

RENASCIMENTO E HELENISMO, DEMARCAÇÃO E ENCONTRO: MAQUIAVEL PERANTE CÍCERO E LUCRÉCIO

RENAISSANCE AND HELLENISM, DEMARCATION AND ENCOUNTER: MACHIAVELLI BEFORE CICERO AND LUCRETIVS

Vinícius Leardini Gonzaga¹

Resumo

Neste trabalho, partindo da retomada do Helenismo pelo Renascimento, buscamos expor um nexu teórico entre Maquiavel e o epicurismo de Lucrécio, o qual se evidencia ao se considerar a demarcação maquiaveliana em relação à posição teórica representada por Cícero. Buscamos apreender a dessubstancialização dos deveres, operada pelo florentino com a sua categoria do “*riscontro*”, em contraste com a concepção ciceroniana, sustentando que tal operação maquiaveliana equivale, no domínio da política, à dessubstancialização de tipo cosmológico que podemos observar no poema de Lucrécio. Tendo isso em vista, analisamos, respectivamente, a intervenção teórica de Lucrécio, a de Cícero e a de Maquiavel para, por fim, à luz do quadro conceitual que emerge dessa análise, indicar o referido nexu e a referida demarcação.

Palavras-chave:

Renascimento; Maquiavel; Cícero; Lucrécio; contingência.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1099-8877>. E-mail: viniciuslgonzaga@gmail.com.

Abstract

In this work, starting from the resumption of Hellenism by the Renaissance, we seek to expose a theoretical nexus between Machiavelli and Lucretius' Epicureanism, which becomes evident when we consider Machiavelli's demarcation in relation to the theoretical position represented by Cicero. We seek to apprehend the desubstantialization of duties, carried out by the Florentine through his category of "*riscontro*", in contrast to the Ciceronian conception, supporting that this Machiavellian operation is equivalent, in the dominion of politics, to the desubstantialization of cosmological type we can observe in Lucretius' poem. Keeping this in view, we analyze, respectively, the theoretical interventions of Lucretius, Cicero and Machiavelli for, finally, in light of the conceptual framework that emerges from this analysis, to indicate the aforementioned nexus and the aforementioned demarcation.

Keywords:

Renaissance; Machiavelli; Cicero; Lucretius; contingency.

Introdução

O Helenismo se situa entre a *polis* que perde a sua autonomia, com o domínio da Grécia pelos macedônios, e o início do Império Romano. Ou seja, ele percorre do fim século IV a.n.e. (antes de nossa era) até o fim do século I a.n.e. Nesse período, ao lado da Academia e do Liceu, escolas fundadas, respectivamente, por Platão e Aristóteles, floresceram outras manifestações filosóficas, como a escola epicurista e a estoica,² e a que mais suscitou conflitos, sendo a mais combatida, foi a filosofia do "Jardim", isto é, o epicurismo.³

² Para uma apresentação do Helenismo, cf. AUBENQUE, 1995; HADOT, 2014, p. 139-212.

³ Como havia na escola de Epicuro, que se localizava em Atenas, um jardim, ela possuiu a ser designada também por este. E sobre a mencionada suscitação, Pierre Aubenque escreve: "Contrariamente ao estoicismo, que sempre beneficiou do respeito dos seus adversários, o epicurismo, e em primeiro lugar a própria figura do seu fundador, foi, desde a Antiguidade, um sinal de contradição entre os homens" (AUBENQUE, *ibid.*, p. 138).

A filosofia do Jardim foi fundada por Epicuro, um dos filósofos mais profícuos da Antiguidade. Porém, dos por volta de trezentos títulos que redigiu (cf. DIÓGENES LAÉCIO, 2025, p. 440), pouquíssimos sobreviveram à “*malignità de’ tempi*”, para retomar a expressão de Maquiavel (MACHIAVELLI, 2018, p. 308).

Sem influir durante a maior parte da Idade Média, no contexto do Renascimento italiano o epicurismo ressurgiu. Isso se passa por intermédio das remissões internas às obras de Cícero, que se tornavam referências indispensáveis,⁴ e ainda, através do Epicuro transcrito por Diógenes Laércio⁵ e do longo poema *Sobre a natureza das coisas* (*De rerum natura*), de Lucrécio, epicurista romano.⁶ Sobre estes últimos, o poema, que esteve perdido durante longo tempo, em 1417 foi resgatado por Poggio Bracciolini e, em 1433, teve-se a tradução para o latim da obra de Diógenes Laércio, feita por Ambrogio Traversari.⁷ Esse ressurgimento afetou o universo teórico renascentista e liga-se diretamente a Maquiavel.

Liga-se porque, além do que ele teria assimilado das lições epicuristas de Marcello Adriani, há uma cópia com *marginalia* do poema de Lucrécio manuscrita por Maquiavel, conforme sabemos hoje graças à descoberta de Sergio Bertelli, publicada primeiramente em 1961.⁸ Com

⁴ A bibliografia sobre o Renascimento, e o campo conceitual que o caracteriza, é vasta, contendo, ademais, ricas discussões, como a que investiga se o Renascimento seria ou não uma ruptura radical com a Idade Média. Neste trabalho, sobre o Renascimento e tal caracterização, remeto ao capítulo “O humanismo cívico”, in: BIGNOTTO, 2005, p. 9-56; e: *id.*, 2021.

⁵ Diógenes Laércio dedica a Epicuro o Livro X da sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

⁶ Ainda que Lucrécio diga de si que tão somente expõe a doutrina de Epicuro (cf. LUCRÉCIO, 2021, p. 163), discute-se sobre o que seria, em realidade, propriamente lucreciano, podendo o poeta então destoar, mesmo que inconfessadamente, do pensamento do mestre. Para uma tal discussão, e sobre uma questão-chave, a saber, a do *clínamen*, vale cf. QUARTIM DE MORAES, 2001.

⁷ Para um quadro geral da retomada do epicurismo no Renascimento italiano, cf. o capítulo “The Epicurean Revival in Florence and Italy”, in: BROWN, 2010, p. 1-15.

⁸ Os artigos nos quais Sergio Bertelli nos apresenta a sua descoberta foram republicados em *La Rivista di Engramma*. É a ela que aqui remeto: BERTELLI, 2016a; *id.*, 2016b. Cf. também a nota introdutória à republicação, redigida por Monica Centanni: CENTANNI, 2016.

isso, além de outras referências nomeadamente encontradas em seu *corpus* e dos outros títulos aos quais o florentino teve acesso na biblioteca de sua casa, e que os conhecemos a partir de registros feitos por seu pai, Bernardo,⁹ soubemos também desse seu contato tão direto com a obra do epicurista romano. Assim, a descoberta de Bertelli impulsiona a questão das relações entre o epicurismo de Lucrécio e o pensamento maquiaveliano.

Quanto a nós, buscaremos demonstrar neste trabalho um nexos entre Maquiavel e o poeta epicurista que pode ser auferido quando se tem em vista uma demarcação que o florentino opera entre ele próprio e o pensamento ciceroniano. Se for assim, dado que Epicuro e Lucrécio se distanciaram da política¹⁰, em Maquiavel poderíamos encontrar uma elaboração política que se articula teoricamente com o epicurismo.¹¹ Então, para alcançarmos nosso objetivo, iniciemos com Lucrécio.

⁹ Nesses registros, conforme nos faz notar Roberto Ridolfi (RIDOLFI, 2003, nota 7, p. 312), como propriedade paterna ou como empréstimo, estão presentes, por exemplo: Tito Lívio, a *Ética* de Aristóteles, *Filípicas*, *Dos deveres* e *Do orador*, de Cícero, a Bíblia, as *Décadas* de Flavio Biondo, os comentários de Donato Acciaiuoli à *Ética* de Aristóteles etc.

¹⁰ Diógenes Laércio diz que “Epicuro demonstrava tanta moderação que nem sequer entrou na vida política” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2025, p. 436). Nas *Máximas principais* lemos: “Embora possamos até certo ponto nos colocar em segurança face aos homens por meio do poderio e da riqueza, obtemos uma segurança ainda mais completa vivendo tranquilamente longe da multidão” (EPICURO, 2010, p. 31), e nas *Sentenças vaticanas*: “Liberemos a nós mesmos da prisão dos assuntos cotidianos e públicos” (EPICURO, 2014, p. 55). Lucrécio, por sua vez, exalta aquele que não se entrega às disputas por magistraturas e, à distância, observa, imperturbável, a vanidade de tais empenhos: “Nada, porém, é mais doce do que habitar os seguros,/templos serenos dos ensinamentos dos mais sábios,/donde tu possas ao longe avistar os outros dispersos/em sua busca pelos caminhos errantes da vida,/em seus certames de engenho, contendas pela nobreza,/noite e dia esforçando-se em labor incessante/para alcançar o poder sobre tudo e as riquezas maiores./Ó miseráveis mentes dos homens, cegos nos peitos!/Em tão grandes perigos e em trevas terríveis se passa/esse pequeno intervalo de vida! [...]” (LUCRÉCIO, 2021, p. 93).

¹¹ Sobre a relação teórica entre Epicuro/Lucrécio e Maquiavel, remeto também ao capítulo “Machiavelli and the influence of Lucretius”, in: BROWN, 2010, p. 68-87; e igualmente a: ALTHUSSER, 2005, p. 9-15; MORFINO, 2011; *id.*, 2021.

A dessubstancialização lucreciana

A doutrina de Epicuro possui um sentido terapêutico, o que se verifica, por exemplo, em sua proposta para a *ataraxia*, isto é, a imperturbabilidade da alma.¹² Sobre isso, seu pensamento identifica no esperar da parte divina retribuições e castigos e no temor à morte obstáculos que impedem de alcançá-la. Assim, tendo a *ataraxia* como um dos aspectos éticos da filosofia do Jardim, esta dá um passo em direção à Física, que serve então à Ética. Nas palavras de Epicuro: “deve-se admitir que não há outro fim para o conhecimento dos eventos celestes – quer tratados em conexão com outros pontos, quer de modo independente –, bem como para tudo o mais, senão a tranquilidade da alma [*ataraxia*] e a convicção segura” (EPICURO, 2020, p. 113). A justeza dessa direção está numa cosmologia que sustenta, primeiramente, que “Além de corpos e vazio, nada se pode conceber [...]” (EPICURO, 2020, p. 95), decorrendo disso que se os deuses existem, e os deuses existem para Epicuro, eles, bem como a alma, são corpóreos.

Quanto à questão da alma, se ela é corpórea, quando morremos ela também finda, sendo descabido temer a morte, pelo que se tem este conhecido argumento: “o mais aterrador de todos os males – a morte – nada é para nós se, justamente quando existimos nós, a morte não está presente e, quando a morte se apresenta, nós então é que não existimos” (EPICURO, 2020, p. 86). No que concerne aos deuses, ao admitir a sua

¹² A mencionada terapêutica equivale a um quádruplo remédio (*tetraphármakon*), que as quatro primeiras máximas epicurianas condensam: “I - Aquele que é plenamente feliz e imortal [i.e. os deuses] não tem preocupações, nem perturba os outros; não é afetado pela cólera ou pelo favor, já que tudo isso é próprio à fraqueza” (EPICURO, 2010, p. 13); “II - A morte nada é para nós. Com efeito, aquilo que está decomposto é insensível, e a insensibilidade é o nada para nós” (*ibid.*, p. 14); “III - O limite da amplitude dos prazeres é a supressão de tudo que provoca dor. Onde estiver o prazer e durante o tempo em que ele ali permanecer, não haverá lugar para a dor corporal ou o sofrimento mental, juntos ou separados” (*ibid.*, p. 16); “IV - A dor contínua não dura longamente na carne. A que é extrema permanece muito pouco tempo, e a que ultrapassa um pouco o prazer corporal não persiste muitos dias. Quanto às doenças que se prolongam, elas permitem à carne sentir mais prazer do que dor” (*ibid.*, p. 18). Como se notará, temos em vista aqui o que as duas primeiras designam.

existência corpórea, Epicuro não se limita a circunscrevê-los à imanência, como se pudesse conservar, contudo, a intervenção divina em “*le cose degli uomini*”, na expressão de Maquiavel (MACHIARELLI, 2018, p. 330). Para Epicuro, em vez disso, os deuses interagem apenas com seus iguais, ou seja, apenas entre si, o que se verifica nestas considerações:

Ímpio é não quem rejeita os deuses da maioria, mas aquele que atribui a eles as opiniões da maioria. Porque as asserções da maioria impostas aos deuses não são prenoções, mas falsas suposições, de que os maiores prejuízos aos maus e os maiores benefícios aos bons advêm por causa dos deuses. Pois em total afinidade com as virtudes se acolhem os iguais, considerando estranho tudo o que não o for (EPICURO, 2020, p. 85-86).¹³

E esse alheamento divino em relação ao ser humano é garantido pela cosmologia epicuriana, que, então, explica o começo e o término do nosso mundo, que é um dentre outros infinitos, sem o recurso aos deuses.

Sobre tal aspecto cosmológico, indo agora ao poema lucreciano, no Livro II, que é dedicado ao movimento dos átomos e a como se dão o começo e a decomposição dos corpos complexos, e que atraiu a atenção de Maquiavel, conforme atesta os seus *marginalia* (cf. BROWN, 2010, p. 74), lemos:

¹³ Assim, o epicurismo interdita, com a não interferência divina na vida humana e com a extinção da alma quando morremos, uma inquietude qual a do velho Céfalos, apresentada no início da *República*: “Sabes muito bem, Sócrates, disse ele, que, quando alguém acha que está próximo da morte, medo e preocupação o invadem a respeito de coisas em que antes não pensava. Os ‘mitos sobre o Hades’ contam que, se aqui alguém comete injustiça, lá deve ser castigado embora até então fossem alvo de riso, naquele momento, torturam-lhe a alma com a dúvida de que possam ser verdadeiros” (PLATÃO, 2006, p. 7). A concepção epicurista também vige contra um registro posterior, que é o do cristianismo, conforme lemos, p. ex., em Mt 10, 28. Nessa passagem, vemos que Jesus de Nazaré adverte seus discípulos também com estas palavras: “Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode destruir a alma e o corpo na geena” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1721). A mencionada interdição não chancela algo como um *niilismo*, pois a Ética compõe, imprescindivelmente, a doutrina epicurista. O que se passa é que a Ética epicurista é estritamente imanente, sem apelos como os citados, tanto que, para ela, é “o prazer” (*hedoné*) “o princípio e o fim de uma vida bem aventurada” (EPICURO, 2020, p. 87).

Se consideras imóveis os primórdios das coisas,/e que, estando imóveis, podem gerar novos motos,/vagas ao longe das vias da razão verdadeira./Pois, uma vez que vagam no inane, é necessário/ou que os primórdios das coisas por próprio peso se levem,/ou talvez pelo golpe de um outro. Assim, quando sempre/em conflitos se encontram, repentinamente acontece/que se dissolvam diversos; não te espantes se, embora/sejam de sólida massa, nada há que impeça o seu moto./E não importa pra onde observes lancarem-se os corpos/materiais, não verás fundamento pra soma das coisas,/nem onde os corpos primeiros descansem, já que o espaço/não tem fim ou limite, aberto pra todos os lados,/na imensidão se espalhando, conforme de muitas maneiras/já demonstrei em meus versos, provando em razão verdadeira (LUCRÉCIO, 2021, p. 97).

E, mais à frente, ao sustentar a existência de outros mundos além do nosso, ainda no mesmo Livro II, escreve Lucrécio:

[...] neste orbe, assim da natura criado,/por vontade própria, as próprias sementes das coisas,/de modo cego, em vão, batendo-se de muitos modos,/finalmente juntam-se: aquelas que, por acaso,/ao se encontrarem darão os inícios às mais grandiosas/coisas: mares e terras e céus e as espécies viventes (LUCRÉCIO, 2021, p. 151, 153).

Nessas passagens, observamos que os corpos elementares dos quais o mundo – e os mundos – é composto estão em movimento na imensidão ilimitada do vazio, e que o nosso mundo – bem como os demais –, por sua vez, decorre dos encontros entre tais elementos. Junto a isso, também constatamos nelas que se, por um lado, esses encontros são necessários para que haja mundo, por outro, tais encontros são contingentes, dados ao acaso. Logo, se assim ocorrem, um encontro pode tanto ocorrer como não ocorrer, e mais: mesmo que ocorra, o encontro pode ser debalde. Ou seja, não basta que aconteçam encontros, pois, são necessários precisos encontros para que haja mundo, a saber, os de elementos cujos formatos “peguem” uns nos outros.¹⁴

¹⁴ Cícero critica o mundo como efeito contingente dos referidos encontros. No seu diálogo *De Natura Deorum*, onde encontramos reiteradamente críticas à posição em

Consequentemente, nosso mundo não está dado desde sempre, pois ele teve um começo, como tiveram quaisquer outros que existam, e esse começo não foi regido por algum *telos* que assegurasse de antemão a sua origem e a sua ordem interna. Nas palavras de Louis Althusser, “antes da formação do mundo, não existia *nenhum Sentido*, nem Causa, nem Fim, nem Razão, nem desrazão. A não-anterioridade do Sentido é uma das teses fundamentais de Epicuro, pela qual ele se opõe tanto a Platão quanto a Aristóteles” (ALTHUSSER, 2005, p. 10 – grifos do autor).¹⁵

Esse arranjo conceitual se caracteriza pela imanência e pela contingência, ou seja, também pela antiteleologia, o que poderíamos denominar, na senda althusseriana, “materialismo do encontro” (ALTHUSSER, *ibid.*). Tal materialismo, assim admitido, abre-nos um campo semântico que nos permite acolher uma relação conceitual entre Maquiavel e o epicurismo lucreciano. É tendo-o em vista que ordenamos esta nossa exposição e, para prosseguir, cabe-nos passar agora à análise do pensamento ciceroniano.

A substancialização ciceroniana

No início de seu *Dos deveres* (*De officiis*), “talvez o texto da Antiguidade clássica que mais influente foi entre os humanistas” (CARDOSO, 2022, p. 100), Cícero escreve: “toda uma argumentação sobre o dever está por vir [...]” (CÍCERO, 1999, p. 7). Como já indica o título da

pauta, lemos: “Toda essa distribuição dos astros e esse tamanho enfeite do céu pode parecer a alguém sensato ter sido possível que tenham se formado a partir de corpos que correm aqui e ali ao acaso e às cegas? Ou, em verdade, que outra natureza, desprovida de mente e razão, pôde realizar estas coisas? E essas, para serem feitas, não só tiveram necessidade de uma razão, mas não se pode compreender de que natureza sejam sem uma suma razão” (CÍCERO, 2003, p. 94).

¹⁵ Opõe-se a Platão porque no *Timeu*, p. ex., embora haja uma matéria pré-cósmica, o deus a ordena seguindo um *telos*, atuando como um artesão opera sobre a sua matéria-prima, que segue uma precisa arte, um intelecto (cf., a título de exemplo, o que nesse diálogo é dito acerca dos elementos, fogo, água, terra e ar: PLATÃO, 2012, pp. 140 e ss). E opõe-se a Aristóteles, já que para o estagirita o mundo é eterno, dado desde sempre, o que será condenado pela Igreja. Essa tese, que foi mediada por Averróis, será discutida no Renascimento, chegando a ser retomada pelo pensamento maquiaveliano (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 201 e ss). Sobre ela, das suas fontes clássicas até sua presença no texto de Maquiavel, cf. o capítulo “De aeternitate mundi”, in: SASSO, 1987, p. 167-399.

citada obra e como se verifica em tal passagem, Cícero se dedica aqui a apreender no que se constitui o dever, ou seja, o honesto e, disso, o decoro. Assim, ele estabelece, em primeiro lugar, o honesto (Livro I) e, apenas ulteriormente, o útil (Livro II) para, quando for relacioná-los (Livro III), submeter invariavelmente este segundo ao honesto que, em sua estabilidade ontológica, garante a necessária coincidência entre ambos, relegando à mera aparência de útil aquilo que, em verdade, estiver em desacordo com o honesto.

Para verificarmos como isso ocorre, tenhamos em vista o seguinte texto:

Mas sucedem com frequência casos em que ações aparentemente dignas de um homem justo – a quem chamamos de homem bom – transformam-se em seu contrário, como devolver um depósito a um furioso ou cumprir uma determinada promessa. Algumas ações pertinentes à verdade e à fé, é justo às vezes evitá-las e não realizá-las. Convém recorrer aos fundamentos da justiça que propus no começo: primeiro, a ninguém prejudicar, depois, servir à utilidade comum. Considerando-se que tais coisas mudam com o tempo, o dever também muda e nem sempre é o mesmo (CÍCERO, 1999, p. 17-18).¹⁶

Nessa passagem, Cícero reconhece que as coisas humanas são versáteis, requerendo assim uma diversidade de procedimentos. Logo, a cada situação convém um preciso procedimento, podendo ser contrário ao dever, em um dado momento, um procedimento que outrora lhe foi conforme.

Decorre disso esta figura, a dos “calculadores dos deveres” (*ratiocinadores officiorum*):

No cumprimento de todos esses deveres será preciso determinar o que é mais necessário a cada um, bem como o que cada um pode ou não conseguir sem o nosso concurso. Portanto, os graus de necessidade não serão os mesmos que os das circunstâncias. Há obrigações devidas mais a uns que a outros: por exemplo, na colheita dos frutos, ajudarás teu vizinho de preferência a um irmão ou amigo. Mas, em caso de conflito judicial, defenderás um parente ou amigo de preferência ao vizinho.

¹⁶ Tradução ligeiramente modificada por nós.

Tais coisas e outras semelhantes devem então ser avaliadas sempre que se trata de cumprir uma obrigação, e nelas convém adquirir hábito e prática para que sejamos bons calculadores dos deveres e, adicionando ou subtraindo, obtenhamos o montante do resto, com base no qual decidiremos quanto deve tocar a cada um. Mas como nem os médicos, nem os comediantes, nem os oradores, ainda que conheçam os preceitos de sua arte, conseguem algo digno de louvor sem o exercício e a prática, também a magnitude deste assunto requer prática e exercício, embora os ditames da observância do dever possam ser transmitidos, como nós próprios estamos fazendo agora (CÍCERO, 1999, p. 31-32).

Como se nota, admitida a referida versatilidade das coisas humanas, Cícero propõe a figura dos “calculadores dos deveres”, que corresponde a pesar os graus de necessidade e, obtido o resultado, deliberar o procedimento apropriado para cada situação dada. Ademais, vemos nessa citação que a excelência do cálculo em pauta não pode ocorrer desde sempre ou provir de uma contemplação passiva, pois, ela exige “a prática e o exercício” (*usus et exercitatio*).

Portanto, com a prática e o exercício pode-se aplicar o dever a despeito de qualquer circunstância.¹⁷ Mas, qual é, para Cícero, a garantia da coincidência necessária entre dever e circunstância? A seguinte passagem ilumina tal questão:

¹⁷ A prática e o exercício propiciam que não se incorra no desvio do filósofo Formião, referido por Cícero alhures. Tal filósofo discursou na presença de Aníbal sobre os assuntos militares, sem possuir, no entanto, qualquer experiência nessa matéria; consequentemente, proferiu apenas disparates. Em *Do orador*, Cícero faz constar essa anedota, proferida no diálogo por Cátulo. Eis o texto: “Nem careço de um mestre grego que me repise preceitos banais, sendo que ele mesmo nunca viu o fórum, nunca viu um único julgamento; tal como se diz de Formião, o famoso peripatético, quando Aníbal, expulso de Cartago, partira para o exílio em Éfeso, na casa de Antíoco, e, em sua atenção, porque sua reputação era muito gloriosa entre todos, fora convidado por seus anfitriões a ouvir, se o quisesse, esse a que fiz menção; e quando ele disse que poderia ser, conta-se que esse homem copioso falou durante algumas horas acerca do ofício de general e da arte militar em geral. Então, pelo fato de os demais que o haviam ouvido muito se deleitarem, perguntaram a Aníbal sua opinião acerca daquele filósofo. Conta-se que esse cartaginês respondeu, não em bom grego, mas francamente, que vira muitos velhos delirantes em diversas ocasiões, mas que não vira alguém que delirasse tanto quanto Formião. E, por Hércules, não foi injustiça” (CÍCERO, 2008, p. 208-209). Por sua vez, Maquiavel também adota a imprescindibilidade da experiência, mas de modo peculiar. Sobre isso, cf. o capítulo “Teoria e prática política n’O príncipe”, in: GONZAGA, 2025, p. 7-88.

Nem é pequena aquela força da natureza e da razão, porque só esse animal [i.e., o homem] sente o que é a ordem, o que convém, que medida há nos ditos e feitos. Assim, mesmo das coisas que são percebidas pela aparência, nenhum outro animal percebe a beleza, a graça, a conveniência das partes. A natureza e a razão, transferindo tal semelhança dos olhos para o ânimo, consideram que a beleza, a constância e a ordem devem ser ainda mais preservadas, cuidam para que não se faça nada indecorosa e efeminadamente, e, enfim, para que em todas as ações e opiniões coisa alguma se faça ou pense de libidinoso.

De tudo isso se compõe e se produz aquilo que procuramos, o honesto, o qual, embora não seja nobilitado, ainda assim é honesto – e dele dizemos verdadeiramente que é por natureza louvável, mesmo que ninguém o louve (CÍCERO, 1999, p. 10).

Essa passagem nos revela o modo pelo qual Cícero possibilita a aplicação do dever em qualquer situação: substancializando-o, já que a “natureza” (*natura*) e a razão (“*ratio*”) o garantem. Como vemos, o mundo no qual os homens estão inseridos expressa, desde sempre, a ordem, é em si mesmo harmonioso, e vendo-o assim, pela força da natureza e da razão, eles buscam conservar a ordem, a harmonia que veem, reproduzindo-a em seus atos. E tão firme é o lastro do dever, do honesto, do decoro, que ainda que todos dele se alheassem, mesmo assim ele seria o que é, e, portanto, o dever seguiria sendo o dever, o honesto, o honesto, o decoro, o decoro. Reiteremos: “[o honesto] é por natureza louvável, mesmo que ninguém o louve.”¹⁸ Graças a tão sólida garantia, a particularidade da prática e do exercício é subsumida na universalidade necessária do dever.

¹⁸ Nas palavras de Patrícia Aranovich: “Cícero considera que o honesto deve ser buscado por si mesmo ou acima de tudo e afirma a coincidência entre o útil, o bom e o honesto. Não há conflito entre o útil e o honesto, mas entre o honesto e o que parece útil. Salienta, portanto, a aparência de utilidade como razão do conflito, ao passo que a honestidade seria mais facilmente percebida, como quando afirma que a dúvida indica a injustiça: ‘é bom preceito aquele que interdiz a realização de um ato do qual não se sabe se é equitativo ou iníquo. De fato, a equidade brilha por si mesma e a dúvida implica uma intenção injusta’ (*Dos deveres*, I, 30)” (ARANOVICH, 2014, p. 33-34).

Porém, é mister ressaltar que essa garantia estável da natureza e da razão, que traz certas marcas estoicas à concepção de Cícero, não serve à resignação, a um conformismo diante das coisas dadas, mas, pelo contrário, viabilizando uma direção, ela é antes um chamamento à ação (cf. CARDOSO, 2022, p. 100 e ss.). É que, com a substancialização dos deveres, Cícero pode defender a coincidência necessária entre o honesto e o útil: “Por certo, nada que não seja ao mesmo tempo honesto pode ser útil; nada do que não seja ao mesmo tempo útil pode ser honesto” (CÍCERO, 1999, p. 140), pelo que ele obtém uma base ontológica estável para a “justiça” (*iustitia*) e à “utilidade comum” (*utilitas communis*), acima citadas. É por isso que Cícero urde estas considerações, as quais Maquiavel retomará, mas para demarcar-se, conforme veremos mais abaixo:

Temos deveres até para com aqueles de quem sofremos injustiça. Existe, decerto, uma medida para retribuir e castigar; e ignoro se é suficiente que aquele que se mostrou injusto se arrependa. Melhor será que ele não volte a delinquir e outros se revelem mais tardos na injustiça. Na república, os direitos de guerra devem ser preservados acima de tudo. Pois, assim como há dois tipos de conflito – um por discussão, o outro por violência –, e sendo aquele próprio dos homens e este dos animais [*beluarum*], recorramos ao último quando não for lícito recorrer ao primeiro (CÍCERO, 1999, p. 19).¹⁹

E:

Como, porém, a injustiça se pratica de dois modos, isto é, por violência ou por fraude, esta parece própria da raposa, aquela do leão. Uma e outra são sem dúvida alheias ao homem, mas a fraude é mais odiosa. E de todas as formas de injustiça, nenhuma há mais criminosa do que a praticada por aqueles que, enganando ao máximo, fazem-se passar por homens de bem (CÍCERO, 1999, p. 24).

¹⁹ Tradução ligeiramente modificada por nós.

Como se nota, tão ontologicamente estável é o fundamento do dever que este é admitido como universal, nos obrigando, assim, a observá-lo até mesmo em relação aos perversos. Ademais, isso nos leva a rechaçar a violência que o leão simboliza como injusta²⁰ e a reprovar, sobretudo, a fraude (“*fraus*”) simbolizada pela raposa como sendo, dentre as formas de injustiça, a mais injusta de todas e, conseqüentemente, a mais reprovável.

Posto isso, passemos agora à intervenção teórica de Maquiavel.

A dessubstancialização maquiaveliana

Indo agora ao pensamento maquiaveliano, consideremos o capítulo XVIII d’*O príncipe*, cuja questão que aborda é, como indica o seu título: “De que modo devem os príncipes manter a fé”? (MAQUIAVEL, 2010, p. 85). Nele, Maquiavel sustenta que “um senhor prudente não pode, nem deve, observar a fé quando essa observância virar-se contra ele ou quando deixarem de existir as razões que o haviam levado a prometer-la” (MAQUIAVEL, 2010, p. 86).

Tal sentença não é suficiente para distanciar o florentino da posição de Cícero, pois, se tomada em separado, ela poderia denotar a mesma constatação ciceroniana: porquanto as circunstâncias mudam, os procedimentos devem também mudar. Todavia, esse capítulo contém uma ruptura de Maquiavel com a posição que Cícero representa e, para constatarmos isso, consideremos estes três excertos, do mesmo capítulo XVIII. Primeiro:

Devemos, pois, saber que existem dois gêneros de combate: um com as leis e outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo, dos animais [*delle bestie*]. Porém, como frequentemente o primeiro não basta, convém recorrer ao segundo. Portanto, é necessário ao príncipe saber usar bem tanto

²⁰ Como se observa, não é que Cícero não admita, a depender da circunstância, o recurso à força. O que se passa é que tal recurso deve ser cancelado pela substancialidade dos deveres.

o animal quanto o homem. Isso já foi ensinado aos príncipes, em palavras veladas, pelos escritores antigos, que escreveram que Aquiles e muitos outros daqueles príncipes antigos haviam sido criados por Quíron, o centauro, que os mantivera sob sua disciplina. Ter um preceptor meio animal meio homem não quer dizer outra coisa senão que um príncipe deve saber usar ambas as naturezas e que uma sem a outra não é duradoura (MAQUIAVEL, 2010, p. 85).

Segundo:

Visto que um príncipe, se necessário, precisa saber usar bem a natureza animal, deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Os que fazem simplesmente a parte do leão não sabem com o que estão lidando (MAQUIAVEL, 2010, p. 86).

E, por fim: “[...] quem melhor se sai [em relação à inobservância da fé] é quem melhor sabe valer-se da natureza da raposa” (MAQUIAVEL, 2010, p. 86).

Distinguindo as modalidades do combate, aquele que se trava por meio das leis e aquele que se trava por meio da força, ao empregar as figuras do leão e da raposa tem-se as imagens, respectivamente, da violência e da fraude, notando-se que Maquiavel tem em vista as citações que tomamos de Cícero.²¹ Porém, não para reiterá-las, mas para delas se demarcar, pois, o que o romano rechaça o florentino reivindica. Para Cícero, conforme vimos, “esta [i.e., a fraude] parece própria da raposa, aquela [i.e., a violência] do leão”, e “Uma e outra são sem dúvida alheias ao homem, mas a fraude é mais odiosa”, ao passo que Maquiavel, conforme vemos, após retomar as referidas metáforas, sustenta o oposto.

²¹ Aqui, Maquiavel não emprega a expressão “fraude” ou “frode”, mas “astuzia”. Porém, pelo conjunto das expressões, verifica-se que ele tem o olhar posto sobre o texto de Cícero, parafraseando-o (cf. também: LEFORT, 2023, p. 417-418). Ademais, nesse capítulo defende que o príncipe saiba “*essere gran simulatore e dissimulatore*” (MACHIARELLI, 2018, p. 869) e no capítulo VII d’*O príncipe*, ao reivindicar as ações de César Bórgia como modelo para um príncipe novo, o par conceitual força/fraude está presente: “*vincere o per forza o per fraude*” (ibid., p. 830).

Estaria Maquiavel retomando as figuras assinaladas para espelhar a da raposa, produzindo assim a mesma imagem, mas invertida? Se fosse assim, isso não implicaria necessariamente uma ruptura total, sendo possível nos limitarmos a indicar que aquilo que para Cícero é sempre vicioso (a fraude) para Maquiavel, a depender da situação, poderia não o ser. Entretanto, o florentino não opera uma mera inversão, pois, o que subjaz à retomada de Cícero nas citações que fizemos é uma distinção de princípios. Para observarmos-la é necessário apreendermos a categoria maquiaveliana do *riscontro*.

Tal categoria tem a sua primeira formulação numa carta de 1506, conhecida como *Ghiribizzi al Soderino*, sendo reafirmada n’*O príncipe* e nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Se a questão que anima Cícero – acima analisada – é a da substancialidade do dever, a problemática maquiaveliana da qual emerge a categoria do *riscontro* é, por sua vez, a do modo pelo qual se dá que de ações diversas os efeitos nem sempre são diversos e, ao contrário, que de ações similares os efeitos podem ser diversos. Nos *Ghiribizzi*, lemos: “Mas, de onde provém que ações diferentes por vezes funcionem igualmente ou igualmente prejudiquem, não sei, mas gostaria muito de sabê-lo; mas, para saber vossa opinião, usarei de presunção e vos direi a minha” (MAQUIAVEL, 2015, p. 273). N’*O príncipe*: “vê-se que, de dois homens cautelosos, um chega a seu objetivo, e outro, não; que dois homens bem sucedidos adotaram dois modos de agir diferentes, sendo um cauteloso, e outro, impetuoso” (MAQUIAVEL, 2010, p. 123). Nos *Discursos*: “se percebe que alguns homens, em suas ações, procedem com ímpeto, e outros com circumspecção e cautela” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 351).

Tendo tal problemática, somos remetidos à tese maquiaveliana da permanente inconstância. Nos *Ghiribizzi*, Maquiavel sustenta que “os tempos são vários e as ordens das coisas são diferentes” (MAQUIAVEL, 2015, p. 273), que “os tempos e as coisas universalmente e particularmente mudam com frequência” (MAQUIAVEL, 2015, p. 275). N’*O príncipe*, ele se refere às “grandes variações das coisas que foram e são vistas todos os dias, além de qualquer conjectura humana” (MAQUIAVEL, 2010, p. 121), às

“tantas revoluções e manobras de guerra na Itália” (MAQUIAVEL, 2010, p. 129), compara a fortuna “a um desses rios impetuosos que, quando se iram, alagam as planícies, derrubam as árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, todos cedem a seu ímpeto sem poder detê-los em parte alguma” (MAQUIAVEL, 2010, p. 121-122). E nos *Discursos*, constata que, “como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo [...]” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 32).²²

Posto isso, consideremos agora que, para o florentino, os homens são diversos e não podem romper com aquilo para o qual a natureza particularmente os inclina. *Os homens são diversos*, conforme se lê nos *Ghiribizzi*: “Creio que como a Natureza fez os homens com rostos diferentes também os fez com diferentes engenhos e diferentes fantasias. Disto provém que cada um, segundo seu engenho e fantasia, se governa” (MAQUIAVEL, 2015, p. 273). *Os homens não podem romper com aquilo para o qual a natureza particularmente os inclina*, como vemos ainda nos *Ghiribizzi*: “os homens não mudam as suas fantasias nem seus modos de proceder [...]” (MAQUIAVEL, 2015, p. 275), “destes sábios [i.e., os que, conhecendo os tempos e as ordens das coisas, se acomodam a eles] não se encontra, tendo os homens antes a vista curta, e não podendo comandar sua natureza [...]” (MAQUIAVEL, 2015, p. 275). *N’O príncipe*:

Não há homem suficientemente prudente que saiba acomodar-se a isso [à variação dos tempos e das coisas], seja porque não consegue desviar-se daquilo para que sua natureza o inclina, seja ainda porque, tendo sempre prosperado, trilhando certo caminho, não pode persuadir-se de que se deve afastar dele (MAQUIAVEL, 2010, p. 123).

E também nos *Discursos*:

²² E ainda, na *História de Florença*: “não permitindo a natureza que as coisas mundanas tenham parada, quando elas chegam à sua máxima perfeição, não podendo subir mais, é mister que desçam” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 2007).

E são duas as razões pelas quais não podemos mudar: uma é que não podemos opor-nos àquilo a que a natureza nos inclina; outra é que, quando alguém prospera muito com um modo de proceder, não é possível convencê-lo de que fará bem em proceder de outra maneira [...] (MAQUIAVEL, 2007a, p. 353).

Ao reconhecer, de um lado, a diversidade dos modos de proceder e, de outro, a variação dos tempos e das coisas, isto é, da conjuntura, Maquiavel qualifica as ações segundo os efeitos objetivos do encontro entre um modo de proceder e uma dada conjuntura. Se esse encontro resultar de um modo de proceder ajustado à conjuntura e de uma conjuntura propícia a esse modo de proceder, tem-se o que Maquiavel denomina “*riscontro*”. Pois, segundo os *Ghiribizzi*, uma vez que “cada um, segundo seu engenho e fantasia, se governa” e que “os tempos são vários e as ordens das coisas são diferentes”,

àquele, as coisas se dão conforme seus desejos, e é feliz quem encontra [*riscontra*] o seu modo de proceder com o tempo, e, ao contrário, é infeliz aquele que diverge, com suas ações, do tempo e da ordem das coisas. Por isso, pode muito bem ser que dois homens, agindo de modo diferente, tenham um mesmo resultado, porque cada um deles pode conformar-se com seu encontro [*riscontro*], pois são tantas ordens de coisas quantas são as províncias e os estados. Mas porque os tempos e as coisas universalmente e particularmente mudam com frequência, e os homens não mudam as suas fantasias nem seus modos de proceder, acontece que um tem, durante algum tempo, boa fortuna, e em outro tempo, má fortuna (MAQUIAVEL, 2015, p. 273, 275).

N’O *príncipe* e nos *Discursos* tal posição é confirmada. N’O *príncipe*: “Creio ainda que é feliz aquele que ajusta [*riscontra*] seu modo de proceder à qualidade dos tempos e, similarmente, que é infeliz aquele que, por seu modo de agir, está em desacordo com os tempos” (MAQUIAVEL, 2010, p. 122). Nos *Discursos*: “Já considerei várias vezes que a razão da má e da boa fortuna dos homens vem do ajuste [*riscontrare*] de seu modo de proceder com os tempos [...]” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 351).

Logo, a qualidade de uma ação não é dada *a priori*, ela não é apreensível à luz da observância da substancialidade do dever, mas segundo o *riscontro*, ou seja, em função da efetividade do encontro entre o modo de proceder e a conjuntura dada.²³ Tanto é assim que Maquiavel não hesita em abordar o estatuto do *riscontro* também sobre a base do exemplo de um “mau cidadão” (*tristo cittadino*), como são os casos de Espúrio Cássio e, sobretudo, de Mânlio Capitolino. Ambos não tiveram êxito em suas empresas, pois os tempos e as coisas não estavam propícios, contudo, Maquiavel reconhece que se estivessem propícios poderiam ter êxito. Eis as considerações que ele urde a partir das mencionadas figuras históricas:

Pelo que devem ser consideradas duas coisas: uma é que os modos de se buscar a glória numa cidade corrompida são diferentes dos modos de uma cidade que ainda viva politicamente; outra (que é quase a mesma coisa) é que os homens, nos seus procedimentos e sobretudo nas grandes ações, devem considerar os tempos e a eles se adaptar.

E, no mais das vezes, vivem infelizes aqueles que, por má escolha ou natural inclinação, não estão de acordo com os tempos, e suas ações têm mau êxito, ao contrário dos que estão de acordo com os tempos. E, sem dúvida, das palavras do historiador [i.e., de Tito Lívio], acima mencionadas, pode-se concluir que, se Mânlio tivesse nascido nos tempos de Mário e Sila, quando a matéria já estava corrompida, e ele poderia ter-lhe imprimido a forma de sua ambição, talvez tivesse obtido os mesmos seguimentos e os mesmos resultados que Mário e Sila obtiveram, bem como os outros que, depois destes, aspiraram à tirania. Assim também, se Sila e Mário tivessem vivido nos tempos de Mânlio, já em seus primeiros feitos teriam sido reprimidos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 349-350).

²³ A qualidade das ações políticas sendo dada pela efetividade nos remonta também a um outro aspecto do pensamento maquiaveliano de suma importância, que é o da aparência. Maquiavel não coloca tal registro para nos guiar até a essência da coisa em si, mas se circunscreve à aparência, implicando a recusa ao par conceitual essência-aparência. Tratar aqui dessa recusa, que impacta toda a tradição filosófica, nos apartaria demasiadamente do recorte que estabelecemos, no entanto, sobre isso remeto ao trabalho *Maquiavel: política e retórica*, de Helton Adverse (ADVERSE, 2009), particularmente ao comentário sobre o capítulo XVIII d’*O príncipe* nas pp. 69-70.

Ou seja, Maquiavel não reprova esses maus cidadãos evocando a primazia ontológica do honesto para sustentar nisso a transgressão deles.

Por isso Maquiavel se demarca de Cícero, como acima vimos. Cícero visa apreender, no enfrentamento das circunstâncias, a justiça em sua substancialidade, o que o leva a rechaçar a fraude como o vício maior. Maquiavel, por sua vez, podemos notar agora, não propõe o que o romano rechaça por reivindicar a sua justiça, não alarga o campo das virtudes, tampouco opera uma mera inversão: o que alhures é vicioso para ele seria virtuoso. Mais precisamente, Maquiavel não defende a justiça da fraude, mas a sua *justeza*, a qual é dada segundo cada conjuntura.²⁴

²⁴ Marcelo Rodríguez Arriagada analisa a distinção entre “justiça” e “justeza” em seu trabalho *La filosofía como estrategia*, no qual atesta que, de fato, “durante quase toda sua história, um dos papéis que se atribuiu à filosofia é o de ser portadora e garantidora da Verdade. Com efeito, comumente se pensa que o trabalho fundamental dessa disciplina é a busca e a obtenção da Verdade da ‘totalidade das coisas’, e nisso consiste sua dificuldade, sua importância, sua solenidade, sua responsabilidade etc., pois carrega o peso de chamar as coisas pelo seu nome” (RODRÍGUEZ ARRIAGADA, 2022, p. 83). Opondo-se a essa concepção, tem-se que “a filosofia não busca estabelecer proposições verdadeiras, mas *justas*” (*ibid.*). Todavia, tal mudança de critérios “não habilita um tipo de leitura nihilista ou relativista da realidade, pois não nega a existência de verdades” (*ibid.*, p. 84). Então, o que isso quer dizer precisamente? Escreve Rodríguez Arriagada: “Uma tese *justa* em filosofia não depende, de nenhum modo, de um critério de justiça ou injustiça [...]”.

“[...] A *justeza* ou não de uma tese não depende nem de um critério de Verdade nem de uma Regra preestabelecida, mas da ação de *ajustar* uma série de teses em uma determinada conjuntura. [...]”

“Posto isso, qual é a relação que a prática filosófica do *ajuste* estabelece com a conjuntura na qual está imersa? Insistindo nas ideias acima, Althusser sustenta que não é uma relação de conhecimento, mas uma relação prática de intervenção. A filosofia é uma ‘arte’ da intervenção, que incide através de múltiplas categorias e funções em determinados campos teóricos e ideológicos, seja para removê-los, transformá-los, dinamizá-los, conectá-los, dirigi-los, seja para mantê-los, perpetuá-los, consagrá-los etc. É por essa razão que o que está em jogo, em última instância, na filosofia, não é a verdade ou a falsidade de uma tese filosófica, mas sua *justeza* (ou sua ‘força’), isto é, sua capacidade ou não de incidir em um determinado terreno. E é por essa razão que a filosofia produz seus próprios artefatos ou artifícios, suas proposições ‘performativas’.

“Os dispositivos de artifícios (ou seja, os conceitos, os gestos, os simulacros, as armadilhas etc.) traçados e produzidos por cada filósofo não correspondem em última instância nem a um critério acadêmico nem a um ‘consumo estético’ (mesmo que se acredite nisso ou assim se queira), mas correspondem a uma específica estratégia e posição teórica e política. A estratégia empregada na escrita de cada filósofo volta-se ao

Além disso, outros aspectos da categoria do *riscontro* são a força implícita nela e a contingência de sua ocorrência. Para verificarmos esses outros aspectos, prossigamos primeiramente com a questão da força.

O ordenador que encontra a ocasião também deve forçá-la, abater-se sobre ela, o que está implícito na expressão “*riscontro*”, conforme nos adverte Miguel Vatter: “O termo *riscontro* é semanticamente muito rico. Ele pode ser traduzido como ‘combinação’, ‘coincidência’ ou ‘encontro’, mas contém ainda o termo *scontro*, o qual significa ‘conflito’ ou ‘colisão’” (VATTER, 2014, p. 144). O modo pelo qual opera essa força, no que respeita à ação do ordenador, pode ser demonstrado a partir de diversas passagens da obra maquiaveliana, e aqui, retenhamos o final dos *Ghiribizzi*:

Para dar reputação a um dominador novo prestam-se a crueldade, a perfídia e a irreligião naquela província em que a humanidade, a fé e a religião por longo tempo abundaram, não diferentemente que a humanidade, a lealdade e a religião onde a crueldade, a perfídia e a irreligião reinaram por um tempo; pois, como as coisas amargas perturbam o gosto, e as doces o enjoam, assim os homens se enfastiam com o bem e se doem com o mal. Estes motivos, entre outros, abriram a Itália a Aníbal e a Espanha a Cipião, e assim cada um encontrou [*riscontrò*] o tempo e as coisas segundo a ordem de seu modo de proceder. Nem naquele mesmo tempo teria feito tanto proveito na Itália alguém semelhante a Cipião, nem alguém semelhante a Aníbal na Espanha, quanto um e outro fez em sua província (MAQUIAVEL, 2015, p. 275).

Esse texto possui implicações teóricas para o conceito de *riscontro*, conforme nos demonstra ainda o comentário de Vatter no trabalho de onde vertemos a citação que fizemos mais acima.

teatro filosófico, tomando posição nos bastidores (em um certo lá fora) para olhar, montar ou desmontar a trama ou o tecido que conforma uma cena [...]” (*ibid.*, p. 84-85) – os grifos são do autor.

Seguindo-o aqui, observamos que as ações de Aníbal e Cipião são exitosas, mas não equivalem a um alongamento de suas respectivas conjunturas, pelo contrário. Aníbal e Cipião agem de modos opostos e a qualidade dos tempos que cada um deles encontra é oposta às respectivas ações. Ou seja, elas tanto vão *ao* encontro de tais conjunturas como vão *de* encontro a elas, colidem com estas últimas. Logo, o *riscontro* não é um encontro harmonioso entre tantos encontros desarmoniosos possíveis, mas um tipo de entrechoque, um entrechoque cujos elementos pegam um no outro. Essa pega requer um *scontro*, uma força que liga, o que atesta a falta de qualquer essencialidade dada *a priori*, ao passo que demonstra a dessubstancialização que Maquiavel opera em relação às formas históricas.²⁵

Considerando agora o outro aspecto do *riscontro* que salientamos, na ausência de uma tal essencialidade, tem-se, já por isso, que a ocorrência do *riscontro* não é necessária. Para melhor verificarmos isso, convém ter em vista esta passagem, tomada do capítulo VI d’*O príncipe*. Tratando dos exemplos de “Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e similares”, Maquiavel escreve: “Examinando suas ações e suas vidas, veremos que não receberam da fortuna mais do que a ocasião, que lhes deu a matéria

²⁵ Sobre a violência da ação política, cf. também MAQUIAVEL, 2007a, p. 40 e ss., e, no que respeita à análise de Vatter, eis o comentário acerca da passagem final dos *Ghiribizzi* e no qual aqui nos baseamos: “Mas há uma razão completamente diferente para rejeitar a interpretação do conceito de *riscontro* em termos de correspondência entre ação e tempos. A última passagem dos *Ghiribizzi* oferece um vislumbre disso. À luz dessa passagem, o sentido do encontro (*riscontro*) parece ser o oposto do que tem sido entendido tradicionalmente: o encontro refere-se ao evento no qual uma situação dada é alterada em virtude da colisão entre ação e tempos. O significado do encontro é aquele de uma transformação de, em vez de uma correspondência com, o que é dado. Em outras palavras, a combinação ou *riscontro* não deve ser concebida como análoga à correspondência entre pensamento e realidade, sujeito e objeto, em sentido teórico, mas como uma oposição entre ação e situação que busca transcendê-la e alterá-la em um sentido prático. O conteúdo mais próprio do *riscontro* expressa uma discordância entre modos e tempos humanos, de maneira que a ação que tem um resultado ‘feliz’ é precisamente aquela que escova a contrapelo do tempo, a ação que inova ou revoluciona a situação” (VATTER, 2014, p. 155-156). Sobre as diversas figuras que o *riscontro* assume em Maquiavel, cf. também: MARCHESI, 2017a; *id.*, 2017b; ARANOVICH, 2013; ILLUMINATI, 2017.

para poderem introduzir nela a forma que lhes aprouvesse. E, sem ocasião, a *virtù* de seu ânimo se teria extinto, assim como, sem a *virtù*, a ocasião teria vindo em vão” (MAQUIAVEL, 2010, p. 26). Conforme se nota, as formas que os tempos históricos recebem são efeitos de encontros contingentes, aqui formulados no encontro entre *virtù* e ocasião dada pela fortuna. E tal encontro é, como dito, contingente, porque – revela-nos o texto citado – ele pode ocorrer bem como não ocorrer. Ele não ocorre quando a *virtù* está ausente no momento em que a ocasião é dada, pelo que esta última vem debalde, e ainda quando a ocasião não vem, pois pode não vir, já que ela é fortuita, pelo que a *virtù* arrefece, até findar.²⁶ Por isso, como Newton Bignotto indica, “os dois conceitos [i.e., os de *virtù* e fortuna] só fazem sentido quando referidos um ao outro” (BIGNOTTO, 2005, p. 144).

²⁶ Embora os exemplos de Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu sejam daqueles que, obtendo da fortuna a ocasião, a apanharam com êxito, por meio deles Maquiavel já nos indica, como vemos, a contingência desse encontro. Mas, percorrendo as suas obras, como um exemplo de *virtù* que não recebe da fortuna a ocasião temos o de Fabrizio Colonna, personagem d'A *arte da guerra*. No curso desse diálogo, o *condottiere* exprime a sua *virtù* professando as ordenações militares que, com sua própria indústria, elaborou em pensamento, porém, ao mesmo tempo, ele lamenta não ter podido efetivá-las, pois não obteve da fortuna ocasião para isso (cf. MAQUIAVEL, 2006, p. 10). Quanto a um exemplo em que se tem da fortuna a ocasião, sendo esta, todavia, dada em vão, podemos indicá-lo em Piero Soderini, ou ainda no da Toscana dos tempos de Maquiavel. A Piero Soderini a fortuna deu ocasião, que era a de eliminar os inimigos do estado recém-conquistado, mas ele não a apanhou, esperando granjear o apoio deles com paciência e bondade (cf. MAQUIAVEL, 2007a, p. 313-314); logo, a ocasião foi dada em vão e, como não a tomou, seu estado foi à ruína (cf. MAQUIAVEL, 2007a, p. 315). E a matéria toscana, havendo nela então tanta igualdade, correspondia a uma ocasião para a forma do *vivere civile*, porém, ela não encontrava alguém que soubesse e pudesse dar-lhe a referida forma, o que é dizer, tal ocasião era dada debalde (cf. MAQUIAVEL, 2007a, p. 161-162). Além disso, o apanho da ocasião é difícil, porque ela é fugidia, como consta no poema *Da Ocasião*: A imagem da Ocasião nele é a de uma donzela com um dos pés posto sobre uma roda, e, podendo voar, já que também possui asas em ambos os pés, ela, todavia, corre. Ademais, os seus cabelos cobrem a sua face e o seu peito, o que dificulta reconhecê-la, ao passo que a sua nuca é calva, impedindo com isso que ela seja detida pelos cabelos detrás caso seja posteriormente identificada. Finalmente, quem não a apanha, apanha aquela que com ela vem, a saber, a Penitência (cf. MAQUIAVEL, 2011, p. 247).

Assim sendo, cabe admitir que as formas históricas são efeitos de encontros, aqui apresentados através da *virtù*, da ocasião dada pela fortuna e do *riscontro* entre elas. E que a violência implícita nesta última categoria sinaliza que qualquer de tais encontros não se inscreve em uma anterioridade ontológica que lhe assegure a necessidade de sua existência e/ou a legitimidade do seu dever-ser. E ainda, que a sua ocorrência, uma vez que pode tanto se dar como não se dar, é, em última análise, contingente. Logo, a qualidade de uma ação política é apreensível apenas pelo crivo da sua efetividade, e sem que esta possa ser interpretada como transitiva, já que a efetividade maquiaveliana é, como vimos, relacional (*virtù* + fortuna dada como ocasião) e contingente. Podemos assinalar: ela se dá sempre no interior de uma rede de determinações eficazes, que então também a afeta, pois, “a política se apresenta para Maquiavel como um tecido [...]” (MARTINS, 2025, p. 6), para retomar o comentário de José Antônio Martins.²⁷ Estabelecido tal estatuto para a efetividade

²⁷ E Martins prossegue: “o que implica considerar as articulações como relações políticas que os diferentes atores estabelecem” (MARTINS, 2025, p. 6). Vê-se então que, para além da articulação na qual aqui nos concentramos – entre *virtù* e ocasião –, a trama de relações em Maquiavel é muito mais complexa, havendo diversas articulações políticas. Por exemplo, há nessa trama o entrelaçamento dos estados, internos à Itália e desses com outros fora dela, e, sobretudo, há ainda os entrelaçamentos, articulações diferenciais, que os encontros entre o povo e os grandes estabelecem. Não nos sendo possível abordar esses outros tipos de articulação, cito Flávia Benevenuto e José Luiz Ames, que os condensam. Indicando a infidelidade de Maquiavel à classificação, de cunho aristotélico, *per genera et species*, embora seja anunciada já no título do cap. I d’*O príncipe*, em prol de um objeto que escapa a essa classificação, e precisamente por se constituir como trama cujos fios não são homogêneos, mas desiguais e conflituais, como é o caso da figura do *principatus civilis*, oferecida no cap. IX da referida obra, Benevenuto escreve acerca da trama entre os diversos estados: “De fato, a situação de Florença era complicada aos olhos de Maquiavel [...]. [...] a Itália configurava-se antes como um emaranhado de Cidades-Estados, sendo parte deles dominada por Estados como a França e a Espanha, estes que, assim como outros na Europa, já haviam se estruturado” (BENEVENUTO, 2016, p. 62 – grifos nossos). E Ames, analisando os conflitos entre o humor do povo e o dos grandes, atesta: “Como Maquiavel escreve no capítulo IX de *O príncipe*, no princípio de todas as cidades se encontra sempre um conflito determinado. Esta característica própria ao começo evidencia o caráter contingente da realidade e, por conseguinte, a impossibilidade de deduzir o começo a partir de um ‘fundamento’ ou de um único princípio, como em Hobbes. Os conflitos, para Maquiavel, são marcados por sua pluralidade e a consequente impossibilidade de reduzi-los à unidade. Com isso evidencia-se que Maquiavel utiliza a expressão *fondamento* não no sentido tipicamente

maquiaveliana, dizemos então, agora com Patrícia Aranovich: “[em Maquiavel] as virtudes perdem substância ao revelarem-se apenas nos resultados das ações [...]” (ARANOVICH, 2014, p. 34).

Apresentado esse quadro teórico em Maquiavel, estamos em condições de concluir este trabalho.

Conclusão

Reconhecemos inicialmente a retomada do Helenismo pelo Renascimento e, a partir disso, tendo como recorte a intervenção teórica maquiaveliana perante Cícero e Lucrécio, buscamos expor no que se constituem as respectivas posições. Agora, à luz do exposto acima, concluiremos este trabalho precisando a demarcação e o encontro que, operantes nesse recorte, pretendemos indicar.

A presença de Cícero no Renascimento é uma das importantes características do período, e Maquiavel não passa incólume a isso. Cícero está em sua obra, seja para emprestar a sua autoridade,²⁸ seja para o florentino dele se distanciar, que é, este segundo caso, o que aqui nos interessa. Sendo assim, vimos que o romano tem na fraude o vício maior – “a fraude é mais odiosa” –, ao passo que Maquiavel chega a reivindicá-la, através da figura da raposa – “quem melhor se sai é quem melhor sabe valer-se da natureza da raposa.”

Também notamos que tanto Cícero como Maquiavel reconhecem a mudança das circunstâncias, convindo então uma diversidade de procedimentos, cada um em relação à situação dada. Porém, diante da inconstância assinalada, a atitude maquiaveliana diverge da ciceroniana.

moderno, de princípio simples a partir do qual se deduz tudo o resto, e sim no sentido de ‘começo’ ou ‘nascimento’” (AMES, 2017, p. 45-46).

²⁸ Por exemplo, escreve Maquiavel: “os povos, como diz [Marco] Túlio [Cícero], mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade e facilmente cedem, quando a verdade lhes é dita por homem digno de fé” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 23).

Observamos que Cícero a enfrenta buscando numa constância ontológica a base sobre a qual erigir a inteligibilidade da ação apropriada, encontrando-a na “natureza” e na “razão”. São elas que garantem a estabilidade dos deveres, que são, então, em si mesmos, podendo ser aplicados sempre, seja a circunstância que for. E assim, tão firmados são que até mesmo no caso hiperbólico de ninguém se pôr em conformidade com eles, ainda assim o honesto seria honesto. Esse arranjo conceitual implica a figura dos “calculadores dos deveres”, substancializando as virtudes. Maquiavel, por sua vez, assume uma atitude distinta, a qual o conecta a Lucrécio.

A conexão se dá a partir do arranjo conceitual que o poeta epicurista mobiliza em sua abordagem cosmológica. De fato, a Maquiavel não interessa, a rigor, deter-se em tal matéria, sendo seu objeto de análise os “*modi di procedere*” e, junto a eles, os “*tempi*” e os “*ordini delle cose*”, ou seja, a diversidade das ações políticas e a versatilidade inerente às conjunturas nas quais elas incidem. Tanto que, se há considerações cosmológicas no pensamento maquiaveliano – e as há –, elas estão postas em função do mencionado objeto. É nesse sentido, por exemplo, que convém interpretar a tese da eternidade do mundo, reivindicada, com certa tortuosidade, pelo florentino (cf. MAQUIAVEL, 2007a, p. 201 e ss.), pois, retirando-se estrategicamente para ela, ele pode demarcar-se da criação do mundo *ex nihilo*, concebida pelo cristianismo. Com isso, Maquiavel se desvencilha da onipotência divina que, se admitida, submete os tempos históricos, inexoravelmente, à Providência, implicando, *politicamente*, a renúncia às coisas humanas em prol de uma escatologia, do que se tem o que Maquiavel denomina “*gli uomini umili e contemplativi*”, em detrimento dos “[*uomini*] *attivi*” (MACHIAVELLI, 2018, p. 469). Ademais, podemos constatar através dessa tese cosmológica que, assim, nesse caso, Maquiavel se aproxima não do epicurismo, mas de uma posição aristotélico-averroista.

Logo, a conexão em pauta se dá não entre cosmologias, mas entre o arranjo conceitual cosmológico presente em Lucrécio e um equivalente *político* em Maquiavel.

Vimos mais acima que, para Lucrécio, nosso mundo – e os demais mundos – não está dado, em sua forma, de antemão, não é apreendido teleologicamente; diferentemente disso, ele é efeito da contingência de múltiplos encontros. Depende dos encontros a qualidade do corpo complexo que, a partir deles, passa a existir, sendo, tais encontros, reiteremos, contingentes. Esse passar a existir é dessubstancializado, requerendo em vez de uma Origem, tão somente um começo,²⁹ e ocorre em Maquiavel, então no nível político, algo equivalente.

Pois, também conforme exposto acima, para o florentino as formas históricas dependem dos encontros entre os modos de proceder e as conjunturas, designados, respectivamente, por meio dos termos “*virtù*” e “ocasião”. Se é segundo os encontros desses elementos históricos que se dá a forma histórica de uma matéria histórica, ao passo que a sua ocorrência não é necessária, é forçoso dizer que, para Maquiavel, a

²⁹ A distinção aqui em jogo entre “origem” e “começo” é feita por Louis Althusser em uma obra propedêutica, publicada postumamente, que, para isso, se baseia na cosmologia epicurista: “Agora, considerem uma filosofia materialista, como a de Epicuro. Ela não fala da origem do mundo, questão que não tem sentido, e sim do *começo* do mundo. Não mobiliza a onipotência de Deus para tirar o mundo do Nada. Antes do começo não há nem Deus nem Nada. Então há o quê? *Já há* – tese materialista por excelência – *sempre alguma coisa, já há sempre matéria*, que não é o caos, mas sujeita a certas leis. Qual é essa matéria? São os átomos, partículas indivisíveis, que, em número infinito, caem no vazio infinito, sob o efeito da gravidade (lei), paralelamente, sem nunca se encontrarem. O poeta filósofo romano Lucrécio, que expôs a filosofia de Epicuro, cujos manuscritos foram destruídos, diz, num poema intitulado ‘Da natureza das coisas’, que, antes do começo do mundo, os átomos caíam ‘*como uma chuva*’, e isso teria durado indefinidamente se eles não tivessem sido dotados de uma propriedade surpreendente, a ‘declinação’, que é a capacidade de se desviarem da linha reta de sua queda, de modo imperceptível. Basta um *mínimo de deslocação, de ‘desvio’*, para que eles *se encontrem* e se aglomerem, e eis aí o começo do mundo e o mundo. Nem Deus nem Nada na origem, nenhuma origem, e sim o começo; e, para explicar o começo, uma matéria preexiste, que se torna mundo pelo *encontro* (contingente, arbitrário) de seus elementos. E esse encontro, que comanda tudo, é a figura da contingência e do acaso, mas produz a necessidade do mundo. Assim, o acaso produz sozinho, sem a intervenção de Deus, a necessidade. Isso quer dizer que o mundo produz sozinho a si mesmo e que, substituindo a questão idealista da origem pela questão materialista do começo (ou do acontecimento, do advento), *nos desvencilhamos de questões que não têm sentido*, não só aquela da Origem do Mundo, mas também de tudo o que está ligado a ela: a questão de Deus, de sua onipotência, de sua incompreensibilidade, do tempo e da eternidade, além de outras” (ALTHUSSER, 2019, p. 47-48) – grifos do autor.

qualidade da ação diante de uma dada conjuntura não se inscreve no registro do honesto, como se fosse dado desde sempre, mas no da relação que venha a se estabelecer entre uma ação política e uma conjuntura.

Como não há qualquer primazia ontológica que garanta a qualidade da ação em si mesma, a ação é qualificada apenas à luz dos efeitos produzidos por essa relação contingente, pelo que em Maquiavel se tem, em vez de algo qual a figura dos “calculadores dos deveres”, a categoria do “*riscontro*”. Com esta última, o florentino se demarca da posição que Cícero representa, já que tal categoria faz com que as virtudes percam substância. E assim, verifica-se que ocorre no nível político uma remissão, seja ela voluntária ou não, mas seguramente objetiva, ao tipo de intervenção epicurista que vemos na cosmologia que Lucrécio apresenta.

O rechaço à Origem implicado por tal cosmologia não ocorre porque Lucrécio desconheça a regularidade que vemos no mundo, porquanto, para ele, “não pode de tudo tudo nascer, pois/para cada coisa existe poder separado” (LUCRÉCIO, 2021, p. 37). O que se passa é que essa regularidade, a necessidade nela contida, deita suas raízes, em última análise, no vazio e na aleatoriedade dos encontros entre os elementos primevos. Uma vez que esse vazio e essa aleatoriedade são trazidos para a política, como Maquiavel o faz, um espectro, que é o da ausência de toda forma histórica dada *a priori*, rondará *ogni città*, pondo em dúvida a legitimidade e a perenidade das hierarquias vigentes, hierarquias que podem implicar opressão e exploração de uns sobre os muitos, resignificando a necessidade operante num estado como sendo, em última análise, contingente. É o que se verifica quando tal espectro, na *História de Florença*, encarna na plebe.

A potência dessa resignificação, podermos dizer, dessa descoberta, é eloquentemente demonstrada por aquele discurso do plebeu anônimo, inventado por Maquiavel nessa mencionada obra. Tal plebeu percebe no que reside a distinção entre os homens no seu estado: “somente a pobreza e a riqueza nos desigualam” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 185), diz ele, e, admitindo como raiz dela a contingência, relega a necessidade dessa

distinção a uma mera representação imaginária: “todos aqueles que conseguem grandes riquezas e grande poder os conseguiram com a fraude ou com a força; e, depois que tomaram tais coisas com engano ou violência, para disfarçarem a fealdade da conquista, coonestam-na sob o falso nome de ganho” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 185). A consequência política dessa posição teórica é a abertura para que o estado seja totalmente reordenado: “acho que nossa conquista é certa, porque aqueles que poderiam deter-nos estão desunidos e ricos: a desunião deles, portanto, nos dará a vitória, e suas riquezas, quando forem nossas, a manterão” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 185).

Tal é a implicação política do encontro e da contingência aqui abordados, presentes na cosmologia do poema de Lucrécio e que emergem da posição maquiaveliana, quando esta se demarca da que pode ser reconstituída através de Cícero. Essa demarcação, e esse encontro que liga Maquiavel ao epicurista Lucrécio, correspondem ao que buscamos expor com este nosso trabalho.

Referências bibliográficas

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

ALTHUSSER, Louis. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

----- . A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). **Crítica Marxista**, n.º 20, abr., São Paulo: Revan, 2005, p. 9-48.

AMES, José Luiz. **Conflito e liberdade: a vida política para Maquiavel**. Curitiba: CRV, 2017.

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. Notas sobre as relações entre fim e meios em Maquiavel. In: SALATINI, Rafael; DEL ROIO, Marcos (orgs.). **Reflexões sobre Maquiavel**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 21-36.

------. O *riscontro*: considerações sobre a política e a história em Maquiavel. **Tempo da Ciência**, Toledo, v. 20, nº 40, p. 71-90, 2013. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/10049/7253>.

AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, cepticismo. In: CHÂTELET, François (org.). **História da filosofia** (v. 1): de Platão a São Tomás de Aquino. Tradução de Afonso Casais Ribeiro; Linda Xavier; Manuel L. Agostinho. Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 125-156.

BENEVENUTO, Flávia. **Maquiavel e a figura do governante**. Curitiba: Prismas, 2016.

BERTELLI, Sergio. Noterelle machiavelliane: un codice di Lucrezio e Terenzio. **La Rivista di Engramma**, nº 134, mar., p. 109-119, 2016. Disponível em: https://www.egramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2803#Bertelli%201961.

------. Ancora su Machiavelli e Lucrezio. **La Rivista di Engramma**, nº 134, mar., p. 121-138, 2016. Disponível em: https://www.egramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2803#Bertelli%201964.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2019.

BIGNOTTO, Newton. **Origens do republicanismo moderno**. Niterói: Eduff, 2021.

------. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Loyola, 2005.

BROWN, Alison. **The return of Lucretius to Renaissance Florence**. Cambridge: Harvard University, 2010.

CARDOSO, Sérgio. Virtude moral e virtude política, o Príncipe e sua *virtù*. In: CARDOSO, Sérgio. **Maquiavelianas**: lições de política republicana. São Paulo: 34, 2022, p. 99-118.

CENTANNI, Monica. Una scoperta di Sergio Bertelli: Machiavelli lettore di Lucrezio. **La Rivista di Engramma**, n.º 134, mar., p. 99-108, 2016. Disponível em: https://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2803#nota%20introduttiva.

CÍCERO. Do orador. Tradução de Adriano Scatolin. In: SCATOLIN, Adriano. **A invenção no Do orador de Cícero**: um estudo à luz de *Ad Familiares* I, 23. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 147-308. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2009.tde-19022010-165443>.

----- . Sobre a natureza dos deuses. Tradução de Leandro Abel Vendemiatti. In: VENDEMIATTI, Leandro Abel. **Sobre a natureza dos deuses de Cícero**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudo da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, p. 17-145. 2003. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/281989>.

----- . **Dos deveres**. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CICERONE. I Doveri. In: **Opere politiche e filosofiche**, v. 1 [edição bilíngue, latim-italiano]. A cura di Leonardo Ferrero; Nevio Zorzetti. Torino: UTET, 1995, p. 575-837.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Vinícius Chichurra. Petrópolis: Vozes, 2025.

EPICURO. **Cartas & Máximas principais**: “Como um deus entre os homens”. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

----- **Sentenças vaticanas**. Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.

----- **Máximas principais**. Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2010.

GONZAGA, Vinícius Leardini. **Vazio e contingência na prática filosófica de Maquiavel**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, 275 pp. 2025. Disponível em: <https://hdl.handle.net/11600/74618>.

HADOT, Pierre. As escolas helenísticas. In: **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014, p. 139-212.

ILLUMINATI, Augusto. Ricontro, occasione, aleatorio. **Quaderni Materialisti**, Milano; Udine: Mimesis, nº 13/14, p. 159-174, 2017. Disponível em: <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/quaderni-materialisti/article/view/2316>.

LEFORT, Claude. **O trabalho da obra Maquiavel**. Tradução de Gabriel Pancera; Helton Adverse; José Luiz Ames. São Paulo: Todavia; Belo Horizonte: UFMG, 2023.

LUCRÉCIO. **Sobre a natureza das coisas**. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves [edição bilíngue]. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Tutte le opere**. Secondo l'edizione di Maquio Martelli (1971), 2018.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

----- . *Ghiribizzi* ao Soderino. Apresentação, tradução e notas de Patrícia Fontoura Aranovich [bilíngue]. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, nº 32, jan./jun., p. 267-278, 2015. Disponível em: <https://revistas.usp.br/espinosanos/article/view/102698>.

----- . *Di Fortuna e Dell'Occasione*, di Niccolò Machiavelli. Tradução de Patrícia Fontoura Aranovich [bilíngue]. **Cadernos De Ética e Filosofia Política**. São Paulo, v.1, nº 18, p. 231-247, junho, 2011. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cefp/article/view/55731>.

----- . **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Revisão técnica da tradução por Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

----- . **História de Florença**. Revisão técnica da tradução por Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

----- . **A arte da guerra**. Revisão técnica da tradução por Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MARCHESI, Francesco. **Riscontro**: pratica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli. Macerata: Quodlibet, 2017.

----- . Teoria della storia come “arte”. Il riscontro nei *Ghiribizzi al Soderino* di Niccolò Machiavelli. **Quaderni Materialisti**, Milano; Udine: Mimesis, nº16, 2017, p. 37-49. Disponível em: <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/quaderni-materialisti/article/view/2264>.

MARTINS, José Antônio. Sobre a astúcia em *O Príncipe* de Maquiavel. **TRANS/FORM/AÇÃO**, Marília, v. 48, nº 2, 2025, p. 1-17. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2025.v48.n2.e025007>.

MORFINO, Vittorio. Entre Lucrécio e Spinoza: a “filosofia” de Maquiavel. In: MORFINO, Vittorio. **A ciência das conexões singulares**. Tradução de Diego Lanciote. São Paulo: Contracorrente, 2021, p. 129-186.

----- . Lucrezio e la corrente sotterrânea del materialismo. In: DEL LUCCHESI, Filippo; MORFINO, Vittorio; MORMINO, Gianfranco (orgs.). **Lucrezio e la Modernità: i secoli XV-XVII**, Atti del Convegno Internazionale Università di Milano-Bicocca, 13-14 dicembre 2007. Napoli: Bibliopolis, 2011, p. 35-59.

PLATÃO. Timeu. In: **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH) – Universidade de Coimbra, 2012, p. 69-211.

----- . **A república**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

QUARTIM DE MORAES, João. *Clinamen: o milenar prestígio de um falso problema*. **Ética e Política no Mundo Antigo**, Coleção Idéias, n.º 3. Campinas: UNICAMP; Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001, p. 179-212.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 2003.

RODRÍGUEZ ARRIAGADA, Marcelo. **La filosofía como estrategia**. Santiago de Chile: Qual Quelle; Doble Ciencia, 2022.

SASSO, Gennaro. **Machiavelli e gli antichi e altri saggi** (tomo I). Milano; Napoli: R. Ricciardini, 1987.

VATTER, Miguel. **Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom**. New York: Fordham University Press, 2014.