa os textos. O importante é notar que as divindades romanas ou as odes aos deuses pagãos estão aqui ausentes. Os santos, por outro lado, estão presentes por mais de uma vez, com destaque para o diálogo entre Nicomaco e Pirro no qual sua menção, entende-se, não guarde o respeito esperado pelos que neles creem. Os nomes de Santa Apolônia e – acrescenta-se – de Santa Maria Impruneta também aparecem em contextos bastante polêmicos, ambos com conotação sexual – uma constante no texto. Não menos provocadora é a crítica aos “velhos” encontrada no início da obra, quando se lê a afirmação de que esses “não resistiam à visão de uma igreja”, tendo que adentrá-la para ao menos um pai-nosso. O fato dos conchavos e artimanhas darem-se no espaço da igreja também chama atenção, assim como a demonstração de incredulidade por parte de Sofronia em relação à índole dos religiosos ao caçoar dos supostos milagres de frei Timoteo. Além do até aqui exposto, uma vez mais a fortuna ganha papel central num texto maquiaveliano. Ela aparece por duas vezes com letra maiúscula, fazendo clara menção à deusa romana, sendo primeiramente a ela dada a oportunidade de resolver o imbróglio quando do sorteio proposto por Nicomaco e, por fim, trazendo o personagem Ramondo em tempo de Cleandro ficar com a jovem Clizia no fim da trama. Dentre as três obras do teatro maquiaveliano aqui abordadas somente *A Mandrágora* não se resolverá com a intervenção direta da fortuna.

Novamente, as aqui chamadas “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas” estão por toda parte no texto, assim como ocorria em *Andria*. O grande valor dessas obras para o estudo em tela, reitera-se, é demonstrar como Maquiavel percebia o uso dessas expressões ao seu redor e, presumivelmente, delas também lançava mão. São incontáveis os cabeçalhos e dedicatórias de suas missivas nos quais termos religiosos não necessariamente guardando sentimentos efetivos de devoção, mas a formalidade do costume, estão presentes. Dessa forma, as interjeições e falas dos personagens, além de poderem representar ideias camufladas pelo secretário como se sugeriu no capítulo 1, ajudam a compreender sua própria percepção de seu tempo e seu espaço. Ademais, entende-se que o fato de provavelmente fazer uso dessas mesmas expressões em seu dia a dia acaba por comprovar



de maneira mais efetiva sua participação na comunidade cristã de sua Florença do que qualquer menção oficial e obtusa supostamente em defesa da Igreja romana encontrada em seus textos históricos e políticos.

### 3.4.3 *La mandragola*

Curiosamente, *A mandrágora* representa, em conjectura, a obra que mais reconhecimento trouxe a Maquiavel enquanto em vida e, apesar de se ter informações bastante limitadas sobre as primeiras publicações e edições da comédia<sup>755</sup>, suas sucessivas apresentações em Florença, Veneza e até na corte romana a pedido do papa Leão X (Giovanni di Medici) demonstram o quanto a obra foi prestigiada e conhecida, principalmente na primeira metade da década de vinte do XVI<sup>756</sup>. A filóloga Helena Puigdoménech, concordando com muitos de seus pares e ainda com diversos críticos ao longo da história, afirma em um “*Estudio preliminar*” para uma tradução ao espanhol da obra<sup>757</sup> que Maquiavel, ao escrever *A mandrágora*, criara a melhor comédia do Renascimento, uma comédia que reunia tudo o que se pretendia para esse novo teatro, contando com prólogo e cinco atos; escrita em prosa e no “toscano” que falavam os habitantes de Florença – cenário das ações –; com uns personagens vivos e reais os quais, no espaço de tempo compreendido entre o prólogo e o último ato, desenvolvem uma única ação<sup>758</sup>.

Para as análises deste trabalho, trata-se do texto maquiaveliano mais importante fora do universo dos escritos políticos e históricos. Ali, além das “manifestações religiosas formais ou superficiais quotidianas”, Maquiavel, em diferentes momentos, lança mão de ironia contra a Igreja cristã e seus prelados, fazendo da desonestidade e interesse de um frade o combustível de toda a trama. Ademais, contrariando preceitos básicos da moral cristã, faz com que o anti-herói da história – quem a todos engana – saia vitorioso e aclamado, demonstrando sua valorização dos homens “de ação” e seu descaso com quaisquer preocupações que representem empecilhos às realizações de resultado mundano e efetivo. A essa obra assim, dar-se-á mais atenção que aos demais textos teatrais, aprofundando análises e apresentando mais sugestões interpretativas.

---

<sup>755</sup> Com Maquiavel ainda em vida, houve três edições. Não se conhece a datação das duas primeiras e a terceira teria sido publicada em 1524.

<sup>756</sup> MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*. Estudio preliminar, traducción y notas de Helena Puigdoménech. Madrid: Tecnos, 2008, p. XLVIII.

<sup>757</sup> MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*.

<sup>758</sup> *Ibidem*, p. XLVIII.

A discussão sobre a real datação da composição do texto mostra-se, a princípio, tão indefinida quanto a de *Andria*, tendo os primeiros estudos indicado que o texto teria sido escrito entre 1513 e 1520. É a data que o historiador James B. Atkinson sugere na introdução à sua tradução ao inglês das obras teatrais de Maquiavel<sup>759</sup>. Alguns especialistas tendem a crer que a composição aconteça efetivamente mais ao final desse período, apontando Ridolfi, por exemplo, 1518 como o ano mais provável. Concordando com ele, o biógrafo Michael White<sup>760</sup> entende ter a comédia sido “certamente” lida ante os amigos de seu grupo literário humanista (*orti oricellari*) durante a primavera ou verão de 1518 e representada em público pela primeira vez em Florença, nesse mesmo verão.

As ações iniciam-se com o mercador Callimaco, herói (ou anti-herói) da trama, explicando a seu servo Siro porque retornara recentemente a Florença depois de viver por vinte anos na França. Em discussões ainda em terras gaulesas teria ouvido falar da beleza de Lucrezia, a qual confirmara em seu retorno, decidindo investir toda sua energia em consegui-la como amante. Buscando calcular suas chances, o jovem levava em conta a seu favor a estupidez de seu marido, um velho e rico advogado chamado Nicia Calffuci, a natureza resignada de sua mãe Sostrata; e principalmente o desejo malsucedido do casal de ter filhos. Contra ele estariam a reputação virtuosa de Lucrezia, sua habilidade para controlar o marido e sua aversão às interações sociais. Entre seus aliados, Callimaco tem Ligurio, clássico parasita comensal, que vai aproximá-lo de Nicia e, ao apresentá-lo como um médico que havia estudado em Paris, promete ao velho um tratamento contra a esterilidade da esposa (o próprio *messer* Nicia teria concluído que era da esposa a esterilidade e não dele próprio).

No segundo ato, Ligurio planeja os detalhes da farsa que levaria Callimaco a bem suceder: deveria o jovem afirmar ser o inventor de uma poção extraída da raiz da planta mandrágora a qual curaria a esterilidade de Lucrezia. Um detalhe definiria sua oportunidade: aquele a dormir a primeira noite com a mulher que tomasse o medicamento morreria em uma semana. Sendo assim, uma vítima para o “sacrifício” precisaria ser encontrada e o próprio Callimaco, disfarçado de mendigo, seria o candidato. Ele garante a *messer* Nicia que até o rei da França se havia utilizado do subterfúgio para produzir um herdeiro. O velho entusiasma-se com a possibilidade, mas logo demonstra insegurança quanto aos ânimos da esposa em

---

<sup>759</sup> Assim faz, por exemplo, J. Atkinson em sua introdução a *The comedies of Machiavelli*: SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p. 08.

<sup>760</sup> WHITE, Michael. *Maquiavel: o Incompreendido*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Publicações Europa-América, 2005, p. 231.

participar de tal imbróglio. Insegurança esta logo combatida por Ligurio, que traz por primeira vez o nome de frei Timoteo, como anunciado, personagem chave para a trama. Seria o frei quem, em troca de dinheiro persuadiria Lucrezia a participar da “experiência”. Sostrata, mãe da jovem, seria o elemento final para seu convencimento e para que, na busca por um neto e confiando inocentemente (ou não) no clérigo, os eventos acontecessem.

Sostrata abre o segundo ato explicando – numa antecipação da passagem destacada pelo artigo de Ginzburg e aqui comentada no capítulo 1 – que uma pessoa deve sempre escolher o “menos pior” entre dois males e que sua vontade de ter netos fazia-a levar a filha diante do frei. Enquanto isso, Ligurio e Nicia visitam-no, tendo Ligurio pedido a este para fingir-se de surdo, prevendo alguma estupidez que pudesse atrapalhar sua negociação. Ao ter certeza de sua boa remuneração, o frei dispõe-se a fazer qualquer coisa e explica a Lucrezia que, como ela estaria trazendo mais uma alma para o Paraíso e fazendo a felicidade de seu marido, seu pecado não seria maior que, por exemplo, comer carne numa quarta-feira de cinzas. Lucrezia a princípio não se convence e pede ajuda à divindade, evocando seu deus (em tese, o deus cristão) e Maria para livrá-la do mal. Ligurio não contara ao frei todos os detalhes, mas a fala do clérigo em solilóquio revela que ele já havia entendido o imbróglio: “Egli è vero che io ci sono suto giuntato; non dimeno, questo giunto è con mio utile. Messer Nicia e Callimaco sono ricchi, e da ciascuno, per diversi rispetti, sono per trarre assai; [...]”<sup>761</sup>

Apesar de seu protagonismo, Callimaco não vem participar do fundamental terceiro ato, só retornando no quarto, quando Ligurio garante-lhe estar tudo seguindo como planejado e requisita o pagamento do frei que, além de convencer Lucrezia, ainda iria, ele próprio, vestir-se de Callimaco no momento crucial da busca pelo mendigo, para que uma possível ausência sua não causasse suspeita. E quando o “mendigo” Callimaco é capturado e levado ao quarto, é também o frei quem aguça a imaginação da plateia dizendo: “E voi, spettatori, non ci appuntate, perché in questa notte non ci dormirà persona, sì che gli Atti non sono interrotti dal tempo: [...] Callimaco e madonna Lucrezia non dormiranno, perché io so, se io fussi lui e se voi fussi lei, che noi non dormiremo.”<sup>762</sup>

No quinto ato, que se abre em outro solilóquio de frei Timoteo – então lamentando sua insônia causada pela curiosidade frente aos eventos –, Callimaco aparece revelando a Ligurio ter contado toda a verdade a Lucrezia que, por ter, frente a sua inteligência, à estupidez do

---

<sup>761</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p. 218.

<sup>762</sup> *Ibidem*, p. 254.

marido, à inocência da mãe e à astúcia de seu confessor, feito o que nunca faria por ela própria, tornava Callimaco seu senhor, mestre e guia e que, se seu plano havia bem sucedido, é por que a “divina providência” assim o desejara. E que aquilo a que seu marido lhe havia exposto por uma noite, ela então desejaria para sempre. Nícia, por sua vez, dá a Callimaco a chave de sua casa, da qual ele promete vir a fazer uso quando lhe pedir a ocasião. O frei ainda dá a Lucrezia o rito de “*purification post partum*”, que garantiria seu retorno à comunhão depois do nascimento da criança que, naquele momento, supõe-se, já esperava.

Um amante que vai perceber sua chance e utilizar-se com maestria de todos os recursos disponíveis para, com a ajuda de um parasita e um clérigo corrupto, conseguir realizar seus anseios. Como se destacou, o texto traz muito do pensamento maquiaveliano presente em seus livros políticos e históricos, além de uma instrução moral a contemplar muito mais a sua ideia de “*verità effettuale*”<sup>763</sup> do que a apontar como as coisas “deveriam” ser. Tudo isso leva a linguista Mera J. Flaumenhaft a afirmar em introdução a sua tradução para o inglês da peça que uma leitura de *A mandrágora* ajuda a esclarecer a atitude de Maquiavel frente ao que chama de “coisas velhas (*old things*)”, quais seriam, a moral convencional (possivelmente referindo-se aos preceitos morais cristãos), o drama convencional e até a proposta tradicional da arte dramática<sup>764</sup>. Nessa linha de pensamento, Puigdoménech reforça que, em *A mandrágora*, Maquiavel apresentara feitos e homens que não julga, só descreve. Seriam assim porque os homens são assim, jamais completamente bons, amiúde interesseiros e maus; manipuláveis por quem possua suficiente inteligência e deseje vivamente conseguir algo, pondo sua experiência, vontade, seus conhecimentos e toda sua *virtù* em consegui-lo<sup>765</sup>.

*A Mandrágora* traz ainda, antes mesmo de seu prólogo, um elemento distinto das demais comédias maquiavelianas: um clérigo entre os personagens. Frei Timoteo é, como se viu, figura importante e elemento chave para o desenrolar da trama. E é justamente seu caráter duvidoso e sua igualmente duvidosa utilização de cargo e influência o que vai tornar possíveis os anseios de Callimaco que, disposto a não economizar recursos financeiros, tem-lhe como servo e fiel representante. Por outro lado, assim como ocorre com as demais peças, já no início do texto, pode-se perceber o surgimento das primeiras menções a elementos de caráter religioso. Já na frase inaugural do prólogo, a saudação à plateia é: “Idio vi salvi, benigni auditori.”<sup>766</sup> Nos

<sup>763</sup> Exposta, por exemplo, em: MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*, p. 97.

<sup>764</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Mandragola*. Translation, Introduction and Notes by Mera J. Flaumenhaft. Long Grove: Waveland Press, 1981, p. 01.

<sup>765</sup> MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*, p. LIX.

<sup>766</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p.156.

próximos versos, tem-se as primeiras falas em tom bem humorado da condição de caráter de frei Timoteo em: “[...] conoscer poi potrai / a l’abito d’un frate / qual priore o abate / abita el tempio che all’ incontro è posto, /se di qui non ti parti troppo tosto” e ao apresentar os personagens: “Un amante meschino, / un dottor poco astuto, / un frate mal vissuto, / un parassito [...]”.<sup>767</sup> A fortuna, como se destacou no capítulo 2, surge igualmente na cena um do primeiro ato, tendo sido ela (em maiúscula) quem teria feito Callimaco ouvir falar de Lucrezia pela primeira vez: “Ma, parendo alla Fortuna che io avessi troppo bel tempo, fece che e’ capitò a Parigi un Cammillo Calfucci.”<sup>768</sup> E na cena três, ela retorna, agora entre as falas de *Ligurio*, que destaca o quanto ela teria favorecido *messer Nicia*: “[...] e quanto la Fortuna lo ha favorito!”, não demorando a acrescentar termos do universo das manifestações religiosas superficiais à sua fala ao lembrar do provérbio: “Dio fa gli uomini, e’ s’appaiano.”<sup>769</sup> Deve-se ainda chamar atenção para a faceta dessa Fortuna (em maiúscula) em tela. Trata-se, senão da própria deusa (o mais provável, por estar em maiúscula), do ente poderoso que intencionalmente, além de “favorecer” *messer Nicia*, “faz” com que Callimaco tome conhecimento da existência de Lucrezia.

Já na abertura do segundo ato, *Ligurio*, tentando convencer *messer Nicia* sobre a competência de Callimaco, atribui ao divino sua aparição dizendo ao velho: “Come io vi ho detto, io credo che Iddio ci abbia mandato costui, perché voi adenpiate el desiderio vostro”. Concordando com *Ligurio*, *Nicia* agradece ao “cordeiro de Deus” pela aparição de uma solução para seu problema: “Or sia, al nome dell’Agnol santo!<sup>770</sup> Andiamo.”<sup>771</sup> Já na cena seis, *Nicia*, ao se impressionar com a sabedoria de Callimaco analisando a urina de Lucrezia, clama pela cona (*potta*) de “São Púcio”<sup>772</sup>: “Oh! uh! potta di San Puccio!”<sup>773</sup>, e conta ainda que a esposa nunca dorme sem antes rezar umas quatro horas de padre-nossos: “[...] ma la sta quattro ore ginocchioni ad infilzar paternostri, innanzi che la se ne venghi al letto, ed è una bestia a partir

---

<sup>767</sup> Ibidem, p. 156.d

<sup>768</sup> Ibidem, p. 164.

<sup>769</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>770</sup> *Agnol* é uma forma arcaica de *agnelo*, que significa pequeno cordeiro.

<sup>771</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p.182.

<sup>772</sup> Em artigo chamado “L’atmosfera boccacesca della Mandragola”, o crítico literário Luigi Russo destaca uma série de elementos das obras de Giovanni Boccaccio, principalmente o *Decamerão*, na construção e aclimação de *A Mandrágora*. Dentre as cem novelas componentes da obra do primeiro, haveria um personagem chamado Frate Puccio, o que dá uma possível indicação sobre o alvo do clamor de *messer Nicia*. *Potta*, por sua vez, ali traduzida como cona, é um termo arcaico que faz menção à vagina. É bom lembrar que quando da exclamação, Callimaco analisava uma amostra da urina de Lucrezia, e falava latim para impressionar o velho. (RUSSO, Luigi. *L’atmosfera boccacesca della Mandragola*. O texto encontra-se disponível em: [http://spazioinwind.libero.it/letteraturait/antologia/machia08.htm]. Acesso em 02 dez. 2018.

<sup>773</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, p.192.

freddo.” Acrescentando ainda: “Dite pure, ché io son per farvi onore di tutto, e per credervi più che al mio confessoro.” E no fim desta cena seis o nome de Frei Timoteo surge como item fundamental para o convencimento de Lucrezia. Ligurio explica que o caminho para o sucesso seria através do confessor, ao que *messer* Nicia pergunta: “Chi disporá el confessoro, tu?” e tem como resposta: “Io, e danari, la cattività nostra, loro.”<sup>774</sup>

O terceiro ato inicia-se com o trabalho de convencimento de frei Timoteo. Numa rica fala para se conjecturar sobre como Maquiavel aparentemente entendia muitos dos clérigos seus contemporâneos, Nicia narra um episódio em que explica porque receia que a mulher talvez não viesse a confiar no frei:

Non è cotesto. Ella era la più dolce persona del mondo e la più facile; ma, sendole detto da una sua vicina che, s' ella si botava d'udire quaranta mattine la prima messa de' Servi, eh' ella impregnerebbe, la si botò, ed andòvi forse venti mattine. Ben sapete che un di que' fratacchioni le cominciò andare da torno, in modo che la non vi volle più tornare. Egli è pur male però che quegli che ci arebbono a dare buoni essempli sien fatti così. Non dich' io el vero?<sup>775</sup>

E sugerindo que a índole de Timoteo não era muito diferente da do frade da história, Ligurio pede dinheiro a *messer* Nicia dizendo: “Sta bene. Ma datemi, se voi avete, venticinque ducati, ché bisogna, in questi casi, spendere, e farsi amico el frate presto, e darli speranza di meglio.” e conclui: “Questi frati sono trincati, astuti; [...]”<sup>776</sup>

A cena quatro (terceiro ato) mostra finalmente o encontro de frei Timoteo com Ligurio e *messer* Nicia. Ligurio inicia a conversa com a história de uma doação feita a um mosteiro, cujo dinheiro deveria ficar sobre os cuidados do frei. No arranjo que arquitetava, essa história deveria conduzir à verdadeira. O frei finge estar atento, principalmente frente à iminente possibilidade de obter algum lucro com qualquer das histórias, mas sendo esperto logo entende o que se passa. Diz, já pedindo um sinal: “Sia, col nome di Dio! Faccisi ciò che voi volete, e, per Dio e per carità, sia fatto ogni cosa. Ditemi el munistero, datemi la pozione, e, se vi pare, cotesti danari, da potere cominciare a fare qualche bene.” Recebe assim o elogio de Ligurio, agradado pela duvidosa índole do clérigo: “Or mi parete voi quel religioso, che io devo che voi fossi.”<sup>777</sup> E na cena cinco o frei reclama da situação, acalmando-se, porém, ao dizer em solilóquio: “Ma se questi non sono quarteruoli, io ne farò meglio di loro!”<sup>778</sup> “*Quarteruoli*” eram

---

<sup>774</sup> Ibidem, p.198.

<sup>775</sup> Ibidem, 204.

<sup>776</sup> Ibidem.

<sup>777</sup> Ibidem, 212.

<sup>778</sup> Ibidem, 214.

uma espécie de ficha feita de latão com feitio de moeda. O frei parece querer dizer que pressentia ser aquilo apenas esmolas, um “aperitivo”, estando certo de que daquela situação poderia se sair muito melhor.

A cena onze (terceiro ato) marca o encontro entre Lucrezia, Sostrata e o frei. Os diálogos ali são trechos ricos para esta análise, representando os exatos versos mencionados por Ginzburg em seu “L’eccezione e la regola”. O frei, agora inteiramente cúmplice da trama, diz às mulheres ter ficado por horas debruçado em livros para melhor compreender aquele caso, mas que chegara a válidas conclusões, com as quais convence Sostrata e, ao final, Lucrezia:

LUCREZIA: Dio el voglia!

FRATE : Io voglio tornare a quello, eh' io dicevo prima. Voi avete, quanto alla coscienza, a pigliare questa generalità, che, dove è un bene certo ed un male incerto, non si debbe mai lasciare quel bene per paura di quel male. Qui è un bene certo, che voi ingraviderete, acquisterete una anima a messer Domenedio; el male incerto è che colui che iacerà, dopo la pozione, con voi, si muoia; ma e' si truova anche di quelli che non muoiono. Ma perché la cosa è dubia, però è bene che messer Nicia non corra quel pericolo. Quanto allo atto, che sia peccato, questo è una favola, perché la volontà è quella che pecca, non el corpo; e la cagione del peccato è dispiacere al marito, e voi li con piacete; pigliarne piacere, e voi ne avete dispiacere. Oltr' a di questo, el fine si ha a riguardare in tutte le cose: el fine vostro si è di riempiere una sedia in paradiso, e contentare el marito vostro. Dice la Bibia che le figliuole di Lotto, credendosi essere rimase sole nel mondo, usorono con el padre; e, perché la loro intenzione fu buona, non peccorono.

LUCREZIA: Che cosa mi persuadete voi?

SOSTRATA: Làsciati persuadere, figliuola mia. Non vedi tu che una donna, che non ha figliuoli, non ha casa? Muorsi el marito, resta come una bestia, abandonata da ognuno.

FRATE: Io vi giuro, madonna, per questo petto sacrato, che tanta coscienza vi è ottemperare in questo caso al marito vostro, quanto vi è mangiare carne el mercoledì, che è un peccato che se ne va con l'acqua benedetta.

LUCREZIA: A che mi conducete voi, padre?

FRATE: Conducovi a cose, che voi sempre arete cagione di pregare Dio per me; e più vi satisfarà questo altro anno che ora.

SOSTRATA: Ella farà ciò che voi volete. Io la voglio mettere stasera al letto io. Di che hai tu paura, mocciconna? E' ci è cinquanta donne, in questa terra, che alzerebbono le mani al cielo.

LUCREZIA: Io sono contenta: ma io non credo mai essere viva domattina.

FRATE: Non dubitar, figliuola mia: io pregherrò Iddio per te, io dirò l'orazione dell'Angiolo Raffaello<sup>779</sup>, che ti accompagni. Andate, in buona ora, e preparatevi a questo misterio, ché si fa sera.

SOSTRATA: Rimanete in pace, padre.

LUCREZIA: Dio m'aiuti e la Nostra Donna, che io non càpiti male.<sup>780</sup>

E assim frei Timoteo, em ponto fulcral da trama, convence Lucrezia, com a ajuda de Sostrata, a participar do imbróglio. Uma vez sendo a honestidade e discrição da moça os principais empecilhos apontados por todos para a armação, o frei mostra-se fundamental para possibilitar os acontecimentos. Teria sido sua ganância o que o fizera ignorar qualquer reflexão maior, aceitando utilizar-se de sua posição para convencer Lucrezia, à custa de argumentos teológicos, a participar da trama até então para ela absurda.

O quarto ato inicia-se com reflexões de Callimaco que, vendo toda armação feita em seu nome, sente medo e ansiedade frente aos acontecimentos. A fortuna e o Inferno passam por seus pensamentos, os quais mais uma vez refletem opiniões maquiavelianas já expostas neste trabalho: “Ed è vero che la Fortuna e la Natura tiene el conto per bilancio: la non ti fa mai un bene, che, a l'incontro, non surga un male. Quanto più mi è cresciuta la speranza, tanto mi è cresciuto el timore.” e “Da l'altro canto, el peggio che te ne va è morire ed andarne in inferno: e' son morti tanti degli altri! e' sono in inferno tanti uomini da bene! Ha'ti tu a vergognare d'andarvi tu?”<sup>781</sup> Ele pergunta então a Ligurio se o frei fizera seu serviço e ao ouvir a resposta positiva afirma, em conjectura de forma irônica: “Oh, benedetto frate! Io preguerrò sempre Dio per lui”. Ao que Ligurio responde de forma pragmática: “Oh, buono! Come se Idio facessi grazie del male, come del bene! El frate vorrà altro che prieghi! [...] Danari.”<sup>782</sup> Callimaco parece não se importar e, com os vocativos das manifestações religiosas superficiais, ameaça morrer de tanta felicidade: “O Iddio! Per quali mia Meriti debbo io avere tanti Beni? Io ho a morire per l'alegrezza!”<sup>783</sup> E na cena quatro (quarto ato), ao ver o frei disfarçado de Callimaco (ou seja, ele mesmo), afirma: “Oh frati! Conoscine uno, e conosci gli tutti!”<sup>784</sup>

Na sexta e última cena, frei Timoteo já recebe os Calffuci em sua igreja com votos de que o deus cristão conceda-lhes um filho varão: “Voi sete le ben venute, e buon pro vi faccia,

<sup>779</sup> É bastante irônica tal referência ao Anjo Rafael, uma vez que no Livro de Tobias ele o teria acompanhado em seu casto matrimônio com Sara.

<sup>780</sup> SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli*, 226.

<sup>781</sup> Ibidem, 230.

<sup>782</sup> Ibidem, 234.

<sup>783</sup> Ibidem.

<sup>784</sup> Ibidem, p. 242.



Madonna, che Dio vi dia a fare un bel figliolo mastio!”), tendo a resposta de Lucrezia: “Dio el voglia!”<sup>785</sup> A cena é calma e aponta para o retorno às atividades ordinárias e para o fim da peça. Callimaco entra com um tradicional: “Dio vi salvi!”, frei Timoteo vem cobrar “as esmolas” de *messer* Nicia: “Io ho avere e denari per la limosina.”, ouvindo como resposta: “Ben sapete come, domine, oggi vi si manderanno.”<sup>786</sup> Por fim, os personagens satisfeitos com os rumos dados não pela fortuna, mas pela *virtù*, ouvem o convite do frei para que entrem na igreja para as orações ordinárias: “Andianne tutti in chiesa, e quivi direno l’orazione ordinária.”<sup>787</sup> O público recebe um agradecimento e é convidado a ir para suas casas.

Naturalmente as implicações religiosas de *A Mandrágora* compreendem aspectos muito diferentes daqueles aqui levantados para as outras duas obras. Ali, pela primeira vez, as “manifestações religiosas (referentes à religião) formais ou superficiais quotidianas” não prevalecem sobre os diferentes elementos religiosos que se vê emergirem. São, especialmente, as críticas à índole dos clérigos, representados na figura de frei Timoteo, que estão na mira da pena de Maquiavel. Na verdade, toda uma crítica à sociedade e até ao caráter duvidoso dos homens em geral está presente nos diálogos e canções os quais compõem a obra. Assim como nas outras obras, o que o “teatrologista” Maquiavel busca retratar parece ser seu tempo e as mazelas que via em seu entorno. Porém ali, sua crítica é mais direta, profunda e, ao fazer rir, recebe a licença que a arte parece sempre proporcionar. Ainda assim, os termos relativos às manifestações religiosas superficiais aparecem por algumas vezes. Primeiramente, destacam-se, contudo, três aparições de caráter supostamente mais devocional dos termos, quais sejam, quando *messer* Nicia agradece a seu deus (*Iddio*) por ter-lhe enviado Callimaco; quando o frei clama a *Dio* (supõe-se o deus cristão) para que dê ao casal um filho varão; e quando Lucrezia clama à divindade (*Dio e Nostra Donna*) por ajuda. Em diálogo de frei Timoteo com uma mulher logo em sua primeira cena, quando afirma que, frente ao pagamento que recebia, a clemência do deus cristão seria grande, as manifestações religiosas rasas voltam a emergir na resposta assustada da mulher: “Uh, nostro signore!” Por sua vez, *Al nome dell’ agnol santo, dell’ Angiolo Raffaello* e até o clamor por *San Puccio* também parecem demonstrar simples manifestações superficiais – apesar de um pouco irônicas e curiosamente apenas entre falas do ridicularizado Nicia. A fortuna aparece por três vezes e sempre em maiúscula. É interessante notar que somente se a vê emergir entre as falas de Ligurio e Callimaco, homens e agentes

---

<sup>785</sup> Ibidem, p. 270.

<sup>786</sup> Ibidem, p. 272.

<sup>787</sup> Ibidem, p. 274.

principais, junto com o frei, do desencadear dos acontecimentos. Talvez, para Maquiavel, ela só fizesse parte das reflexões dos homens de ação e astúcia. Vale também perceber como os elementos religiosos da Antiguidade estão ausentes no texto. À exceção da fortuna, que como se demonstrou, era parte importante no universo mental dos florentinos daquele tempo, não podendo ser considerada um elemento exclusivamente antigo, eles não aparecem.

A conclusão acima abre margem para algumas conjecturas. Talvez essas divindades não fizessem parte efetivamente das intenções cênicas de Maquiavel, estando presentes nos demais textos muito mais por serem versões de obras clássicas do que significando exatamente qualquer ente que o próprio secretário ou seus contemporâneos considerassem – embora, como se viu, estejam presentes na maior parte de sua obra literária. Pode-se também sugerir que Maquiavel em *A mandrágora* buscava representar, mais que nas outras peças, a Florença de seu tempo, onde, possivelmente, as antigas divindades já não eram lembradas com frequência – a não ser por artistas, poetas ou por alguns poucos que por qualquer razão guardavam simpatia pela religião dos antigos.

Todas as demais aparições de termos ligados à religião referem-se direta ou indiretamente ao caráter e à índole de frei Timoteo, à sua ganância e à forma como se utiliza de todos os meios que dispõe para ajudar os farsantes e fazer com que seus planos tivessem êxito – sempre em troca de algum soldo. Em diversos momentos – como na fala de Callimaco “Oh frati! Conoscine uno, e conosci gli tutti!” ou na história contada por Nicia sobre o assédio de um frade a Lucrezia – pode-se sugerir representar frei Timoteo uma espécie de “tipo ideal” construído por Maquiavel visando retratar todos os clérigos ao seu redor – inclusive os papas. Ironicamente, as críticas em um primeiro momento não parecem ter incomodado a Igreja romana, uma vez que *A Mandrágora* foi apresentada em Roma para Leão X e, ao que parece, por ele apreciada.

\*

Percebe-se através da análise dos textos teatrais de Maquiavel que, ao buscar representar cenas do cotidiano de sua cidade, ele lançava mão de dezenas de expressões ligadas à religião, como: “*Per la fede de Dio*” ou “*Dio, ti salvi*”. Assim como se dá em diversas de suas missivas, os contextos em que as expressões são utilizadas dentre as falas das obras teatrais parecem não remeter exatamente a um sentimento devocional nos personagens, culminando na proposição do conceito de “manifestações religiosas (relativas à religião) formais ou superficiais quotidianas” visando melhor abordá-las. Utiliza-se a expressão “manifestações religiosas” por

entender-se que ela compreenda tanto elementos do universo cristão quanto pagão, mostrando-se ambos presentes no decorrer dos textos. A ideia de “formalidade” ou “superficialidade” busca destacar o fato de as pessoas conjecturalmente não pensarem no divino ou no sagrado quando se utilizavam dos termos. Ou se o faziam, no mínimo o faziam de forma diversa de quando iam a um templo ou proferiam suas orações. O que pareciam buscar, na verdade, era por vezes dar ênfase, por outras, aumentar a gravidade de suas falas ou dramatizá-las, possivelmente não pensando de forma efetiva em algo místico, apesar dos termos remeterem a tal. O vocábulo “quotidiana”, por fim, explica-se por estas manifestações serem constantes dentro da vida e das falas dos personagens e, em tese, dos florentinos do tempo de Maquiavel, incluindo ele próprio. Além disso, dentre as falas de personagens, pode-se perceber diversos conceitos e ideias maquiavelianas expostas em suas demais obras e/ou em seu epistolário.

Em *Clizia* e *A mandrágora*, por exemplo, há diversas críticas e insinuações a respeito da desonestidade dos prelados e ao excesso ou falta de fé dos homens, opiniões que, como se comprovou através das páginas deste capítulo, alinham-se com ideias efetivas do secretário. Além disso, ele parece querer sustentar através das tramas dos textos que os homens buscam sempre justificar nos deuses sua ânsia por satisfazer seus interesses pessoais, o que seguramente representa mais uma real impressão por ele guardada. Ademais, além de ser um bom conhecedor do universo das divindades romanas, percebe-se através dos textos teatrais que Maquiavel igualmente demonstra bom conhecimento hagiográfico, fazendo constante uso do nome de santos visando tornar suas tramas mais picantes ou divertidas. Por fim, é notável que, dentre todos os personagens por ele criados ou mesmo simplesmente adaptados nas versões, o mais corrupto entre eles trate-se de um frei – em tese, mais um espelho de suas opiniões pessoais. Destarte, assim como ocorre com os mais importantes e conhecidos textos maquiavelianos, toda uma crítica à sociedade de seu tempo e espaço, a sua relação com a religião e ao caráter duvidoso dos homens em geral está presente nos diálogos e canções que compõem as obras do teatrólogo Nicolau Maquiavel. Após entender o teor dessa crítica, o trato geral dado por ele à moral cristã, à religião, e especialmente conhecer os detalhes de seus pesados ataques ao cristianismo, torna-se mais fácil compreender o futuro que suas obras viriam a ter, deparando-se com querelas quase imediatamente após sua publicação, como a partir de agora se verá.

### 3.5 A primeira recepção da obra de Maquiavel – das publicações inaugurais ao Índice de Paulo IV: uma conclusão

Todo o apresentado acima ajuda a assimilar a tortuosa história da recepção das obras de Maquiavel no século XVI e perceber como os ataques mais agudos que recebeu tratavam-se desde o início de invectivas no campo da moral e da religião, sendo assim de interesse para este trabalho. Entre 1513 e 1525, inserido nos complexos contextos já aqui discutidos, o secretário escrevia suas conhecidas obras voltadas a assuntos políticos, militares e históricos. Em vida, só viu publicada em 1521 *Dell'arte della guerra*, tendo *Il príncipe*, *Discorsi e Istorie fiorentine* sido publicadas somente a partir de 1531, quatro anos após a sua morte, datada de junho de 1527. O imediato sucesso de vendas das obras pode ser comprovado pelo extenso número de reedições promovidas por diferentes editores, principalmente no segundo quarto do século. Além disso, elas foram logo traduzidas para o francês, o inglês, o espanhol e o latim. Ainda que se possa salientar a correlação nem sempre exata entre o número de livros vendidos e seu real número de leitores, há evidência para se crer que as leituras de Maquiavel ocorriam e eram frequentes<sup>788</sup>. O relevante número de traduções, assim como a precisão das citações e alusões a autor e obras – seja por crítica ou admiração – supõem um contato extenso e direto com os textos. O nome “Maquiavel” desprendia-se do homem, outrora segundo secretário da república de Florença, tornando-se mais conhecido que as próprias obras que assinava. A partir da segunda metade do XVI, como se sabe, a crítica veemente passa a ser a tônica da relação entre comentadores e os textos maquiavelianos, sempre nos campos da moral e da religião. Esse processo formaliza-se quando, em 1611, Randle Cotgrave define, na França, a palavra “*machiavelisme*” como “política sutil (desonesta), velhacaria astuta”<sup>789</sup>. Maquiavel rapidamente entrara de maneira similar para o vocabulário inglês, espanhol e alemão, passando – embora apartado do elogio – a força de seu nome a superar de vez a de sua obra e fazendo-o chegar ainda robusto aos dias de hoje.

Além das questões morais e religiosas desde sempre suscitadas, pode-se justificar o interesse nessa primeira recepção das obras de Maquiavel pelo seu relevante número de edições e traduções; pela vasta gama de temas por elas abarcado e nelas criticado; pelos diferentes contextos em que se viram emergir; e ainda pelo fato do nome Maquiavel, como exposto, ter passado a compor o vocabulário de quase todas as línguas europeias – embora, normalmente, como sinônimo de astúcia e perfídia. Por tudo o que se viu nesta tese sobre os escritos por ele deixados e pelo recrudescimento do rigor por parte da Igreja cristã já num cenário pré-Trento, mas principalmente depois deste, revela-se matéria simples conceber a imediata rechaça a Maquiavel em diferentes palcos do cristianismo europeu. Este panorama

<sup>788</sup> ANGLO, Sidney. *Machiavelli - The first century*, p. 08.

<sup>789</sup> BERLIN, Isaiah. *Against the current*, p. 32.

ajuda a salientar um sério inconveniente metodológico sublinhado pelo historiador Sidney Anglo em *Machiavelli – The first century*. Há diversos indícios do contato com as obras de Maquiavel no período em questão, mas quando se tenta ordená-los e fazê-los dialogar, os problemas beiram o intransponível. Para Anglo, em argumento compartilhado por esta tese, não se pode falar em “uma recepção europeia” de Maquiavel, mas em diversas “recepções”, variando em diferentes contextos de tempo e espaço, e devendo ser cuidadosamente analisadas, justamente por apresentarem relações de tão difícil inteligibilidade, em especial a partir do momento em que ler Maquiavel torna-se atividade proibida praticamente em todo o continente<sup>790</sup>. Destarte, seria árduo tentar pensar em reações globais ou mesmo regionais à obra do florentino, uma vez que pessoas parecidas – por vezes, a mesma pessoa – reagem de forma diferente em tempos diferentes, frequentemente levadas pelo contexto social ou mesmo emocional em que se encontravam ou pelo qual se deixavam influenciar, especialmente através das opiniões dos demais críticos e escritores, ocasionalmente nem mesmo seus compatriotas. A busca de qualquer narrativa única para a primeira recepção da obra maquiaveliana através dos vestígios por ela deixados mostrar-se-ia um processo deveras artificial, principalmente no que toca à organização e análise dos documentos<sup>791</sup>.

Nos trinta anos que se seguem desde a segunda edição de *Dell'arte della guerra* em 1529 e a inclusão dos textos maquiavelianos no *Index* em 1559, houve pelo menos doze outras edições dessa obra, vinte e seis dos *Discorsi*, dezessete de *O príncipe* e quinze de *História de Florença*. Setenta e uma edições revela-se um número bastante expressivo para um corte temporal de apenas trinta anos em meados do século XVI. Para o mesmo período, contudo, ainda que se inclua o tempo no qual Maquiavel ainda vivia em Florença, quando, como apontado, manuscritos de suas obras corriam pela cidade, há evidência documentada de menos de cinquenta leitores dos textos, incluindo tradutores, plagiadores ou aqueles de quem simplesmente se pode atestar a leitura por qualquer tipo de referência textual<sup>792</sup>. É irrefutável que tenha havido mais leitores do que se tem registro, mas encontrá-los e contabilizá-los é uma tarefa de impossível execução. A curiosa constatação é a de um cenário que aponta mais edições que leitores. Leitores estes que sequer pode-se agrupar em um só perfil, seja ele econômico, geográfico, social ou mesmo de interesses comuns. Quando se analisava as relações entre os escritos maquiavelianos e o *De rerum natura* (proibido em Florença a partir de 1516), também se constatava a ausência de quaisquer referências diretas a autor e obra dentre as páginas do secretário, ainda que se tenha o manuscrito com marginalia por ele copiado. É igualmente evidente naquele momento que

---

<sup>790</sup> ANGLO, Sidney. *Machiavelli - The first century*, p.15.

<sup>791</sup> Ibidem

<sup>792</sup> Ibidem, p. 07

Lucrécio tivesse mais leitores do que citações. Em algumas décadas, ironicamente, a mesma cena se engendraria para Maquiavel.

Além de nomes conhecidos dentre mentes importantes ou figuras políticas do XVI, como Francis Bacon, Michel de Montaigne, Jean Bodin ou Carlos V, há um número representativo de escritores cujos nomes ganharam importância posterior justa e unicamente por haverem citado Maquiavel em algum de seus textos. Dentre eles, pode-se apontar Atanagi, Cadamosto, Bombini, Vintimille e Diego Salazar<sup>793</sup>. Quando se considera o primeiro grupo, há ainda uma outra questão a ponderar. Bodin, Bacon e Montaigne, é sabido, leram textos de centenas de autores. As obras de Maquiavel foram somente algumas dentre as lidas nesse imenso conjunto. Calcular assim o real valor de tal leitura revela-se igualmente tarefa das mais difíceis. Nunca se poderá saber o que foi efetivamente influenciado por Maquiavel nos escritos desses pensadores ou o que teria sido diferente no caso de não o terem lido. Essa questão transcende o universo dos nomes envolvidos nessa primeira recepção dos textos do secretário ainda no século XVI. Como exposto no capítulo 1 deste trabalho, a influência de Maquiavel é muitas vezes supervalorizada, justamente por ter ele percebido com tanta precisão os movimentos dos homens na busca por satisfazer seus interesses e realizar – muitas vezes, a qualquer custo – seus objetivos. A impressão de que Maquiavel, desde a publicação de suas obras, vem influenciando continuamente todos os rincões do mundo – como quer Leo Strauss e seus seguidores, por exemplo – é equivocada, sendo claro efeito da precisão e alcance de suas propostas, as quais tinham a intenção de tocar a essência dos homens de seu tempo através da observação cuidadosa de suas ações e da comparação destas com as dos homens do passado, acabando por igualmente identificar o caráter do homem do futuro. Assim quis Maquiavel que fosse sua apreciação e assim esta tese buscou repeti-la inúmeras vezes, especialmente através da conhecida passagem do próêmio do livro primeiro dos *Discorsi* na qual, mais que em qualquer outro trecho, o secretário deixa claro essa impressão<sup>794</sup>. Destarte, reitera-se uma problemática e a forma através da qual este trabalho buscou dela tratar: só se pode afirmar que os escritos de Maquiavel hajam influenciado mentes ou acontecimentos se ali nos restam provas documentais para tal. Somente o alinhamento de ações e eventos com suas propostas jamais será suficiente, pois o secretário buscava discorrer sobre a generalidade do homem e, sob diversos aspectos, é pouco questionável que o haja feito com sucesso. Em desacordo com Cassirer, como visto no capítulo 1, não se entende aqui que Maquiavel tenha “escrito para o mundo”; não obstante mais que ouvi-lo, como sugeriu o autor alemão, o mundo “o viu” por toda parte e segue vendo-o, pois suas

---

<sup>793</sup> SASSO, Gennaro. *Niccolò Machiavelli*. Vol 2. La storiografia, p. 82.

<sup>794</sup> “[...] come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erono antiquamente.”

sugestões visavam o âmago do ser humano, embora partissem de sua conjuntura e de sua nem sempre cuidadosa análise dos livros de história aos quais tinha acesso.

Nesse primeiro instante, a conhecida crítica de Francesco Guicciardini aos *Discorsi* – embora só apareça publicada no século XIX – é supostamente o único julgamento negativo bem fundamentado recebido por Maquiavel, até que começassem os ataques dos autores chamados antimaquiavélicos em meados dos Quinhentos. Esses autores, como se sabe, partiam marcadamente de sendas morais e religiosas em sua maioria já abertas desde a publicação dos *Tratados da nobreza civil e cristã (De Nobilitate)* do bispo Jerónimo Osório da Fonseca em 1542. Guicciardini, entretanto, tocava marginalmente nessas questões, tônica da crítica do bispo e, posteriormente, dos antimaquiavélicos. Como prova de que a maior parte das críticas de caráter religioso do secretário presumivelmente não se mostravam tão agudas e inquietantes para seus contemporâneos, o diplomata e historiador parecia incomodar-se muito mais com as possíveis inconsistências históricas e metodológicas apresentadas por Maquiavel – uma problemática discutida no capítulo 1 deste trabalho – do que com qualquer aspecto ligado à moral ou à religião. Ademais, ele aparentemente nunca teve a intenção de publicar suas críticas ou mesmo apresentá-las em grupos intelectuais aos quais possivelmente pertencia, talvez pela pouca importância do nome do secretário naquele momento (1529-30).

No fim da década de 20, quando de seu exílio em Roma, Guicciardini teve acesso a um manuscrito dos *Discorsi* e teceu uma série de comentários em um livro de anotações. Essas anotações só foram conhecidas na metade do séc. XIX (1857), apesar de hoje naturalmente representarem parte fundamental da obra por ele deixada. Tratam-se das *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*. Revelando-se um trabalho bastante fragmentado – para alguns, mesmo inacabado – as *Considerazioni* analisam apenas trinta e nove dos cento e quarenta e dois capítulos dos *Discorsi*, e o fazem para vários capítulos de forma bastante superficial. Ainda assim, a obra é tida como o ataque mais convincente e bem embasado sofrido por um texto de Maquiavel dentre seus primeiros leitores<sup>795</sup>. Como já exposto, deve-se considerar o fato de Guicciardini pertencer às castas mais altas de Florença, tendo sua família estado sempre envolvida com a política e os negócios da cidade. Maquiavel, como se sabe, não possuía tais raízes e, tendo convivido com Guicciardini, não é difícil imaginar que essa questão corroborasse para que o diplomata o visse com olhos muito diferentes dos daqueles que só vieram a conhecê-lo através de suas obras. Guicciardini lê os *Discorsi* um ano antes de sua primeira publicação

---

<sup>795</sup> GILBERT, Felix. *Machiavelli and Guicciardini*. Politics and history in Sixteenth century Florence. New York: W.W. Norton & Company, 1984, p. 12. Primeira edição: 1965.

(Baldo, 1531), e não é difícil imaginar que, possivelmente, não fazia nada além de ler o livro de um amigo com quem convivera e que recentemente havia falecido. Ele lia o livro do homem Niccolò, de quem conhecia os costumes e mesmo a voz, tratando-se desse modo de uma análise rica – por ser bastante peculiar – de um texto maquiaveliano.

Guicciardini expõe uma série de questões apresentadas no capítulo 1 desta tese, aqui especialmente baseadas em textos de Mario Martelli. Pela primeira vez, chama-se atenção para um suposto gosto de Maquiavel por falsas dicotomias; seu abuso de referências históricas pouco embasadas – Guicciardini questiona, inclusive, se o secretário sabia o que efetivamente era uma evidência histórica –; seu suposto gosto por generalizações; uma possível preferência por métodos extraordinários e violentos para resolver problemas da política e dos governos; e, por fim, acusa-o de criar fantasias políticas ao invés de pensar o tema em termos práticos. Ele também discorda daquilo que se pode chamar o fio condutor dos *Discorsi*, qual seja, a afirmação de que as instituições e práticas da Roma antiga deveriam ser um exemplo para a prática política moderna, indicando uma série de graves defeitos do governo romano e sublinhando ser a excelência da disciplina militar de Roma o que os protegia de um “desastre”<sup>796</sup>.

É curioso o fato de Guicciardini criticar Maquiavel veementemente por suas afirmações dogmáticas e gerais argumentando que toda estratégia política deve se basear nas necessidades em constante mudança dos diferentes tempos e espaços, uma análise, como se viu, tão presente no corpo de escritos maquiavelianos, em especial, em *O príncipe*. As *Considerazioni* vão ainda mais fundo no ataque à utilização feita pelo secretário dos exemplos retirados de Lívio. Acusam-no de mal compreender muitos deles, tirando conclusões incorretas, parciais ou, no mínimo, passíveis de outras interpretações. O historiador Mark Philips afirma em sua biografia de Guicciardini que “quando confrontado com a mais poderosa teoria política de seus dias<sup>797</sup>, o diplomata não só rebateu as conclusões políticas de Maquiavel, como questionou seus meios de uso da história.” Para Philips, diferentemente dos que viriam a criticar o secretário por vias morais e religiosas, Guicciardini expunha os argumentos maquiavelianos a uma crítica pragmática, enfatizando a inadequação de seu uso das evidências históricas e a

---

<sup>796</sup> GUICCIARDINI, Francesco. *Consoderazioni intorno ai Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Bari: Laterza, 1933, p. 57. Primeira edição: 1857.

<sup>797</sup> Há controvérsia em se afirmar que em 1530, antes mesmo da publicação dos *Discorsi* e de *Il príncipe*, as proposições maquiavelianas eram a mais poderosa teoria política do momento.



simplicidade de suas análises. O debate, afirma Philips, transcendia em muito as questões políticas, tornando-se uma autêntica discussão sobre os usos da história<sup>798</sup>.

A crítica de Guicciardini nunca foi rebatida. Seus argumentos são sólidos e sua formação intelectual humanista, como se viu, bastante mais aprofundada que a de Maquiavel garante-lhe precisão nos mais diversos pontos de sua análise. Não obstante, importantes biógrafos do secretário – dentre eles, Pasquale Villari e Roberto Ridolfi, quem escreveu biografias para ambos – consideram suas críticas, apesar de tecnicamente acuradas, superficiais, limitadas e limitantes. Para eles, o amigo não teria sido capaz de compreender os caminhos abertos por Maquiavel, insistindo em pontos pouco relevantes dentro do conjunto de sua obra. Villari – certamente o mais relevante dos biógrafos do secretário no séc. XIX – afirma que, apesar das observações de Guicciardini poderem ser talvez mais úteis e de fácil compreensão para a prática da vida e dos negócios do dia a dia, os preceitos de Maquiavel teriam aberto novos horizontes para o estudo da lógica e necessária conexão entre os eventos históricos, o entendimento das sociedades humanas e as ações a serem exercidas pelos homens de estado<sup>799</sup>. Ridolfi acena na mesma direção, ao entender quase todas as críticas de Guicciardini como “justas”, acrescentando, todavia, serem igualmente reveladoras do quão limitada era sua visão. Para o biógrafo, Guicciardini, que tão bem observara os pontos mais fracos das proposições maquiavelianas, teria falhado em observar que “aqueles erros representavam apenas pedras brutas na superfície das importantes estradas abertas por seu pensamento”<sup>800</sup>.

Independentemente da maior ou menor validade da crítica de Guicciardini, como se vem insistindo, é efetivamente no campo da moral e da religião que ataques mais frequentes e apaixonados apontam para Maquiavel desde que suas obras começaram a se tornar conhecidas. Como se sabe, um pouco antes de Osório, o cardeal Reginald Pole já havia chamado atenção para o “perigo Maquiavel” em texto escrito em 1539 com a intenção de ser enviado a Carlos V – *Apologia Reginaldi Poli ad Carolum V* –, no qual, além de incitar o monarca a invadir a Inglaterra de Henrique VIII, escreve longas páginas visando criticar as proposições maquiavelianas sob ótica moralista<sup>801</sup>. As críticas de Osório e Pole serão recuperadas mais adiante. Por agora, duas de suas elocuições chamam atenção. Na *Apologia*, Pole escreve: “Este veneno está espalhado nas cortes de príncipes através dos livros desse homem, que estão

---

<sup>798</sup> PHILIPS, Mark. *Francesco Guicciardini: the historians craft*. Manchester: Manchester UP, 1977, p. 22. Primeira edição: 1946.

<sup>799</sup> VILLARI, Pasquale. *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, p. 152.

<sup>800</sup> RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*, P. 288.

<sup>801</sup> VAN DYKE, Paul. Reginald Pole and Thomas Cromwell: an examination of the *Apologia ad Carolum Quintum*. *The American Historical Review*, Vol.9, No.4 (July), 1904, pp. 696-724.

circulando por quase toda parte”<sup>802</sup>, enquanto nos *Tratados*, Osório assim se refere às obras maquiavelianas: “[...] Espalhou largamente esta moléstia e inficionou a muitos com a gravidade de um mortal contágio.”<sup>803</sup>

Bispo e cardeal, mesmo sem presumivelmente haverem jamais discutido tais questões, faziam comentários que se alinhavam em muitas direções, inclusive nesta: os livros de Maquiavel estavam por toda parte. Como já destacado, edições dos principais textos do florentino multiplicavam-se na Itália. Quando da afirmação de Pole, já havia vinte e duas edições disponíveis e no curto triênio que a separa da obra de Osório, doze outras já haviam surgido. Até 1556, haveria mais vinte e seis edições italianas, duas traduções espanholas e cinco francesas, além de edições florentinas de *Clizia* e *La mandragola*<sup>804</sup>. Repentinamente, cessam-se as publicações, antes mesmo de sua primeira aparição no Índice de 1557 – que foi recolhido e ajustado para dar origem ao de 1559. Novas edições só apareceriam na Itália na década de 30 do século XVII e, mesmo assim, somente em versões “consertadas”. Além de mais algumas traduções – para o francês, o inglês e o latim<sup>805</sup> – entre 1559 e 1563, não há edições das principais obras do florentino até 1571, quando, fora da península itálica, dá-se um novo período de publicações, ainda que não comparável com o êxtase do segundo quarto do século<sup>806</sup>. Depois do *Index*, todavia, a forma de se referir a Maquiavel mudara por completo, pois, sendo o contato com suas obras proibido a todos do mundo católico, o nome do secretário emergia sempre como uma lembrança ou um “ouvir dizer” – mesmo com trechos de seus textos repetidos *ipsis litteris* –, o que ajuda ainda mais a esclarecer o descompasso entre o baixo número de leitores confessos e a quantidade de edições publicadas.

Dentre os primeiros leitores de Maquiavel, o imperador Carlos V – se realmente o leu – pode certamente ser considerado o mais nobre, em especial, por seu nome destacar-se entre aqueles que viam com simpatia os escritos maquiavelianos e faziam uso dos mesmos como bons conselhos para a administração do estado e da guerra. Segundo Francesco Sansovino<sup>807</sup>, o imperador não era um homem de letras, sendo muito mais afeito aos negócios da guerra. Teria apreciado, contudo, três livros, os quais teria feito traduzirem-se ao francês, sua língua primeira.

---

<sup>802</sup> DONALDSON, Peter S. *Machiavelli and mystery of State*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989, p. 05.

<sup>803</sup> OSÓRIO DA FONSECA, Jerônimo. *Tratados da nobreza civil e cristã*, p. 200, 201.

<sup>804</sup> BERTELLI, Sergio & INNOCENTI, Piero. *Bibliografia machiavelliana*. Verona: Valdonega, 1979, p. 112.

<sup>805</sup> As traduções referidas são: para o francês, *Les discours* (1559) e *Le prince* (1559); para o latim, *De principe* (1560); e para o inglês, *The Arte of Warre* (1560). Para informações mais específicas sobre essas edições, ver: BERTELLI, Sergio & INNOCENTI, Piero. *Bibliografia machiavelliana*.

<sup>806</sup> BERTELLI, Sergio & INNOCENTI, Piero. *Bibliografia machiavelliana*, p. 32.

<sup>807</sup> SANSOVINO, Francesco (1567). *Il somolacro di Carlo Quinto Imperadore*. Veneza: Francesco Franceschini, 1567, p. 21.

Um primeiro, referindo-se à instrução da vida civil: *Il libro del Cortegiano* do conde Baldassare de Castiglione; um segundo, para os negócios de estado: um compêndio incluindo os *Discorsi* e *O príncipe*; e um terceiro, para estudar as regras do mundo bélico: as *Histórias*, de Políbio. É verdade que o próprio imperador afirmava ter lido e aprovado os *Discorsi*, estando inclusive envolvido em sua primeira tradução para o espanhol, realizada em 1552, mas infelizmente não se pode afirmar nada além disso.

Pouco se sabe igualmente sobre um exemplar da tradução ao francês de 1544 (Jacques Gohory) do primeiro livro dos *Discorsi* que, apesar de se encontrar sob encadernação oficial de Francisco I, teria sido entregue a Anne de Montmorecy, condestável da França e não ao próprio rei. O filho de Francisco, Henrique II, também teria adquirido um exemplar da tradução de 1546 (Jean Charrier) de *A arte da guerra*, mas isso é tudo o que se sabe<sup>808</sup>. Pode-se fazer várias conjecturas sobre o que teriam feito esses monarcas e figuras importantes da política do XVI com as obras maquiavelianas por eles adquiridas, mas não passariam de hipóteses, sendo a única certeza a de que muitos deles possuíam os livros em seu entorno, o que ajuda a comprovar, em tese, o grande interesse pelos textos, mas objetivamente nada além disso.

As razões do fascínio por Maquiavel no período são, todavia, bastante evidentes: independentemente do que pensava Guicciardini, o florentino tornara-se uma referência nos negócios da guerra, principalmente por relacionar – com sucesso, para muitos – os ensinamentos de autores clássicos, como Tucídides, Tácito, Plutarco, Lívio e Políbio, com as situações contemporâneas que ele mesmo viveu ou ouviu falar. Seu reconhecimento frente às questões da guerra trata-se de ponto de difícil contestação e concorre igualmente para esclarecer as três décadas que separam seu sucesso editorial de sua perseguição por parte de clérigos e intelectuais ligados de alguma forma à Igreja romana. A maior parte dos leitores desse primeiro momento buscava primeiramente estratégias e conhecimentos ligados ao mundo bélico; um grupo menor buscava conselhos para a administração do estado; e somente uma mínima parte lia as obras maquiavelianas visando conhecer os “desvios morais” dos quais com o tempo se viria a tomar conhecimento, tornando-se o grande chamariz das obras a partir da segunda metade do XVI e pelos séculos que se seguiram.

Sem o alarde dos antimachiavélicos, as proibições, perseguições e duras críticas recebidas pelas obras ainda no século XVI e inícios do XVII, dificilmente o pensamento de Maquiavel teria sobrevivido tão vigoroso até o presente. O secretário seria possivelmente

---

<sup>808</sup> BERTELLI, Sergio & INNOCENTI, Piero. *Bibliografia machiavelliana*, p. 33.

reconhecido somente como um autor de tratados bélicos e estratégicos do início do Quinhentos. Naquele primeiro momento, contudo, os textos eram bem recebidos e é verdade que antes de morrer, Maquiavel já experimentava algum tipo de reconhecimento no campo das artes bélicas. São prova disso a publicação de *Dell'arte della guerra* e o clássico caso citado por Matteo Bandello, no qual Giovanni di Medici, conhecido por sua habilidade na guerra, desafia o secretário a organizar uma tropa de 3.000 soldados da maneira através da qual descrevia em seus livros. Sabe-se que, depois de algumas horas de suor e insucesso, Maquiavel teria desistido para ver o jovem Médici assumir o controle, organizando-os em poucos minutos. O evento sempre foi tomado como uma demonstração de que, na prática, muito do que o florentino propunha poderia não funcionar, e efetivamente tem-se de um lado, o escárnio a sua pessoa e o sublinhamento da distância entre teoria e prática. Mas de outro, deve-se questionar a razão pela qual o secretário teria sido desafiado a realizar a tarefa, podendo representar o convite a justa confirmação de que seu nome era uma referência, ao menos em Florença, nos assuntos relativos à arte da guerra, principalmente entre os que buscavam o diálogo entre os métodos da Antiguidade frente aos modernos. Na segunda metade do século, sem embargo, há uma reversão nesse panorama de admiração aos autores clássicos no que tocava à questão bélica, incluindo os autores modernos os quais neles se baseavam para suas proposições. Mas até metade da década de 50, às vésperas da entrada de Maquiavel no Índice, reitera-se, somente o texto de Guicciardini, não publicado até o séc. XIX, apresentava uma crítica relevante, ainda que breve, a suas ideias como um todo.

Não obstante, um fenômeno que começava a se instituir já no período pré-Índice era o da escolha de trechos maquiavelianos – às vezes longas passagens literais – para a composição de textos, normalmente completados com reflexões pessoais ou recortes de outras obras, alinhando-se ou contrapondo-se às proposições do florentino. Foi o que fizeram, por exemplo, os escritores Antonio Girardi e Niccolò Mutoni. Este último, em sua tradução das *Stratagemmi* de Polieno, compõe uma espécie de prefácio no qual lança mão de vários trechos dos *Discorsi* e de *O príncipe*, citando Maquiavel diversas vezes (apesar de nem sempre) e, aparentemente, atingindo seu objetivo de justificar e melhor elaborar proposições presentes na obra do autor macedônio por ele traduzida<sup>809</sup>. Já Girardi, de forma curiosa, mescla observações

---

<sup>809</sup> POLIENO. *Stratagemmi dell'arte della guerra*, di Polieno Macedonio. Dalla Greca nella volgar lingua Italiana, tradotti da Nicolo Mutoni. Venezia: Vincenzo Valgrisi, 1551.

maquiavelianas sobre a guerra com uma oração de paz composta ironicamente pelo cardeal Reginald Pole<sup>810</sup>.

O princípio da remontada nesse horizonte otimista até aqui apresentado dá-se já em fins de 1538, quando justamente o cardeal Reginald Pole compõe seu tratado originalmente endereçado ao imperador Carlos V. Tratava-se da já mencionada obra posteriormente conhecida como *Apologia Reginaldi Poli ad Carolum V. Caesarem super quatuor libris a se scriptis de unitate ecclesiae*, que presume-se nunca ter chegado às mãos do imperador, sendo publicada somente 200 anos depois de sua composição. Dentre as páginas da *Apologia*, encontra-se – exclusivamente pelas sendas da moral e da religião – o primeiro ataque veemente a Maquiavel e seus escritos, certamente a principal razão para se tocar no nome do tratado até os dias de hoje – não obstante a crítica ao florentino estivesse longe de ser o objetivo final ou mesmo mais importante do trabalho do cardeal.

Havendo obtido quase toda a sua educação através do favor de Henrique VIII, Pole ganha permissão para deixar a Inglaterra rumo à Itália em 1532. Três anos depois, recebe um pedido urgente do rei para opinar sobre a polêmica de seu divórcio. Pole envia sua resposta através de um pequeno livro, o *Pro ecclesiasticae unitatis defensione*, normalmente chamado somente *De unitate*. O livro, entregue ao rei, censurava explicitamente seu comportamento, acusava-o de tirano e clamava a Carlos V que retornasse de sua cruzada contra os turcos, pois o verdadeiro inimigo estaria bem mais próximo. Apesar de Pole garantir que endereçava o livro somente ao rei, o tom ali utilizado; a existência de diferentes versões da obra melhor adequadas a uma variedade de situações; e o chamado a Carlos V tornavam sua afirmação inconsistente. Sua rápida publicação, possivelmente em inícios de 1536<sup>811</sup>, realizada por Antonio Baldo – editor papal – em Roma, não deixam dúvida sobre as intenções de propagação do texto<sup>812</sup>.

A *Apologia* começa a ser escrita como uma explicação e uma defesa para a publicação do *De unitate*, sendo nítida sua relação. O cardeal resume e refere-se a partes de seu primeiro trabalho, chegando mesmo a repetir integralmente trechos do corpo de seu texto. Para ele, um mensageiro de Satã havia influenciado Henrique VIII em suas decisões. Esse mensageiro, cujo nome, apesar de central na *Apologia*, sequer aparece no *De unitate*, seria Thomas Cromwell,

---

<sup>810</sup> GIRARDI, Antonio. *Discorso intorno alle cose della guerra, con una oratione della pace*. Veneza: Nell'Academia Venetiana, 1558.

<sup>811</sup> Catarina de Aragão morre em janeiro de 1536 e Ana Bolena em maio do mesmo ano. Ambas são referidas como ainda vivas no texto de Pole.

<sup>812</sup> VAN DYKE, Paul. *Reginald Pole and Thomas Cromwell*, p. 699.

com quem Pole afirma ter tido longa conversa na residência do cardeal Wolsey. Anglo<sup>813</sup> afirma, através das citações escritas pelo próprio Pole e de um epistolário de Erasmo de Rotterdam – com quem trocava cartas –, que, se essa conversa existiu, ela só pode ter acontecido em fins de 1526, início de 1527. Cromwell parecia ser figura odiada por Pole, pois sendo importante conselheiro e ministro do rei, teria dado pleno apoio a todas as suas decisões relativas à questão religiosa. Segundo o cardeal, Cromwell explicava que a função primeira de um conselheiro versado é descobrir a verdadeira direção dos desejos do príncipe – algo que requer profunda habilidade, uma vez que as palavras dos príncipes, conquanto necessariamente cheias de religião, piedade e todas as demais virtudes, estão em constante mudança segundo suas vontades interiores, devendo o conselheiro ser capaz de ajudá-lo a conjugar tais vontades com a sua tão necessária aparência de integridade. Cromwell teria acusado o cardeal de inexperiente frente aos negócios de estado, afirmando que todo o seu conhecimento viria da teoria, sendo, todavia, a prática a verdadeira forma de aprendizagem. Segundo o estadista, uma breve conversa com um homem experiente valia mais que muitos volumes das mais diferentes obras filosóficas. Ele teria oferecido então a Pole o posterior envio de uma obra, “escrita por um autor moderno, é verdade” – lamentava-se –, “mas inteligente e arguto; um pensador que não se baseia em lugares ideais, como Platão, por exemplo, fazia em *A república*, mas que apresenta propostas que a experiência e os negócios do dia-a-dia provam ser verdadeiros”<sup>814</sup>. Para Cromwell, a leitura do livro certamente sanaria, ao menos em parte, o problema da presumida inexperiência do cardeal. O livro nunca teria sido enviado, mas Pole teria descoberto a qual obra Cromwell fazia menção: tratava-se de *O príncipe*, de Maquiavel.

O tom da crítica moral e religiosa recebida por Maquiavel especialmente na segunda metade do XVI já era esboçada nos escritos de Pole. Para o cardeal, o secretário era um inimigo da humanidade, o próprio dedo de Satã, não obstante levando o nome de um homem: Nicolau Maquiavel, “florentino que não merecia o privilégio de tão nobre terra natal”. Se o próprio diabo encarnasse um rei, ele não quereria conselhos diferentes daqueles ali escritos. Acrescenta ainda o fato de aquele “veneno estar espalhado por entre as cortes de príncipes e circulando por quase toda parte”. Tal doutrina, escrevia, ameaçava não só os príncipes, mas igualmente seus governados, por encorajar os monarcas a atacá-los “como lobos e tigres fazem com ovelhas, ou mesmo como raposas atacam galinheiros”<sup>815</sup>.

---

<sup>813</sup> ANGLO, Sidney. *Machiavelli - The first century*, p. 125.

<sup>814</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>815</sup> VAN DYKE, Paul. Reginald Pole and Thomas Cromwell, p. 705.

Ao comentar diretamente as proposições maquiavelianas referentes à religião, Pole é ainda mais enfático. Incomodam especialmente ao cardeal o entendimento do uso da religião como instrumento de controle do estado; as afirmações de que seguir os princípios cristãos impediria os príncipes de governar; e a negligência ao poder de uma divina providência – elementos que efetivamente circularam por toda esta tese, especialmente neste capítulo. Acrescentam-se ainda as conhecidas dicotomias envolvendo o lobo e a raposa, e o embate entre ser temido ou amado. Pole destrincha *O príncipe* e, apesar de se acreditar que o cardeal tenha tido contato anteriormente com *Istorie fiorentine*, parece que o opúsculo originalmente endereçado aos Médici representa mesmo o coração de sua crítica<sup>816</sup>.

Todavia apresentando argumentos em parte simplistas e superficiais, a *Apologia*, como se viu, aponta uma série de questões posteriormente aprofundadas pelos antimaquiavélicos da segunda metade do XVI. Os ataques de Innocent Gentillet, por exemplo, muito mais célebres que os de Pole, embora não se possa provar qualquer relação direta entre autores e obras, aponta praticamente para a mesma problemática levantada pelo cardeal cinquenta anos antes. Dentro desse contexto hostil, como se destacou no capítulo 1, há ainda as duras críticas de Paolo Giovio e Ambrogio Catharino Politi – todas no campo da moral e da religião. Finalmente, torna-se ao bispo Jerónimo Osório da Fonseca, por entender-se que o conjunto de seus já mencionados *Tratados da nobreza civil e cristã* acrescentados de uma nova composição sua da segunda metade do XVI representem, em resumo, toda a complexidade do trato dado a Maquiavel e seus escritos ao longo do Quinhentos – e, de certa forma, no decorrer dos séculos.

Osório da Fonseca nasce em Lisboa em 1506, estuda direito em Salamanca; filosofia em Paris; e teologia em Bologna, lecionando posteriormente em Coimbra. Serviu ao príncipe Luís, sendo seu amigo pessoal e tutor de seu filho. Sua reputação beirou o esquecimento, conhecendo seu declínio juntamente com Portugal quando do domínio espanhol, instaurado em 1580. Antes do fenecer do reino, todavia, Osório destacava-se como grande latinista e historiador, fama que não resistiu à decadência lusitana. Ficou, todavia, conhecido por sua carta à rainha Elisabete sugerindo seu retorno ao catolicismo, e a polêmica gerada com Walter Haddon<sup>817</sup>; sendo hoje lembrado principalmente por seu pioneiro ataque a Maquiavel – inteiramente escorado em questões ético-religiosas e refletindo, assim como sucede com o cardeal Pole, diversos pontos apreciados por este trabalho.

---

<sup>816</sup> Ibidem, p. 710.

<sup>817</sup> Para informações mais substanciais sobre a polêmica, ver: LOCKEY, Brian. *Early modern catholic royalists, and cosmopolitans*. English transnationalism and the christian commonwealth. Farnham: Ashgate Publishing, 2015, pp. 142-154.

Sua primeira obra, publicada ainda em 1542, foi justamente os *Tratados da nobreza civil e cristã* (*De nobilitate*). Ali se encontra o elogio aos grandes méritos da nobreza de sangue e “seu lustre”, e uma ode às virtudes do cristianismo, concluída com os ataques a Maquiavel. As críticas do secretário à Igreja romana e ao cristianismo, em especial as presentes nas páginas dos *Discorsi*, embora extensas, foram todas apresentadas neste capítulo. Identificando o teor da crítica do secretário, Osório faz uma defesa apaixonada dos cristãos, refutando ou mesmo buscando ridicularizar os argumentos por ele utilizados, às vezes fazendo-o com acerto, outras equivocando-se em suas assertivas. Osório, por exemplo, acusa Maquiavel – justamente – de culpar o cristianismo pela decadência de uma grandeza de espírito que teria florescido na Antiguidade. Em contrapartida, afirma – injustamente – que o florentino teria atribuído a queda do Império Romano à fé cristã, conclusão, como se viu, por ele jamais enunciada. Ainda na primeira parte de sua refutação, o português, visando rebater a sugestão maquiaveliana de que o cristianismo teria feito minguar a força dos homens, cita diversos exemplos de cristãos cuja força permitiu que suportassem dolorosos tormentos ou mesmo a escolha da morte face a uma vida de vergonha e pecado<sup>818</sup>. O argumento, contudo, acaba por confirmar a opinião de Maquiavel de que os cristãos seriam fortes somente frente ao sofrimento, mas fracos quando do revide ou da vingança. Quando Osório aprofunda-se na discussão sobre a queda do Império Romano, mais uma vez apresenta diversos argumentos com os quais Maquiavel em conjectura estaria de acordo, como a existência de um processo natural de surgimento, auge, decadência e término para tudo no mundo. A grande questão discutida pelo secretário nos *Discorsi* seria, na verdade, a irrefutável longa duração do Império e não sua queda.

Para as elocuições maquiavelianas de que o contato com sangue e massacres fazia os homens mais fortes e corajosos – impressão sim inquestionável por parte do secretário, embora igualmente presente em autores clássicos como Vegécio e Tácito – Osório argumenta saber o cristão que está sempre guardado por um exército poderoso de anjos, não precisando de rituais pagãos para elevar sua coragem<sup>819</sup>. Por fim, o bispo sublinha o poder do amor, alimento daqueles cujo “coração vive em Cristo”. E percebendo os diversos pontos nos quais se pode supor a predileção de Maquiavel pela religião dos antigos, ressalta que, para ele, não há meios de se comparar a fé cristã com a antiga fé dos pagãos, enumerando argumentos para provar a “fraqueza e loucura” de Maquiavel. Termina sua crítica lamentando ter se demorado tanto com a refutação dos textos do secretário, mas justificando-a como necessária uma vez tendo a honra

---

<sup>818</sup> OSÓRIO DA FONSECA, Jerônimo. *Tratados da nobreza civil e cristã*, p. 188.

<sup>819</sup> *Ibidem*, p. 195.



e a dignidade da nobreza cristã sido difamadas<sup>820</sup>. Partindo de sendas da moral e da religião, estava estabelecida a primeira crítica publicada contra Maquiavel e seus escritos.

Segundo a biografia escrita por seu sobrinho e presente na edição de 1996 dos *Tratados*, Osório era um homem muito interessado e, destarte, bastante inteirado nas questões da arte da guerra, apesar de normalmente discuti-la sob a ótica da guerra santa. Só não teria pego em armas durante sua vida pelos pedidos encarecidos de sua mãe. Nesse ponto, abrem-se portas para uma curiosa remontada no estudo de seu pensamento. Já no *De nobilitate*, uma sucessão de argumentos apresentados pelo bispo para justificar a guerra, assim como as ações em meio aos combates, poderia perfeitamente ter sido escrita por Maquiavel – uma constante em quaisquer tratados de guerra ou de administração do estado, mesmo os mais religiosos. Osório teria assim sido um crítico feroz das opiniões do florentino no tocante à religião, mas parecia não desprezar suas proposições sobre os assuntos bélicos – embora naquela primeira obra não se pudesse ainda ter certeza dessa simpatia. Sem embargo, com o passar das décadas, o que nos *Tratados* apresentava-se como uma conjectura ou mesmo uma impressão tornar-se-ia de difícil refutação.

Em 1571, Osório escreve seu próprio tratado de teoria política, dedicado e oferecido a Dom Sebastião, naquele momento, rei de Portugal. Na obra, intitulada *De regis institutione et disciplina*, pode-se encontrar diversas proposições maquiavelianas, naturalmente nunca anunciadas como tal<sup>821</sup>. Porém, diferentemente de muitos outros casos, quando não se pode ultrapassar os limites da conjectura, seria impensável aqui a possibilidade de o português não ter lido os textos de Maquiavel. A obra constitui-se na forma de diálogo e os assuntos políticos emergem e são discutidos com elegância por um autor trinta anos mais velho e experiente que o de *De nobilitate*. Pontos fundamentais presentes especialmente em *O príncipe* circularão entre os diálogos estabelecidos pelos personagens. A ideia de que um príncipe não deve manter a palavra dada frente às demandas do bem comum é a primeira a levantar-se. É possível reconhecer a reflexão de Maquiavel de que o ideal seria a possibilidade de o príncipe manter a fé e viver com integridade ao invés de astúcia, sendo, não obstante, impedido geralmente pelas circunstâncias, as quais o obrigam a se afastar da virtude<sup>822</sup>. Percebe-se igualmente seu entendimento de que príncipes devem saber como empregar a “astúcia da raposa” no intuito de

---

<sup>820</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>821</sup> OSÓRIO DA FONSECA, Jerónimo. *Da ensinança e educação do rei (De regis institutione et disciplina)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006. Primeira edição: 1572.

<sup>822</sup> Ibidem, p. 112-120.

manter seu território<sup>823</sup>; sua visão de que abraçar cegamente a virtude pode levar ao vício e à ruína política<sup>824</sup>; e sua percepção de que uma multidão de governantes modernos, ainda que aumentado seus domínios graças à mentira e ao engano, continuam a gozar de elogios e de boa reputação<sup>825</sup>.

Os trechos são adaptados pelo bispo, que não simplesmente os transcreve literalmente, mas organiza suas ideias, elabora-as. Enriquece de forma sagaz, por exemplo, a metáfora maquiaveliana do leão e da raposa, identificando sua origem na história de Lisandro, e estendendo a discussão moral jamais prolongada por Maquiavel. Das falas de Menesius, personagem central do tratado, Osório demonstra compreender as limitações práticas impostas pelo pecado em governantes que buscam os caminhos do justo e do correto, ou mesmo os que somente desejam viver em paz. Todas essas questões são debatidas em *De regis institutione*, e temas como, por exemplo, a ética do guerreiro, tão pura e irrefutável nos *Tratados*, ali passam a ser discutidas em termos maquiavelianos<sup>826</sup>. A relação entre os textos é ainda mais clara quando Osório toca na questão do significado de se ter boas armas não só para a proteção, mas pelo efeito moral que geram. Repúblicas – entende Osório à sombra de Maquiavel – devem ser igualmente ricas e fortes, pois a riqueza quando apartada das armas só faz atrair predadores. Quando um príncipe é forte em armas, seus aliados manterão sua lealdade, mas se ele, por outro lado, confiar em sua benevolência, será arruinado no instante em que relaxar sua vigilância. “Virtude”<sup>827</sup> e força militar protegem o estado e governantes sábios dão atenção à guerra também em tempos de paz, assim como lutam pelo retorno da paz nos tempos de guerra. O debate é por fim vencido sob os termos da “virtude”, mais uma vez com argumentos derivados de Maquiavel: “[...] aquele que pensa que as guerras são vencidas com dinheiro muito se engana, pois o sucesso militar trata-se muito mais de uma questão de caráter do que de riqueza. “‘Virtude’ gera dinheiro, enquanto dinheiro não gera ‘virtude’”<sup>828</sup>.

Osório bem representa assim o panorama contraditório do antimaquiavelismo da segunda metade do XVI, através das obras acima comentadas. Primeiramente tem-se a crítica aguda a toda e qualquer proposta maquiaveliana que toque a questão moral ou religiosa, assim

---

<sup>823</sup> Ibidem, p. 141-180.

<sup>824</sup> Ibidem, p. 292-296.

<sup>825</sup> Ibidem, p. 313-315.

<sup>826</sup> Ibidem, p. 201, 202.

<sup>827</sup> O termo usado em toda a tradução do texto latino ao português é virtude. Não se tem dúvida, contudo, de que Osório se referisse à *virtù* de Maquiavel, sendo o vocábulo usado nas exatas mesmas circunstâncias propostas pelo florentino.

<sup>828</sup> OSÓRIO DA FONSECA, Jerónimo. *Da ensinança e educação do rei*, p. 412.

como ocorrerá – e se aprofundará – com os antimaquiavélicos. Quando tenta, contudo, aconselhar o monarca ao qual servia, as frases de Maquiavel predominavam em seu texto. Osório conhecia a fundo os textos do secretário, embora nem sempre fizesse análises cuidadosas e imparciais dos mesmos, como se viu. Essa será a exata cena do antimaquiavelismo pós-Trento: a crítica – muitas vezes virulenta – a suas opiniões sobre a religião e sua moral, mas sua sombra presente todas as vezes em que se aventuravam a escrever sobre a arte do estado ou da guerra. Diferentemente de Osório, que, como se demonstrou, baseava-se inquestionavelmente nos escritos do secretário, é improvável que o fenômeno – a repetição de ideias maquiavelianas – se desse dessa mesma forma com os intelectuais e clérigos que contra ele levantaram a pena no período em questão. Esses possivelmente encaixavam-se na problemática mais acima narrada, na qual, por ter o secretário buscado alcançar a essência dos homens – e, sugere-se, tido sucesso em diversos aspectos – suas ideias passaram a ser vistas por toda parte, mesmo entre textos de autores os quais buscavam a todo custo delas se afastar ou que jamais tivessem refletido efetivamente sobre os escritos do secretário no momento da composição de seus textos. Maquiavel tornara-se uma armadilha e a única fórmula real para dela escapar era – e talvez ainda seja – não refletir sobre o estado. Qualquer um que o faça parece fadado a eventualmente perceber-se por ele assombrado.

\*

Deve-se finalmente acrescentar que, diferentemente do que acredita relevante parte da crítica maquiaveliana, destacando-se importantes nomes como De Sanctis, Croce, Ridolfi, De Grazia ou Viroli – os quais, como se viu, querem enxergar um moralismo ou um sentimento cristão preponderante dentre os escritos do secretário –, esta tese entende como ajustadas a maioria das análises de seus críticos mais duros no campo da moral e da religião, desde os primeiros como Pole e Osório, passando por Gentillet, Shakespeare e mesmo mais recentemente, Leo Strauss – ainda que parcialmente. O que, todavia, não justifica seus ataques, sendo estes o simples reflexo de suas crenças e de seu desacordo com o proposto por Maquiavel. Como se pôde perceber, à exceção de pequenos ajustes ou contrapontos, os ataques maquiavelianos ao cristianismo são inquestionáveis, sendo necessário um imenso exercício adaptativo histórico-metodológico para interpretá-los de outra forma ou para negar ou ignorar sua existência. O trato dado à religião cristã como religião histórica, a qual seguiria a religião pagã e, um dia, daria lugar a uma outra, e não como verdade revelada e único caminho para a salvação de possíveis almas imortais é igualmente problemático, assim como o tratamento dessacralizado dado a clérigos, papas e mesmo aos chamados santos pelo cristianismo. Entende-

se também como inquestionável o convite maquiaveliano para o uso da religião como instrumento de ordem do estado, independentemente da veracidade de seu conteúdo – ainda que refletindo o paradoxo explorado de, ora referir-se a tal uso como instrumento nas mãos de poderosos para realizar seus desejos, ora como algo a se mostrar positivo para todos os habitantes de uma república ou principado, por promover a paz e a ordem. E se em qualquer momento quer-se enxergar o secretário defendendo que se use o cristianismo para tal, ele o faz entendendo que qualquer religião bem ajustada pode servir ao estado e não guardando qualquer tipo de devoção ou simpatia pela religião cristã – independentemente de, como exposto, entender-se aqui Maquiavel como um membro ativo da comunidade cristã da Florença de seu tempo, o que se comprova em suas cartas, suas idas a missas – mesmo se escassas –, sua participação em ritos, seu respeito pela figura de Jesus Cristo e até sua “Esotazione alla penitenza” que, tendo sido composta ou não por ele, revela sua inquestionável presença em eventos da comunidade cristã da qual fazia parte. Destarte, os ataques sofridos por suas proposições no âmbito da moral e da religião parecem fruto de interpretações corretas de seu pensamento – ainda que possam refletir quase sempre mais as mazelas do tempo em que ocorrem do que questões efetivamente concernentes a seus textos.

Parece evidente para este trabalho, por tudo o que aqui se demonstrou, que são os problemas e questões concernentes às diferentes épocas o que virá fazer de Maquiavel um escritor aclamado ou criticado naquele instante – ou, como bem sublinha Berlin, solenemente aclamado ou duramente criticado. Compreender, contudo, o exato momento em que compõe suas obras revela-se tarefa fundamental. É provável que somente quinze ou vinte anos mais tarde, Maquiavel já não se sentisse à vontade para divulgar as ideias presentes em seus escritos, como nunca se sentiu à vontade, por exemplo, para mencionar Lucrécio (oficialmente proibido a partir de 1516), mesmo em trechos de profundo alinhamento entre seus escritos e os do poeta – um fenômeno que, como se viu, repetia-se com outros pensadores de seu tempo e espaço, como Marcello Adriani. Em um mundo de proibição e perseguição a ideias, autores e obras, uma década pode mudar por completo a maneira de se referir a determinado pensador e, em pouco tempo, a forma efetiva através da qual se o respeita e entende. O que se quer dizer é que, a partir de certo momento, especialmente após o Índice, no contexto da Reforma Católica, do Concílio de Trento e de um evidente recrudescimento da ortodoxia por parte da Igreja romana, diversas propostas maquiavelianas as quais, como se viu, em nada incomodaram Guicciardini, Carlos V e tantos outros admiradores que consumiram as dezenas de edições de seus textos na primeira metade do XVI, passaram a ser mal recebidas não só por homens diretamente ligados

à religião como Pole, Osório, Catharino Politi ou mesmo Gentillet, mas por todo o mundo católico da segunda metade do XVI. Vale lembrar que *A mandrágora*, com toda a problemática que se viu, foi admirada na corte papal em princípios da década de vinte. A remontada no tratamento dado a Maquiavel no âmbito do século XVI é, acima de tudo, um reflexo das rápidas mudanças e da radicalização promovida especialmente a partir da Reforma Protestante e das novas regras estabelecidas por Trento. No entanto, seus ataques à religião cristã e seu clamor pelo uso do fenômeno religioso como simples estratégia para a boa administração do estado, como se comprovou, parecem de difícil, senão impossível, refutação.

## Conclusões

Maquiavel foi amiúde atacado por seus críticos mais analíticos por ser, segundo eles, um “inventor” de generalizações e dicotomias. Dentre estas últimas, a mais conhecida seria certamente aquela entre fortuna e *virtù*, aqui bastante discutida. Não obstante, o fio condutor desta análise final, distante de suas possíveis fórmulas ou embates, é buscar destacar o caráter dialógico do pensamento maquiaveliano. Desde o primeiro momento, quando se expôs a necessidade para este estudo de discernir os conceitos de religião e religiosidade, anunciou-se que, mais importante que o instante no qual se os apartava, seria o tempo em que se promoveria, finalmente, seu diálogo. Destarte, este acabou por representar um propósito cardinal da tese. Buscando responder a todos os questionamentos levantados em suas primeiras páginas, entendeu-se que somente uma definição cuidadosa do que se quis chamar “religiosidade de Maquiavel”, em diálogo com suas proposições e percepção sobre a religião poderia trazer resultados satisfatórios. Adentrando as páginas por ele deixadas e buscando realizar as construções as quais se propunha, percebeu-se que diferentes “diálogos” pareciam perpassá-las. Entende-se que esses reflitam de certa maneira o funcionamento de todo o seu pensamento.

O primeiro diálogo a se destacar seria aquele entre a observação de seu entorno e as lições da Antiguidade. A grande maioria das proposições maquiavelianas – quando não todas – baseiam-se nessa interação. Embora se entenda que Maquiavel dava mais valor, na prática, à sua percepção e impressões do que à letra dos antigos, esta representava um ingrediente fundamental para reforçar suas conclusões, ornar seus exemplos e respaldar suas sugestões. Daí se abrem as portas para outro diálogo igualmente fundamental: sua síntese entre antigo e moderno. A passagem fulcral sobre serem, desde sempre, os homens, o sol, os céus e os elementos os mesmos, tantas vezes na tese repetida, bem anuncia essa interação. Se Maquiavel era um arguto observador – o que nem seus mais duros críticos parecem querer pôr em dúvida –, é no estudo do exemplo dos antigos que ele busca confirmar suas impressões, como acima sugerido. Por isso seu clamor pelo conhecimento não das abstrações, da filosofia ou da poesia, mas da história – mais que ela, das reflexões e do aprendizado através da mesma. Pois, segundo entendia, ela circulava, e não o fazia porque alguma entidade sobrenatural assim o quisesse, mas porque os homens seriam os mesmos desde sempre em suas paixões, temores e anseios. Assim igualmente o seriam o sol e os elementos. Assim igualmente os céus – em qualquer interpretação que se lhes queira dar.

Na esteira dessas duas formas de diálogo, poder-se-ia dizer, basilares, uma terceira anuncia-se: a fusão entre preceitos morais cristãos e pagãos no conjunto de suas páginas – e,

conjectura-se, igualmente em seu pensamento. Longe do embate que ele próprio parece querer propor em diversas passagens, percebe-se duas formas diversas de relação entre tais universos morais no corpo de suas obras e missivas – nenhuma delas combativa ou excludente. A primeira se dá quando ele, provavelmente de forma inconsciente, trata determinados conceitos – dentre eles bem, mal, justo ou injusto – como funcionando de uma mesma maneira em diversos tempos e espaços. É natural que vivendo quando e onde vivia, tais conceitos refletissem predominantemente uma apreensão moral de matriz cristã. Ele, todavia, jamais especificou sua utilização dessa forma, justo por possivelmente não os entender assim. O “bom” seria simplesmente “bom”, o “justo” simplesmente “justo”, e assim seguia com todos os demais termos dessa natureza. Essa sua análise aparentemente generalista convive em seus textos com uma segunda forma de interação entre as duas diferentes matrizes – uma vez mais, de maneira provavelmente inconsciente. Mesmo quando defende preceitos os quais concebe pertencerem ao universo da moral pagã – como honra, força e vitória – entende-se que em seu pensamento as molduras de uma moral cristã com a qual cresceu e aprendeu desde seus primeiros dias a perceber o mundo, condicionem sua absorção dos primeiros, permitindo-o no máximo guardar em seu juízo uma mescla entre as mesmas – ou seja, outra vez um diálogo, mais que um confronto.

Nutrido por essas formas de diálogo, Maquiavel parece ter gradualmente concebido o par de aspectos proposto pela tese como imprescindíveis em seu pensamento: a percepção negativa da natureza humana e o descaso por qualquer possível evento *post-mortem*. Esses atributos parecem permear cada uma de suas principais proposições e reflexões, não só as reveladoras de sua religiosidade ou sua percepção da religião, mas igualmente seu entendimento sobre a política ou mesmo a arte da guerra. O primeiro acredita-se haver demonstrado através de algumas dezenas de passagens, em sua maioria iniciadas pelas expressões “*li uomini ou gli uomini*”. Já o segundo, além da ausência de menções revelando algum tipo de preocupação ou cuidado ante a possibilidade de julgamentos, castigos ou benesses numa conjectural vida no além-túmulo, acredita-se haver reforçado com algumas passagens destacando o caráter jocoso de Maquiavel em situações envolvendo a temática.

O primeiro dos aspectos escora-se especialmente nas duas primeiras formas de diálogo acima apresentadas. É da percepção das ações dos homens ao seu redor em sua comparação com as histórias da Antiguidade que Maquiavel, enxergando maldade e perfídia em representantes de ambos os tempos, acaba por concluir que em sua essência o homem tende ao mal, necessitando de boas leis e boas armas para contê-lo. Para o secretário, essa parece ser sua

natureza e somente esses dois pilares, preferencialmente acrescentados de uma potente religião, puderam conter seu ímpeto entre as páginas da Antiguidade e repetir a tarefa em seu instante histórico. Tal necessidade, em seu entendimento, revelava-se igual para príncipes ou plebeus, pois entendia haverem todos sido feitos pela natureza de maneira similar. A relação homem-natureza está em destaque em diversas passagens de suas obras. Em muitas delas sugere-se uma inspiração lucreciana, especialmente por se saber que Maquiavel havia copiado o *De rerum natura*, sendo seus comentários em marginalia igualmente interessantes para perceber o que possivelmente atraía mais sua atenção no texto. Como colocado, não se quer insinuar um Maquiavel lucreciano. Mas conhecendo-se seu acesso à obra, é plausível que esta tenha influenciado o conjunto de seu pensamento.

Já o segundo dos aspectos acima destacados revela-se atrelado à terceira forma de diálogo ali proposta. Ainda que os antigos valorizassem e cressem em uma vida após a morte, as benesses ali somente refletiriam o sucesso e as conquistas neste mundo. Maquiavel não repetia suas crenças no Hades ou entes semelhantes, mas valorizava em qualquer oportunidade os aspectos da vida neste mundo. As glórias neste mundo, os triunfos neste mundo, o bem-estar e até o prazer neste mundo são elementos cuja importância é destacada, repetida e reforçada entre seus escritos. Dentre os preceitos morais os quais parece colher dos pagãos, o da valorização das coisas mundanas sugere-se ser um dos mais relevantes. O descaso pelo *post-mortem* seguiu-se naturalmente, como o outro lado de uma mesma moeda.

Através da apresentação das três primeiras propostas dialógicas e a recuperação dos dois aspectos aqui entendidos como essenciais no pensamento do secretário, uma série de novos diálogos puderam assim ser percebidos entre suas páginas. Um dos mais importantes seria aquele entre as diferentes apreensões do termo fortuna. Maquiavel tratava o conceito essencialmente em três interpretações diversas no conjunto de suas reflexões. A primeira seria algo próximo do que hoje se chama acaso ou sorte. Como visto, trata-se da forma mais comum de apropriação do termo em seus escritos, ou seja, aquela a contar com mais menções. A segunda seria a própria deusa romana. Entende-se que Maquiavel refira-se a ela em todas as passagens em que lança mão do termo em maiúscula e em algumas outras nas quais, mesmo em minúscula, a menção parece clara. O secretário, em geral de maneira poética, apresenta-a como ente poderoso a buscar controlar o destino dos homens, concedendo ou retirando castigos e benesses das mãos destes de acordo com sua lógica e seus desígnios. Como explicitado, não se entende que Maquiavel cresse devocionalmente na deusa Fortuna, sendo, contudo, interessante perceber a maneira com que parece concebê-la, justamente por se assemelhar à sua



terceira apreensão do termo: uma “fortuna” em minúscula, a demonstrar sua potência e realizar seus desmandos à maneira da deusa. Em seu juízo, quando no universo dessa última interpretação, esse ente sobre-humano – a comportar-se amiúde à maneira das divindades em que parecia acreditar, reitera-se – podia dar e tirar dos homens qualquer coisa, quando e como quisesse. Os homens podiam sim, através da *virtù* – como mais à frente se retomará – buscar proteger-se e resistir, mas o secretário apresenta um apanhado de exemplos em que uma fortuna implacável havia selado destinos humanos sem dar margem à atuação de qualquer *virtù*.

Embora possibilitando essas interpretações dissonantes, o que parece, contudo, marcar o funcionamento do conceito entre as páginas de Maquiavel é a forma através da qual essas diferentes leituras convivem e interagem, como se em seu juízo efetivamente representassem uma mesma coisa. Distante de um embate, o que se percebe é, mais uma vez, um diálogo. Nota-se intercessões entre suas características e um grande alinhamento quando da comparação entre o ente “fortuna” em minúscula e a deusa pagã – à qual, como se afirmou, majoritariamente se refere em maiúscula. O diálogo entre as diferentes apreensões do termo revela-se assim tão marcante que via qualquer uma delas, como proposto, pode-se chegar à imprescindível dicotomia “fortuna x *virtù*”.

Representando seguramente o embate de termos mais conhecido em Maquiavel – e um dos mais discutidos de forma geral em textos históricos, filosóficos ou políticos –, a contraposição ganhou diferentes interpretações através dos tempos, normalmente refletindo as preocupações do momento histórico de quem sobre ela refletia. Aqui buscou-se analisá-lo com cuidado e, reitera-se, considerar todas as menções aos termos entre as páginas deixadas pelo florentino. Em oposição à última das interpretações do conceito acima apresentada, através da apreciação de diversas passagens, concluiu-se que, embora Maquiavel enalteça a capacidade da *virtù* de proteger os homens das viradas da fortuna ou mesmo enfrentá-la – o que teria levado diversos comentadores a questionar sua potência em seus escritos –, como colocado, ele narra tanto na Antiguidade quanto em seu tempo um conjunto de exemplos em que uma fortuna implacável definira o rumo dos eventos. Nessas narrativas, ele deixa claro não haver *virtù* que pudesse ter protegido ou ajudado os homens a resistir – como quando discorre sobre o destino de César Bórgia em *O príncipe*. É como se a fortuna controlasse metade de nossas ações e nos concedesse a possibilidade de comandar a outra metade – como propõe seu adágio. Mas como sendo ela quem nos “concede”, parece estar nas entrelinhas maquiavelianas que essa pode tomar a parte concedida em qualquer tempo, resolvendo ela mesma, com sua potência, o destino dos homens.

Sobre a segunda das interpretações apresentadas – a Fortuna como deusa –, igualmente suas reflexões do capítulo XXV de *O príncipe* parecem servir. Ali – entende-se, de maneira figurada – Maquiavel afirma que, por ser mulher, o ente deveria ser tratado por um homem de *virtù* “como tal” – ou seja, com violência. A primeira forma de apreensão do termo, por sua vez, revela-se de natureza mais complexa. Maquiavel não teria “criado” uma interpretação mais aproximada ao acaso para a fortuna. Essa interpretação já circulava em Florença desde antes de seu nascimento. Trata-se, contudo, da interpretação do termo presente no *De rerum natura*, revelando-se possível haver o secretário sido por ela influenciado. No poema latino, em contraposição à fortuna – o acaso, o fortuito – Lucrécio apresenta a brecha do “livre arbítrio”. E parece tentador pensar que Maquiavel tenha também ali se inspirado para estabelecer no âmbito dessa brecha o seu conceito de *virtù* – aqui entendido como “capacidade de ação arguta e eficaz”.

Não obstante, independentemente da interpretação que se conceba nos diferentes textos e passagens do secretário, sua conclusão parece ser sempre a mesma: não o embate, mas o diálogo entre fortuna e *virtù* seria a única maneira de se obter sucesso em diferentes empresas. Em diversos trechos, Maquiavel deixa claro que uma fortuna sem *virtù* pode levar qualquer realização ao fracasso, assim como – uma vez mais, tal qual o outro lado de uma mesma moeda – uma *virtù* sem fortuna pode se perder. Ele chega a utilizar a expressão “*virtù* afortunada” como um ideal a ser atingido. Em seus sistemas filosóficos, a fortuna concede a ocasião. Cabe aos homens reconhecê-la e dela tirar proveito. Aos que não a percebem, perdendo-a, resta a penitência – escreve em um de seus poemas. Dessa forma, para ele, somente o diálogo entre uma justa quantidade de fortuna e *virtù* poderia tornar as empresas viáveis, entendendo-se a fortuna em qualquer uma das construções acima postas em tela.

Como exposto, Lucrécio pode ter influenciado Maquiavel em uma de suas interpretações do conceito de fortuna e na construção de seu entendimento sobre a *virtù*. A absorção das ideias lucrecianas por parte de Maquiavel, contudo, parece ainda mais evidente em um outro diálogo recorrente em seus escritos: aquele entre homem e natureza. Para o secretário, como demonstrado, não há divindade, não há semelhança divinal, não há inspirações espirituais ou sobrenaturais para o início dos tempos. Ele parece vislumbrar somente a natureza e os homens, os quais chegam a se fundir em determinadas passagens – uma constante no *De rerum natura*. Na concepção maquiaveliana, os homens seriam os mais importantes atores históricos, mas sua história perpassava o sol e os elementos, como na passagem dos *Discorsi* acima mencionada. Não há embate ou oposição entre eles. Em sua visão, os homens não

poderiam existir fora da natureza, sendo mais uma vez o diálogo o que marcará sua relação. Para ele, os homens imitavam a natureza em diversos aspectos de sua realidade, tendo ainda nela sua origem. Com o passar das eras, ter-se-iam organizado – uma vez mais, sem qualquer inspiração sobrenatural – em busca de segurança, primeiro elegendo os mais fortes como líderes, e posteriormente, descobrindo o valor das leis para a construção e manutenção de uma boa sociedade, dando vez aos mais justos e prudentes. O caráter laico desse entendimento, contudo, não se demonstra suficiente para se conceber um Maquiavel ateu ou mesmo descrente.

Afastando-se de Lucrecio e dos ensinamentos do *De rerum natura*, Maquiavel parecia conceber um mundo constantemente influenciado por ao menos três formas de divindades ou entes sobre-humanos, os quais pareciam circular livremente em seu pensamento: uma a que chama *Dio* ou *Iddio*; outra à qual se refere como *cielo* ou *cieli*; e uma terceira, representada pela última interpretação do conceito de fortuna mais acima apresentada, qual seja, sua faceta de entidade potente e interventora sobre as coisas humanas. Entende-se estar no diálogo entre esses entes o cerne da religiosidade do homem Nicolau Maquiavel. Credo em sua intervenção incessante nas coisas humanas, o secretário enxergava sua ação e seus sinais por toda parte. Um raio, um incêndio ou uma tormenta podiam indicar um castigo ou o indício de que algo trágico estaria por acontecer. Contudo, chama-se mais uma vez a atenção para o caráter dialógico de seu pensamento, agora relacionado a sua crença nas formas de atuação desses entes ou divindades. Percebe-se uma preocupação moral levemente mais acentuada em determinadas ações realizadas pelas entidades às quais chama *Dio* e *cielo*. A fortuna agiria de forma mais aleatória, aparentemente atendendo exclusivamente à sua vontade e seus caprichos. Em uma análise geral, no entanto, a forma de atuação dos três entes, assim como sua potência, são similares, como se demonstrou, apresentando-se situações parecidas em que todos eles pareciam atuar da mesma maneira. Dessa forma, reforça-se o entendimento de que um homem que enxergava a influência dialógica de ao menos três entidades maiores em todos os âmbitos da vida humana não poderia jamais ser considerado ateu – estando no século XVI ou em qualquer outro.

É necessário, sem embargo, afastar igualmente a ideia de um Maquiavel inteiramente determinista ou crente em qualquer forma de providência finalista. Contra o determinismo das divindades logo acima mencionadas – incluindo a fortuna ou mesmo a influência dos astros – a *virtù*, proporcionada pela brecha do livre-arbítrio, trata-se de poderosa ferramenta proposta pelo secretário. Ainda que, como se afirmou, às vezes tanto a fortuna quanto os demais entes revelem-se por fim implacáveis, essa não é a regra, representando a *virtù* uma forma de se

proteger e resistir a seus ataques. Quanto a um possível determinismo histórico – uma vez que inquestionavelmente o secretário entendia a história como circular –, o chamado à ação presente na passagem dos *Discorsi* acima mencionada concorre para impossibilitar tal julgamento. Pois se a história já estivesse escrita e determinada por qualquer força maior, como se explicaria seu recorrente convite para conhecê-la, aprender com os acertos dos homens do passado e não repetir seus erros? Por fim, o determinismo natural – a terceira forma de determinismo mais comum acusada por comentaristas nos textos de Maquiavel – revela-se o único que não deve ser rechaçado. Em suas páginas, percebe-se em diferentes oportunidades o seu juízo de que todos os homens em todos os tempos estão sujeitos às ações da natureza, sendo parte da mesma e imitando-a, como se afirmou. Seguindo seu argumento, concebe igualmente que os homens não podem lutar contra sua “própria natureza”, para a qual – sendo, em sua visão, insuperável – sempre retornariam. Sobre as duas primeiras formas de determinismo, o diálogo com a *virtù* e o convite à intervenção humana, respectivamente propostos pelo secretário, parecem saná-las. Quanto ao determinismo natural, pelo contrário, o diálogo entre homem e natureza seria tão intenso que não haveria formas de contorná-lo. Maquiavel assim parecia enxergar um mundo determinado pela natureza – mais uma compreensão na qual se vê provável influência de Lucrecio e seu poema.

Uma vez consideradas essas diferentes formas de diálogo circulando entre seus escritos, pode-se tornar ao diálogo imprescindível proposto pela tese: aquele entre sua religiosidade e seu entendimento sobre a religião. Lê-se no trabalho que, para Maquiavel, não importa quem haja fundado determinada religião, tampouco o conteúdo de seus ensinamentos, dogmas, mistérios ou ritos. Apartado de sua essência, para ele, o mais relevante em um corpus religioso (relativo a religião) é sua função para a vida coletiva ou sua utilidade como instrumento no arsenal de um governante para impor seus desígnios com menor dificuldade. Percebe-se, através de suas passagens, tanto esta última apropriação do termo – a religião como instrumento de controle e dominação – como sua função de ensinar a reconhecer e respeitar regras políticas a partir do mandamento religioso. Essa norma coletiva, para ele, manifesta-se tanto no aspecto coercitivo da disciplina militar ou da autoridade política imposta, quanto na persuasão individual da educação moral e cívica ou do temor a punições sobrenaturais, gerando assim consenso coletivo. Não obstante, reitera-se, entende-se que tal construção só pode ser compreendida quando analisada em seu diálogo com a religiosidade do secretário.

Segundo seu entendimento, os homens têm sua gênese na natureza e não em qualquer evento divino ou sobrenatural. Ao buscar proteger-se de sua própria violência, eles teriam

constituído as primeiras formações políticas. Ou seja, para ele, a perfídia humana trata-se de fator imperioso para a organização das primeiras sociedades. O homem agiria com maldade em qualquer oportunidade real – por isso, a recomendação recorrente às leis e armas. No entanto, em sua visão uma religião nacional bem estruturada poderia servir ainda melhor que um código legal para frear as paixões dos homens, pois essa exige juramentos e compromissos a serem assumidos não com governantes ou generais, mas com divindades ou entes sobre-humanos, representados na maior parte das vezes como seres onipresentes e oniscientes. Uma vez mais é sua crença na perversidade humana que o leva a determinada sugestão ou conclusão: no caso, recomendar aos governantes de forma contundente o uso pragmático da religião.

Como enfatizado, junta-se a essa questão da maldade humana seu descaso pelos aspectos de uma possível vida *post-mortem* – o que inclui sua aparente omissão sobre a possibilidade de condenações “eternas” ou mesmo qualquer tipo de juízo final. Entende-se que somente uma despreocupação com julgamentos em outra vida poderia permiti-lo incentivar os governantes a simularem contatos com essas divindades ou entes sobrenaturais, inspirações provindas destes ou afirmarem-se representantes ou herdeiros dos mesmos. Reitera-se o raciocínio de que, no caso da existência de qualquer tribunal no além-túmulo, essas seriam ações temerárias, as quais seguramente sugeririam punições severas aos que delas houvessem lançado mão. Intimamente ligado a essa questão está seu apreço pelas coisas deste mundo. A glória neste mundo, mesmo após a morte, toca Maquiavel em diversos pontos de suas apreciações, como se demonstrou. Trata-se de ideia por ele construída com base em suas análises das histórias dos antigos, das quais absorve igualmente muitos exemplos em que a religião bem serviu ao estado.

Seu conjunto de preceitos morais, aqui já recuperados, marcados pelo diálogo entre os universos cristão e pagão, devidamente ajustados a – e concomitantemente concorrendo para ajustar – seu entendimento de mundo, representam um último elemento para uma impressão fundamental: o conceito de religião em Maquiavel trata-se de matéria do universo político, não da crença e da religiosidade – ao menos na perspectiva de quem o propõe e aplica. Como argumentado, se se tentar fazer dialogar tal conceito com sua própria religiosidade de forma superficial, perder-se-á num labirinto de contradições. Não obstante, apoiando-se nos elementos propostos por este trabalho e nesta conclusão reiterados – a maioria deles concernentes a sua religiosidade –, as contradições parecem desaparecer e o entendimento do secretário sobre a religião passa a caminhar em harmonia com essa religiosidade. É assim da análise de seu sentimento religioso – ou seja, de suas crenças, medos e anseios relativos ao sobrenatural – que

se formam os alicerces para melhor compreender seu entendimento político sobre a religião. Não porque estejam paradoxalmente concatenados, mas porque parecem ser os elementos e reflexões característicos do primeiro o que lhe teria possibilitado conceber sua apreensão da religião fora desse universo, aproximando-o mais de sua reflexão política que de sua vivência religiosa (relativo a religiosidade).

Em conclusão, reitera-se que o diálogo parece ser a característica mais marcante do pensamento maquiaveliano. Como se viu, diversos elementos presentes em suas páginas mormente tratados como oposições e dicotomias – antigo x moderno, cristão x pagão, e mesmo fortuna x *virtù* – são aqui entendidos em harmonia, em interação, encontrando-se, interpenetrando-se, raramente peleando ou contradizendo-se. Longe do confronto, as dualidades dentre as páginas do secretário parecem tender mais à coerência e à continuidade.

\*

Esta última reflexão iniciou-se centrada no termo “diálogo”, e assim finaliza. A conclusão vital deste estudo é que somente o diálogo ajustado entre a religiosidade de Maquiavel e seu entendimento sobre a religião pode fornecer a matéria para uma melhor compreensão desta última no conjunto de seu pensamento. A melhor forma encontrada pelo trabalho para reconstruí-los e, por fim, relacioná-los foi a leitura crítica, intensa e diligente de todo o material por ele elaborado, analisando em suas linhas e entrelinhas as possíveis mensagens deixadas, em tese, de maneira consciente, mas igualmente buscando e conjecturando as que ele não tinha a intenção manifesta de demonstrar ou mesmo tentava esconder. Por uma última vez, repete-se uma aclaração aqui recorrente: buscou-se refletir não só sobre o perfil do escritor político Nicolau Maquiavel, mas igualmente – e principalmente – sobre o homem Niccolò ou o zombeteiro “Macchia” da chancelaria, quando em seu dia, cidadão da república de Florença, hoje cidadão do mundo.

### Conclusiones (para la versión española)

Maquiavelo fue a menudo atacado por sus críticos más analíticos por ser, según ellos, un «inventor» de generalizaciones y dicotomías. Entre estas últimas, la más conocida sería aquella entre fortuna y *virtù*, sobre la cual se ha discutido mucho aquí. No obstante, el hilo conductor de este análisis final, lejos de sus posibles fórmulas o dualismos, es tratar de resaltar el carácter dialógico del pensamiento maquiaveliano. Desde el primer momento, cuando se ha expuesto la necesidad para este estudio de discernir los conceptos de religión y religiosidad, se anunció que, más importante que el instante en que se separaron, sería el tiempo en que finalmente se promovería su diálogo. Por lo tanto, esto ha representado un propósito cardinal de la tesis. Intentando responder a todas las preguntas planteadas en sus primeras páginas, se entendió que solo una definición cuidadosa de lo que se llamó «religiosidad de Maquiavelo», en diálogo con sus proposiciones y percepción sobre la religión, podría traer resultados satisfactorios. Al ingresar a las páginas que ha dejado, y tratando de llevar a cabo las construcciones que ha propuesto, se notó que diferentes «diálogos» parecían pasar por ellas. Se entiende que estos reflejan de cierta manera el funcionamiento de todo su pensamiento.

El primer diálogo que se destaca sería el que ocurre entre la observación de su entorno y las lecciones de la Antigüedad. La gran mayoría de las proposiciones maquiavelianas – si no todas – se basan en esta interacción. Aunque se entienda que Maquiavelo daba más valor, en la práctica, a su percepción e impresiones que a las palabras de los antiguos, ellas representaban un ingrediente fundamental para reforzar sus conclusiones, adornar sus ejemplos y apoyar sus sugerencias. Desde ahí se abren las puertas para otro diálogo igualmente fundamental: su síntesis entre lo antiguo y lo moderno. El pasaje crucial sobre el hecho de que los hombres, el sol, los cielos y los elementos siempre habrían sido los mismos, tantas veces en la tesis repetida, bien anuncia esta interacción. Si Maquiavelo ha sido un hábil observador – lo que ni siquiera sus críticos más duros parecen querer dudar – es a través de lo estudio del ejemplo de los antiguos que busca confirmar sus impresiones, como se ha sugerido anteriormente. Por eso, su clamor por la importancia de conocer no las abstracciones, la filosofía o la poesía, sino la historia – y más que ella misma, las reflexiones y el aprendizaje obtenidos a través de ella. Porque, según entendía, ella circulaba, y no lo hacía porque alguna entidad sobrenatural lo quisiera, sino porque los hombres habrían sido desde siempre iguales en sus pasiones, miedos y deseos. También lo serían el sol y los elementos. Así también lo serían los cielos – en cualquier interpretación que se los quiera dar.

Siguiendo estas dos formas de diálogo, se podría decir, basales, se anuncia una tercera: la fusión entre preceptos morales cristianos y paganos en el conjunto de sus páginas – y, se conjetura, igualmente en su pensamiento. Lejos del choque que él mismo parece querer proponer en varios pasajes, dos formas diferentes de relación entre tales universos morales se perciben en el cuerpo de sus obras y misivas – ninguna de ellas combativa o excluyente. La primera ocurre cuando él, probablemente inconscientemente, trata ciertos conceptos – entre ellos bien, mal, justo o injusto – como algo que ha funcionado de la misma manera en diferentes tiempos y espacios. Es natural que por vivir cuándo y dónde vivía, tales conceptos reflejaran predominantemente una aprehensión moral de matriz cristiana. Con todo, él nunca ha especificado su uso de esta manera, justo porque probablemente no los entendía así. Lo «bueno» sería simplemente «bueno», lo «justo» simplemente «justo», y así lo hacía con todos los demás términos de esa naturaleza. Ese análisis aparentemente generalista coexiste en sus textos con una segunda forma de interacción entre las dos matrices diferentes – una vez más, de manera probablemente inconsciente. Incluso cuando defiende los preceptos que concibe pertenecieren al universo de la moral pagana – como el honor, la fuerza y la victoria – se entiende que en su pensamiento los marcos de una moral cristiana con la que ha crecido y aprendido desde sus primeros días a percibir el mundo, condicionen su absorción de los primeros, permitiéndole a lo mejor tener en mente una mezcla entre ellos – es decir, nuevamente, un diálogo, más que una confrontación.

Nutrido por estas formas de diálogo, Maquiavelo parece haber concebido gradualmente el par de aspectos propuestos por la tesis como esenciales en su pensamiento: la percepción negativa de la naturaleza humana y el desinterés por cualquier posible evento *post-mortem*. Estos atributos parecen impregnar cada una de sus principales proposiciones y reflexiones, no solo las que revelan su religiosidad o su percepción de la religión, sino también su comprensión de la política o incluso del arte de la guerra. Se cree haber demostrado el primero a través de unas docenas de pasajes, la mayoría de los cuales iniciados con las expresiones «*li uomini o gli uomini*». El segundo, además de la ausencia de menciones que revelen algún tipo de preocupación o cuidado con respecto a la posibilidad de juicios, castigos o beneficios en una presunta vida después de la muerte, se cree que se lo haya reforzado con algunos pasajes que destacan el carácter jocosos de Maquiavelo en situaciones que involucran la temática.

El primer aspecto se basa especialmente en las dos primeras formas de diálogo presentadas anteriormente. Es a partir de la percepción de las acciones de los hombres que lo rodean en su comparación con las historias de la Antigüedad que Maquiavelo, al ver el mal y



la perfidia en representantes de ambos tiempos, termina concluyendo que, en esencia, el hombre tiende al mal, y por ello necesita buenas leyes y buenas armas para contenerlo. Para el secretario, esta parece ser su naturaleza y solo estos dos pilares, preferiblemente agregados por una potente religión, pudieron contener su impulso entre las páginas de la Antigüedad y repetir la tarea en su momento histórico. Tal necesidad, en su comprensión, resultaba la misma para príncipes o plebeyos, ya que entendía que todos habían sido hechos por la naturaleza de manera similar. La relación hombre-naturaleza se destaca en varios pasajes de sus obras. En muchos de ellos, se sugiere una inspiración lucreciana, especialmente porque se sabe que Maquiavelo había copiado el *De rerum natura*, con comentarios en notas marginales igualmente interesantes para comprender lo que posiblemente más atraía su atención en el texto. Como se dijo, no se quiere insinuar un Maquiavelo lucreciano. Pero una vez comprobado su acceso a la obra, es plausible que ella haya influido en diferentes puntos de su pensamiento.

El segundo de los aspectos destacados anteriormente está relacionado con la tercera forma de diálogo propuesta allí. Aunque los antiguos valoraran y creyeran en una vida futura, los beneficios allí solo reflejarían el éxito y los logros en este mundo. Maquiavelo no repetía sus creencias en el Hades o entidades similares, pero valoraba, a todo tiempo, los aspectos de la vida en este mundo. Las glorias en este mundo, los triunfos en este mundo, el bienestar o incluso el placer en este mundo son elementos cuya importancia es destacada, repetida y reforzada en sus escritos. Entre los preceptos morales los cuales parece cosechar de los paganos, se sugiere que valorar las cosas mundanas sea uno de los más relevantes. El desprecio por el *post-mortem* lo seguiría naturalmente, como el otro lado de una misma moneda.

Mediante la presentación de las tres primeras propuestas dialógicas y la recuperación de los dos aspectos entendidos aquí como esenciales en el pensamiento del secretario, se ha podido percibir entonces una serie de nuevos diálogos entre sus páginas. Uno de los más importantes sería el de las diferentes aprehensiones del término fortuna. Maquiavelo trataba el concepto esencialmente en tres interpretaciones diferentes en el conjunto de sus reflexiones. La primera sería algo cercano a lo que hoy se llama casualidad o suerte. Como se ha visto, esta es la forma más común de apropiación del término en sus escritos, es decir, la que él más menciona. La segunda sería la propia diosa romana. Se entiende que Maquiavelo se refiera a ella en todos los pasajes en los que usa el término en mayúsculas y en algunos otros en los que, aunque en minúsculas, la mención al ente parece clara. El secretario, en general de forma poética, la presenta como una entidad poderosa que busca controlar el destino de los hombres, otorgando o quitando castigos y beneficios de sus manos de acuerdo con su lógica y designios. Como se

explicó, no se entiende que Maquiavelo creía devocionalmente en la diosa Fortuna, siendo, sin embargo, interesante percibir la forma a través de la cual parece concebirla, justamente porque se asemeja a su tercera aprehensión del término: una «fortuna» en minúscula que demuestra su poder y alcanza sus designios a la manera de la diosa. En su juicio, cuando en el universo de esta última interpretación, este ente sobrehumano – que a menudo se comporta de la manera de las deidades en las que parecía creer, se repite – podía dar y tomar cualquier cosa de los hombres, cuando y como quisiera. Sí, los hombres podrían, a través de la *virtù* – como se desarrollará más adelante – tratar de protegerse y resistir, esto tendría sus límites pues el secretario presenta una serie de ejemplos en los que una fortuna implacable había sellado los destinos humanos sin permitir que actuara ninguna *virtù*.

Aunque permita estas interpretaciones disonantes, lo que parece, sin embargo, marcar el funcionamiento del concepto entre las páginas de Maquiavelo es la forma en que estas diferentes lecturas coexisten e interactúan, como si en su opinión representaran efectivamente una misma cosa. Lejos de un choque, lo que se percibe es, una vez más, un diálogo. Hay intercesiones entre sus características y una gran alineación al comparar la entidad «fortuna» en minúsculas y la diosa pagana, que, como se dijo, aparece principalmente en mayúsculas. El diálogo entre las diferentes aprehensiones del término es tan intenso que, a través de cualquiera de ellas, como se propone, se puede llegar a la dicotomía esencial "fortuna x *virtù*".

Dicotomía más conocida en Maquiavelo – y una de las más discutidos en general en textos históricos, filosóficos o políticos – la oposición fortuna x *virtù* ha ganado diferentes interpretaciones con el tiempo, generalmente reflejando las preocupaciones del momento histórico de quienes reflexionaron sobre ella. Aquí se ha intentado analizarla cuidadosamente y para hacerlo, se reitera, considerar todas las menciones a los términos entre las páginas dejadas por el florentino. En oposición a la última de las interpretaciones del concepto presentada anteriormente, a través de la apreciación de varios pasajes, se concluyó que, aunque Maquiavelo elogie la capacidad de la *virtù* de proteger a los hombres ante las perturbaciones de la fortuna o incluso enfrentarla – lo que ha llevado varios estudiosos a cuestionar su potencia en sus escritos – tal afirmación tiene sus límites, que se muestran cuando narra tanto en la Antigüedad como en su tiempo un conjunto de ejemplos en los que una fortuna implacable había definido el curso de los acontecimientos. En estas narrativas, deja en claro que ninguna *virtù* podría haber protegido o ayudado a los hombres a resistir – como cuando comenta el destino de César Borgia en *El Príncipe*. Es como si la fortuna controlara la mitad de nuestras acciones y nos diera la posibilidad de comandar la otra mitad – como propone su adagio. Pero

como ella es la que «nos otorga», parece estar en las entre líneas maquiavelianas que ella puede tomar lo otorgado en cualquier momento, y resolver, con su potencia, el destino de los hombres.

Con respecto a la segunda de las interpretaciones presentadas – la Fortuna como una diosa – una vez más sus reflexiones en el capítulo XXV de *El Príncipe* parecen relevantes. Allí – se entiende, de manera figurativa – Maquiavelo afirma que, como mujer, la entidad debería ser tratada por un hombre virtuoso «como tal», es decir, con violencia. La primera forma de aprehensión del término, a su vez, demuestra ser de una naturaleza más compleja. Maquiavelo no habría «creado» una interpretación más cercana propia para la fortuna. Esta interpretación circulaba ya en Florencia desde antes de su nacimiento. Sin embargo, es la interpretación del término presente en *De rerum natura*, lo que demuestra que es posible que el secretario, una vez más, haya sido influenciado por él. En el poema latino, en contraste con la fortuna – el azar, el acaso – Lucrecio presenta la brecha para el "libre albedrío". Y parece tentador pensar que Maquiavelo también se haya inspirado allí para establecer, a través de la misma brecha, su concepto de *virtù* – entendida aquí como «capacidad de acción hábil y eficaz».

No obstante, independientemente de la interpretación que se conciba en los diferentes textos y pasajes del secretario, su conclusión siempre parece ser la misma: no el choque, pero el diálogo entre fortuna y *virtù* sería la única manera de conseguir éxito en diferentes empresas. En varios pasajes, Maquiavelo deja en claro que una fortuna sin *virtù* puede conducir cualquier intento al fracaso, así como – nuevamente, como el otro lado de una misma moneda – una *virtù* sin fortuna puede perderse. Él incluso usa la expresión "*virtù* afortunada" como un ideal a alcanzar. En sus sistemas filosóficos, la fortuna otorga la ocasión. Depende de los hombres reconocerla y aprovecharla. A los que no la perciben, y la pierden, queda la penitencia – escribe en uno de sus poemas. De esa manera, para él, solo el diálogo entre una cantidad ajustada de fortuna y *virtù* podría tornar las empresas viables, percibiendo la fortuna en cualquiera de las interpretaciones mostradas anteriormente.

Como se explicó, Lucrecio puede haber influenciado a Maquiavelo en una de sus interpretaciones del concepto de fortuna y en la construcción de su entendimiento sobre la *virtù*. La absorción en Maquiavelo de las ideas lucrecianas, con todo, parece todavía más evidente en otro diálogo recurrente en sus escritos: el que existe entre hombre y naturaleza. Para el secretario, como se ha demostrado, no hay divinidad, no hay similitud divina, no hay inspiraciones espirituales o sobrenaturales para el comienzo de los tiempos. Él parece vislumbrar solo la naturaleza y los hombres, que pueden incluso se volver en uno en ciertos pasajes – una constante en *De rerum natura*. En la concepción maquiaveliana, los hombres

serían los actores históricos más importantes, pero su historia tocaba el sol y los elementos, como en el pasaje dos *Discorsi* mencionada anteriormente. No hay choque u oposición entre ellos. En su opinión, los hombres no podían existir fuera de la naturaleza. El diálogo es lo que marca una vez más su relación. Para él, los hombres imitaban la naturaleza en varios aspectos de su realidad – tenían incluso su origen en ella. Con el paso de los años, se habrían organizado – una vez más, sin ninguna inspiración sobrenatural – en busca de seguridad. Primero habrían elegido a los más fuertes como líderes, pero luego, al descubrir el valor de las leyes para construir y mantener una buena sociedad, habrían buscado a los más justos y prudentes. Sin embargo, el carácter secular de esta comprensión no demuestra ser suficiente para concebir un Maquiavelo ateo o incrédulo.

Alejándose de Lucrecio y de las enseñanzas del *De rerum natura*, Maquiavelo parecía concebir un mundo constantemente influenciado por al menos tres formas de deidades o seres sobrehumanos, los cuales parecían circular libremente en su pensamiento: uno a que llama *Dio* o *Iddio*; otro, referido como *cielo* o *cieli*; y un tercero, representado por la última interpretación del concepto de fortuna presentado anteriormente, es decir, su faceta de entidad poderosa e interviniente sobre las cosas humanas. Se entiende que esté en el diálogo entre estas entidades el corazón de la religiosidad del hombre Nicolas Maquiavelo. Por creer en su incesante intervención en las cosas humanas, el secretario veía su acción y signos en todas partes. Un rayo, un incendio o una tormenta podrían indicar un castigo o una señal de que algo trágico estaba por suceder. Con todo, una vez más se llama la atención sobre el carácter dialógico de su pensamiento, ahora relacionado con su creencia en las formas en que actúan estas entidades o deidades. Se percibe una preocupación moral ligeramente más pronunciada en ciertas acciones llevadas a cabo por las entidades a las cuáles llama *Dio* y *Cielo*. La fortuna actuaría más al azar, y aparentemente serviría exclusivamente a su propia voluntad y sus caprichos. No obstante, en un análisis general, la forma de acción de las tres entidades, así como su potencia, son similares, como se demostró a través de situaciones análogas en las que todos parecían actuar de la misma manera. Se refuerza así la comprensión de que un hombre que veía la influencia dialógica de al menos tres entidades sobrenaturales en todas las áreas de la vida humana nunca podría ser considerado ateo, sea en el siglo XVI o en cualquier otro.

Sin embargo, también es necesario descartar la idea de un Maquiavelo completamente determinista o un creyente en alguna forma de providencia finalista. Contra el determinismo de las deidades o entidades antes mencionadas – añadiendo la influencia de los astros – la *virtù*, proporcionada por la brecha del libre albedrío, es una herramienta poderosa propuesta por el

secretario. Aunque, como se ha dicho, a veces tanto la fortuna como las otras entidades resulten implacables, esto no es el normal, y la *virtù* representa una forma de proteger y resistir a sus ataques. Cuanto a un posible determinismo histórico – dado que el secretario sin duda entendía la historia como circular – el llamado a la acción presente en el pasaje de los *Discorsi* citado anteriormente ayuda a imposibilitar tal juicio. Si la historia ya estuviera escrita y determinada por alguna fuerza mayor, ¿cómo se explicaría su invitación recurrente a conocerla, aprender de los éxitos de los hombres del pasado y no repetir sus errores? Finalmente, el determinismo natural – la tercera forma más común de determinismo acusada por los comentaristas en los textos de Maquiavelo – demuestra ser el único que no debería ser rechazado. En sus páginas, se percibe en diferentes oportunidades su juicio de que todos los hombres a todo momento están sujetos a las acciones de la naturaleza, siendo parte de ella e imitándola, como se ha dicho. Siguiendo su argumento, también afirma que los hombres no pueden luchar contra su «propia naturaleza», a la cual – por ser, en su opinión, insuperable – siempre regresarían. Con respecto a las dos primeras formas de determinismo, el diálogo con la *virtù* y la invitación a la intervención humana, respectivamente propuestas por el secretario, parecen resolverlas. En cuanto al determinismo natural, por el contrario, el diálogo entre el hombre y la naturaleza sería tan intenso que no habría forma de evitarlo. Maquiavelo, por lo tanto, parecía ver un mundo determinado por la naturaleza – otro entendimiento en el cual se ve una probable influencia de Lucrecio y su poema.

Una vez consideradas estas diferentes formas de diálogo circulando entre sus escritos, es posible tornar al diálogo esencial propuesto por la tesis: el que existe entre su religiosidad y su comprensión sobre la religión. En el trabajo se lee que, para Maquiavelo, no importa quién ha fundado una determinada religión, ni el contenido de sus enseñanzas, dogmas, misterios o ritos. Además de su esencia, para él, lo más relevante en un corpus religioso (relativo a religión) es su función para la vida colectiva o su utilidad como instrumento en el arsenal de un gobernante para imponer su voluntad con menos dificultad. Es posible percibir, a través de sus pasajes, tanto esta última apropiación del término – la religión como instrumento de control y dominación – como su función de enseñar a reconocer y respetar las reglas políticas a partir del mandamiento religioso. Esa norma colectiva, para él, se manifiesta tanto en el aspecto coercitivo de la disciplina militar o la autoridad política impuesta, como en la persuasión individual de la educación moral y cívica o el miedo de los castigos sobrenaturales, lo que generaría consenso colectivo. No obstante, se reitera, se entiende que tal construcción solo puede entenderse cuando se la analiza en su diálogo con la religiosidad del secretario.

Según su comprensión, los hombres tienen su génesis en la naturaleza y no en ningún evento divino o sobrenatural. Al tratar de protegerse de su propia violencia, habrían constituido las primeras formaciones políticas. En otras palabras, para él, la perfidia humana es un factor imperativo para la organización de las primeras sociedades. El hombre actuaría con maldad en cualquier oportunidad real, de ahí la recomendación recurrente a las leyes y las armas. Sin embargo, en su opinión, una religión nacional bien estructurada podría servir todavía mejor que un código legal para frenar las pasiones de los hombres, ya que requiere que se hagan juramentos y compromisos no con gobernantes o generales, sino con deidades o entidades sobrehumanas, la mayoría de las veces representados como seres omnipresentes y omniscientes. Una vez más, su creencia en la perversidad humana lo lleva a una cierta sugerencia o conclusión: en este caso, recomendar de manera contundente al gobierno el uso pragmático de la religión.

Como se enfatizó, se agrega a este tema de la maldad humana su desprecio por los aspectos de una posible vida *post-mortem* – lo que incluye su aparente omisión sobre la posibilidad de condenas «eternas» o cualquier tipo de juicio final. Se entiende que solo una despreocupación por juicios en otra vida podría permitirle animar a los gobernantes a simular contactos con esas deidades o entidades sobrenaturales, inspiraciones originarias de ellos, o afirmarse como sus representantes o herederos. Se reitera el razonamiento de que, en el caso de la existencia de cualquier tribunal después de la muerte, ellas serían acciones arriesgadas, las cuales sin duda sugerirían castigos severos para quienes hubieran recorrido a ellas. Estrechamente relacionado con ese tema está su aprecio por las cosas de este mundo. La gloria en este mundo, incluso después de la muerte, toca a Maquiavelo en varios puntos de sus reflexiones, como se demostró. Es una idea que ha construido basándose en su análisis de las historias de los antiguos, de la cual también absorbe muchos ejemplos en los que la religión sirvió bien al estado.

Su conjunto de preceptos morales, aquí ya recuperados, marcados por el diálogo entre los universos cristiano y pagano, debidamente adaptados a su comprensión del mundo – y, al mismo tiempo, ayudando a ajustarla – representan un último elemento para una impresión fundamental: el concepto de religión en Maquiavelo se trata de materia del universo político, no de las creencias y de la religiosidad – al menos desde la perspectiva de quienes lo proponen y aplican. Como se argumentó, si uno intenta hacer dialogar tal concepto con su propia religiosidad de una manera superficial, se perderá en un laberinto de contradicciones. No obstante, basado en los elementos propuestos por este trabajo y en esta conclusión repetidos –

la mayoría de ellos con respecto a su religiosidad – las contradicciones parecen desaparecer y la comprensión del secretario sobre la religión empieza a caminar en armonía con esa religiosidad. Es a partir del análisis de su sentimiento religioso – es decir, de sus creencias, miedos y deseos relacionados con lo sobrenatural – que se forman las bases para comprender mejor su entendimiento político de la religión. No porque estén «paradójicamente» concatenados, sino porque parecen ser los elementos y reflexiones características del primero lo que le habría permitido concebir su comprensión de la religión fuera de este universo, acercándolo más a su reflexión política que a su experiencia religiosa (relacionada a religiosidad).

En conclusión, se reitera que el diálogo parece ser la característica más relevante del pensamiento de Maquiavelo. Como se ha visto, varios elementos presentes en sus páginas, en su mayoría tratados como oposiciones y dicotomías (antiguo x moderno, cristiano x pagano, o incluso fortuna x *virtù*) son percibidos aquí en armonía, en interacción, reunión, interpenetración, rara vez luchando, o contradiciéndose. Lejos de la confrontación, las dualidades dentro de las páginas del secretario parecen tender más hacia la coherencia y la continuidad.

\*

Esta última reflexión empezó centrada en el término «diálogo», y termina de esa misma manera. La conclusión vital de este estudio es que solo el diálogo ajustado entre la religiosidad de Maquiavelo y su entendimiento sobre la religión puede proporcionar el material para una mejor comprensión de esta última en todo su pensamiento. La mejor manera que encontró el trabajo para reconstruirlos y, finalmente, relacionarlos fue la lectura crítica, intensa y diligente de todo el material que él ha elaborado, analizando sus líneas y entre líneas y buscando percibir los posibles mensajes que dejaba, en teoría, de una manera consciente, pero igualmente buscando y conjeturando a aquellos que no tenía intención obvia de demostrar o incluso intentaba ocultar. Por última vez, se repite una aclaración recurrente: se ha tratado de reflexionar no solo sobre el perfil del escritor político Nicolas Maquiavelo, sino también – y principalmente – sobre el hombre Niccolò o el burlón "Macchia" de la cancillería, un día, ciudadano de la república de Florencia, hoy ciudadano del mundo.

## Referências bibliográficas e fontes consultadas

### 1. Fontes e referências principais

MACHIAVELLI, Niccolò. *Clizia*. In: SICES, David; ATKINSON, James B. *The Comedies of Machiavelli* (Bilingual Edition). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.

\_\_\_\_\_. *Dell'arte della Guerra*. Roma: Salerno Editrice, 2001. Primeira edição: 1521.

\_\_\_\_\_. *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971. Primeira edição: 1531. (Concluído em 1517)

\_\_\_\_\_. *Il príncipe*. A cura di Ugo Dotti. Milano: Feltrinelli, 1979. Primeira edição: 1532.

\_\_\_\_\_. *Il príncipe e Discorsi*. Quinta edizione. Con introduzione di Giuliano Procacci e a cura di Sergio Bertelli. Milano: Feltrinelli, 1977.

\_\_\_\_\_. *Istorie fiorentine*. Milano: Feltrinelli, 1962. Primeira edição: 1532.

\_\_\_\_\_. *Lettere*. A cura di Franco Gaeta. Milano: Feltrinelli, 1961.

\_\_\_\_\_. *Mandragola*. Translation, Introduction and Notes by Mera J. Flaumenhaft. Long Grove: Waveland Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *The chief works and others*. Allan Gilbert, translator. Vols. I, II e III. Durham and London: Duke University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *The prince*. Edited by Quentin Skinner and Russell Price. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Primeira edição: 1532.

\_\_\_\_\_. *Tutte le opere: storiche, politiche e letterarie*. A cura di Alessandro Capata. Edizioni integrali. Roma: Newton Compton Editori, 2013, p. 1856, 1857. (Todos os textos dessa edição provêm de: MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*. A cura de Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1971.).

MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*. Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2001. Primeira edição: 1521.

\_\_\_\_\_. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. 4ª edição. Tradução: Sérgio Bath. Brasília: Editora UNB, 2000. Primeira edição: 1531.

\_\_\_\_\_. *História de Florença*. 2ª edição. Tradução, apresentação e notas: Nelson Canabarro. São Paulo: Editora Musa, 1998. Primeira edição: 1532.

\_\_\_\_\_. *O príncipe*. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017. Primeira edição: 1532.



MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Traducción, introducción y notas: Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza editorial, 2015. Primeira edição: 1531.

\_\_\_\_\_. *La mandrágora*. Estudio preliminar, traducción y notas de Helena Puigdoménech. Madrid: Tecnos, 2008.

## 2. Outras fontes e referências utilizadas

AMES, José Luiz. Religião e política no pensamento de Maquiavel. In: *Revista Kriterion*, vol.47. Belo Horizonte, n.113, junho 2006.

ATKINSON, James B. e SICES, David. *Machiavelli and his friends*. Their personal correspondence. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1996.

ANGLO, Sidney. *Machiavelli - The first century: studies in enthusiasm, hostility, and irrelevance*. New York: Oxford University Press, 2005.

BAUSI, Francisco. *Machiavelli*. Roma: Salerno Editrice, 2005.

BERLIN, Isaiah. *Against the current: essays in the history of ideas*. Edited and with a bibliography by Henry Hardy. New York: The Viking Press, 1980.

BERTELLI, Sergio & INNOCENTI, Piero. *Bibliografia machiavelliana*. Verona: Valdonega, 1979.

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

\_\_\_\_\_. *Republicanism e realismo*. Um perfil de Francesco Guicciardini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BORGES, Jorge Luis. *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005. Primeira edição: 1960

BROWN, Alison. *Machiavelli e Lucrezio*. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento. Trad. Andrea Asioli. Roma: Carocci editore, 2013. Primeira edição: 2010.

BURCKHARDT, Jakob. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. De Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia. das Letras, 1990. Primeira edição: 1860.

CANTIMORI, Delio. *Eretici del Cinquecento*. A cura de Adriano Prosperi. Torino: Einaudi, 2009.

\_\_\_\_\_. *Umanesimo e religione nel Rinascimento*. Torino: Einaudi, 1975.

CELENZA, Christopher. *The intellectual world of Italian Renaissance*. Language, Philosophy and the search for meaning. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

CENTANNI, Monica. Una scoperta di Sergio Bertelli: Machiavelli lettore di Lucrezio. Nota introduttiva alla riedizione dei due saggi sul *Vat. Ross.* 844 (Bertelli 1961; Bertelli 1964). In: *La rivista di Engramma* (online), N. 134. Warburgian studies, marzo 2016.

CHABOD, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. Tradução: Rodrigo Ruza. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2005. Primeira edição: 1964.

\_\_\_\_\_. *Machiavelli and the Renaissance*. Translated by David Moore. New York: Harper Torchbooks, 1965. Primeira edição: 1958.

CHAVES, Mark. *American Religion: Contemporary Trends*. Second edition. Princeton: Princeton University Press, 2017.

CROCE, Benedetto. *Etica e politica*. Bari: Laterza, 1945.

\_\_\_\_\_. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Charleston: Ulan Press, 2012.

\_\_\_\_\_. *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*. A cura di A. Carella. Bibliopolis: Napoli 1994.

\_\_\_\_\_. *Terze pagine sparse*. Bari: Gius, Laterza & Figli, 1955.

\_\_\_\_\_. Una questione che forse non si chiuderà mai: La questione del Machiavelli. In: *Quaderni della "Critica"*, v.5, n.14, 1949.

CUTINELLI-RÈNDINA, Emanuele. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa; Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 1998.

\_\_\_\_\_, Emanuele. Esortazione alla penitenza, *Enciclopedia Machiavelliana*, Roma, 2015.

\_\_\_\_\_, Emanuele. Religione. In: *Enciclopedia Machiavelliana*. Istituto della Enciclopedia italiana. Roma, 2014, pp. 392-400.

DAVIDSON, Nicholas. "Lucretius, Irreligion and Atheism in Early-Modern Venice", In: NORBROOK, D.; HARRISON, S. & HARDIE, P. (eds.). *Lucretius and the Early Modern*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

DE GRAZIA, Sebastian. *Machiavelli in hell*. New York: Vintage Books, 1994. Primeira edição: 1989.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Primeira edição: 1989.

DE PLANCY, J. Collin. *Dictionnaire infernal*. Paris: Slaktine, 2000. Primeira edição: 1818.

DE SANCTIS, Francesco. *Storia della letteratura italiana*. Charleston: Nabu Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Machiavelli*. A cura di A. D'Orto. Mephite: Atripalda, 2003.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Primeira edição: 1978.

DICCIONARIO de la lengua española de la R.A.E. Versión normal. Madrid: Espasa, 2014.

DICTIONNAIRE Le Grand Larousse. Paris: Larousse, 2008.

DICTIONARY of English Oxford. Oxford: OUP Oxford, 2010.

DONALDSON, Peter S. *Machiavelli and mystery of State*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Primeira edição: 1942.

FICHTE, Johann. *Pensamento político de Maquiavel*. São Paulo: Hedra, 2010. Primeira edição: 1807.

FIELD, Arthur M. *The origins of the Platonic Academy in Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad. de Cecília Prada. São Paulo: Editora Unesp, 1994. Primeira edição: 1965.

GENTILLET, Innocent. *Anti-Machiavel: A discourse upon the means of well governing*. Trad. Simon Patericke. Londres: Ryan Murtha, 2017. Primeira edição: 1576.

GILBERT, Felix. *Machiavelli and Guicciardini*. Politics and history in Sixteenth century Florence. New York: W.W. Norton & Company, 1984. Primeira edição: 1965.

\_\_\_\_\_. Machiavelli in an unknown contemporary dialogue. In: *Journal of the Warburg Institute*. Vol. 1, N 2 (Oct., 137), pp. 1963-66.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Primeira edição: 1966.

\_\_\_\_\_. Machiavelli, l'eccezione e la regola: linee di una ricerca in corso. *Quaderni storici*. Nuova serie, Vol. 38, N. 112 (1), aprile 2003, pp. 195-213.

\_\_\_\_\_. *Nondimanco*. Machiavelli, Pascal. Milano: Adelphi, 2018.

GIOVIO, Paolo. *Elogi degli uomini illustri (Elogia virorum litteris illustrium)*. Trad. A. Guasparri. A cura di F. Minonzio. Torino: Einaudi, 2006. Primeira edição: 1546.

GIRARDI, Antonio. *Discorso intorno alle cose della guerra, con una oratione della pace*. Veneza: Nell'Academia Venetiana, 1558.

GUICCIARDINI, Francesco. *Consoderazioni intorno ai Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Bari: Laterza, 1933. Primeira edição: 1857.

HARTOG, François. *El espejo de Heródoto: Ensayo sobre la representación del otro*. Trad. Daniel Zadunaiky. Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primeira edição: 1980.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001.

KRISTELLER, Paul O. *Renaissance Thought. The Classic Scholastic and Humanistic Strains*. Walcott: Scholar's Choice, 2015. Primeira edição: 1953.

LANDI, Sandro. *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale (Studi e ricerche)*. Bologna; Il Mulino, 2017.

LARIVAILLE, Paul. In attesa della stele di Rosetta. Appunti sulla cronistoria di un rompicapo machiavelliano, In: *Filologia e critica*, 34, 2009.

LIVIO, Tito. *Desde la fundación de Roma (Ab Urbe condita)*. Texto bilingüe. Traducción y notas de Augustín Millares Carlo. In: *Boletín Millares Carlo* n 11. Las Palmas de Gran Canaria, 1990.

LOCKEY, Brian. *Early modern catholics royalists, and cosmopolitans. English transnationalism and the christian commonwealth*. Farnham: Ashgate Publishing, 2015.

LUCRECIO, Tito. *La naturaleza de las cosas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarno. Madrid: Alianza editorial, 2003.

LUNATI, Giancarlo. Croce etico-político. In: FRANCHINI, R., LUNATI, G., TESSITORE, F. *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*. Milano: Rusconi, 1990.

MARCOCCI, Giuseppe. Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese, *Storica*, Firenze, n. 41-42, ottobre 2008.

MARTELLI, Mario. I dettagli della filologia. In: MARTELLI Mario. *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*. Roma: Salerno, 2009.

\_\_\_\_\_. "La struttura deformata. Studio sulla diacronia del capitolo III del Principe" In: *Studi di filologia italiana*. XXXIX, 1981, pp. 79-120.

MASI, Giorgio. Doni, Anton Francesco. In: *Enciclopedia Machiavelliana*. Istituto della Enciclopedia italiana, vol I, Roma, 2014, pp. 479-482.

MCSHEA, Robert J. Leo Strauss on Machiavelli. In: *The Western Political Quarterly*. Vol. 16, No. 4, Dec. 1963.

MEW, James. Macchiavelli's "Golden ass", *The gentleman's magazine*, vol. CCLII, London, January to June 1882.

MINOIS, Georges. *História do ateísmo*. São Paulo: Unesp, 2012. Primeira edição 1998.

MOSSINI, Lanfranco. *Necessità e legge nell'opera del Machiavelli*. Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 1962.

OSÓRIO DA FONSECA, Jerónimo. *Da ensinaça e educaçaõ do rei (De regis institutione et disciplina)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006. Primeira edição: 1572.

\_\_\_\_\_. *Tratados da nobreza civil e cristã*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996.

PHILIPS, Mark. *Francesco Guicciardini: the historians craft*. Manchester: Manchester UP, 1977. Primeira edição: 1946.

POCOCK, J.G.A. *El momento maquiavélico*. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Estudio preliminar de E. García, trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García, Madrid: Tecnos, 2002.

\_\_\_\_\_. *The machiavellian moment: Florentine political thought and the atlantic republic tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003. Primeira edição: 1975.

POLE, Reginald. Apologia Reginald Poli ad Carolum V. Caesarem super quatuor libris a se scriptis de unitate ecclesiae, in *Epistolarum Reginaldi Poli S.R.E. Cardinalis et aliorum ad ipsum collectio*, ed. A.M. Quirini (Brescia, 1744-57), i. 66-171.

POLÍBIO. *Histórias*. Trad. Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Perspectiva, 2016.

POLIENO. *Stratagemmi dell'arte della guerra*, di Polieno Macedonio. Dalla Greca nella volgar lingua Italiana, tradotti da Nicolo Mutoni. Veneza: Vincenzo Valgrisi, 1551.

PROSPERI, Adriano. *1498. Savonarola dal falò delle vanità al rogo*. Bari: Editori Laterza, 2008.

\_\_\_\_\_. *El concilio de Trento*. Una introducción histórica. Madrid: Junta de Castilla y León, 2008. Primeira edição: 2001.

\_\_\_\_\_. *Eresie e devozioni: La religione italiana in Etá Moderna*. Vol I. Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 2010.

REEVE, Michael. *Manuscripts and Methods*. Essays on Editing and Transmission. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 2003. Primeira edição: 1954.

\_\_\_\_\_. *Vita di Francesco Guicciardini*. Roma: Angelo Belardetti Roma, 1960.

RUSSO, Luigi. *L'atmosfera boccanesca della Mandragola*. Disponível em: [<http://spazioinwind.libero.it/letteraturait/antologia/machia08.htm>]. Acesso em 02 dez. 2018

SANSOVINO, Francesco (1567). *Il somolacro di Carlo Quinto Imperadore*. Veneza: Francesco Franceschini, 1567.

SANTORO, M. *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*. Napoli: Liguori, 1967.

SASSO, Gennaro. Il “celebrato sogno” di Machiavelli. In: SASSO, Gennaro. *Machiavelli e gli antichi saggi*. Vol. III. Milano-Napoli: Ricciardi, 1988.

\_\_\_\_\_. “Il principe ebbe due redazioni?” In: SASSO, Gennaro. *Machiavelli e gli antichi saggi*. Vol. III. Milano-Napoli: Ricciardi, 1988.

\_\_\_\_\_. *Niccolò Machiavelli*. Vol 2. La storiografia. Bologna: Il Mulino, 1993.

\_\_\_\_\_. Paralipomeni al “sogno” di Machiavelli. In: SASSO, Gennaro. *Machiavelli e gli antichi saggi*. Vol. IV. Milano-Napoli: Ricciardi, 1988.

SCALA, Bartolomeo. *Essays and dialogues*. Translated by Renée Neu Watkins. Introduction by Alison Brown. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Dialogue on laws and legal judgements (1483). In: SCALA, Bartolomeo. *Essays and dialogues*. Translated by Renée Neu Watkins. Introduction by Alison Brown. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

\_\_\_\_\_. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958.

TEIXEIRA, Felipe C. *Timoneiros*. Retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

TENENTI, Alberto. La religione di Machiavelli. In: *Studi Storici*. Anno 10, No. 4, Niccolò Machiavelli (Oct. - Dec., 1969), pp. 709-748.

TERRACIANO, Pasquale. La politica all’Inferno: rileggendo il sogno di Machiavelli. In: CILIBERTO, Michele (direttore). *Rinascimento*. Firenze: Olschki Editore, 2016.

THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic*. New York: Penguin Global, 2012. Primeira edição: 1971.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Primeira edição: 1983.

TOMMASINI, Oreste. *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli: nella loro relazione col machiavellismo*. Volume 2. Roma: Ermanno Loescher & C, 1911.

TRECCANI Vocabolario. ([www.treccani.it/vocabolario/](http://www.treccani.it/vocabolario/))

VILLARI, Pasquale. *La storia di Girolamo Savonarola e de’ suoi tempi*. Firenze: Le Monnier, 1859.

VAN DYKE, Paul. Reginald Pole and Thomas Cromwell: an examination of the Apologia ad Carolum Quintum. *The American Historical Review*, Vol.9, No.4 (July), 1904, pp. 696-724.

VILLARI, Pasquale. *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*. Firenze: Le Monnier, 1877.

VIRGILIO. *Las Georgicas*. Trad. Juan de Arona. Lima: Imprenta del Comercio, 1867

VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli: e il problema morale dell'Italia*. Laterza: Roma-Bari, 2005.

\_\_\_\_\_. *Machiavelli's God*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Sorriso de Nicolau*. História de Maquiavel. Trad. Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002. Primeira edição italiana: 1998.

WHITE, Michael. *Maquiavel: o Incompreendido*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Publicações Europa-América, 2005.

WOOTON, David. Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period. In: *The Journal of Modern History*. Vol. 60, No. 4 (Dec., 1988), pp. 695-730.

ZINGARELLI, Nicola. *Vocabolario della Lingua Italiana*. Bologna: Zanichelli, 2016.