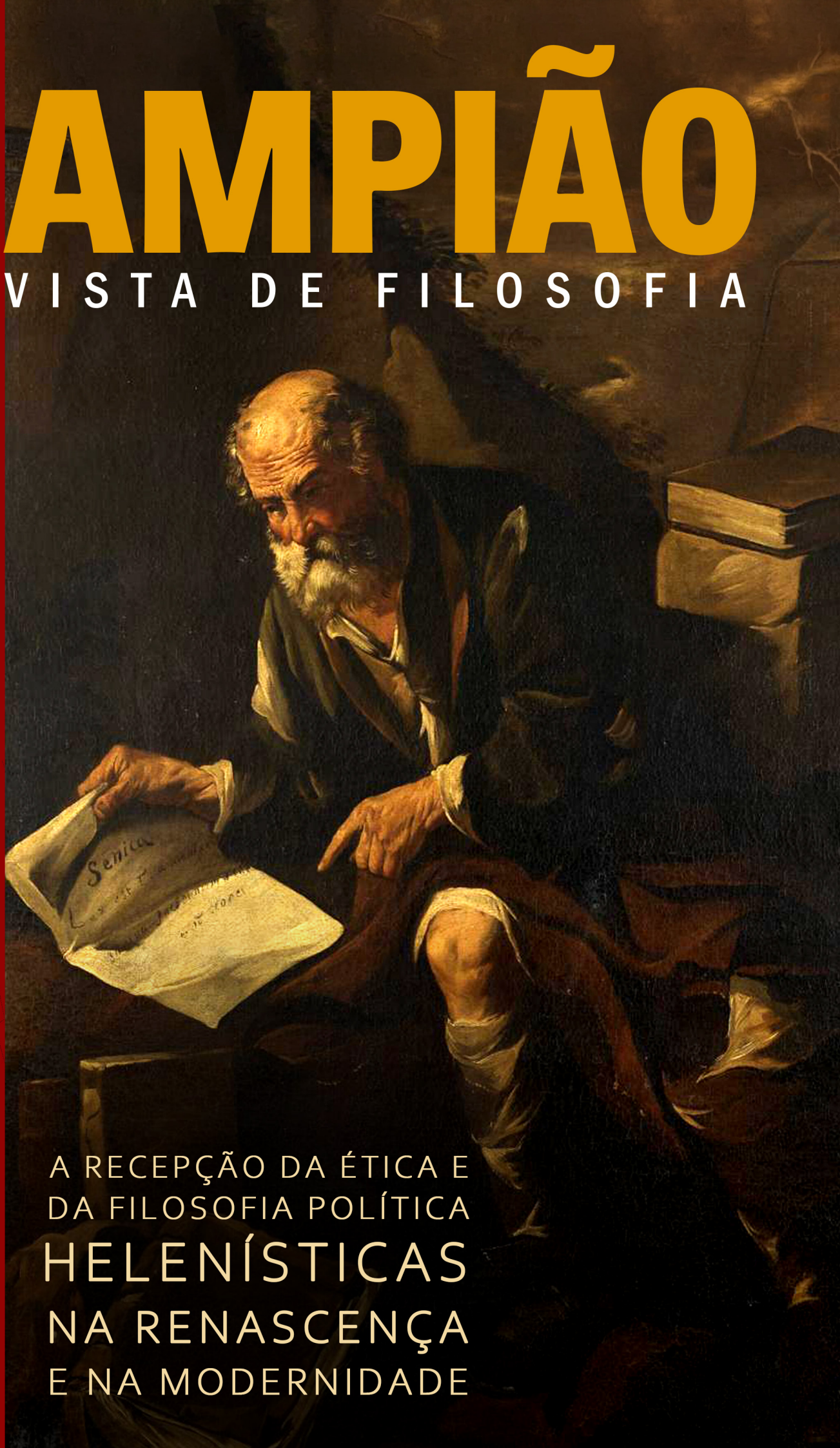


LAMPIÃO

REVISTA DE FILOSOFIA



A RECEPÇÃO DA ÉTICA E
DA FILOSOFIA POLÍTICA
HELENÍSTICAS
NA RENASCENÇA
E NA MODERNIDADE

VOLUME

07

NÚMERO 1

2026

ISSN: 2675-9659

LAMPIÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFAL

ISSN: 2675-9659

Publicação anual

Conselho editorial

André Leclerc (UNB)
André Luiz de Almeida Lisboa Neiva (UFAL)
Fernando Monegalha (UFAL)
Flávia Roberta Bevenuto de Souza (UFAL)
Francisco Pereira de Sousa (UFAL)
Juliele Maria Sievers (UFAL)
Marcos Silva (UFPE)
Marcus José Alves de Souza (UFAL)
Maxwell Moraes de Lima Filho (UFCA)
Natacha Muriel López Gallucci (UFAL)
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)
Taynam Santos Luz Bueno (UFAL)

Editor

Fernando Monegalha (UFAL)

Editores convidados

Flávia Benevenuto
Sacha Kontic
Taynam Bueno

Imagem da capa

ANÔNIMO. **Sêneca**. Século XVII. Óleo sobre tela, 180 x 125,2 cm.

Endereço

Programa de Pós-graduação em Filosofia
Universidade Federal de Alagoas – Campus A. C. Simões.
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes
Av. Lourival Melo Mota, s/n. Tabuleiro dos Martins. Maceió, Al.
CEP: 57.072-970

E-mail

lampiaorevista@gmail.com



Licença: Creative Commons. Atribuição: Não Comercial- Compartilha Igual 4.0

Sumário

PÁGINA

- 7** Apresentação
FLÁVIA BENEVENUTO, SACHA KONTIC E TAYNAM BUENO
- 10** A reflexão sobre a morte entre Sêneca e Pascal
LUIS CÉSAR OLIVA
- 35** Renascimento e helenismo, demarcação e encontro: Maquiavel perante Cícero e Lucrécio
VINÍCIUS LEARDINI GONZAGA
- 68** Montaigne, epicurismo e Fortuna
MARIA CRISTINA THEOBALDO
- 96** A influência de Plutarco na visão de Guicciardini sobre Esparta
IGOR FERREIRA FONTES
- 123** Montaigne e Heródoto
MARIA CÉLIA VEIGA FRANÇA
- 149** Vício, pecado e culpa cristã em Michel de Montaigne: elogio da *sagesse* antiga contra a ordotoxia católica
SERGIO XAVIER GOMES DE ARAUJO
- 168** *A Ars Rhetorica* renascentista: o humanismo em apologia a *Studia Litterarum*
LUCAS BARBOSA GOMES
- 197** Coluccio Salutati, a eloquência e a defesa da poesia como verdade
RAUL SALVADOR BLASI VEYL
- 221** Genealogia e as raízes da recepção moderna do princípio da utilidade: de Pierre Gassendi a Thomas Hobbes
VERONICA CALADO
- 241** Conflito, ordenação e movimento: a dinâmica da cidade em Maquiavel
RICARDO POLIDORO MENDES
- 273** *A technè* de O Príncipe de Maquiavel: tratado ou manual?
BRUNO CADETET
- 298** A prudência em Maquiavel. O problema da *métis*.
HELTON ADVERSE

318 O prazer na filosofia de Malebranche: um hedonismo cristão que beira ao Epicurismo
JEFERSON DA COSTA VAZ

345 Leitura e transformação: Hume, Hutcheson e a pluralidade moderna ilustrada pela recepção de Cícero
FLÁVIO AUGUSTO DE OLIVEIRA SANTOS

375 A fundamentação do ideal de “belo” em Shaftesbury
MARIANA DIAS PINHEIRO SANTOS

O ACENDEDOR DE LAMPIÕES

Jorge de Lima

Lá vem o acendedor de lampiões da rua!
Este mesmo que vem infatigavelmente,
Parodiar o sol e associar-se à lua
Quando a sombra da noite enegrece o poente!

Um, dois, três lampiões, acende e continua
Outros mais a acender imperturbavelmente,
À medida que a noite aos poucos se acentua
E a palidez da lua apenas se pressente.

Triste ironia atroz que o senso humano irrita: —
Ele que doira a noite e ilumina a cidade,
Talvez não tenha luz na choupana em que habita.

Tanta gente também nos outros insinua
Crenças, religiões, amor, felicidade,
Como este acendedor de lampiões da rua!

APRESENTAÇÃO DESTA EDIÇÃO

A recuperação de escritos helênicos e helenísticos, seja por traduções ou por referências diretas, foi um traço marcante da filosofia da renascença. Embora fundamentais para a arquitetura do pensamento renascentista, a recepção de clássicos como Platão, Aristóteles, Cícero e Sêneca não foi um fenômeno confinado a essa época. Ao longo dos séculos seguintes, a discussão acerca da herança do pensamento das escolas helenísticas não apenas se aprofundou, como se difundiu entre inúmeros autores da filosofia do renascimento e da modernidade, em seus mais diversos aspectos e temas de investigação. Assim, como o leitor poderá acompanhar neste dossiê, a recuperação do pensamento antigo nos séculos posteriores não se limitou à retomada da política, da ética ou da história, tampouco se restringiu à invocação dos autores clássicos como meras autoridades intelectuais. A produção intelectual helenística pôde ser igualmente notada, neste início da modernidade, por meio da recuperação de suas reflexões sobre a cosmologia, sobre a metafísica, a retórica e a dialética que foram, cada uma a sua maneira, retomadas, apropriadas e criticadas por diferentes autores e tradições nos séculos subsequentes. Deste modo, o estudo dessa recepção nos permite compreender não somente a influência dos escritores helenísticos no período, mas ainda como essa recepção plural evidencia as transformações e tensões presentes na passagem do renascimento para a modernidade.

Nesse sentido, os trabalhos aqui reunidos exploram diferentes vias de acesso ao legado helenístico, evidenciando tanto a diversidade de fontes mobilizadas quanto a pluralidade de problemas filosóficos que delas emergem. Ao privilegiar abordagens que articulam análise conceitual, investigação filosófica e atenção às mediações textuais, o

dossiê busca destacar como a recepção dos escritos helênicos e, sobretudo, helenísticos, implicou processos ativos de seleção, reinterpretação e, em muitos casos, de controvérsia. Tal perspectiva permite compreender que a tradição helenística, longe de constituir um bloco homogêneo, foi constantemente reconfigurada à luz das demandas intelectuais, políticas e religiosas de cada contexto. Além disso, ao reunir contribuições que dialogam com diferentes campos da filosofia, este volume pretende favorecer uma leitura transversal da herança helenística, ressaltando suas ressonâncias em debates centrais da modernidade. A atenção às continuidades e descontinuidades que marcam essa recepção possibilita, assim, não apenas uma melhor compreensão do passado, mas também – como é próprio da história da filosofia – uma problematização mais refinada de categorias que permanecem em operação nos nossos dias. Estudar o passado nos permite uma melhor compreensão do presente.

No presente número da *Revista Lâmpião*, reunimos artigos de pesquisadoras e pesquisadores de diversas regiões do país que traçam um retrato dessa recepção complexa, plural e por vezes contraditória. Ao evidenciar a riqueza e a complexidade das leituras renascentistas e modernas dos textos helênicos e helenísticos, as pesquisas reunidas aqui reafirmam a fecundidade de um campo que continua a oferecer instrumentos decisivos para a reflexão filosófica. Tal reflexão, como o leitor poderá notar, não se circunscreveu ao passado, mas ainda hoje permanece viva no seio das investigações de nossa área. As contribuições helenísticas, neste sentido, transcendem os limites cronológicos da antiguidade e firmam-se como teorias continuamente assimiladas na história da filosofia, seja no renascimento e no início da modernidade, seja na contemporaneidade.

Por fim, ressalta-se que o material que o leitor tem agora em mãos se vincula ao projeto universal CNPq “*A recepção da ética estoica no renascimento e na modernidade*”, sediado na UFAL e sob liderança do Grupo

de Ética e Filosofia Política da UFAL (GEFP/UFAL). Esperamos que esse volume seja uma contribuição, ainda que modesta, aos estudos brasileiros sobre a renascença e a modernidade, ao mesmo tempo que põe em relevo a importância dos escritos das escolas helenísticas para este período e para a pesquisa em filosofia, aprofundando nossa compreensão sobre a história das ideias e, com isso, ampliando o cânone e as múltiplas vozes que compõem nossa herança intelectual.

Desejamos uma excelente leitura!

Os editores,

Flávia Benevenuto

Sacha Kontic

Taynam Bueno

A REFLEXÃO SOBRE A MORTE ENTRE SÊNECA E PASCAL¹

REFLECTION ON DEATH IN SENECA AND PASCAL

Luis César Oliva (USP)²

Resumo:

Este trabalho pretende fazer uma reflexão sobre a noção de morte partindo de dois filósofos distintos pela época e pelos pressupostos teóricos utilizados, Sêneca e Pascal. O primeiro tem por base teórica o estoicismo romano, enquanto o segundo parte da concepção de natureza humana decaída tal como formulada por uma vertente do cristianismo francês do século XVII. Apesar de suas imensas diferenças, ambos consideravam que a reflexão correta sobre a morte afasta o medo e tem grande impacto sobre nossa maneira de viver.

Palavras-chave:

Sêneca, Pascal, morte, consolação, natureza humana.

Abstract:

This work aims to examine the notion of death through the philosophical perspectives of two thinkers distinguished by their historical periods and theoretical foundations: Seneca and Pascal. The former draws upon Roman Stoicism as his theoretical framework, while the latter derives from the conception of fallen human nature as formulated by a strand of seventeenth-century French Christianity. Despite their profound differences, both philosophers maintained that proper reflection on death dispels fear and significantly impacts our way of living.

Keywords:

Seneca, Pascal, death, consolation, human nature.

¹ Este artigo retoma e desenvolve algumas ideias que apareceram em meu livro *Existência e morte* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012)

² Professor Associado (Livre-docente) de História da Filosofia Moderna na Universidade de São Paulo (USP)

INTRODUÇÃO

Não há maior incômodo do que falar sobre a morte. Não se fala dela a pessoas muito doentes ou idosas, embora se saiba que ela pode estar próxima. Não se fala dela a crianças, embora se saiba que ela pode estar distante. Também não se fala dela a quem perdeu um ente querido, embora se saiba que ela está presente. Não falar da morte, porém, não significa que todas essas pessoas não pensem nela e, acima de tudo, não sejam afetadas por ela. Ou seja, o incômodo estará lá, de um jeito ou de outro, porque falar da morte não seria um incômodo se a própria morte não o fosse.

A morte é um incômodo porque sua imagem está aí, assombrando-nos, e falar dela é trazer à tona o medo que todos carregam em silêncio, como se não falar de um peso em nossas costas pudesse torná-lo mais leve. Se a filosofia abordou a morte em tantas oportunidades, contrariando a comodidade e por vezes a etiqueta, foi por uma aposta de que a reflexão é melhor do que o medo; de que um conceito da morte é melhor do que um fantasma dela. Não se pode dizer que os filósofos tenham derrotado completamente o medo ou esgotado a questão, mas suas várias tentativas de refletir deram-nos subsídios para compreender melhor um mistério que vai continuar nos afligindo enquanto permanecer mistério.

Neste artigo, abordaremos dois dos filósofos que não temeram abordar esse tema e contribuíram significativamente para a reflexão sobre a morte, Sêneca e Pascal, um antigo e um moderno, um estoico e um cristão. Apesar de suas imensas diferenças, que destacaremos no decorrer do texto, procuraremos mostrar que há algo em comum: a busca de compreender por que ela nos assusta e a conclusão de que nossa visão sobre a morte impacta nossa maneira de viver. Paralelamente, esperamos que a discussão também mostre a proficuidade do diálogo entre o pensamento moderno e o estoicismo clássico.

O ESTOICISMO DE SÊNECA

Entre os filósofos que trataram do tema da morte, um dos que mais rapidamente nos vêm à memória é Sêneca, não só pela frequência com que seus textos abordaram o assunto, mas pelo fato de que o próprio autor teve uma morte célebre, condenado a suicidar-se pelo imperador romano Nero, de quem fora professor e conselheiro muito próximo.

Talvez o maior fracasso de Sêneca tenha sido não poder controlar as paixões de Nero, que acabaram levando o imperador a assassinar a própria mãe e, posteriormente, incendiar Roma. Mas as obras de Sêneca nunca deixaram ilusões sobre as dificuldades em alcançar a tranquilidade do ânimo, que só o sábio poderá obter. O destino não reservara a Nero tal paz de espírito. No ano 65, Sêneca foi injustamente acusado de participar de um complô para matar Nero. O imperador, então, condenou o filósofo a suicidar-se. Sêneca teve os pulsos cortados por seu médico e, segundo a tradição, morreu em uma banheira quente, conversando serenamente com amigos. Para além das peculiaridades biográficas, porém, o que nos interessa é a abordagem filosófica que Sêneca faz da morte.

Apesar de ter utilizado ideias e argumentações de diversas origens, Sêneca sempre se manteve fiel à doutrina do estoicismo grego, que teve larga influência na cultura romana. Essa corrente filosófica defendia, entre outras teses, a materialidade do real, ou seja, considerava corporais todas as coisas, inclusive a alma, ainda que se limitasse a um tênue sopro. Como diz a carta 106 a Lucílio: “O bem age, pois beneficia; o que age é um corpo. O bem move a alma e, de certo modo, lhe dá forma e a contém, ações que são próprias de um corpo. Os bens do corpo são corpos; logo também o são os da alma, pois também a alma é um corpo” (Sêneca, 2004, p.959). Sendo assim, é claro que a origem de nossos pensamentos, segundo os estoicos, encontrava-se na percepção sensível, pela qual os corpos exteriores excitam nossos sentidos, que apresentam à alma uma imagem da coisa externa. Se tal modificação da alma está em harmonia com o que a causa, estamos no verdadeiro. Se não, estamos no falso.

Também a divindade ganha ares materiais, na medida em que o estoicismo renuncia explicitamente à ideia de transcendência divina. Como diz Taynam Bueno:

A ideia de *physis*, advinda das especulações dos primeiros filósofos gregos, ganha com as reflexões de Zenão um caráter imanentista, onde é negada veementemente qualquer característica suprassensível, espiritual ou imaterial, propriedade que será preservada até os últimos dias da escola. Zenão e os demais filósofos estoicos admitem a *physis* enquanto realidade material, assentada em bases corpóreas. A filosofia do pórtico sobreleva-se aos pensamentos que lhe são anteriores na exata medida em que supera a necessidade de toda transcendência do divino. (...) É certo que não foram somente Zenão e os estoicos que negavam a transcendência de Deus (...). No entanto, somente os filósofos do pórtico levaram a ideia de corporeidade de Deus às suas últimas consequências. (Bueno, 2016, p. 28)

Como os estoicos não acreditavam em um Deus transcendente, separado do mundo à maneira do Deus dos cristãos, a materialidade da Natureza não impede que ela seja, em certo sentido, divina, isto é, que Deus seja a Natureza, pelo menos naquilo que ela tem de ativo e racional. Essa racionalidade viria das leis e da ordem que organizam a matéria bruta sem se separar dela, de modo que o destino, que determina tudo, não seria uma força sobrenatural, mas a própria conexão natural de todas as coisas, as quais estabelecem entre si relações de causa e efeito. Por conseguinte, tudo seria necessário, isto é, nada poderia ser diferente do que é; e, no sentido de ser causalmente determinado, diz-se também que tudo é racional: “Para a doutrina estoica há, portanto, a convergência semântica de variados termos que possuem significados quase inseparáveis. Deste modo, *Physis* é o divino, é o Deus imanente que atende por diversos nomes e assume diversas formas; é também o princípio racional ordenador do universo, é *logos* (*ratio*), é *pronóia* (providência) e é *heimarméne* (destino)” (Bueno, 2016, p. 34).

Na medida em que o destino é uma potência universal que governa o mundo inteiro, ele é chamado Providência. E porque, de um lado, esse governo conecta todas as coisas com absoluta perfeição, sem deixar nada escapar à ordem, e, de outro, o conhecimento do homem é limitado e não apreende todos os elos da cadeia causal infinita que abrange o Universo, os estoicos diziam então que a Providência opera com sabedoria superior à humana. Porém, como vimos, tal superioridade não significa separação ou transcendência: eis por que o homem racional, com todas as suas limitações, participa dessa sabedoria que o supera, sendo capaz de reconhecer na beleza do Universo e na ordenação dos fatos naturais a ação da Providência.

E o que faz o homem ao ser racional? Basicamente, toma consciência da perfeição dessa ordem, de maneira que a suma racionalidade não consistirá em romper com a Natureza nem transformá-la, mas em seguir a Natureza. Talvez seja essa a principal recomendação moral do estoicismo.

Se estamos, todavia, mergulhados nessa ordem tão perfeita, como explicar os males que assolam o mundo? Aí intervém a grande reviravolta filosófica do estoicismo: os males e os bens não estão onde o homem, tomado pelas paixões, vulgarmente os coloca. Os males do mundo, as desgraças, as epidemias não seriam verdadeiros males, bem como os bens mundanos (riquezas, honras, prazeres, etc.) não seriam verdadeiros bens. As limitações do conhecimento humano fazem com que se vejam como males eventos que na ordem geral das coisas são necessários para o bom funcionamento do Universo. Por sua vez, os supostos bens, que nos podem ser tirados a qualquer momento pelas surpresas da vida, também não são verdadeiros bens. Uns e outros são apenas indiferentes, podendo ser bens ou males conforme forem bem ou mal usados. O verdadeiro mal seria a desrazão, a recusa em aceitar a ordem do mundo e o apego excessivo a bens indiferentes. O verdadeiro bem é a ação racional e virtuosa que um homem realiza diante dos benefícios ou das intempéries da existência cotidiana. Não seria uma Fortuna boa ou má que produziria o mal ou o bem, mas essa postura racional em face das surpresas da Fortuna (o aspecto incontrolável da existência), as quais são inevitáveis, visto que o

homem não sabe nem pode tudo. Em outras palavras, só há bens e males morais; o restante é indiferente, incluindo a própria morte.

A CONSOLAÇÃO A MÁRCIA

Vistas algumas características gerais de sua principal matriz de pensamento, veremos agora como o estoico Sêneca posiciona-se diante da morte; e o faremos por meio da análise de uma carta sua dedicada a consolar uma mãe (Márcia) pela morte de seu filho. Nessa carta consolatória, um dos mais famosos escritos de Sêneca, são apresentados os principais argumentos do autor sobre nosso tema.

O primeiro aspecto destacado por Sêneca é a inutilidade da dor e das lágrimas prolongadas de Márcia diante da morte do filho. Como vimos, o destino, no estoicismo, é considerado imutável, de modo que se lamentar por algo inscrito na cadeia necessária das causas não leva a nada. Se as lágrimas podem vencer o destino, diz Sêneca, então choremos juntos dia e noite, mas sabemos que lamentos não ressuscitam ninguém; logo não é razoável entregar-se à tristeza: “Se as lágrimas não fazem nenhum morto voltar à vida, se o destino imutável e fixo pela eternidade não pode ter em conta o desespero e se a morte fica com tudo que ela nos tomou, basta com uma dor que não ajuda em nada” (Sêneca, 2004, A Márcia, VI, p. 134). Fazer o inútil não é racional e, como sabemos que a racionalidade é a própria ordem da Natureza, tampouco se pode dizer que mergulhar na dor seja natural.

Mas o que isso quer dizer? Não é natural sentir falta dos entes queridos que se foram? Ainda que seja inútil, todos sofrem com isso, inclusive os animais. A experiência parece mostrar-nos que a passagem do racional ao natural não é tão simples assim. Sêneca, porém, não se intimida com essa objeção, até porque o filósofo não crê que seja possível tornar-se imune a todas as paixões. Seria desumano perder um filho e não sofrer, mas a diferença está na intensidade e, sobretudo, na duração desse sofrimento. É nesse aspecto que o ser humano frequentemente vai além do que seria natural, por exemplo, quando passa meses ou anos em luto profundo. Os animais não fazem isso. Mesmo entre os humanos, há

variações enormes no grau de tristeza que afeta cada um: segundo Sêneca, a perda dos filhos afeta mais as mulheres do que os homens; os bárbaros mais do que os civilizados; os incultos mais do que os cultos. Ora, as ações da Natureza não são assim, elas atingem igualmente a todos, como o fogo queima a todos da mesma maneira, independentemente da proveniência, sexo, grau de instrução ou riqueza. Desse modo, não é a Natureza, mas a opinião do vulgo que promove a dor prolongada. Aliás, o que mais deturpa o quadro geral de racionalidade é a influência do meio social. As paixões humanas passam a ser as paixões do vulgo e não mais as que estão naturalmente no coração. Os novos hábitos corrompem a natureza humana, levando a atitudes irracionais. É isto o pranto excessivo diante da morte: atitude irracional, inútil, causada em grande parte pelos padrões sociais de conduta, que dizem ser “nobre” ou “digno” sofrer por longos períodos. Como diz o filósofo na carta 63:

Quereis saber de onde procedem os lamentos e as lágrimas desenfreadas? Com as lágrimas buscamos mostrar nosso pesar, e não obedecemos à dor, mas a ostentamos, pois não há ninguém que seja sempre triste por si mesmo. Oh infeliz loucura! Até na dor há uma ostentação. (Sêneca, 2004, p. 797)

Tampouco é a ausência que nos faz chorar, já que as viagens dos entes queridos não causam tal sofrimento. Não se trata, portanto, de uma causa objetiva das lágrimas, mas de uma opinião. Em suma, nós nos auto-impomos os tormentos. O reconhecimento desta autoimposição é outro passo importante para caracterizar a irracionalidade da dor.

Nesse ponto, surge uma nova objeção: se não é por uma lei natural que sofremos tanto, mas por autoimposição, porque é tão difícil livrar-nos das lágrimas pelos que se foram, mesmo quando sinceramente o queremos? A resposta de Sêneca alerta-nos para outro aspecto da questão, este ainda mais afinado com o estoicismo: só é tão difícil superarmos a dor porque nos deixamos surpreender por aquilo que está debaixo de nossos narizes, o império da Fortuna. O sábio não sofre exageradamente, já que tem consciência do seguinte: todos os acidentes possíveis, bons ou maus

na aparência, podem nos acontecer a qualquer momento. Podemos perder as riquezas, sucumbir às doenças, ser punidos com o exílio ou morrer. O sábio considera todas essas possibilidades, sabe que não dependem dele e que podem estar prestes a ocorrer. Por isso está preparado para elas. Ele despreza e considera irrelevante (ou indiferente, como vimos) tudo que está fora do seu domínio, domínio esse que se restringe à harmonia da alma consigo mesma e à submissão à Natureza. Este é o verdadeiro Bem, e não os bens aparentes valorizados pelo vulgo. Nisto está sua liberdade: o que o sábio espera e consente não lhe pode ser imposto. Mas tal liberdade depende da previsão dos supostos males.

Não é isso, entretanto, que se passa conosco no mais das vezes. A despeito de todos os sinais em contrário, não pensamos nos males antes que ocorram, mas iludimo-nos, crendo que somos imunes às desgraças e que nosso percurso de vida será sempre mais tranquilo do que o dos outros, esses, sim, “azarados”. Tantos funerais passam diante de nossa porta, tantos conhecidos morrem prematuramente, e mesmo assim não acreditamos que a morte possa entrar em nossa casa. Tantos amigos são roubados, tantos ricos caem na miséria, e mesmo assim não nos convencemos de que nossos bens também são passageiros. Ora, como dirá Sêneca pouco mais à frente, a vida é uma série de percalços que não isentam ninguém; no máximo, dão uma pequena trégua. Se não os prevemos, eles nos surpreendem, e é essa surpresa que nos causa dor e sofrimento. Como é dito a Márcia:

Se não é uma lei da natureza, de onde vem uma tal obstinação no pranto? Vem de que jamais colocamos diante dos olhos nenhum mal antes que ele nos ocorra, porém, como se fôssemos isentos dele e percorrêssemos uma via mais suave que a dos outros, não somos advertidos, pelas desgraças alheias, de que elas podem ocorrer a todos. (Sêneca, 2004, A Márcia, IX, p. 136)

A experiência das desgraças e surpresas da Fortuna impostas a nós mesmos ou a outros seres humanos deveria ser para nós um aprendizado constante. Deveríamos tornar-nos imunes aos efeitos do Destino, não por evitá-los, o que obviamente é impossível, mas por prever que podem

atingir-nos, assim reduzindo-os à sua limitada importância. Infelizmente, porém, não é isso que mais ocorre. Pegos desprevenidos, os homens choram e queixam-se da Fortuna, como se os bens que perderam não tivessem sido dados por ela mesma. Na verdade, não são dados, mas emprestados, pois nada passível de nos ser tirado é dom verdadeiro: “Assim, não sejamos orgulhosos, como se estivéssemos em meio a nossas posses: nós só as temos por empréstimo. Gozamos apenas do usufruto, cuja duração é estabelecida pelo supremo doador dos bens. Devemos estar sempre prontos a devolver o que nos foi concedido por um tempo incerto”.(Sêneca, 2004, A Márcia, X, p. 137)

Deveríamos ver nossos bens mundanos, aí incluídas as pessoas amadas, como coisas passageiras que obrigatoriamente nos serão retiradas. Mesmo os mais jovens e saudáveis podem morrer mais cedo, pois a Fortuna que nos gerou pode retomar seus empréstimos quando bem entender. Tal é a lei eterna que rege o Universo, como Sêneca indica na carta a Políbio, que havia perdido seu irmão:

A natureza deu a vida a teu irmão, ela o deu a ti. Se agora, exercendo seu direito, ela cobra o pagamento do débito a quem quis, a culpa não é dela, cujas condições foram postas claramente, mas à avidez do espírito humano, que tão rapidamente esquece o que é a natureza e nunca se lembra da própria sorte, exceto quando a morte o adverte. (Sêneca, 2004, A Políbio, X, p. 287)

Se todos os males devem ser previstos, a morte deve sê-lo com muito mais razão. Afinal, a morte é a única coisa certa em nossas vidas. Segundo Sêneca, tudo caminha para ela. Não se pode condenar a Natureza por isso. Seria como criticar a quem nos deu um presente pelo fato de esse não ser tão belo quanto gostaríamos. Ao receber a vida, tanto a nossa própria quanto a dos que nos cercam, sabemos que ela tem a morte por condição. Basta um pouco de observação para perceber que é assim. Por conseguinte, não nos devem assustar as palavras aparentemente duras de Sêneca a Márcia, dizendo que, se ela sofre porque o filho morreu, a culpa é do dia em que ele nasceu; esse destino o acompanha desde que saiu do

útero. O que o filósofo destaca aqui é a naturalidade da morte como o necessário momento final da vida. Não há uma sem a outra, e seria irracional esperar que um corpo frágil e corruptível como o do ser humano pudesse tornar-se imortal ou gerar filhos imortais: “Mas enfim, o que é esse esquecimento da tua condição e da de todos? Nascestes mortal, geraste mortais. Sendo um ser corruptível e perecível, cheio de perturbações, tiveste a ilusão de, com um material tão débil, gerar seres robustos e imortais?” (Sêneca, 2004, A Márcia, XI, p. 137)

O QUE É A MORTE?

É nesse ponto que Sêneca começa a explicitar o que é a morte e, por isso mesmo, explica por que é absurdo vê-la como motivo de lamentações. A morte não é nada em si mesma, mas apenas um limite para a vida. Logo, não pode ser boa nem má, pois, para que algo seja bom ou mau, é preciso antes ser alguma coisa. Na consolação a Políbio, o filósofo expõe as duas possibilidades lógicas para a condição de quem morre, ambas as quais não trazem sofrimento para o morto. A morte é nada ou é felicidade:

Se os mortos não têm mais consciência, em tal caso meu irmão escapou a todas as amarguras da vida; voltou à condição em que estava antes de nascer e, isento de todo mal, não teme nada, não deseja nada, não sofre nada. Que loucura é essa de não parar de se afligir a respeito daquele que não se afligirá mais? Se aos mortos resta alguma consciência, o espírito de meu irmão, liberto de uma longa prisão e tornado finalmente livre e senhor de si mesmo, exulta porque goza do espetáculo da natureza; observa do alto todas as coisas humanas e contempla de perto as coisas divinas cujas causas ela tinha por longo tempo interrogado em vão. Por que então me consumir a lamentar um ser que ou bem é feliz ou bem não existe? Chorar por um ser feliz é inveja; chorar por um inexistente é loucura”. (Sêneca, 2004, A Políbio, IX, p. 91)

A morte como nada não poderia ser temida. O nada não comporta qualidades, ou seja, não há felicidade nem tristeza após a morte. Os sofrimentos e vícios cessam, bem como a possibilidade de cometer novas

injustiças que talvez a vida trouxesse junto com depravação e dor. Portanto é questionável que o prolongamento da vida represente felicidade. O nada talvez seja mais vantajoso. Por outro lado, se choramos pelos que morrem, deveríamos chorar também pelos que não nasceram. Mesmo que nos pareça mais assustador na morte, o nada não é diferente antes ou depois da existência. Como diz a carta 54: “erramos ao pensar que a morte nos sucede, já que ela nos precedeu e nos sucederá. Tudo que existiu antes de nós é a morte; que importa, pois, que não comece ou que acabe, já que de uma ou de outra coisa o efeito é não existir?” (Sêneca, 2004, p. 91)

Márcia, porém, poderia retrucar: mesmo que a morte não seja má em si, meu filho me foi tirado muito cedo; ele poderia ter tido uma mais longa vida de virtude. Ora, ainda que se desconsidere a possibilidade de que um humano virtuoso caia no vício, isso não basta para dizer que a Providência errou ao pôr onde pôs o limite para a vida dele. Como vimos, a vida é um empréstimo da Fortuna, que pode retomá-lo a qualquer momento. É um erro crer que só os velhos estão inclinados à morte. Ao contrário, diz Sêneca, desde que vê a luz o homem está se aproximando da morte, e cada um vive o quanto devia viver. A sabedoria da Providência o garante. Afinal, mesmo que o filho de Márcia pudesse viver mais tempo virtuosamente, talvez já tivesse feito todo o bem a que tinha sido destinado, ou talvez as circunstâncias e o momento de sua morte tenham tido influência vital para o aumento do bem do Universo.

Além do mais, o que significa dizer que se viveu pouco? As coisas humanas são breves, e mesmo a mais longa das vidas é um ínfimo instante em comparação com a infinidade do tempo. Sete ou setenta anos são igualmente pouco tempo de vida em relação ao que não se vive antes do nascimento e depois da morte. O critério para julgar o breve e o longo não deve ser o relógio ou o calendário, mas algo de outra natureza, como Sêneca mostra no tratado *Sobre a brevidade da vida*. Breve é a vida dispersa em ocupações irrelevantes, na corrida de um lado para outro atrás de bens que perdem o interesse tão logo os alcancemos. Nessa agitação sem propósito, fazemo-nos servos da Fortuna. Longa é a vida dedicada à virtude em cada um dos seus instantes, buscando agir bem, de acordo com a Natureza, e não simplesmente continuar existindo. Viver muito não é

viver por muitos anos nem chegar à velhice, mas viver bem durante o tempo concedido pela Providência. Por esse critério moral, o filho de Márcia teve uma vida bastante longa. Como diz Sêneca no referido tratado:

Para aquele cuja vida esteve livre de preocupações, por que não haveria ela de ser longa? Dela nada foi transferido a um outro, nada foi atirado a um e outro lado, nada foi dado à Fortuna, nada desperdiçado por negligência, nada foi esbanjado com prodigalidade, nada ficou sem ser empregado: toda ela, por assim dizer, teve proveito. E, desse modo, por mais curta que seja, ela é mais do que suficiente; portanto, quando lhe vier o último dia, o sábio não hesitará em caminhar para a morte com passo firme. (Sêneca, 1993, p. 40)

Sêneca rejeita todas as superstições ligadas à vida após a morte: infernos assustadores, trevas, fogo, tribunais implacáveis, tudo isso não passa de fantasia dos poetas. Por outro lado, mesmo sendo um mero limite e sem existência própria, a morte pode atuar como libertadora dos males da vida que nos deixam à mercê da Fortuna. E aqui Sêneca não se furta a fazer um dos maiores elogios à morte em toda a história da filosofia:

Ó, como não sabem conhecer seus males aqueles aqueles que não apreciam a morte e não a esperam como o melhor achado da natureza. Seja que conclua uma vida feliz ou afaste a miséria, seja que ponha fim à saciedade e ao cansaço do velho ou leve embora a juventude em flor no tempo das melhores esperanças; fim para todos, remédio para muitos, apagamento de um desejo para alguns; nenhum deve ser-lhe mais grato do que aquele ao qual ela chega antes de ser invocada. É ela que liberta da escravidão, contra a vontade do senhor; é ela que tira os prisioneiros das correntes e faz sair do cárcere aqueles que estavam presos pela prepotência dos dominadores; é ela que mostra aos exilados, sempre de olhos e ânimos voltados para a pátria, que não importa entre quais homens se é sepultado; é ela que iguala tudo quando a Fortuna divide mal os bens comuns e sujeita uns aos outros os homens nascidos com igual direito. Só depois dela ninguém fica sob o arbítrio de outrem; só diante dela ninguém é marginalizado; é ela que sempre acolheu a todos; é ela, Márcia,

que teu pai desejou; a ela devemos o fato de que ter nascido não seja um suplício, de que eu não me abata diante das ameaças que se apresentam, de que eu possa manter o ânimo são e senhor de si. (Sêneca, 2004, A Márcia, XX, p. 146)

Como comenta Grimal: “ela é nosso último meio para salvaguardar nossa autonomia: contra a doença, contra o tirano irritado, cada vez que nossas forças estão a ponto de ceder, e que a fraqueza fundamental de nosso corpo corre o risco de prevalecer. Assim, por um paradoxo significativo, o que parece nossa pior enfermidade torna-se nossa força suprema.” (Grimal, 1966, p. 61) Essa relação entre a limitação definidora da morte e a nossa autonomia fica mais clara quando se entende que o que está em pauta não são os próprios objetos que dependem da Fortuna (e nem poderiam deixar de depender), como a desonra e a pobreza, que não são males em si. Os verdadeiros males que a morte limita são os vícios vinculados a esses bens da Fortuna, como o medo da pobreza, a cobiça por riquezas, o desejo dos prazeres, a inveja das honras alheias etc. De tudo isso está livre quem morre, e por tal motivo Márcia não deve lamentar a morte do filho, tendo sido ele um exemplo de virtude e conseguido terminar sua vida sem se corromper. Teria podido viver mais sem se deixar levar pelas paixões? Não há como saber, de modo que a Providência que o fez morrer cedo pode bem tê-lo salvado. Quanto ao sábio, mais do que uma necessidade a que deve se submeter, a morte é a garantia de sua grandeza. É pela morte que o sábio tem a liberdade definitiva, aquela que lhe permite evitar qualquer ação injusta, mesmo que forças maiores o obriguem.

A alma humana é parte da Razão Universal, que se confunde com Deus. A morte separa a alma do sábio da parte mortal e permite que ela vá ao encontro de sua origem divina. Com efeito, diz Sêneca a Márcia: “esses ossos que vês envolvidos por músculos, essa pele que os recobre, esse rosto, essas mãos serviçais, e todo esse invólucro exterior são para a alma apenas entraves e trevas (...) Ela aspira às regiões de onde saiu; é lá que o repouso eterno a espera, é lá que, depois de ter triunfado sobre o caos e a noite, ela irá contemplar o que é puro e límpido” (Sêneca, 2004, A Márcia,

XXIV, p. 151). Na companhia de Deus, a alma do sábio contemplará as verdades eternas, que se confundem com as leis do universo e, novamente, com o próprio Deus. Como diz a carta 102, a morte é o repouso do sábio:

Algun día os mistérios da natureza te serão revelados. Essa treva se dissipará e por toda parte te deslumbrará uma luz esplendorosa. Imagina quão vivo é esse fulgor que provém de tantos astros que mesclam sua luz. Nenhuma sombra perturbará a serenidade. (Sêneca, 2004, p. 952)

Mesmo a alma injusta não será aniquilada. Quando Sêneca analisa a hipótese da alma como nada, ele o faz para esgotar as possibilidades lógicas e provar que a morte não traz sofrimentos para quem morre. Porém o filósofo não sustenta tal hipótese como verdadeira. O homem injusto, ao morrer, retorna ao caos de onde veio e de onde poderá sair quando um novo ciclo de matéria começar. Aliás, mesmo a alma do sábio não é rigorosamente eterna, na medida em que também retornará um dia ao todo, reunindo-se à alma do Universo para o início de um novo ciclo. A diferença é que a alma do sábio perfaz este caminho consciente de si mesma e, desse modo, completa sua ascese, chegando à clareza absoluta.

Nesse sentido, mesmo que se avente a possibilidade de a alma sobreviver ao corpo, é difícil falar propriamente em imortalidade da alma. Com efeito, para o estoicismo, sendo a alma material, não há por que ela ter um privilégio em relação à mortalidade dos corpos em geral. Mas mesmo que não seja completamente descartada como hipótese interpretativa do estoicismo (e certamente esteja presente entre os platônicos), é sem dúvida com o cristianismo que a imortalidade da alma se tornará peça fundamental para a compreensão filosófica do papel da morte. Por isso, tomaremos agora um filósofo cristão, Blaise Pascal, para ver um dos rumos desse debate. O pensamento cristão teve muitas nuances em seus mais de dois mil anos de história, frequentemente trazendo divergências insolúveis entre vários de seus representantes. Por isso, tomar um só filósofo para representar o pensamento cristão é uma

escolha certamente parcial, para não dizer arriscada. Poderíamos ter escolhido um dos filósofos da importante corrente que buscou conjugar estoicismo e cristianismo, como Justo Lúpsio, mas isso implicaria fechar os olhos para discordâncias fundamentais. Deste ponto de vista, a escolha de Pascal justifica-se pela radicalidade de sua interpretação da religião, o que nos ajudará a demarcar mais nitidamente as diferenças da visão cristã em relação à do estoicismo de Sêneca.

A CONDIÇÃO HUMANA EM PASCAL

Blaise Pascal, importante filósofo, geômetra e polemista do século XVII, foi um cristão fervoroso, tanto que sua principal obra, conhecida como *Pensamentos*, é, na verdade, a reunião dos fragmentos preparatórios de uma apologia da religião cristã, isto é, uma defesa do cristianismo contra os descrentes. Entre esses escritos, encontramos inúmeras reflexões profundas e genuinamente filosóficas, nada tendo a ver com sectarismo religioso. No entanto, não se pode negar que muitas dessas reflexões dialogam com dogmas do cristianismo. O principal deles é a ideia de que o ser humano não está hoje no estado em que foi criado. Segundo o relato bíblico, o pecado original corrompeu Adão, tirando-o da proximidade de Deus, da pureza de coração, e colocando nele uma propensão a pecar que só não se efetiva se ele receber a intervenção divina.

Entre as consequências do pecado está também a mortalidade do corpo, à qual Adão não estava sujeito no paraíso. É nessa condição decaída, corrupta e corruptora, que devemos pensar a situação do ser humano diante da morte. Daí que a primeira diferença a saltar aos olhos em relação a Sêneca é que, no contexto cristão, não podemos dizer que a morte seja natural em sentido estrito. Ao contrário, ela é a punição de um crime, imposta por um Deus que está separado da Natureza criada por ele e que pode fazer o que bem entender com suas criaturas, não sendo retido por leis eternas ou por uma Razão universal, como no estoicismo, mas apenas por sua justiça (ao punir os pecadores) e por sua vontade de ser bom (ao perdoar alguns deles, que, no entanto, mereceriam, como todos

os outros, a condenação eterna). E a vida, o que é? É igualmente um longo suplício, também parte dessa punição do pecado; suplício que às vezes não sentimos porque nos distraímos com divertimentos do dia a dia, mas que mais cedo ou mais tarde se revela para quem olha para si mesmo e para o mundo ao seu redor.

Nesse quadro de miséria (e Pascal talvez seja o mais pessimista dos pensadores cristãos), a vida após a morte traz a principal, senão única, esperança de felicidade. Por conseguinte, o bom uso da vida não é tão importante por si mesmo (como em Sêneca, onde virtude e felicidade se encontram), mas sobretudo por poder propiciar a recompensa de uma outra vida, esta sim compatível com a natureza do homem tal como originalmente criado por Deus. Como diz o fragmento Laf. 427:

Não é preciso ter a alma muito elevada para compreender que não há aqui satisfação verdadeira e sólida, que todos os nossos prazeres não passam de vaidade, que os nossos males são infinitos e que finalmente a morte, que nos ameaça a cada instante, deve infalivelmente colocar-nos, dentro de poucos anos, na horrível necessidade de ser eternamente aniquilados ou infelizes. Nada há de mais real do que isso, nem de mais terrível. Finjamo-nos bravos quanto quisermos: aí está o fim que espera a mais bela das vidas deste mundo. Reflita-se a esse respeito, e diga-se em seguida se não é indubitável que não existe bem nesta vida a não ser na esperança de outra vida, que não se é feliz a não ser na medida em que nos aproximamos dela (...). (Pascal, 2001, p. 167)³

Para o cristão, a morte é a porta de entrada para a imortalidade feliz. Por outro lado, como não é a própria razão natural que faz um indivíduo alcançar a fé cristã, mas só a graça divina, que não depende de nós, a morte também pode trazer uma eternidade de punição e miséria. Mesmo o cristão convicto pode perder a fé a qualquer momento, e, se for pego pela morte nessa situação, estará eternamente condenado. Daí o lema do cristão não poder ser “siga a Natureza”, como para o estoico, pois isso levaria fatalmente ao vício e à destruição mútua dos seres humanos. É preciso romper com o que sentimos atualmente como nossa natureza (na

³ A edição brasileira utilizada para os *Pensamentos* segue a numeração Lafuma dos fragmentos.

verdade, uma natureza corrompida) e fazer um movimento antinatural em direção à virtude. Porém, sem a intervenção direta de Deus, a única coisa que fará o homem pensar em trilhar esse caminho árduo é a ameaça de uma punição eterna, ou talvez nem isso.

Como em Sêneca, também temos em Pascal a constatação de que a vida, por mais longa que seja, é breve em comparação com a Eternidade:

Só vejo infinidades por todas as partes, que me encerram como a um átomo e como a uma sombra que não dura senão um instante sem retorno. Tudo que conheço é que devo em breve morrer; mas o que ignoro mais é essa morte mesma que não posso evitar. Como não sei de onde venho, também não sei para onde vou; só sei que, ao sair deste mundo, caio para sempre no nada, ou nas mãos de um Deus irritado, sem saber qual dessas duas condições deve ser eternamente o meu quinhão. (Pascal, 2001, p. 167)

A comparação entre nossa vida e a eternidade servia ao estoico para mostrar que o valor da vida não está na sua duração (igualmente ínfima, por mais longa que seja), mas no bom uso que dela fazemos, tornando-a, em outro sentido, longa. Em Pascal, a mesma comparação serve para tirar todo o valor da vida, exceto naquilo que pode influenciar a Eternidade depois da morte. Em ambos os casos, o resultado moral desejado é uma vida virtuosa, mas, enquanto Sêneca busca isso com o olhar voltado para a própria vida, Pascal o faz com o olhar voltado para a Eternidade. Não é à toa que um dos temas mais frequentes do estoicismo consista na concepção da virtude como recompensa de si mesma e na definição do homem virtuoso como aquele que não precisa de mais nada para ser feliz. Já no cristianismo, mesmo em versões menos radicais do que a de Pascal, sempre está em jogo uma recompensa futura.

Mas, e se objetássemos a Pascal o seguinte: não sabemos se há uma vida eterna depois da morte e, como não somos cristãos, não temos obrigação de aceitar esse dogma; logo, por que mudaríamos algo em nossa conduta em nome de uma vida eterna da qual não temos certeza? Antes de mais nada, cabe lembrar que Pascal escreve uma apologia da religião cristã, ou seja, tem em vista o não cristão, no intuito de fazê-lo questionar

sua posição. Portanto, ele não tem direito de pressupor os dogmas cristãos ao responder à objeção. Porém tem todo o direito de pôr em questão a razoabilidade (e a suposta neutralidade) de quem faz tal objeção. Será que a posição mais razoável para quem ignora se há uma vida após a morte é simplesmente desconsiderar o problema, como sugere a objeção? Se viverem sem ter em conta o julgamento divino e a punição (ou recompensa) eterna, os seres humanos, ao morrerem, encontrar-se-ão na necessidade ou de serem simplesmente aniquilados (se a religião for falsa), ou eternamente infelizes. É razoável simplesmente não pensar no assunto?

Para caracterizar melhor o dilema, Pascal nos pede, no fragmento Laf.163, para imaginarmos um prisioneiro que não sabe se sua sentença foi pronunciada e tem apenas uma hora para sabê-lo. Essa hora bastaria, se soubesse que foi sentenciado, para obter a revogação da pena. Seria razoável passar essa hora jogando cartas em vez de informar-se sobre a sentença? De maneira semelhante, sabemos que a vida é curta e efêmera e estamos continuamente ameaçados pela morte. Deveríamos então desconsiderar as provas da religião só porque há a possibilidade de tudo acabar-se com a morte do corpo? Ou deveríamos investigá-las para ver se são fundamentadas e não meras superstições? Note-se que Pascal não está impondo ao leitor o resultado da investigação, mas apontando que o racional é investigar e, enquanto isso, levar em conta a possibilidade, ainda não descartada, de que haja uma Eternidade de punição ou recompensa. Afinal, o que perdemos com isso? Teremos uma vida calma e regrada, em vez de turbulenta e viciosa? Não parece ser uma grande perda. De qualquer modo, o que dá força à argumentação pascaliana é o sentimento de proximidade da morte. Sem ele, a tentação de postergar a reflexão venceria facilmente.

Mas se há uma certa leveza e ironia no argumento (também exploradas no famoso fragmento da aposta, Laf.418, que não abordaremos aqui), seu pressuposto não é nada banal do ponto de vista ético. Para Pascal, não há como ter uma conduta moralmente correta na vida se desconsiderarmos a eternidade, e, portanto, a morte:

A imortalidade da alma é uma coisa que nos importa tanto, que nos toca tão profundamente, que é preciso ter perdido todo sentimento para ficar na indiferença de saber algo a respeito. Todas as nossas ações e pensamentos devem tomar caminhos tão diferentes segundo haja bens eternos a esperar ou não, que não é possível tomar nenhuma atitude com senso e juízo sem pautá-la por esse ponto de vista, que deve ser o nosso último objetivo. (Pascal, 2001, p. 166)

Em direta oposição a Sêneca, que graças à imanência divina à Natureza pode ver a morte como indiferente, o cristão, assolado pela transcendência, vê a indiferença com relação à morte como moralmente insustentável: “Quem gostaria de ter como amigo um homem que discorresse desse modo? Quem o escolheria entre os outros para lhe comunicar os seus negócios? Quem recorreria a ele em suas aflições? E finalmente a que uso da vida se poderia destiná-lo?” (Pascal, 2001, p. 168)

Em um texto anterior, Pascal havia sido menos duro com o estoicismo, vendo neste alguns acertos importantes, a despeito do erro fundamental que o afasta do cristianismo. Na *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*, Pascal tece a Epiteto o grande elogio de ter acertado quanto aos deveres do ser humano:

Ele quer, antes de todas as coisas, que este considere Deus como seu principal objeto; que esteja persuadido de que governa tudo com justiça; que se submeta a ele de bom coração, e que o siga voluntariamente em tudo, uma vez que nada faz a não ser com uma sabedoria muito grande; que assim essa disposição colocará fim a todas as queixas e todos os murmúrios e preparará seu espírito para sofrer serenamente os acontecimentos mais penosos.

Não digas jamais, disse ele: “Perdi tal coisa”; dizei antes: “Eu a devolvi.” Meu filho está morto? “Eu o devolvi.” Minha mulher está morta? “Eu a devolvi.” Assim para os bens e para todo o resto. “Mas aquele que o tira de mim é um homem mau”, vós dizeis. Por que vos atormentais pelo fato de que aquele que o emprestou a vós pede-o de volta? Enquanto ele vos permitir o uso, cuidai como de um bem que pertence a outro, como um homem que viaja se comporta num hotel. Vós não deveis, disse ele, desejar que as

coisas que se fazem se façam como vós quereis, mas deveis querer que se façam como se fazem.

(...)

Assim, ele mostra de mil maneiras o que o homem deve fazer. Ele quer que seja humilde, que oculte suas boas resoluções, sobretudo no começo, e que as realize em segredo: nada as arruína mais do que as expor.

Ele não se cansa de repetir que todo estudo e desejo do homem devem ser de reconhecer a vontade de Deus e segui-la. (Pascal, 2014, pp. 57-59)

Aproximando a providência estoica da cristã - corretamente ou não - e fazendo abstração da imanência, Pascal pode fazer um elogio parcial a Epiteto: o seguir a natureza do estoicismo torna-se seguir a vontade do Deus transcendente que governa com justiça; a indiferença com relação à morte (em termos parecidos com os de Sêneca), que será vista como imoral nos *Pensamentos*, aqui pode ser comparada a uma indiferença santa. Os elogios, porém, desmoronam poucas linhas abaixo, sob o peso da noção de condição humana corrompida. A grandeza de ter conhecido os deveres do homem é largamente compensada pela baixeza de desconhecer nossa impotência para realizá-los. Soberbamente, o estoico acredita

que o homem pode por meio dessas potências conhecer perfeitamente a Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradá-lo, curar-se de todos os seus vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-se santo, amigo e companheiro de Deus.

Esses princípios de uma soberba diabólica conduzem-no a outros erros, como: que a alma é uma porção da substância divina; que a dor e a morte não são males; que alguém pode se matar quando é tão perseguido que crê que Deus o chama, e ainda outros. (Pascal, 2014, p. 60)

A CONSOLAÇÃO A GILBERTE

Se os *Pensamentos* visam um leitor não necessariamente religioso, em suas cartas Pascal dialoga amiúde com um leitor sabidamente cristão, para quem a religião já é um dado de fato. É esse ponto de vista que

examinaremos agora. Como Sêneca, Pascal também escreveu cartas consolatórias. Por ocasião da morte de seu pai, em 1651, o filósofo escreveu à sua irmã Gilberte e ao cunhado para consolá-los. Também como Sêneca, Pascal vincula a morte à Providência divina, mas o abismo entre as duas visões abre-se quando o pensador francês explica como isso se dá.

Para ele, a morte não é um acidente, não é uma necessidade fatal da Natureza, nem o mero jogo dos elementos que compõem o ser humano, mas sim o resultado (em suas palavras: inevitável, justo, santo e útil à religião) de um decreto da Providência, concebido desde toda a Eternidade para ser executado no momento devido. Esse resultado é dito inevitável, como também seria para Sêneca; porém, não por necessidade natural, e sim por vontade de Deus, o que permite qualificar tal evento de justo, santo e útil ao bem da Igreja. O que Pascal indica com essas palavras é a desnaturalização da Providência e, com ela, da morte. Ao dizê-lo, o autor não hesita em colocar Sêneca, um dos filósofos mais lidos na época em assuntos morais, como objeto de crítica:

Sem dúvida Sêneca e Sócrates não têm nada de persuasivo nesta ocasião (a morte do pai). Eles caíram no erro que cegou todos os homens no primeiro: todos eles tomaram a morte como natural ao homem; e todos os discursos que fundaram sobre esse falso princípio são tão fúteis que só servem para mostrar, por sua inutilidade, o quanto o homem em geral é fraco, já que as mais altas produções dos maiores entre os homens são tão baixas e pueris. (Pascal, 1963, p. 276)⁴

Mesmo colocando as obras de Sêneca entre as mais altas produções da humanidade, Pascal não as isenta do erro de terem considerado a morte nela mesma, fora de Deus, e por isso serem incapazes de gerar consolação, já que fora da verdade não há consolo. Cabe ao cristão interpretar a morte a partir da doutrina de Jesus Cristo, ou seja, como pena do pecado, pena que o filho de Deus assumiu voluntariamente para resgatar a humanidade:

⁴ Carta de 17 de outubro de 1651, ao Sr. e à Sra. Perier, em Clermont, por ocasião da morte de Sr. Pascal, o pai, falecido em Paris em 24 de setembro de 1651.

Consideremos, portanto, a morte em Jesus Cristo, e não sem Jesus Cristo. Sem Jesus Cristo ela é horrível, ela é detestável, e o horror da natureza. Em Jesus Cristo ela é totalmente outra: é amável, santa e a alegria do fiel. Tudo é doce em Jesus Cristo, até na morte; e contudo ele sofreu e morreu para santificar a morte e os sofrimentos; e como Deus e como homem ele foi tudo o que há de grande e tudo o que há de abjeto, para santificar em si todas as coisas, exceto o pecado, e para ser o modelo de todas as condições. (Id., *ibid.*)

Mais precisamente, a morte é a conclusão do sacrifício do Salvador. Assim, não estamos falando da morte como mero limite da vida, sem realidade própria, como em Sêneca. “Conclusão” significa aqui não o término, mas o coroamento do sacrifício, que sem ela não está completo. Só assim o pai de Pascal, que dedicou toda a sua vida a Deus, pode ser recebido por Ele, na medida em que participou, até o fim, do sacrifício de Cristo que santifica as coisas. Por isso, Pascal diz a sua irmã que eles não perderam o pai no dia da morte, mas já muito antes:

Não nos aflijamos, portanto, como os Pagãos que não têm esperança. Nós não perdemos meu pai no momento da sua morte. Nós o tínhamos perdido, por assim dizer, assim que entrou na Igreja pelo batismo. Desde então ele era de Deus. Sua vida estava consagrada a Deus, suas ações só visavam o mundo por Deus. Em sua morte ele se deligou inteiramente dos pecados, e foi nesse momento que ele foi recebido por Deus e que seu sacrifício recebeu seu acabamento e seu coroamento. Portanto ele fez o que estava destinado a fazer: completou a obra que Deus lhe tinha dado; completou a única coisa para a qual fora criado. A vontade de Deus completou-se nele, e sua vontade foi absorvida em Deus. (Pascal, 1963, p. 277)

Na perspectiva cristã, o pai dos Pascal não deixou de viver, mas começou a verdadeira vida, na medida em que sua vontade e a de Deus se fundiram. As lágrimas dos filhos não passam de sentimentos da natureza corrompida que exigem a separação daquilo que Deus uniu. Cabe ao

cristão sufocar esses sentimentos por meio da inteligência da verdade do Evangelho.

Pascal sabe, todavia, que Gilberte ainda sofre, mesmo conhecendo tudo que sua religião ensina. O horror à morte continua presente nela e em todos os outros seres humanos, cristãos ou não cristãos. Como explicar isso? É preciso buscar a gênese desses sentimentos que obnubilam, e no mais das vezes vencem, os sentimentos que a verdade deveria dar. Mais uma vez Pascal precisa apelar ao dogma do pecado original. O horror à morte era natural para Adão quando ele era ainda inocente e não destinado a morrer. Como sua vida agradava a Deus, devia também agradar ao homem; logo, a morte lhe era horrível, pois terminaria uma vida conforme à vontade de Deus. Depois do pecado, a vida corrompeu-se e tornou-se odiosa, enquanto a morte passou a ser a interrupção dessa vida impura. O amor à vida e o horror à morte, justos no paraíso, tornaram-se injustificáveis; entretanto, permanecem no homem como um resquício da primeira natureza. Ele pensa que ainda está naquela condição paradisíaca, em que podia viver eternamente e estar sempre perto de Deus, bastando querer. Para Pascal, é essa ilusão que faz alguns “ingênuos”, como Sêneca, acharem que basta “seguir a Natureza” para ser feliz.

Tal diagnóstico, porém, não leva Pascal a recomendar à sua irmã a supressão desse amor à vida e desse ódio à morte. Não porque isso não seria desejável, mas porque seria impossível, visto que não podemos, por nós mesmos, deixar de ser o que somos. Mas ele incita Gilberte a redirecionar esses sentimentos, amando a vida inocente de Adão, na qual ele ainda podia amar-se com justiça, e odiando a vida contrária a ela. Ainda assim, restará muita tristeza em sua irmã, como também no próprio Pascal. Todavia, diferentemente de Sêneca, que julgava possível e recomendável superar com o tempo o sofrimento diante da morte, Pascal não pensa que o cristão deva afastar todo o sofrimento. A dor é parte do sacrifício da vida de cada cristão, e os irmãos Blaise e Gilberte Pascal devem fazer do luto pelo pai uma parte do sacrifício próprio de cada um. Não é justo, diz o filósofo, que eles não tenham nenhuma dor, como se fossem anjos, mas também não é justo que não tenham nenhum consolo,

como os pagãos. Esses últimos não têm outra opção: ou fogem do sofrimento por meio dos divertimentos e ocupações fúteis que a vida lhes oferece, evitando a todo custo olhar para a realidade do mundo e de si mesmos, ou não suportarão continuar vivendo. O cristão, por sua vez, é afligido pelos sentimentos da Natureza ao mesmo tempo que é consolado por saber que esse sofrimento faz parte do caminho da salvação. Não se trata, portanto, de aconselhar uma serenidade sem paixões, mas de compreender que, se a tristeza é incontornável, também é possível ao cristão extrair uma alegria que a torna suportável:

Se não podemos parar o curso do desprazer, devemos tirar dele este proveito: já que a morte do corpo é tão terrível que nos causa tais movimentos, a da alma nos deveria causar os movimentos mais inconsoláveis. Deus nos enviou a primeira, Deus desviou a segunda. Consideremos então a grandeza de nossos bens na grandeza de nossos males, e que o excesso de nossa dor seja a medida da grandeza de nossa alegria. (Pascal, 1963, p. 279)

CONCLUSÃO

Nosso percurso de investigação a respeito da morte passou por dois filósofos muito distintos entre si, mas que concordariam no seguinte ponto: a reflexão sobre a morte só tem sentido como valorização da vida. A vida virtuosa, no caso de Sêneca; a vida como conquista da eternidade, no caso de Pascal.

Mesmo para nós, hoje, refletir sobre a morte não pode resultar de uma curiosidade mórbida, pois se trata de uma investigação sobre nossa maneira de viver. Compreender a própria finitude é um grande passo para fazer nossa duração finita valer a pena. Por isso os dois pensadores que nos conduziram recusaram o medo da morte, seja a sua própria, seja a dos entes queridos. Por razões diversas em cada caso, eles sabiam que essa paixão não resiste à reflexão, de modo que fizeram da sua discussão sobre a morte o mais eficaz dos consolos. Consolar foi refletir junto com Márcia ou Gilberte e fazer da força despertada por esta reflexão um impulso para uma nova maneira de vida. Em suma, embora tenhamos destacado, neste

trabalho, mais as divergências do que as convergências, esperamos ter mostrado por meio dos dois filósofos que há pelo menos esse ponto comum fundamental entre estoicismo e cristianismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bueno, T. *Formação moral e ação política em Sêneca: entre o sábio e o princeps*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo, 2016.

Grimal, P. *Sénèque*. Paris, PUF, 1966.

Oliva, L.C. *A existência e a morte*. São Paulo, Wmf Martins Fontes, 2012.

Pascal, B. *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Trad. de Flavio Fontenelle Loque. São Paulo, Alameda, 2014.

Pascal, B. *Oeuvres Complètes*. Paris, Seuil, 1963.

Pascal, B. *Pensamentos*. Trad. de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Seneca, L.A. *Tutte le opere*. A cura di Giovanni Reale. Con la collaborazione di Aldo Marastoni, Monica Natali e Ilaria Ramelli. Milano, Bompiani, 2004.

Sêneca, L.A. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. de William Li. São Paulo, Nova Alexandria, 1993.

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 (MACHIARELLI, 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 aterrorizador 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 *nilismo*, 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 lancem-se os corpos/materiais, não verás fundamento pra soma das coisas,/nem onde os corpos primeiros descansam, 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” (*ratiocinatores 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 constatararmos 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, ressignificando 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 ressignificação, 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.engramma.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.engramma.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.

MONTAIGNE, EPICURISMO E FORTUNA

MONTAIGNE, EPICUREANISM AND FORTUNE

Maria Cristina Theobaldo¹

UFMT, Brasil

Resumo

O artigo aborda a tópica filosófica da fortuna (contingência, acaso, destino, sorte, azar, felicidade) em alguns capítulos dos *Ensaio*s de Montaigne, situando-a prioritariamente no âmbito da ética. Após uma rápida apresentação da fortuna, busca-se identificar indícios da influência epicurista, em especial de Lucrecio, na articulação entre fortuna e natureza em Montaigne. Em seguida, a ênfase recai sobre a interlocução entre Montaigne e Epicuro a respeito do modo de operação da virtude no regramento dos prazeres. Por fim, a partir da evidência da presença da ética epicurista nos *Ensaio*s, a argumentação amplia-se para incluir a conexão entre fortuna, virtude e o regramento dos afetos, com vistas à autossuficiência moral.

Palavras-chave

Montaigne; Epicuro; virtude; fortuna.

Abstract

The article addresses the philosophical topic of fortune (contingency, chance, destiny, luck, misfortune, happiness) in selected chapters of Montaigne's *Essays*, situating it primarily within the field of ethics. After a brief presentation of fortune, we seek to identify traces of Epicurean influence, especially that of Lucretius, in the articulation between fortune and nature in Montaigne. Next, the emphasis falls on the dialogue between Montaigne and Epicurus concerning the operation of virtue in the regulation of pleasures. Finally, drawing on evidence of

¹ Professora associada da Universidade Federal de Mato Grosso. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8277-2981>. E-mail: maria.theobaldo@ufmt.br.

the presence of Epicurean ethics in the Essays, the argument is expanded to include the connection between fortune, virtue, and the regulation of the passions, with a view to moral self-sufficiency.

Keywords

Montaigne; Epicurus; virtue; fortune.

Introdução

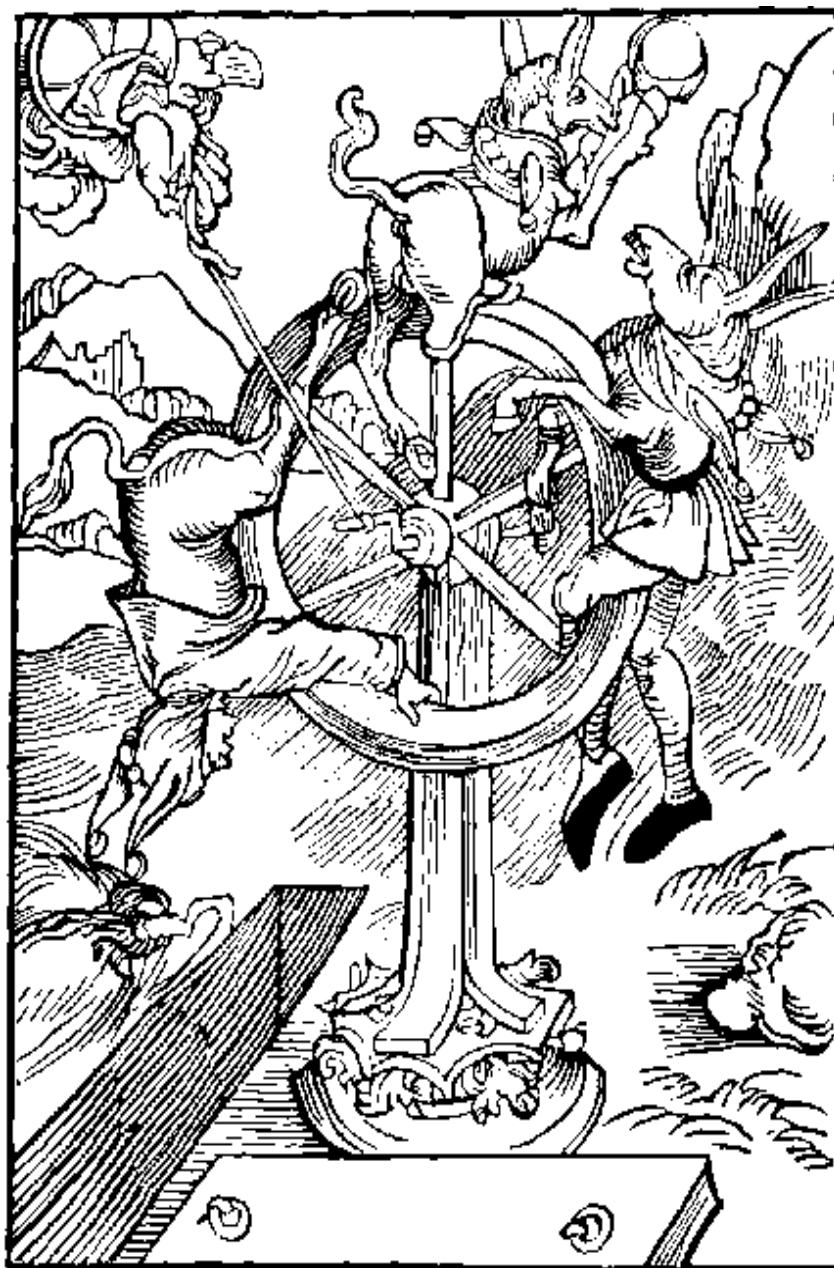
Tem dias que a gente se sente
Como quem partiu ou morreu
A gente estancou de repente
Ou foi o mundo então que cresceu
A gente quer ter voz ativa
No nosso destino mandar
Mas eis que chega a roda-viva
E carrega o destino pra lá
Roda mundo, roda-gigante
Rodamoinho, roda pião
O tempo rodou num instante
Nas voltas do meu coração
A gente vai contra a corrente
Até não poder resistir
Na volta do barco é que sente
O quanto deixou de cumprir [...]
Chico Buarque, 1968.

Na tradição romana, *Fors*, e, antes, entre os gregos, *Tyche*, à divindade Fortuna é atribuída a capacidade de influenciar os destinos humanos. Concebia-se, apesar disso, que seus desígnios não eram totalmente intransponíveis, sendo possível conquistar seus favores e benefícios ou, em situações menos favoráveis, conseguir desviar ou, ao menos, manobrar seus dispositivos de ação e consequências. A iconografia e as alegorias em torno da Fortuna, seja romana como, por exemplo, a roda da fortuna, seja medieval, como as imagens da deusa manobrando o

timão e as velas das embarcações ao vento ou, ainda, sendo representada pelo mar revolto, deixam entrever a apreensão dos humanos em se adaptar às situações supostamente provocadas pela ação da deusa.

Figura 1 - Nau dos insensatos. Gravura de Albrecht Dürer em *Stultifera navis*, por Sebastian Brant, publicada por Johann Bergmann von Olpe, em Basel, 1498.

Alusão à roda da fortuna.



Fonte: Wikipédia (2024).

Figura 2- La Roue de la Fortune. Calque de Miniatures de l'Hortus Deliciarum de Herrade de Landsberg. Bibliothèque Nationale, France².



Fonte: (Costa, Zierer, 2000).

Não nos faltam menções à fortuna, seja na iconografia, nas artes, na filosofia. Desde Boécio, no século VI, em sua *Consolação da Filosofia* (2016), escrita no cárcere enquanto aguardava seu trágico destino, até os poemas do manuscrito *Carmina Burana*³, entre os séculos XI e XII, a imagem da

² “O simbolismo da *Roda da Fortuna* na arte medieval pode ser explicado através da iluminura do *Hortus Deliciarum* [Obra redigida pela abadessa do mosteiro de Odile (ou Hohenbourg), Herrade de Landsberg (1130-1195)], com seus quatro estágios simbolizados pelos quatro personagens em torno da Roda: *regnabo* (“eu devo reinar”: figura em cima, do lado esquerdo da Roda, com o braço direito erguido), *regno* (“eu reino”: figura em cima da roda, frequentemente coroada, para significar o reinado), *reganvi* (“eu reinei”: figura que está do lado direito da roda, caindo da graça), *sum sine regno* (“eu não tenho reino”: figura na base da roda que perdeu completamente os favores da *Fortuna*. Esta pessoa é às vezes completamente jogada da roda ou esmagada por esta, sem nenhuma chance de reinar de novo). Vista pelos antigos como *deusa do acaso*, a *Roda da Fortuna* na Idade Média representava tanto a *Roda da Vida*, que elevava o homem até o alto antes de deixá-lo cair de novo, como a *Roda do Acaso*, que não parava nunca de rodar e indicava a mudança perpétua que caracteriza a natureza.” (Costa, Zierer, 2000).

³ “A obra *Carmina Burana* transmitiu, por tradição, a obra do Arquipoeta (†c.1165), um latino anônimo, provavelmente da Renânia, que foi patrocinado pelo arcebispo de Colônia e chanceler de Frederico Barba-Ruiva, Reinaldo de Dassel. Sua obra mais famosa,

fortuna aparece como força volátil, caprichosa e imprevisível, frequentemente em tensão com noções teológicas cristãs da providência divina. No Poema, a fortuna se movimenta para além da compreensão humana, ela tudo sabe e tudo comanda, sua vontade última não está revelada, daí a representação da roda giratória, que também é associada ao campo profano e às forças naturais. De outra parte, uma amostra arquitetônica da representação da fortuna no Renascimento pode ser encontrada no Palácio da família florentina Rucellai, projeto de Leon Battista Alberti, no século XV (1446): ali, no “friso do piso térreo do palácio vemos as insígnias da família Rucellai em composição com três penas numa argola, as velas infladas pelo vento e o escudo da família, que também aparece nos escudos acima das portas” (Palazzo Rucellai, 2025)⁴, o vento representa a fortuna, a vela a habilidade humana de adaptação e manejo das contingências.

Figura 3 - Brasão da Família Rucellai.



Fonte: Palazzo Rucellai (2025).

Confessio, expressou os paradoxos e o brilho do renascimento cultural do século XII, com sua confiança na razão e na natureza. Nela sobressaem-se vigorosos impactos rítmicos. Em duas canções (CB 16, CB 17) lamenta-se a pouca estabilidade da *Fortuna*, que com seu sobe-e-desce traz alegrias e desgraças para os homens.” (Costa, Zierer, 2000).

⁴ Ver Burke (2010, p. 218).

Figura 4 - Fachada do 1º andar do Palácio da família florentina Rucellai.



Fonte: Palazzo Rucellai (2025).

Enfim, os renascentistas nos brindam com uma polifonia de representações sobre a fortuna, entre elas, ainda a título de exemplos, a “Fortuna sobre esfera” e a “Fortuna alada”, que podemos tomar como confirmação da relevância dessa tópica entre humanistas e artistas do período.

**Figura 5 - Boa Fortuna de Hendrick Goltzius, criação do final do século XVI.
Fortuna sobre esfera e com vela de embarcação.**



Fonte: Goltzius (2015).

Figura 6 - Allégorie de la Fortune ailée (vers 1490) de Andrea Previtali.



Fonte: Previtali (2009)⁵.

⁵ Uma outra versão da fortuna alada pode ser encontrada em Bellini (2025). Ver Susannah Rutherglen (2023).

**Figura 7 - Alegoria da Fortuna, produzida entre 1658 e 1659 por Salvator Rosa.
Fortuna com cornucópia.**



Fonte: Allegory of Fortune (2025)⁶.

⁶ A seguir, a interpretação disponibilizada pelo Getty Museum sobre a *Alegoria da Fortuna* de Salvator Rosa: “Uma personificação da Fortuna concede símbolos de riqueza, status e poder a animais irracionais que não precisam nem merecem esses símbolos. A Fortuna é geralmente representada com uma venda nos olhos, mas Salvator Rosa a mostrou plenamente consciente de seus favores. Da mesma forma, a cornucópia é geralmente mostrada voltada para cima; ao representá-la virada, Rosa expressava uma extravagância imprudente. Os animais, retratados com realismo absoluto, atropelam os atributos da arte e do conhecimento, incluindo livros e uma paleta. Envolto no vermelho cardinal da Igreja Católica, um asno protege da luz uma coruja, símbolo da sabedoria. Amargurado por sua exclusão do patrocínio papal, Rosa incluiu referências pessoais: um livro com seu monograma e um porco pisando em uma rosa, que faz alusão ao seu nome. Como uma

Na tradição filosófica, por sua vez, Cícero, em motivação estoica, além de utilizar retoricamente a tópica da fortuna em cartas e discursos para advertir sobre os caminhos e os descaminhos da política romana, assinala em seus escritos a participação da fortuna nos negócios públicos: no *Da República* (1980), temos a engenhosidade humana lutando contra o destino incerto da cidade. Nesse embate, a virtude do político é estimulada a manejar as instabilidades provocadas pela fortuna: “Então, Cipião, será preciso esgotar, em proveito da pátria, todos os recursos do teu valor, do teu gênio, da tua sabedoria, porque, nesta época, vejo quase incerto o roteiro do destino.” (Cícero, 1980, 6, V, p. 177)⁷.

Já em Sêneca, apontando para uma perspectiva moral e interior, a fortuna, entendida como contingência, emparelha-se, mas não vence a virtude do homem habilidoso, é o que encontramos na “Carta 85”: “[...] o próprio sábio está sempre em ação, e a sua grandeza é tanto mais manifesta quanto mais a fortuna se lhe opõe. É, então, de fato, que ele se entregue à sapiência em si mesma, a qual dissemos ser um bem de incidência tanto nos outros como no próprio sábio.” (Sêneca, 2010, 85, 37, p. 394).

No Renascimento, entre os séculos XV e XVI, a tópica da fortuna é insistentemente revisitada em função da relação entre a vida ativa e os obstáculos e as vantagens provocados pelas contingências. Os humanistas renascentistas, retórica e filosoficamente, tanto em discursos de conotação moral quanto política, persistem na capacidade humana de resistência e na astúcia para, se não superar, pelo menos, contornar os lances ora favoráveis, ora prejudiciais do destino, ou do acaso, ou da providência. Podemos registrar como ocorrência dramática do confronto belicoso com os desígnios da fortuna, a imagem desenhada por Maquiavel (2007): uma

sátira ao mecenato artístico nepotista do Papa Alexandre VII, esta pintura quase mandou Rosa para a prisão. Após exibi-la em particular em seu ateliê, ele desconsiderou flagrantemente todos os conselhos e a expôs publicamente no Panteão em 1659. *A Alegoria da Fortuna* despertou tamanho furor que somente a intervenção do irmão do papa a salvou.” (Allegory of Fortune, 2025).

⁷ Entre os renascentistas, o *Da República* esteve ausente das estantes, uma vez que o texto de Cícero só veio a público no século XVIII. Montaigne, leitor de Cícero, por sua vez, traz uma referência sobre a fortuna nos versos de Teofrasto a partir das *Tuscalanas* (Cícero, III, 9, p. 299).

mulher subjugada pela perspicácia do homem criativo, de engenho e, sobretudo, impetuoso.

[25] Concluo, portanto, que, mudando a fortuna, e permanecendo os homens obstinados nos seus costumes, são felizes enquanto a fortuna e os costumes concordam e, quando discordam, são infelizes. [26] Acredito que seja melhor ser impetuoso que ponderado, porque a fortuna é mulher e é necessário, se se quer subjugá-la, submetê-la e bater nela. [27] E se vê que ela se deixa vencer mais pelos impetuosos do que por aqueles que friamente procedem; e por isso, como é mulher, sempre é amiga dos jovens, porque são menos prudentes, mais ferozes e comandam-na com mais astúcia. (Maquiavel 2007, XXV, 25-27, p. 241, 243)⁸

Mesmo em campos distintos, artes, moral, política, e com diferentes personagens, o orador, o político, o sábio, para Cícero e Sêneca, a virtude se sobrepõe e não se deixa fraquejar pela fortuna. Por sua parte, Maquiavel apresenta um governante astuto que busca meios para manobrar e não se deixar enredar pela também astuta fortuna. No Renascimento, parece-nos, as interpretações sobre a fortuna marcam um tensionamento entre a moderação e a engenhosidade, que permitem vislumbrar uma mitigação dos seus efeitos, já que inevitáveis, ou mesmo sugerem a guinada do infortúnio em ocasião favorável, seja na dimensão pessoal, seja na coletiva.

Entre os humanistas, podemos, pois, inferir que a fortuna tem sua participação plenamente preservada no mundo dos seres humanos, cujas características, de um lado, constataam a fragilidade humana diante do imprevisível, daí a alegoria da roda com figuras humanas passivas,

⁸ Contudo, cabe assinalarmos a advertência de Flávia Benevenuto sobre a imagem da fortuna no *Príncipe* e nas demais obras maquiavelianas: “[...] tomar o príncipe novo [de *O príncipe*] em detrimento dos atores republicanos nos conduziria a uma falta de precisão naquilo que diz respeito à questão da fortuna. Tentaremos evitar este desvio apesar da força das passagens *d’O Príncipe* e recorreremos, embora de forma menos direta, também aos *Discorsi*, que nos oferecem a possibilidade de refletir sobre a análise que Maquiavel faz dos antigos romanos e, conseqüentemente, sobre os desígnios da fortuna sobre a República. Esperamos, dessa forma, poder vislumbrar um panorama mais completo da utilização do termo, assim como das dimensões que ele assume na obra do autor.” (2014, 71, 72).

desesperadas ou mesmo displicentes, à mercê de seu movimento⁹, e de outro, admitem a habilidade para conduzir os acontecimentos em benefício próprio, à semelhança da alegoria do navegador que, com determinação e confiança, ajusta as velas de sua embarcação para aproveitar a direção dos ventos da fortuna. No fiel da balança, parece-nos que o olhar humanista permanece otimista no trato com a fortuna, tal como os antigos, reafirma a possibilidade senão de superação, no mínimo de acomodação aos seus reveses, atribuindo ao astuto e ao forte de ânimo a chance de manobrar seu próprio destino¹⁰.

Para nosso tema – virtude e fortuna – optamos por revisitar os antigos, especificamente a escola epicurista, que nos interessa à conta de sua forte participação na ética de Montaigne, e retermos, oportunamente, uma amostra da relação entre a fortuna e a virtude na Antiguidade, sua ressonância no Renascimento e, supomos, também em Montaigne¹¹.

A opção pela análise da recepção do epicurismo em Montaigne no que concerne ao tema da fortuna se desdobra em direção às questões sobre a natureza e àquelas de perfil ético. Nos *Ensaio*s, para a reflexão sobre o acaso, a fortuna e a física epicurista, destacam-se capítulos como “De Demócrito e Heráclito” (Livro I, 50), “A Apologia de Raymond Sebond” (Livro II, 12), “Dos coches” (Livro III, 6) e “Da experiência” (Livro III, 13). Sobre a vinculação entre natureza e fortuna epicurista, voltamos nossa atenção para Lucrécio e o seu *Sobre a natureza das coisas* (2022). A esses textos, as críticas e interpretações de Philippe Desan (2007) e Marcel Conche (1984) oferecem contribuições para a compreensão das repercussões epicuristas no pensamento montaigniano sobre a natureza e o mundo.

⁹ Essa visão renascentista vincula-se a uma tradição consolidada desde Boécio (2016), em *Consolação da Filosofia* a fortuna aparece como volúvel e enganadora, ora favorável, ora adversa, recordando aos seres humanos sua condição vulnerável diante das contingências da existência.

¹⁰ Conferir em Skinner (1999, p. 109 – 122).

¹¹ Para estudos sobre o epicurismo nos *Ensaio*s, além de Desan e Conche, conferir Jean-Pierre Boon (1968), M. Dreano (1969), Fanny Rouet (2017), Guido Canziani (2009), Marie-Luce Demonet (2000a e 2000b), Eric MacPhail (2000), Daniel Martin (1977), Gillian Jondorf (1995), Comte-Sponville (1993, 2001, 2008), Frank Lestringant (2010), Celso Azar Filho (2022), Michael A. Screech (2000) e Alain Legros (2014), estes últimos com apuradas análises sobre as anotações de Montaigne na sua cópia do *De rerum natura*.

Além da participação da filosofia da natureza epicurista nos *Ensaio*s – influência que se projeta tanto na explicação da inconstância da natureza do ser humano quanto na própria multiplicidade de aspectos da natureza, o que em nosso contexto pode ser traduzido por tudo que encontra lugar na indeterminação e na instabilidade – interessa-nos a interlocução entre Epicuro e Montaigne associada à ação moral diante da fortuna. De todo modo, segundo nossos pensadores, a fortuna está inevitavelmente presente na existência humana e no mundo e, se não pode ser evitada, como, então, estabelecer uma maneira razoável de suportá-la ou até mesmo de administrá-la?

No que se refere, portanto, ao núcleo da nossa investigação, realizamos uma seleção de capítulos dos *Ensaio*s que julgamos significativos: “Amiúde a fortuna caminha de passo com a razão” (Livro I, 34), que trata dos vários modos de compreensão da ação da fortuna e da sua repercussão na vida prática, buscamos ali captar a polissemia de significados da fortuna e do seu campo de ação; no capítulo “Da educação das crianças” (Livro I, 26), abordamos o embate da virtude com a fortuna e uma possível saída pela ética epicurista; no capítulo “Da experiência” (Livro III, 13), procuramos fortalecer o viés epicurista da articulação fortuna e ética com argumentos de Montaigne em torno do binômio desejo e natureza humana. Ainda como fonte primária, destacamos entre os escritos de Epicuro a *Carta a Meneceu* (2002, D.L. 2019) e a “Sentença 47” (*Sentenças Vaticanas*, 2025), nos quais exploramos o modo epicurista de operar frente à fortuna¹².

¹² Quanto à literatura crítica, apontamos a recente pesquisa de Matheus Masiero, que resultou em sua tese de doutorado intitulada *Montaigne e a questão da fortuna: condição humana e dimensão prática nos Ensaio*s (2024). O estudo desenvolvido por Masiero, de escopo abrangente e cuidadosa fundamentação, em muito colaborou para nosso tema, apresentando a fortuna em variadas operações.

Expressões da fortuna

[C] “*verbis indisciplinatis*”, [B] fortuna, destino, acaso, ventura e desventura, e os deuses e outras frases, de acordo com sua maneira.

Montaigne, I, 56, p. 482¹³.

O verbete “Fortuna” do *Dictionnaire Montaigne* (2018, p. 773), dirigido por Philippe Desan, informa que o termo aparece 349 vezes nos *Ensaíos*, mais do que a palavra Deus, que consta 331 vezes, o que, obviamente, provocou constrangimentos para Montaigne junto aos censores católicos da época. Nessa imensidão de aparições, a fortuna encerra uma profusão de sentidos, podendo ser entendida como acaso, acidente, infortúnio, felicidade, acontecimento (p. 774). Montaigne, não obstante, é cuidadoso ao aproximá-la do termo providência, que aparece apenas 6 vezes nos *Ensaíos*, e sempre reservado para o que compete a Deus; expõe, assim, a preocupação em marcar o distanciamento da fortuna de interpretações teológicas¹⁴ e do que é da alçada divina (p. 775). No que concerne ao mundo humano, a fortuna se imiscui por todos os assuntos e práticas. A ênfase na sua abrangência, em muitos casos, está associada à crítica negativa sobre o poder da razão e sua soberba de tudo querer conhecer, calcular e prever; a fortuna funciona, então, como um dispositivo que tanto pode camuflar quanto evidenciar nossas incapacidades epistemológicas. E, em outra perspectiva, o destaque recai sobre os afetos, em deixar-se conduzir pela fortuna, entregar-se a ela e ao movimento da sua roda. Nesse ponto, acompanhamos Mateus Masiero:

¹³ Utilizamos a edição brasileira dos *Ensaíos* com tradução de Rosemary Costhek Abílio. As letras A, B e C presentes nas citações indicam as passagens que Montaigne acrescentou aos capítulos já publicados: “A”, da primeira edição, datada de 1580; “B”, segunda edição, 1588; e “C”, da edição póstuma, datada de 1595. Nas referências aos *Ensaíos*, os algarismos romanos indicam os livros e os arábicos, os capítulos e as páginas.

¹⁴ Ver Alain Legros, 2007. Às críticas acerca do tom demasiadamente profano dos *Ensaíos*, Montaigne responde: “[C] Proponho ideias humanas e minhas, simplesmente como ideias humanas, e consideradas separadamente, não como decretadas e regidas pela ordem celeste, livres de dúvida e de contestação: matéria de opinião, não matéria de fé [...]; de uma forma laica, não clerical, mas sempre muito escrupulosa.” (I, 56, p. 482).

Nossa hipótese é que Montaigne se valha da palavra fortuna devido ao seu caráter genérico e indefinido, uma vez que ela visa abarcar justamente os acontecimentos do mundo que de algum modo fogem à compreensão humana e, por isso, não podem ser classificados adequadamente em categorias específicas. É como se o acaso, a sorte, o destino, a contingência, a fatalidade e até mesmo a Providência (no que ela tem de inescrutável aos seres humanos) fossem diferentes aspectos disso a que o autor chama genericamente de fortuna. (2024, p. 23)¹⁵

No capítulo dedicado aos protagonismos da fortuna, “Amiúde a fortuna caminha de passo com a razão” (Livro I, 34)¹⁶, deparamo-nos com as variações das suas ações e respectivas abrangências dispostas em nove anedotas. Trata-se da fortuna em manifestações inventivas e algumas até mesmo tidas como apropriadas do ponto de vista moral e político: ela refaz os cálculos da razão, aprimora-os de tal modo a melhorar o já planejado com um arremate mais favorável.

Na abertura do capítulo, temos a narrativa de uma fortuna dançarina que faz justiça ao redistribuir acertadamente as consequências de malfeitos: “[A] A inconstância da dança variada da fortuna faz que ela deva apresentar-nos toda espécie de semblantes. Haverá ação de justiça mais explícita do que esta?” (I, 34, p. 329). Em seguida, uma fortuna jocosa age no momento do desfecho de uma situação, expondo as fragilidades entre oponentes em questões pessoais e políticas: “Às vezes parece que ela [a fortuna] brinca conosco no momento exato.” (p. 329). Depois, uma fortuna engenhosa, articuladora de coincidências: “[C] Não parece que esta é uma sorte artística?”. Na sequência, age a “contrapelo”, aliando-se, parece-nos, à providência divina e aos devotos: “[A] Algumas vezes lhe apraz superar nossos milagres.”. E, ainda, é mais habilidosa que o artista ao conciliar oportunidade com arte: “Não excede ela ao pintor

¹⁵ Ainda para uma complementação, conferir o verbete Fortuna no *Dictionnaire amoureux de Montaigne* de André Comte-Sponville (2020).

¹⁶ Meu agradecimento ao Grupo de Pesquisa “Estudando Montaigne” (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/7384917843724872), coordenado por Sergio Xavier e Pedro Carné, pelas discussões sobre o capítulo I, 34, em reunião realizada em 4 de junho de 2024, on-line. Ainda sobre o I, 34, conferir em André Tournon (2004) e em Masiero (2024).

Protógenes no conhecimento de sua arte?”. É, igualmente, mais habilidosa do que o alcance da arte médica: “Algumas vezes ela superou a medicina.” (p. 330). Mostra-se, também, uma mestra sábia, corrigindo e auxiliando na lapidação dos nossos projetos: “[...] ela não repara nossos projetos e os corrige? [...] a fortuna tem mais sabedoria que nós?” (p. 331). Na penúltima narrativa do Livro I, 34, a fortuna vai muito além das antecipações desenhadas pelos protagonistas da historieta apresentada e lhes prescreve motivações obscuras e de desfechos surpreendentes, ela ignora a ordenação das previsões humanas e imprime uma outra, toda sua: “[C] Essa fortuna supera em precisão as regras da previdência humana” (p. 332)¹⁷. Por último, a fortuna é piedosa e afeita aos finais dramáticos: “[B] Neste fato seguinte não se observa uma expressa aplicação de seu favor, de extraordinária bondade e piedade?” (p. 332), trata-se da história de pai e filho que escapam de seus algozes retirando a vida um do outro simultaneamente: “[...] atiraram-se um contra o outro, de espada em punho; a fortuna orientou-lhes as pontas e fez com elas dois golpes igualmente mortais [...] deixando os corpos ainda presos naquele nobre nó, e as duas chagas unidas, aspirando o sangue e os restos de vida um do outro.” (p. 332).

O aprofundamento de algumas das historietas apresentadas no capítulo 34 do Livro I, é desenvolvido no capítulo “Diversas ocorrências da mesma atitude” (Livro I, 24). Fiquemos somente com uma passagem, o comentário sobre a medicina e os valiosos préstimos da fortuna em seu socorro:

Chamamos de afortunados os médicos quando chegam a algum bom resultado, como se houvesse apenas sua arte que não se pudesse manter por si mesma e que tivesse os fundamentos demasiados frágeis para sustentar-se com sua própria força; e como se apenas ela precisasse que a fortuna prestasse mão às suas ações. (I, 24, p. 189)¹⁸

¹⁷ Sobre a passagem do Livro I, 34 e a relação entre prudência e fortuna, ver Masiero (2024, p. 32ss).

¹⁸ Também no capítulo “Da semelhança dos filhos com os pais” (Livro II, 37): “[...] entre os médicos a fortuna vale bem mais que a razão” (p. 645).

A abundância das performances da fortuna e sua inevitável participação na vida humana é a mensagem do Livro I, 34. Consideramos que o recorrente nas narrativas apresentadas está na curta e precária projeção das consequências estimadas nos planos humanos: a fragilidade da razão no equacionamento dos seus projetos acarreta, por decorrência, a fragilidade nas previsões, daí o assombro frente ao acontecido e o suposto protagonismo da fortuna. Resta-nos, então, responder à ação de uma fortuna ora brincalhona, ora dançante, ora sábia, ora piedosa, é nesse jogo, delimitado por possibilidades e impedimentos internos e externos, que se define nossa passividade ou atividade em relação a ela.

Duas menções sobre natureza e fortuna

Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos. [...] o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento.

Montaigne, II, 12, p. 403.

Nossa primeira alusão à relação entre fortuna e natureza nos *Ensaio*s, apoia-se em uma referência de Philippe Desan (2007), que podemos enquadrar nas tópicas montaignianas da necessidade e causalidade e da constância e movimento. Desan, ao discorrer sobre a influência da física epicurista na argumentação montaigniana acerca da instabilidade do mundo, do homem e do próprio Montaigne, associa o movimento dos átomos e a noção de desvio epicuristas à concepção de acaso e de uma “causalidade indeterminada”. Vejamos o argumento.

No epicurismo, a noção de desvio atômico acontece em pequenas declinações que se dão ao acaso; em analogia, o homem também pode declinar em sua trajetória e segundo sua vontade, o que lhe permite escapar do acaso e possibilita pensar em uma liberdade humana como inerente a sua própria natureza (Lucrécio, II, 250, 274)¹⁹. Em Montaigne, no

¹⁹ “E por fim, se todo moto está sempre conexo, novo do velho sempre surgindo em ordem bem fixa nem inclinando-se fazem os primórdios um certo princípio de movimento que possa romper os desígnios do fado, para que causa não siga-se a causa pelo infinito,

capítulo “A Apologia de Raymond Sebond” (Livro II, 12)²⁰, à passagem sobre a concepção epicurista do desvio dos átomos – “Por isso eles [epicuristas] foram forçados a acrescentar então um movimento de lado, fortuito [...] a seus átomos.” (II, 12, p. 318) – Desan emenda: “Como não colocar essa passagem em relação à nova concepção de filosofia oferecida por Montaigne: “um filósofo impremeditado e fortuito” (II, 12, 546). Um novo filósofo que reconhecerá o lugar do acaso em tudo relacionado ao homem. Montaigne prolongará a lição de Epicuro mesmo [até] na concepção que ele tem de sua própria individualidade [...]” (2007, p. 5).

Ainda vinculado à física epicurista, Montaigne nos direciona para o campo dos costumes e da cultura. No capítulo “Dos coches” (Livro III, 6), percebe-se certa “fidelidade” ao epicurismo, ao que Marcel Conche (1984) chama de “neo-epicurismo da natureza”, compreendido como uma visão de natureza inventiva no seu modo de operar, semelhante àquela descrita por Lucrécio (2022) em sua concepção do mundo. Atribuir essa potência criativa da natureza a todas as coisas evidencia a afinidade de Montaigne com os epicuristas: trata-se de uma natureza que se manifesta como proliferação e multiplicação, resultado das inúmeras possibilidades de combinações fortuitas. Segundo Conche, a reflexão de Montaigne sobre a variedade presente no “Novo mundo”, as Américas, com outra gente, outra cultura, outros costumes, outra natureza, apoia-se na concepção lucreciana da pluralidade dos mundos e na diversidade que a própria natureza se encarrega de produzir em cada um deles, ser humano ou natureza.

Até aqui, em Montaigne, parece-nos que a variação da natureza, somada às nossas precariedades epistemológicas, torna praticamente impossível conhecer e acompanhar tamanha diversidade, quanto mais

donde o livre arbítrio exista na terra pros seres animados, afirmo um arbítrio isolado dos fados, pelo qual progredimos aonde o arbítrio conduza [...]” (Lucrécio, II, 250, 274, p. 107, 109). Conferir também Diógenes Laércio (2019, Livro X, 134,135, p. 499, 500).

²⁰ Na “Apologia” (Livro II, 12), Lucrécio tem mais de setenta aparições. São referências, no mais das vezes, relacionadas ao mote de desvalorizar a razão na sua tentativa de conhecer a natureza. O *De rerum natura* é acionado para lembrar o quanto a natureza é vasta e poderosa em suas leis, e, por assim ser, torna-se intangível à razão humana; querer conhecê-la é tão somente um dos sintomas da arrogância da razão. Sobre a participação de Lucrécio no capítulo II, 12, ver, entre outros, o artigo de Philip Hendrick (1975, p. 457-466). Ver também Maria C. Theobaldo (2021).

tentar alterar o seu rumo, daí designar como acaso ou fortuna aquilo que não está ao nosso alcance, ou é incompreensível, ou permanece inacessível à tentativa de interferência. A inconstância do ser humano, assim como sua capacidade, às vezes menor, às vezes maior, de intervir nas contingências da vida, podem atenuar a ação da fortuna; contudo, os limites dessa interferência são estreitos.

Sem desprezar a relevância da presença da filosofia da natureza epicurista em Montaigne na justificação da inconstância humana e da diversidade de costumes e culturas, e da própria natureza em suas inumeráveis faces, passamos agora para a interlocução entre as filosofias de Epicuro e Montaigne tendo por cenário a interpelação da ação moral à fortuna.

Uma intercorrência entre virtude e fortuna

[...] se a fortuna não me causou qualquer dano violento e extraordinário, tampouco me fez qualquer favor.

Montaigne, III, 9, p. 322.

A passagem a seguir aborda uma das manifestações da fortuna na ética montaigniana, aqui especialmente significativa por revelar a participação ativa da virtude.

Seu instrumento [o instrumento da virtude] é a regra, não a força. Se a fortuna habitual lhe falta, ela [a virtude] lhe escapa ou a dispensa [escapa da fortuna], e forja para si uma outra [fortuna] toda sua, já não mais flutuante e rodante. (I, 26. p. 243)

Chama-nos, primeiramente, a atenção o atributo de mais uma adjetivação à fortuna, agora uma “fortuna habitual”, comum. O capítulo “Da idade” (Livro I, 57), que encerra o Livro I dos *Ensaïos*, ajuda-nos na compreensão. No “Da idade”, há a constatação de que sempre estamos vulneráveis aos acidentes, ou melhor, as contingências são recorrentes na vida de todos, uma “sujeição natural” (p. 486) que nos conduz

constantemente por desvios que, efetivamente, são comuns, “como se a nossa condição normal não nos expusesse a todos esses infortúnios. [...] talvez devamos chamar de natural o que é geral, comum, universal.” (I, 57, p. 487). A fortuna do dia a dia é corriqueira, sem nenhum vínculo teológico ou sobrenatural. Existe, assim, uma “fortuna habitual”, “escolhos habituais e naturais” (p. 489), aos quais estamos, por condição, naturalmente submetidos²¹. Ao encontro desse quadro existencial e aleatório, parece valer o aconselhamento do capítulo “Não apreciamos o que é puro” (Livro II, 20): “é preciso manejar os empreendimentos humanos de modo mais grosseiro e superficial e deixar boa e grande parte deles para os direitos da fortuna” (p. 513). Mas, essa fortuna comum, talvez menos criativa, não impede experiências fora do comum, fruto de uma “fortuna extraordinária” (I, 57, p. 487), e temos, de novo, um novo semblante para a fortuna.

Retornemos para a passagem do Livro I, 26, acima. Na ausência da fortuna que habitualmente faz parte da vida, produtora de consequências triviais, que não são propriamente surpreendentes, a virtude tem força de intervenção, sendo capaz de impulsionar novas ações e, conseqüentemente, diminui a passividade em relação a uma “fortuna extraordinária”, talvez não bem-vinda. Mas o ponto relevante para a relação entre fortuna e virtude é o argumento da virtude ser capaz de “forjar para si uma outra [fortuna] toda sua, já não mais flutuante e rodante”, sem desgaste por que regrada. Consideramos encontrar nessa força ativa da virtude indícios da ética epicurista²².

A afinidade de Montaigne por Epicuro compartilhada pelo entendimento de que a virtude é de fácil acesso, é acompanhada do reconhecimento da simplicidade em praticá-la, como podemos constatar no capítulo “Da crueldade” (Livro II, 11): “Que se tornaria ademais aquela

²¹ Segundo Masiero: “quanto mais favorável for a fortuna, mais ocasiões surgirão para se demonstrar discernimento e virtude. Esse é o estado mais natural para Montaigne.” (2024, p. 248).

²² Não pretendemos dizer que Montaigne adere aos preceitos do epicurismo, bem sabemos que nos *Ensaio*s não há exclusividade para uma filosofia em particular, antes, as filosofias, cada qual a seu modo, podem ser úteis conforme as exigências dos assuntos e dos julgamentos de Montaigne, sem a preocupação de estabelecer vínculos ou conciliações definitivas entre elas.

bela e nobre voluptuosidade epicurista que professa aninhar mansamente em seu colo a virtude e ali deixá-la divertir-se [...]” (p. 138).

Vejamos, antes de mais, a economia dos prazeres e seu vínculo com a virtude segundo Epicuro e a participação da fortuna em sua ética. Mediante a reflexão e a consequente moderação, os desejos podem ser regulados, evitando-se com isso os excessos, visto que a desmedida se revela fonte de perturbação e sofrimento; é o que encontramos no passo 128 da *Carta a Meneceu*: “Uma contemplação reta dessas coisas conhece toda a escolha e rejeição para a saúde do corpo e tranquilidade <da alma>” (D.L., 2019, X, p. 498). Trata-se, pois, de conhecer, interpretar e avaliar a extensão e as consequências dos prazeres: “[130] [...] discernir-se todas as coisas de modo apropriado, por comparação, utilidade e dano.” (D.L., 2019, X, p. 498). Sobretudo, convém lembrarmos que o processo de calcular e discriminar fomenta a “autossuficiência” no que concerne aos bens necessários e apropriados a cada indivíduo (D.L., 2019, X, 130, p. 499). Nesse exercício está a possibilidade de florescimento das virtudes: “as virtudes despontam em alguém com um viver agradável e o viver agradável é inseparável delas” (D.L., 2019, X, 132, p. 499).

Os bens apropriados são, portanto, obtidos por meio da conduta virtuosa, e não por simples efeito de circunstâncias fortuitas, é o que também se depreende da “Sentença 47”: “Eu termino antes de você, ó fortuna, e medito acerca de todas as suas introduções furtivas. E nem a você e, de modo algum, a nenhuma outra vicissitude nós nos daremos como cativos.” (Epicuro, 2025, p. 143). Em outras palavras, a autarquia pode não eliminar completamente as investidas da fortuna, mas sua ação não representa um fator de aprisionamento para aquele que alcançou a autossuficiência²³.

Da parte de Montaigne, a regulação dos afetos em conformidade com aquilo que é próprio à nossa natureza (Livro II, 12, p. 208, 209) forja uma maneira de atuação moral que torna desnecessária qualquer regramento externo. Ao assumir essa disposição, os prazeres passam a ser moderados por princípios internos, próprios da natureza cada um,

²³ Na “Sentença 44”, temos: “O sábio, julgando as coisas necessárias, é capaz de dar mais do que receber em troca, pois ele descobriu o imenso tesouro da autossuficiência”. (Epicuro, 2025, p. 142).

evitando ultrapassar os limites estabelecidos por uma orientação virtuosa. Ao submeter a fruição dos desejos a um ordenamento que responda às exigências naturais, similarmente ao que propõe Epicuro, os prazeres obtidos alinham-se espontaneamente à virtude: “[B] A natureza observou maternalmente isso – que os atos que ela nos impôs como uma necessidade nos fossem também voluptuosos – e incita-nos a eles não apenas pela razão mas também pelo desejo; é errado quebrar suas normas.” (III, 13, p. 488).

Até este ponto, evidenciamos a interlocução entre Montaigne e a moral epicurista no que se refere ao vínculo da virtude com o prazer. Já, da relação entre virtude e fortuna, em Epicuro, um segundo âmbito da autossuficiência toma projeção: ela tem a característica de alinhar-se ao natural, ao verdadeiramente necessário e, por isso, simples e fácil de alcançar (D.L., 2019, X, 130, 131, p. 499). Disso resulta um ânimo fortalecido para o enfrentamento das variações do destino e capaz, como vimos na “Sentença 47”, de antecipar a ação da fortuna. Na *Carta a Meneceu*, Epicuro esclarece: “De facto, habituar-se a modos de vida simples [...] faz o homem resolutivo relativamente à prática das coisas necessárias da vida e colocando-nos numa melhor disposição, [...] prepara para a sorte sem medos” (D.L., 2019, X, 131, p. 499).

Por seu turno, com Montaigne, notamos certo deslocamento do epicurismo quanto ao tratamento da fortuna pela virtude. Embora compartilhe com Epicuro a valorização da autossuficiência moral²⁴, nem sempre convém (lembremos da fortuna piedosa e da fortuna comum) ou mesmo há a possibilidade de bloquear a ação da fortuna. Mas, por meio da disposição virtuosa, a instabilidade da fortuna pode ser desprezada e, como vimos na passagem do Livro I, 26, uma nova fortuna tem condições de ser engendrada por uma virtude, agora, aliada ao prazer, portanto, natural e fácil. A virtude, ao afirmar sua independência em relação à

²⁴ “[C] A grandeza da alma não está tanto em avançar para o alto e avançar para a frente como em saber alinhar-se e circunscrever-se. Ela considera grande tudo o que é suficiente, e mostra sua elevação ao preferir as coisas medianas às eminentes. [B] Não há nada tão belo e legítimo quanto desempenhar bem e adequadamente o papel de homem, nem ciência tão árdua quanto a de saber viver bem [C] e naturalmente [B] esta vida [...]” (III, 13, p. 492).

fortuna (como também observado em Epicuro), revela-se capaz, por força própria, de orientar ordenadamente os bens da vida e ainda de se mostrar destemida nos seus reveses: “Ela [a virtude] sabe ser rica, poderosa e sábia [...]. Ama a vida, ama a beleza, a glória e a saúde. Mas seu ofício próprio e particular é saber usar de todos esses bens regradamente, e saber perdê-los com firmeza [...]”. (I, 26. p. 243). Também aqui certa ressonância com as palavras de Epicuro pode ser indicada. Na *Carta a Meneceu*, o sábio não crê irrestritamente no poder da fortuna, o que o tornaria seu refém. Ao contrário, ele atua guiado por sua própria expertise e autarquia:

Entendo que a sorte não é uma divindade, como a maioria das pessoas acredita [...], o sábio não crê que ela proporcione aos homens nenhum bem ou nenhum mal que sejam fundamentais para uma vida feliz, mas sim, que dela pode surgir o início de grandes bens e de grandes males. A seu ver, é preferível ser desafortunado e sábio, a ser afortunado e tolo. (Epicuro, 2002, p. 51)²⁵

Assim como para o sábio epicurista, a ação da fortuna não é absolutamente determinante seja para o bem seja para o mal²⁶, e mesmo ao comum dos homens, ainda que possa, em certas ocasiões, aparentar favorecimento, Montaigne não lhe atribui crédito ilimitado: “Não tenho pessoalmente qualquer bem essencial e sólido que deva à sua liberalidade [da fortuna]. Fez-me alguns favores superficiais [...], sem substância; e

²⁵ Exclusivamente nesta passagem, utilizamos a tradução da *Carta a Meneceu* de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore (2002) por considerarmos mais adequada para a argumentação que nos interessa. Na tradução de Reina Pereira (2019, p.499, 500) consta: “[...] nem que o acaso é um deus, como muitos consideram [...] (julga que um bem ou um mal seja proporcionado a partir dela [*tyche*] aos homens para tornar a vida feliz; todavia, que as origens dos grandes bens ou males são ministradas por ela), [135] julgando que é melhor ser infeliz racionalmente, do que feliz irracionalmente; com efeito, o melhor nas ações que se julgam bem sucede através dela [razão].”.

²⁶ Quanto ao tratamento que os sábios dão aos infortúnios, eles “alçam-se acima deles [dos infortúnios humanos] pela força de um coração vigoroso: eles os desdenham e calcam aos pés, tendo uma alma forte e sólida, contra a qual as setas da fortuna vindo chocar-se é forçoso que ricocheteiem e se embotem, ao encontrarem um corpo no qual não conseguem deixar marca.” (I, 56, 465).

também, na verdade, não os concedeu e sim ofereceu-os [...]” (III, 9, p. 322). Da perspectiva moral, a manifestação da fortuna é ainda mais eclipsada, pois a eficácia da conduta virtuosa depende exclusivamente da autenticidade da vontade nela expressa, e não de qualquer mecanismo externo. O valor moral de uma ação não reside no acaso das circunstâncias ou no apego às tradições e autoridades costumeiras²⁷; tais aspectos pertencem a uma exterioridade alheia ao verdadeiro assentimento moral, que é fruto, entendemos, do discernimento e da moderação interna dos desejos. É preferível investir na fortaleza de ânimo e, quando necessário, na inventividade da virtude a submeter-se passivamente aos caprichos de uma fortuna comum, mas, de quando em quando, também extraordinária e imprevisível. Arriscamos que o final do capítulo 13 do Livro III expressa, mesmo com certa ressalva, a relação entre virtude e fortuna que pretendemos explorar: “[B] As vidas mais belas são, para meu gosto, as que se conformam ao modelo comum [C] e humano [ao natural e espontâneo, a fortuna comum], com ordem, mas [B] sem milagres e sem extravagância [escapando da fortuna extraordinária]” (III, 13, p. 501). Ao responder à ordenação interna dos afetos, a virtude afasta-se da imprevisibilidade externa e, retomando nosso tema central, adquire maior resistência para enfrentar as contingências da fortuna ou, eventualmente, esquivar-se de sua roda rodante. Quando assim faz, a virtude abranda o mar tumultuoso da fortuna e, como uma timoneira habilidosa, assume o comando da embarcação.

²⁷ Uma rápida passagem sobre avaliação da ação virtuosa no “Do jovem Catão” (I, 37) esclarece esse ponto: “[A] Ora, a virtude só assume aquilo que se faz por ela e para ela apenas.” (p. 344).

Referências

ALEGORIAS (BELLINI). In: **Wikipédia**: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2025. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Allegories_\(Bellini\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Allegories_(Bellini))>.

ALLEGORY OF FORTUNE. In: **Getty**. Coleção do Museu, 2025 Disponível em:

<<https://www.getty.edu/art/collection/object/103RE3#full-artwork-details>>.

AZAR FILHO, Celso M. “Lucrécio e o Renascimento: Maquiavel, Montaigne e Giordano Bruno”. In: COSTA, Admar Almeida da; HADDAD, Alice Bitencourt; AZAR FILHO, Celso Martins (Org). **Filosofia e prazer**: diálogos com a tradição hedonista. Seropédica: Ed. UFRRJ, 2012.

BENEVENUTO de Souza, Flávia. R. Maquiavel: do cosmos medieval ao renascentista, a fortuna e as circunstâncias da liberdade. **Veritas**, n. 59, 1, 2014. p. 59–85. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2014.1.13090>>.

BOÉCIO. **Consolação da Filosofia**. Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª ed. Lisboa: 2016.

BOON, Jean-Pierre. “Montaigne et Épicure: aspects de l’hedonisme dans les Essais”. **Comparative Literature**, v. 20, n. 1, 1968. p. 64-68. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1769807>>

BUARQUE, Chico. Roda Viva. **Álbum Chico Buarque de Holanda**, v. 3. Marola Edições Musicais, 1968. Disponível em: <<https://www.chicobuarque.com.br/obra/cancao/55>>.

BURKE, P. **O Renascimento Italiano**. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.

CANZIANI, Guido. “La senilita, il piacere, la morte. Motivi epicurei nel torzo libro degli *Essais*”. In **Montaigne Studies**, vol. XXI, 2009, p. 87–102.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Tradução e notas de Amador Cisneiros. Tradução e notas de J. A. Segurado e Campos. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

COMTE-SPONVILLE, André. **“Je ne suis pas philosophe” Montaigne et la philosophie**. Paris: Honoré Champion, 1993.

COMTE-SPONVILLE, André. **Uma educação filosófica**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COMTE-SPONVILLE, André. “Montaigne cínico? (Valor e verdade nos *Ensaio*)”. In: **Valor e verdade**: estudos cínicos. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 75-143.

COMTE-SPONVILLE, André. **Dictionnaire amoureux de Montaigne**. Paris: Editions Plon, 2020.

CONCHE, Marcel. “L’unité du chapitre “Des coches”. In: Blum, C.; Moureau, F. (Ed.) **Études Montaignistes en homage à Pierre Michel**. Paris: Honoré Champion, 1984. p. 89-94.

COSTA, Ricardo da; ZIERER, Adriana. Boécio e Ramon Llull: a roda da fortuna, princípio e fim dos homens. **Convenit Internacional** v. 5, p. 63-70. USP; Universität Frankfurt am Main, 2000. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/sumar.htm>>.

DEMONET, Marie-Luce. “Action et probabilité”. **Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne**, VIII^e série, n. 17-18, 2000a.

DEMONET, Marie-Luce. “Philosopher naturellement”. **Montaigne Studies**, v. XII, n. 1-2, 2000b. p. 5-24.

DESAN, Philippe. “Le hazard sur le papier” ou la forme de l’essai chez Montaigne”. In: **Hasard et Providence - XIVE – XVIIe siècles**. Actes du cinquantenaire de la aundation du CESR et XLIX Colloque International d’Étude Humanistes. Tours, 2007. p. 1-10. Disponível em: <<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>.

DESAN, Philippe. **Dictionnaire Montaigne**. Paris: Classiques Garnier, 2018.

DIÓGENES LAÉRCIO. Livro X: Epicuro. Tradução e notas preliminares de Reina Marisol Troca Pereira. **LaborHistórico**, Rio de Janeiro, 5 (2): 443-511, jul./dez. 2019. p. 443-511. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/lh/article/view/29961/17939>>.

DREANO, M. **La religion de Montaigne**. Paris: Nizet, 1969.

EPICURO. **Carta a felicidade (a Meneceu)**. Tradução Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade e outros escritos**. Tradução e apresentação de David Bezerra. Porto Alegre: L&PM, 2025.

GOLTZIUS, Hendrick. In: **Wikipédia: a enciclopédia livre**. Wikimedia, 2015. Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hendrick_Goltzius_-_Buona_Fortuna.jpg>.

HENDRICK, Philip “Lucretius in the Apologie de Raimond Sebond”. **Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance**, T. 37, n. 3, 1975. p. 457-466.

JONDORF, Gillian. “‘Death is a fearful thing...’ Lucretius, Montaigne and the sonorities of death”. In: BERVEN, Dikka (Ed.) **Sources of Montaigne's thought**, v. 2. New York; London: Garland Publishing, 1995. p. 300-322.

LEGROS, Alain. “Lucrèce annoté par Montaigne. Introduction”. In: **Monloe: Montaigne à L'Œuvre**, 2014. p. 1-3. Disponível em: <<https://montaigne.univ-tours.fr/lucrece/>>.

LEGROS, Alain. “Montaigne entre Fortune e Providence”. In: **XLIX Colloque International D'études Humanistes: Hasard Et Providence XIVE - XVIIe siècles**, 2006, Tours. Actes du Colloque, 2007, p. 1 - 12. Disponível em: <<http://umr6576.cesr.univtours.fr/publications/HasardetProvidence/fichiers/pdf/Legros.pdf>>.

LESTRINGANT, Frank. **La renaissance de Lucrèce**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010.

LUCRÉCIO. **Sobre a natureza das coisas** – *De rerum natura*. Tradução, notas e paratextos de Rodrigo Tadeu Gonçalves. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

MACPHAIL, E. “Montaigne’s new epicureanism”. **Montaigne Studies**, vol. XII (2000), n. 1-2, p. 91-104.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução e Introdução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2007.

MARTIN, D. **Montaigne et la fortune**. Essai sur le hazard et le langage. Paris: Honoré Champion, 1977.

MASIERO, Mateus. **Montaigne e a questão da fortuna**: condição humana e dimensão prática nos *Ensaio*s. Tese (doutorado). Campinas: Unicamp, 2024.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios. Tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2000, v. 1 e v. 2; 2001, v. 3. 3 v.**

NAU DOS INSENSATOS. In: **Wikipédia**: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2024. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/ba/Wheel_of_fortune.png>.

PALAZZO RUCELLAI. In: **Wikipédia**: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2025. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pal%C3%A1cio_Rucellai>.

PREVITALI, Andrea. In: **Wikipédia**: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2009. Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Andrea_Previtali_007.jpg>.

ROUET, Fanny. “Montaigne et l’hédonisme antique à la fin de la Renaissance. Discours et pensée du plaisir”. **Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne**, n. 66, 2017, p. 179-186.

RUTHERGLEN, Susannah. “A Riddling Obscurity’: Giovanni Bellini’s Allegories and the Venetian Renaissance Restello”. **IRSA**, n. 87 (XLIV), 2023. Cracow, Vienna. p. 9-45.

SCREECH, M. A. **Montaigne’s annotated copy of Lucretius**. A transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks. Genève: Droz, 2000.

SÉNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

THEOBALDO. Maria Cristina. Virtude e prazer: a maneira epicurista de Montaigne. **Revista Ideação**, n. 43, janeiro / junho de 2021. p. 310-325. Disponível em: <<https://doi.org/10.13102/ideac.v1i43.7241>>.

TOURNON, André. **Montaigne**. Tradução de Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

A INFLUÊNCIA DE PLUTARCO NA VISÃO DE GUICCIARDINI SOBRE ESPARTA

THE INFLUENCE OF PLUTARCH ON GUICCIARDINI'S VIEW OF SPARTA

Igor Ferreira Fontes¹
SEDUC-AL, Brasil.

Resumo

Este artigo tem como objetivo evidenciar a influência de Plutarco na concepção de Francesco Guicciardini sobre Esparta. Buscar-se-á destacar os elementos que compõem a visão guicciardiniana sobre a legislação de Licurgo e como estes são determinados pelas características atribuídas por Plutarco, sobretudo na sua *Vida de Licurgo*. Para cumprir com este objetivo, o artigo se divide em quatro seções: a primeira, dedicada à construção da imagem espartana na Antiguidade até obra de Plutarco; a segunda, voltada à influência de Plutarco no Renascimento em geral, tomando-se Maquiavel como exemplo; a terceira, destinada à imagem de Esparta por Guicciardini; e, por fim, a quarta complementa com outros indícios da leitura de Plutarco por Guicciardini. Conclui-se que Plutarco foi fundamental para a percepção que Guicciardini teria sobre Esparta, baseada na longevidade da legislação de Licurgo e na sua igualdade de riquezas.

Palavras-chave

Guicciardini; Plutarco; Esparta; igualdade.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Professor efetivo na Secretaria de Estado da Educação de Alagoas. Orcid: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-4027-9320>. E-mail: igor-fontes@outlook.com.

Abstract

This paper aims to demonstrate the influence of Plutarch on Francesco Guicciardini's understanding of Sparta. It seeks to emphasize the elements that shape Guicciardini's view of Lycurgus' legislation and how these were shaped by the characteristics attributed by Plutarch, particularly in his *Life of Lycurgus*. To achieve this objective, the article is divided into four sections: the first, dedicated to the construction of the Spartan image in Antiquity up to Plutarch's work; the second, focused on Plutarch's influence during the Renaissance in general, with Machiavelli as an example; the third, devoted to Guicciardini's image of Sparta; and finally, the fourth provides additional evidence of Guicciardini's reading of Plutarch. It concludes that Plutarch was fundamental to Guicciardini's perception of Sparta, especially regarding the longevity of Lycurgus' legislation and the equality of wealth.

Keywords

Guicciardini; Plutarch; Sparta; equality.

Introdução

A constituição de Licurgo, considerado fundador de Esparta, despertou interesse na filosofia política desde a Antiguidade. Esse interesse, contudo, foi construído gradualmente, muitas vezes associado a eventos políticos específicos que fizeram os escritores antigos dirigirem seus olhos a Esparta e, no decurso do tempo, transformarem a imagem de apenas mais uma cidade grega num exemplo excepcional de ordenamento político. Independentemente da veracidade ou não dessas percepções, o que se dizia sobre Esparta, mesmo nos remotos tempos de Licurgo, foi moldando a forma como os filósofos imaginavam a cidade.

Dentre o que, ao longo do tempo, foi constituindo o imaginário sobre Esparta, duas características podem ser listadas como as mais relevantes para os filósofos de início do *cinquecento*: a longevidade da constituição de Licurgo e a igualdade de riquezas. Em linhas gerais, formou-se a ideia de que a legislação criada por Licurgo teria sido

fielmente seguida pelos espartanos ao longo de séculos, preservando-se uma vida austera, simples, voltada aos exercícios militares, à moderação e às virtudes. Esse modo de viver teria sido possibilitado, dentre outros fatores, pela igualdade de riquezas que se acreditava ter sido promovida por Licurgo, referindo-se a um conjunto de medidas segundo as quais o legislador teria buscado eliminar a desigualdade da sua cidade por meio de uma redistribuição de terras; banimento de ouro, prata e moedas estrangeiras; e instituição das refeições em comum. Como resultado desse conjunto de medidas, Licurgo teria eliminado de Esparta o desejo pelas riquezas e de sua busca, que ele entenderia como males a serem extirpados.

Todavia, a menção a algumas supostas características de Esparta, ou sua ausência, pode indicar sobre quais fontes determinado filósofo teria se apoiado, visto que nem todos mencionariam uma igualdade de riquezas, por exemplo. Para delimitarmos nosso trabalho ao período do Renascimento, centraremos nosso estudo em Francesco Guicciardini e buscaremos evidenciar como seu imaginário sobre Esparta teria sido determinado pelas obras de Plutarco. Apesar de vários terem sido os autores que desde a Antiguidade escreveram sobre Esparta, tentaremos demonstrar que os elementos presentes nos textos guicciardinianos condizem com a forma como Plutarco descreve a constituição de Licurgo em suas *Vidas Paralelas*.

Para tanto, este artigo se dividirá em quatro seções, para além desta introdução. Na primeira delas, buscar-se-á reconstruir, de forma breve, o imaginário sobre Esparta na filosofia Antiga, até se chegar à *Vida de Licurgo* escrita por Plutarco, em especial a reforma de caráter econômica atribuída ao legislador. Na segunda seção, intenta-se explorar a influência de Plutarco entre os autores do Renascimento italiano, tomando-se como exemplo principal Nicolau Maquiavel, a fim de se mostrar como a imagem espartana de Plutarco permearia o ambiente intelectual de Guicciardini. A terceira seção é dedicada ao estudo da imagem espartana na obra de Guicciardini, tomando-se como referência dois de seus textos, o *Discorso di Logrogno* e *La Decima scalata*, nos quais Guicciardini confere importante destaque ao exemplo de Esparta. Por fim, na quarta e última seção,

atuando ainda como conclusão, serão discutidos outros elementos que indicam a formação do imaginário guicciardiniano sobre Esparta a partir dos escritos de Plutarco, de modo a se evidenciar como este teria sido indispensável para a construção da miragem espartana na filosofia política.

Plutarco e a vida de Licurgo

A presença de um certo imaginário sobre a Antiga Esparta entre os autores do Renascimento italiano não seria de se estranhar, afinal Esparta foi uma das grandes repúblicas da Antiguidade. Todavia,

[...] um importante elemento nas percepções modernas, certamente equivocado, mas altamente influente, foram as imagens espartanas de organização da propriedade e atitudes contra a riqueza – imagens desenhadas especialmente a partir dos escritos do antigo biógrafo Plutarco – pelas quais Esparta foi vista como a personificação da igualdade econômica e do comunitarismo (HODKINSON, 2000, p.33).

Em uma primorosa análise que percorre as fontes antigas (pelo menos as que chegaram até nós), Hodkinson não apenas reconstrói a percepção sobre Esparta ao longo da Antiguidade, sobretudo na Grécia, mas demonstra por que Plutarco foi tão decisivo para a imagem que a posteridade teria sobre a cidade. Partindo de Heródoto, passando por Aristófanes e Eurípedes, Hodkinson (2000) observa a percepção inicial de Esparta como apenas mais uma cidade grega, em nada significativamente distinta das demais, nem mesmo em relação à riqueza; até uma escarça menção à austeridade espartana é tomada como uma mera representação da pobreza da Grécia como um todo. Em linhas gerais, a questão das riquezas em Esparta teria apenas um papel marginal nos escritos do século V AEC, com um pequeno início de mudança em Tucídides, que destacaria uma tentativa dos espartanos de minimizar as percepções da desigualdade existente; em outras palavras, Tucídides reconheceu a existência de uma desigualdade de riquezas na cidade, mas os espartanos

ricos tentariam seguir uma vida simples e o mais próxima possível da dos outros cidadãos, para que as desigualdades entre eles não fossem tão visíveis. Todavia, esta seria a única menção à questão das riquezas em sua obra.

Ao final do século V AEC, Hodkinson (2000) menciona ter havido um interesse maior pelo mundo espartano e, nesse momento, seria possível começar a observar uma maior atenção às questões relativas às riquezas. Crítias teria sido o primeiro a trazer a ideia de uma diferença entre Esparta e as outras cidades gregas em relação ao trato das riquezas, sendo seguido por Xenofonte; todavia, suas abordagens são mais em aspectos morais que propriamente materiais, comentando, por exemplo, sobre as refeições em comum numa perspectiva de desenvolver a moderação e uma vida simples. Xenofonte teria sido o primeiro escritor a colocar a proibição de ouro como uma medida tradicional de Licurgo, contudo, não haveria em seus escritos nenhum indício de uma igualdade de propriedades estabelecida pelo legislador. Embora Xenofonte tenha conferido mais atenção que seus antecessores ao tema das riquezas, sua abordagem, além de ser predominantemente moral, deixa de fora alguns aspectos cruciais da imagem que os renascentistas e os modernos teriam sobre Esparta.

O declínio espartano após 371 AEC, continua Hodkinson (2000), contribuiu para o desenvolvimento das imagens sobre as riquezas espartanas naquele século. Escritores centrados no declínio moral da cidade, como Isócrates, Teopompo e Éforo, teriam atribuído às riquezas um papel central. Embora permaneça certo tom moral, aspectos propriamente materiais começariam a se tornar mais proeminentes, surgindo ainda a ideia de que antes de 404 AEC as moedas estrangeiras estariam proibidas na cidade. Teria sido também neste período que o declínio espartano passaria a ser associado à corrupção oriunda das riquezas, sobretudo ao acúmulo de moedas, numa influência direta de Pausânias, que considerava as ações de Lisandro uma corrupção da legislação de Licurgo. Aliás, Éforo teria sido o primeiro escritor, ao menos que chegou até nossos dias, a mencionar uma igualdade de posses em Esparta (posteriormente aludida também por Políbio), embora Platão e Aristóteles não façam nenhuma menção a essa suposta medida; apesar de

Platão tecer poucos comentários sobre Esparta, Aristóteles confere maior atenção ao problema das riquezas e deriva a desigualdade existente na cidade em sua época a uma falha originada na legislação de Licurgo – isto é, para o estagirita, Esparta sofreria com a desigualdade de riquezas desde a sua fundação. Esparta, para Platão e Aristóteles, compartilharia de várias características comuns às outras cidades gregas quanto à organização de suas posses e seus discípulos não se distanciariam das críticas de seus mestres, retomando ainda o tom moral acerca de Esparta. Todavia, os peripatéticos começaram a apresentar uma visão um pouco menos crítica à cidade, como, por exemplo, Teofrasto, dada a sua hostilidade à democracia ateniense.

A análise de Hodkinson sobre todas essas fontes da Antiguidade mostra como a construção do imaginário espartano se deu lenta e gradualmente ao longo dos séculos. De Heródoto aos peripatéticos, a questão da riqueza foi aos poucos recebendo maior atenção, embora, de modo geral, prevaleça um tom moral que destaque a vida simples, vincule a austeridade à moderação e relacione o declínio espartano ao acúmulo de riquezas, fazendo da questão das riquezas, sobretudo em seus aspectos propriamente materiais, algo marginal. Elementos fulcrais da imagem espartana, contudo, estariam ausentes na maioria dos escritos e seriam controversos, além de pouco desenvolvidos pelos poucos escritores que lhes fariam menção. Tome-se como exemplo a igualdade de riquezas: Éforo, embora faça menção à igualdade, não a teria atribuído à obra de Licurgo.

As referências sobre Esparta começariam propriamente a mudar, destaca Hodkinson (2000), com os escritos de Plutarco, que, embora tenha se valido de diversos textos e fontes disponíveis em seu momento, conferiu atenção a aspectos até então pouco explorados. Esta virada teria se dado, dentre outros fatores, pela influência exercida em Plutarco dos escritos “revolucionários” do terceiro século AEC. A chamada “revolução do terceiro século” AEC seria um conjunto de medidas promovidas por Ágis IV e Cleômenes III, os quais justificavam suas ações retratando-as como a restauração das provisões iniciais de Licurgo e que teriam sido abandonadas durante a hegemonia imperial espartana. Os principais

pontos de Ágis e Cleômenes seriam a redistribuição da terra, abolição das dívidas, o reabastecimento do corpo político com *periokoi* e forasteiros, e a restauração da austera disciplina e forma de vida; nenhum desses elementos seria novo para o repertório político grego, mas antes dessa “revolução”, apenas a ideia da austeridade material teria sido atribuída a Licurgo. Em outras palavras, a associação entre o legislador e todas as outras medidas defendidas pelos “revolucionários” teria sido feita por eles mesmos – até a quantidade de lotes que Plutarco diz terem sido distribuídos por Licurgo provieram dos projetos de Ágis e Cleômenes, bem como a ideia de que a desigualdade teria se iniciado após a guerra do Peloponeso.

Com a “revolução do terceiro século” AEC, a suposta igualdade na constituição de Licurgo teria recebido uma ênfase cuja maior força se encontraria nos escritos de Plutarco. Seja nos *Apophthegmata Lakonika* ou nas *Vidas* de Ágis e Cleômenes, Plutarco faria abundantes referências à igual divisão das terras (supostamente) feita por Licurgo; à abolição das dívidas e às refeições em comum, a fim de eliminar qualquer traço de desigualdade; e à intenção de tornar as riquezas inúteis e indesejadas. Mas centremo-nos na *Vida de Licurgo*:

[...] questões de propriedade e riquezas são centrais para a imagem de Plutarco da sociedade espartana – tanto que ele colocou a redistribuição de terras por Licurgo como a segunda de suas medidas, atrás apenas do estabelecimento das famosas instituições políticas espartanas. Em sua comparação entre Licurgo e Numa, Plutarco descreve a igualdade resultante da redistribuição como ‘a fundação e a base da política’ [...] (HODKINSON, 2000, p.114).

É de se atentar também à distribuição do próprio texto: um terço da *Vida de Licurgo* é dedicada às reformas ligadas às riquezas. Dessa forma, Plutarco confere mais espaço a esse conjunto de medidas do que à reforma institucional de Esparta, que deve ser dividida no primeiro terço do texto com a vida prévia antes de sua nova legislação à cidade. Tais ações foram tão importantes para o biógrafo que os princípios “[...] da igualdade (*isotēs*)

e virtude (*aretê*) são para Plutarco os dois princípios constituintes da *politeia* de Licurgo que ele enfatiza por meio de sua obra [...]” (HODINKINSON, 2000, p.115). A leitura da *Vida*, aliás, mostra como Plutarco expressa que para Licurgo, a igualdade de riquezas entre os espartanos seria fundamental para o exercício da própria virtude, por afastá-los dos excessos e de todos os vícios relacionados, da gula à preguiça e à luxúria. O estabelecimento da igualdade, expressa o Licurgo de Plutarco, serviria a aproximar os espartanos, a fazer com que se vissem como irmãos; assim, conclui Hodkinson (2000, p.123), para Plutarco, os “[...] problemas de riquezas foram tão centrais para o declínio da *politeia* espartana quanto as provisões de Licurgo relacionadas à propriedade foram para o estabelecimento de seu sucesso”.

Na *Vida de Licurgo*, Plutarco busca reconstruir os principais feitos políticos de Licurgo, da dinastia euripôntida, mantendo como elemento norteador de sua história, como não poderia deixar de ser, as reformas promovidas pelo legislador espartano. Mesmo ao tratar dos acontecimentos anteriores, Plutarco (1914) seleciona apenas os eventos que ele considera relevantes e, de certa forma, influenciariam nas medidas tomadas: a estima da qual seus antepassados gozariam em Esparta, o trato com o povo, a desordem que teria se instaurado em Esparta, seu curto primeiro governo, seu afastamento da cidade e suas viagens pela Grécia e Ásia. A escolha de tais eventos para entrarem na narrativa não é meramente fortuita, mas pensada intencionalmente, pois Plutarco busca, com essa seleção, estabelecer Licurgo como o descendente de uma família que teria agido pelo bem de Esparta e que teria boas relações com o povo; contudo, em um momento de desordem na cidade, o governo teria sido dado a Licurgo, até que, para afastar qualquer suspeita sobre ele, ele decida se afastar e viajar por outras localidades da Grécia e da Ásia Menor para conhecer as leis e costumes de outras cidades.

Suas viagens pela Ásia, atenta Silva (2004), cumpririam uma função qualitativa a Licurgo, pois apenas sua origem aristocrática não seria suficiente para governar, exigindo-se o conhecimento de outras constituições para poder compará-las e extrair o que houvesse de melhor em cada, vinculando-se a qualidade de sua obra ao seu conhecimento.

Dessa forma, quando as desordens se agravam em Esparta durante a ausência de Licurgo, Plutarco o apresenta como alguém que teria as qualidades necessárias ao bom governo da cidade: oriundo de uma família estimada, Licurgo aparece como alguém que, mesmo brevemente, teria experiência política no comando de Esparta e, graças às suas recentes viagens, conhecimento das constituições de outras cidades, isto é, estaria qualificado para instituir um bom governo. Sua qualificação seria, inclusive, reconhecida pelo próprio povo, retrata Plutarco, pois o povo, descontente com os então reis de Esparta, desejava o retorno de Licurgo porque ele, ao contrário daqueles, “[...] teria uma natureza voltada a comandar e o poder de fazer os homens lhe seguirem² [...]” (PLUTARCH, 1914, p.217).

Uma vez retornado a Esparta, e sem deixar de primeiro consultar o Oráculo de Delfos, Licurgo, determinado a promover uma reforma constitucional em sua cidade, teria sido capaz de atrair os nobres para o seu lado e, com o apoio deles, tornou-se rei de Esparta (*Lic.*, V). Contando com as graças do povo e o apoio dos nobres, Licurgo teria promovido uma série de reformas que poderiam ser agrupadas em três dimensões: político-institucional (*Lic.*, V-VII), econômica (*Lic.*, VIII-XIII), e educacional (*Lic.*, XIV-XXV). Embora estas três dimensões estejam interconectadas, como um tripé de sustentação que manteria a obra licúrgica e, por essa razão, não se possa dispensar nenhuma, em virtude dos limites e recortes necessários a este trabalho enfocar-se-á na dimensão econômica da ação do legislador espartano.

A primeira ação de Licurgo no conjunto de medidas considerado de dimensão econômica teria sido a redistribuição de terras. Nesta, caracterizada por Plutarco como a mais audaciosa dentre todas as reformas empreendidas pelo espartano, o próprio texto é construído de

² Essa habilidade de persuasão possuída por Licurgo mostrar-se-á importantíssima em suas ações na reforma de Esparta. Como se verá adiante, Plutarco faz parecer que Licurgo teria sido capaz de promover as suas mudanças sem sofrer grande oposição, relatando apenas um único caso de conjura, mas que teria sido revertido pelo legislador com sua postura e discurso. Em outras palavras, Plutarco retrata Licurgo como alguém que teria sido capaz de convencer seus conterrâneos da necessidade de sua reforma e da qualificação de suas medidas.

forma a destacar a capacidade de Licurgo em unir e harmonizar os homens, de forma a obter sucesso em seus propósitos. As razões que o teriam levado a implementar tal medida, escreve Plutarco, consistiriam na desigualdade existente entre seus concidadãos e nos males desta derivados:

[...] Pois havia uma terrível desigualdade nesse aspecto: a cidade estava sobrecarregada de pessoas indigentes e desamparadas, e a riqueza estava inteiramente concentrada nas mãos de poucos. Determinado, portanto, a banir a insolência, a inveja, o crime, a luxúria e aquelas doenças ainda mais arraigadas e aflitivas do estado — a pobreza e a riqueza —, persuadiu seus concidadãos a fazer de todo o território uma única parcela e dividi-lo novamente, e a viver uns com os outros em uma base de total uniformidade e igualdade nos meios de subsistência, buscando a preeminência apenas pela virtude, certo de que não havia outra diferença ou desigualdade entre os homens além daquela estabelecida pela censura às ações vis e pelo elogio às boas [...] (PLUTARCH, 1914, p.227 e 229).

As desigualdades de riquezas, escreve Plutarco, teriam atingido um nível em Esparta que, no julgamento de Licurgo, somente uma medida mais enfática seria capaz de surtir algum efeito. O legislador espartano, contudo, destaca o escritor, não teria combatido as desigualdades de forma violenta e autoritária, mas persuadido os homens a repor em comum suas posses para que estas fossem igualmente divididas entre si e todos vivessem de uma mesma forma, sem que alguém tivesse mais que outrem quanto às riquezas – a única desigualdade admitida seria quanto à virtude, que uns se destacassem dos demais em virtude, mas não em posses. Licurgo, em outras palavras, não tomou à força as terras dos espartanos, mas buscou convencê-los a aderir à sua reforma e a ceder suas propriedades.

Convencidos os homens e entregues as terras, Licurgo teria passado propriamente ao processo de divisão destas. A primeira divisão teria sido feita entre Esparta e seu entorno, atribuindo 30 mil lotes da Lacônia aos *perioeci* e 9 mil à cidade de Esparta, os quais seriam distribuídos entre os

espartanos. Os lotes não seriam distribuídos em medidas necessariamente iguais, mas conforme sua capacidade produtiva: cada lote teria quantidade suficiente para a família se nutrir e se manter com força e saúde, isto é, produzir, anualmente, o equivalente a 70 meias-minas de cevada para o homem e 12 para a mulher, além de uvas e outras frutas líquidas em proporção semelhante, estimando tal quantidade ser suficiente para manter o corpo do homem são, disposto e robusto, não precisando de nada mais (*Lic.*, VIII). Ao concluir essa divisão, acrescenta Plutarco, Licurgo, retornando de uma viagem, “[...] ao atravessar a terra logo após a colheita e ver os montes de grãos dispostos paralelos e iguais uns aos outros, ele sorriu e disse aos que estavam por perto: “Toda a Lacônia se assemelha a um bem familiar recém-dividido entre muitos irmãos.” (PLUTARCH, 1914, p.229).

A redistribuição da terra, contudo, não teria sido a única medida implementada por Licurgo, voltando-se em seguida aos bens móveis, para “[...] eliminar qualquer vestígio de desigualdade e disparidade [...]” (PLUTARCH, 1914, p.229). Embora aquela tivesse sido uma medida indispensável ao projeto licúrgico, não seria, contudo, suficiente, pois o legislador espartano reconheceria nos bens móveis uma forma de riquezas e, conseqüentemente, uma possibilidade de perpetuação das desigualdades; desse modo, assim como se procedeu à divisão de terras, far-se-ia igualmente necessário enfrentar as desigualdades que se originassem dos bens móveis. Licurgo, no entanto, observa Plutarco (*Lic.*, IX), percebendo que seria arriscado expropriar os cidadãos de uma forma explícita, teria buscado contornar este obstáculo se valendo de outras vias legislativas que conduzissem a um desinteresse pela riqueza móvel.

Foi nesse contexto que Licurgo implementou uma série de medidas que também seriam recordadas pela tradição, como a implementação de uma moeda de ferro e a proibição do comércio. A fim de desestimular a busca por riquezas, Licurgo teria substituído as moedas de prata e ouro por uma de ferro que fosse grande, pesada e de pouco valor, tornando inviável seu acúmulo; em outras palavras, as moedas de prata e ouro não teriam valor em Esparta, de nada adiantando acumulá-las, e a de ferro só teria algum mínimo valor em Esparta, mas amontoá-la em casa seria impraticável. E, para assegurar que esse ferro não fosse destinado a outra

forma de enriquecimento, Plutarco acrescenta que Licurgo ordenou o derramamento de vinagre na moeda ainda em produção, para que o ferro perdesse sua força e rigidez, impedindo sua reutilização em outra atividade por não poder ser batido nem forjado (*Lic.*, IX).

A respeito desta substituição monetária, o próprio Plutarco afirma que tal medida seria, por sua própria conta, capaz de levar ao desaparecimento do comércio em Esparta, uma vez que a moeda de ferro seria inútil em outras cidades e motivo de zombaria entre os gregos. Todavia, mesmo que não fosse necessário, o próprio Licurgo teria preferido se assegurar e determinou a proibição de atividades que ele considerasse inúteis à cidade, como as atividades manuais diretamente relacionadas à produção de objetos comercializáveis; como os espartanos teriam os hilotas para trabalharem por eles, Licurgo consideraria desnecessário que eles dedicassem seu tempo a tais atividades, ocupando-se de danças, festas, banquetes, caça, ginástica, assembleias ou à guerra. Assim, Licurgo baniu da cidade os artífices, comerciantes, ourives, joalheiros, até adivinhos e retóricos, pois suas atividades não seriam compatíveis com as virtudes que o legislador visava implementar em Esparta.

O que Licurgo buscava implementar em sua cidade, inspirando-se no que teria observado em suas viagens ao se ausentar de Esparta, seria um modo de vida simples, sem nenhuma forma de suntuosidade. Os espartanos, em sua visão, deveriam se dedicar a uma vida honrosa, pautada nas virtudes, na autossuficiência, até em um senso de fraternidade. Para cumprir seu propósito, Licurgo implementou uma última medida do seu conjunto de reformas que almejaria estreitar os laços de comunidade entre os espartanos: a instituição das refeições em comum, para perseguir ainda mais “[...] os luxos e eliminar a sede de riqueza [...]” (PLUTARCH, 1914, p.233). Mirando contra os suntuosos banquetes que cada um poderia realizar dentro de sua própria casa, Licurgo determinou que os cidadãos comessem juntos, ordenados em grupos de aproximadamente quinze homens, nos quais cada um contribuiria com parte de sua colheita às refeições. Dessa forma, evitar-se-ia a gula e se poderia melhor assegurar a forma física dos cidadãos, mantendo-os todos saudáveis e em condições de guerrear.

Foi somente neste momento de instituição das refeições em comum que Plutarco menciona um descontentamento dos nobres com Licurgo e uma conjuração ao legislador. Mais precisamente, o que Plutarco narra é um ataque furioso de um jovem espartano que, ao acertar Licurgo com um bastão em um dos olhos, rapidamente se envergonhou ao ver a postura mantida pelo legislador, cuja demonstração de virtude e sua habilidade discursiva teriam feito com que todos os conjuradores se envergonhassem e percebessem a importância da vida simples e austera que Licurgo estava tentando implementar em Esparta. Quando se observa atentamente o episódio, este serviria mais para demonstrar a grandiosidade da virtude de Licurgo na narrativa de Plutarco, aparecendo como um legislador que teria conseguido implementar uma reforma em sua cidade com pouca resistência e cuja força se poderia constatar por séculos.

Ao se percorrer a vida de Licurgo contada por Plutarco, observa-se que não haveria uma única medida responsável, individualmente, pela grandiosidade da obra, constituindo-se em um conjunto de ações complementares e interdependentes. Como neste trabalho se focou nas medidas de caráter econômico, tome-se estas de exemplo: Licurgo não propôs meramente uma redistribuição da terra entre os cidadãos, mas valeu-se de uma concepção mais ampla que lidasse com todas as formas de riquezas e combatesse efetiva e inteiramente a desigualdade, seja na posse de terras, nos bens móveis ou mesmo nas refeições feitas em casa. A vida simples e austera implementada por Licurgo seria sustentada por esse tripé e o desaparecimento de um desses elementos enfraqueceria todo o conjunto de sua obra. Mas, é importante frisar, as medidas de caráter econômico são apenas uma parte da reforma implementada por Licurgo, e da mesma forma que aquela vida simples e austera seria sustentada pelo tripé antes mencionado, a totalidade de sua obra também se apoiaria nas dimensões política e pedagógica, sendo esses os pilares da reforma licúrgica que levariam Esparta à força e grandiosidade tanto celebrada pela tradição filosófica.

Os ecos de Plutarco e Licurgo no pensamento político renascentista

Plutarco, como se viu, não foi o único antigo a escrever sobre Esparta ou mesmo Licurgo, e apesar de seu exagero sobre diversos aspectos da *pólis* espartana, seus escritos foram os que teriam exercido maior influência na tradição filosófica (POMEROY et al., 1999). Um dos motivos para isto seria a sua pretensa criticidade ao lidar com as diversas fontes disponíveis no período helênico sobre a cidade, tentando distinguir o que seria mais ou menos plausível – como se pode observar logo no primeiro parágrafo da *Vida de Licurgo*, por exemplo, quando Plutarco menciona realizar um manejo crítico de suas fontes e visto pouco depois, ao olhar com desconfiança os relatos de uma viagem de Licurgo ao Egito, após ter visitado cidades da Ásia. Mas outro motivo, mais relevante para o sucesso de seus escritos, teria sido a completude de sua empreitada, isto é, por ter fornecido em escritos dedicados precisamente a Esparta informações sobre sua organização política, educação e costumes. Em suma, Plutarco montou um quadro geral da antiga Esparta que nenhum outro escritor teria desenhado com tamanha riqueza de detalhes, o que fez com que, destaca Rawson (1969), suas *Vidas* fossem rapidamente traduzidas e unidas a outros escritos sobre Esparta, presentes na *Moralia*.

Rawson (1969), estudando precisamente a recepção de Esparta ao longo da história, cita alguns exemplos de como a obra de Plutarco influenciou os renascentistas pela península italiana. Petrarca, por exemplo, no *trecento*, teria feito várias menções à coragem das mulheres espartanas, episódios frequentes nas obras de Plutarco (contrariamente à representação aristotélica das mulheres espartanas covardes e luxuriosas); o sienês Francesco Patrizi, no final do *quattrocento*, ao argumentar que o príncipe deveria observar às suas próprias leis, estaria seguindo uma interpretação feita por Plutarco sobre um suposto dito de Licurgo de que o rei só deveria aprovar leis às quais ele mesmo se

submetesse³. Em suma, observa-se como alguns de seus textos, longe de serem estranhos aos renascentistas, eram já lidos e conhecidos por eles há séculos, formando sua principal fonte sobre a antiga Esparta.

O encantamento com a obra de Licurgo é algo que se pode encontrar também nos escritos de Nicolau Maquiavel. Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, já no segundo capítulo do Livro I, ao discorrer sobre as mudanças na forma de governo e recorrer à ideia de governo misto, o florentino destaca nominalmente o legislador espartano:

Entre os que mais louvores merecem por semelhantes constituições, está Licurgo, que ordenou de tal modo suas leis em Esparta que, dando aos reis, aos optimates e ao povo suas devidas partes, criou um estado que durou mais de oitocentos anos, com supremo louvor para si e sossego para aquela cidade [...] (MAQUIAVEL, 2007, p.17).

Para além da organização político-institucional promovida por Licurgo, chama atenção no trecho acima os efeitos listados por Maquiavel: uma constituição que teria durado quase um milênio, uma obra que faria de Licurgo um dos maiores legisladores da história e que teria sido capaz de gerar sossego a Esparta. Tal sossego, aliás, é outro elemento que Maquiavel destaca poucos capítulos depois, ao apresentá-la como uma cidade sem tumultos, ao contrário de Roma (*Discorsi*, I, 5), graças ao caráter mais aristocrático de sua organização, com um rei e um pequeno

³ A respeito da circulação das obras de Plutarco entre os renascentistas, é difícil precisar quais escritos seriam efetivamente conhecidos. Perrin (1914), por exemplo, quando da edição de suas traduções das *Vidas*, menciona dois manuscritos dentre os de maior autoridade, um do século X, na França, e outro do século XI, na Áustria, dentre os quais se encontrariam as vidas de Licurgo, Lisandro e Agesilau, além de alguns outros gregos e romanos. Também haveria manuscritos dos séculos XIII e XIV que conteriam toda a *Moralia* e as *Vidas*, além de uma versão florentina de 1517 e uma veneziana de 1519 (ambas, contudo, de qualidade inferior). Todavia, seria imprudente concluir a partir disso que os renascentistas teriam necessariamente acesso a todos esses textos; os que soubessem grego talvez encontrassem menos barreiras, mas os que não, dependeriam de traduções pelo menos para o latim. Ademais, do fato de existirem manuscritos daqueles séculos não se pode concluir que aqueles textos seriam, conseqüentemente, todos conhecidos e acessíveis.

senado. Esparta, complementa Maquiavel, pôde se manter assim por longo tempo graças à reverência às leis de Licurgo, cuja observância eliminaria as razões para tumultos e manteria todos unidos por mais tempo, “[...] porque Licurgo, com suas leis, criou em Esparta mais igualdade de bens e menos igualdade de cargos; pois ali havia igual pobreza, e os plebeus não eram ambiciosos [...]” (MAQUIAVEL, 2007, p.28). Maquiavel faz menção à igualdade de riquezas e atribui a medida a Licurgo, o que sinaliza certa influência de Plutarco, mas, em seu argumento, o que efetivamente teria mantido os espartanos unidos e sem tumultos teria sido o número baixo de habitantes e o fechamento da cidade a forasteiros, conservando seus costumes.

A duração da constituição licúrgica na leitura apresentada por Maquiavel teria se estendido até os tempos de Ágis IV (aprox. 241 AEC), quando o rei julgou que os espartanos de sua época já teriam se distanciado dos termos estipulados por Licurgo e desejava reintroduzi-los ao modo de vida anterior⁴. Todavia, Ágis, tomado por tirano, teria sido

⁴ Esta menção a Ágis IV e Cleômenes III nos *Discorsi* é pertinente inclusive para considerações bibliográficas. Viu-se que, para Maquiavel, a constituição de Licurgo teria durado por mais de oitocentos anos, até aproximadamente o tempo de Ágis. Ora, se Ágis foi morto em 241 AEC, a constituição de Licurgo, nos cálculos de Maquiavel, teria sido feita por volta do século XI AEC. Tais considerações são relevantes porque o período de vida de Licurgo seria uma incógnita inclusive para os antigos: Plutarco, logo em seu primeiro parágrafo da *Vida de Licurgo*, alude à falta de consenso e à incerteza sobre quando Licurgo teria vivido. Tucídides, por exemplo, teria situado as reformas licúrgicas aproximadamente quatrocentos anos antes da Guerra do Peloponeso, ou seja, por volta do século IX AEC (Nafissi, 2018) – período que, todavia, não é compatível com as datas estabelecidas por Maquiavel e não poderia ser o seguido por ele. A fonte antiga que mais se aproximaria da datação seguida pelo florentino seria Xenofonte, que situou a vida de Licurgo no século XI AEC. Isso não significa necessariamente que Maquiavel leu a *Constituição dos Lacedemônios* escrita pelo filósofo grego, visto que o próprio Plutarco, em sua *Vida de Licurgo*, ao abordar a controvérsia antiga em torno da vida do espartano, cita nominalmente Aristóteles, Erastótenes e, dentre outros, o próprio Xenofonte. Torna-se, contudo, intrigante a hipótese de Maquiavel ter lido a *Vida de Licurgo* de Plutarco, rejeitar a sua datação para o período em que Licurgo teria vivido e optar por seguir a de Xenofonte; por outro lado, considerar que Maquiavel tivesse lido Xenofonte apresentaria as suas dificuldades, da necessidade de se ter uma tradução para o latim (mais plausível) ou Maquiavel ler grego à ausência da igualdade de riquezas na obra de Xenofonte; por fim, uma terceira possibilidade seria a de Maquiavel seguir a datação de Xenofonte de forma indireta, isto é, apesar de ter lido a *Vida de Licurgo*, desconsiderar a datação de Plutarco e, por motivos que permanecem misteriosos, seguir Xenofonte neste quesito.

morto pelos éforos e seu sucessor, Cleômenes III, não intimidado pelo fim de Ágis, para poder fazer com que Esparta retornasse aos seus princípios, mandou matar todos os éforos e quem pudesse lhe fazer oposição, reinstaurando as leis de Licurgo a fim de obter “[...] a reputação que tivera Licurgo [...]” (MAQUIAVEL, 2007, p.43). Apesar do evidente exagero na afirmação maquiaveliana sobre a reputação de Cleômenes, destaca-se como para Maquiavel a eficiência da obra licúrgica teria sido possível por ter agido só, o que lhe permitiu conferir maior unidade e coesão à sua constituição.

Não cabe ficar aqui mapeando todas as menções maquiavelianas a Licurgo ou Esparta, seja nos *Discorsi* ou em outros escritos. Os exemplos acima destacados são suficientes para se entrever a imagem espartana encontrada na obra de Maquiavel: uma república que se manteve unida e sem tumultos, fiel à sua constituição por mais de oitocentos anos, graças ao seu fechamento e ao seu modo de vida simples e austero, uma cidade que conseguiu reduzir todos os seus cidadãos igualmente à pobreza e direcioná-los às virtudes militares. A visão apresentada por Maquiavel sobre Esparta representa, em linhas gerais, como os pensadores do *cinquecento* conceberiam a antiga cidade grega, um referencial de estabilidade por vezes contraposto à mutabilidade da democracia ateniense. Todavia, apesar da compartilhada admiração por Esparta, é pertinente destacar como os renascentistas hesitavam em recomendar sua imitação, reconhecendo que nenhuma outra cidade teria sido capaz de seguir o mesmo caminho: para um republicano de vertente mais popular como Maquiavel, por exemplo, a longevidade espartana teria contado bastante com a fortuna, pois tão logo os ventos mudaram e a fortuna obrigou Esparta a sair da condição de cidade restrita aos seus próprios termos e assumir uma postura expansionista, a cidade não foi capaz de se adequar à mudança e ruiu (*Discorsi*, I, 5-6); para um republicano de vertente mais aristocrática, como Francesco Guicciardini, por sua vez, Esparta representaria um modelo áspero e difícil de se seguir em sua época, que ele reverenciaria pelos efeitos obtidos, mas não recomendaria que se seguisse.

A miragem espartana nos escritos de Guicciardini

Para um contexto político conturbado como o de Florença, a longevidade e estabilidade da constituição espartana seria algo de se impressionar aos pensadores florentinos. Maquiavel, como visto, elogia a obra de Licurgo e seus resultados, mas estaria longe de ser o único florentino a exaltá-la; Guicciardini, seu amigo, apesar de adotar uma concepção de republicanismo diversa da de Maquiavel, também admira os feitos de Licurgo. Todavia, no caso de Guicciardini, a constituição atribuída a Licurgo parece ganhar um espaço mais aprofundado no referencial teórico do autor, que, ao longo das décadas, retorna ao exemplo espartano como um modelo de república que não poderia deixar de ser discutido, mesmo que se acreditasse impossível de imitar em sua época. De seus primeiros escritos políticos aos mais maduros, as considerações sobre a república espartana parecem se mostrar obrigatórias a Guicciardini.

Já no *Discorso di Logrogno*, escrito pelo jovem Guicciardini em 1512, ao final do texto a ordenação espartana conferida por Licurgo aparece como um referencial ao florentino. Após discorrer sobre a ordenação que julgava mais apropriada para a Florença daquele momento, Guicciardini faz uma ressalva de que, caso se desejasse elevar o nível da reforma implementada na cidade,

[...] seria necessário ir à raiz da delicadeza e fragilidade de nossos ânimos, que fazem os homens efeminados e dão causa a infinitos males: precisaria cortar o grande valor e a grande reputação que foram atribuídas às riquezas, o apetite imoderado que leva embora o desejo pela verdadeira glória, distancia os ânimos da busca pelas virtudes e os introduz em milhares de usurpações e desonestidades [...] (GUICCIARDINI, 1970, p.293-294).

Entendendo que as riquezas seriam um fator de corrupção para a cidade, Guicciardini argumenta que, caso se desejasse aplicar um remédio realmente eficaz a esses males, dever-se-ia ir diretamente à sua raiz e cortá-la de uma vez, como o teria feito Licurgo. Nas palavras do florentino,

o único remédio eficaz contra os males oriundos das riquezas seria cortá-los pela raiz usando a “faca de Licurgo”, “[...] o qual extirpou da Lacedemônia em um dia todas as riquezas e suntuosidades, ajuntando as faculdades de todos e depois dividindo-as em partes iguais, proibindo as moedas, eliminando todos os usos que poderiam levar ao desejo das riquezas [...]” (GUICCIARDINI, 1970, p.294). Observe-se que Guicciardini vai além de elencar as medidas que Plutarco atribui à reforma de Licurgo, conferindo-lhes um papel central e determinante inclusive para a sua própria ordenação: sendo as riquezas as causas de infinitos males, far-se-ia necessário combatê-las de forma efetiva para se promover uma reforma do mais alto nível. A ordenação do legislador espartano, contudo, se vislumbra apenas por pouco tempo no horizonte de Guicciardini, porque rapidamente o florentino alega ser impossível imitá-la em sua cidade:

A nós sobrou o poder nos maravilhamos e exclamar por algo tão notável, mas reduzi-la em ato só nos é lícito esperar, com dificuldade desejar. Mas retornando às coisas que nos são possíveis, eu digo que esta doença é tão difícil que é impossível extirpá-la: precisar-se-ia, como ele [Licurgo] fez, eliminar os usos pelos quais as riquezas são desejadas, e isto, em razão das fragilidades dos homens, pode-se apenas desenhar [...] (GUICCIARDINI, 1970, p.294-295).

Guicciardini, todavia, não explica em detalhes por quais motivos seria impossível imitar a ordenação de Licurgo, apenas afirma que não se pode e, por consequência, estaria reduzida ao campo do imaginário. Esse detalhamento só seria encontrado em outro escrito do autor, de datação incerta, contudo: *La Decima scalata*. Discutindo uma proposta de taxaço progressiva em Florença, o texto é constituído por dois discursos, um favorável e outro contrário à medida, mas ambos discutem a ordenação (supostamente) instituída por Licurgo em relação às riquezas.

O primeiro discursante, favorável à *decima scalata*, constrói a sua fala de modo a rebater algumas críticas que seriam feitas à medida. Em um primeiro momento, seria possível perceber nas entrelinhas de seu discurso ideais de igualdade de riquezas fundamentando seus

argumentos, mas em um determinado momento o discursante alude a um problema na distribuição das terras florentinas e defende a existência de uma lei que limitasse o tamanho das posses ou obrigasse seus proprietários a vendê-las, citando nominalmente suas inspirações: a lei agrária romana e a ordenação de Licurgo. Ao nomear essas repúblicas, Guicciardini poderia mostrar como os defensores de medidas populares se valeriam desses exemplos para tentar convencer seus interlocutores: o modelo ideal sempre seria o espartano, dada a longevidade e estabilidade alcançadas pela obra de Licurgo, mas como até o povo reconheceria que “[...] o nosso viver é mais corrompido e não suporta cortes ou remédios fortes [...]” (GUICCIARDINI, 1932, p.201), caberia então uma medida menos incisiva, um gravame que se baseasse na lei agrária dos Gracos.

É de se notar como, já no discurso do defensor da *decima scalata*, pode-se remeter ao *Discorso di Logrogno*. Para a questão do porquê Guicciardini teria alegado não se poder imitar a ordenação de Licurgo em sua Florença, observa-se como resposta inicial o modo de vida corrompido de sua época e a consequente inadequação entre a ordenação espartana e a matéria florentina, isto é, a forma espartana exigiria um estado não corrompido da matéria que pudesse ser moldada e adequada ao conjunto de virtudes nos quais se sustentaria a constituição licúrgica. Mas é fundamental observar-se ainda o vocabulário usado por Guicciardini: em razão do modo de viver de sua época, o povo não aguentaria cortes ou remédios fortes, vocabulário que conduz diretamente ao final do *Discorso di Logrogno*: o único remédio eficaz contra as riquezas seria cortá-las pela raiz com a faca de Licurgo. Guicciardini, e mesmo o defensor da *decima scalata*, reconheceria na ordenação licúrgica uma medida dura, difícil de ser seguida, que de certo modo exigiria bastante de sua matéria, uma vez que os florentinos teriam que mudar drasticamente seu modo de viver para seguir uma forma mais simples e austera. Mais uma vez, portanto, Esparta aparece como um modelo ideal, mas não factível, mesmo para os populares.

Seria, contudo, o discursante sucessivo, contrário à *decima scalata*, a trazer uma explicação mais completa de por que Guicciardini consideraria inviável imitar Esparta. Ao rejeitar a concepção de igualdade trazida pelo

defensor da medida, o segundo discursante defende que a igualdade de uma república dever-se-ia limitar aos termos estritamente civis, isto é, que todos tenham os mesmos direitos e ninguém possa ser oprimido por outrem, rejeitando que os cidadãos devam ser iguais também em suas riquezas. Quanto aos exemplos utilizados pelo defensor do gravame, estes seriam, em sua percepção, inadequados, porque a tentativa romana teria sido causa de infinitas discórdias e, quando finalmente teria sido aprovada, foi tão fraudada que se tornou ineficaz e teria sido melhor que nem fosse aprovada.

O exemplo espartano, contudo, exige mais cautela do opositor à *decima scalata*. Se Roma poderia ser sumariamente por ele censurada, não constituindo de fato um modelo, Esparta, por outro lado, dados os efeitos da obra de Licurgo, não poderia ser tão prontamente criticada:

[...] Em Esparta, é verdade que as posses foram divididas, porque quem ordenou aquela república teve um outro objetivo e quis habituá-la às armas e à pobreza, para que [os espartanos] não tivessem outro pensamento que não fosse se exercitar nas armas e nas virtudes; porém retiraram ainda o dinheiro, as mercadorias e os comércios das formas de enriquecer e todas as comodidades e prazeres em que se usam as riquezas; e fez um modo de vida selvagem e amargo, o qual eu não quero censurar por reverência àquela república, mas bem digo que ou pela dificuldade que teria este modo de viver, ou porque dele não seguiriam os frutos projetados, entre tantas cidades e repúblicas que existiram em tantos séculos, nunca houve outra que tomasse este caminho [...] (GUICCIARDINI, 1932, p.213).

Observa-se como o discursante demonstra conhecer bem as dimensões da reforma de Licurgo, da distribuição de terras às moedas e ao comércio, combatendo todos os usos que se poderiam conferir às riquezas para que os espartanos não mais as desejassem. Mais do que apenas listar as ações atribuídas por Plutarco a Licurgo, Guicciardini aprofunda a discussão sobre a constituição espartana ao destacar que aquelas medidas foram tomadas com o propósito de fazer com que os espartanos não se distraíssem com a busca por riquezas e pudessem se concentrar nas

virtudes e nos exercícios militares. Todavia, para o discursante, o resultado teria sido um modo de vida tão selvagem e amargo que ele acredita ser difícil de se imitar, como se constataria pela inexistência de outro exemplo que tivesse tomado os mesmos rumos da ordenação de Licurgo. Para os florentinos, complementa, seria ainda mais difícil seguir o exemplo espartano, porque

[...] seria impossível reduzir os homens a uma vida parecida, a qual, quem quisesse imitá-la, precisa que acabe não só com as posses, mas com o dinheiro, as mercadorias, o comércio dos forasteiros e qualquer humanidade, e que não se volte apenas às posses, porque querendo se valer daquele exemplo, é necessário segui-lo em tudo ou não o mencionar, e quem quisesse tomar aquele caminho precisaria ter as armas nas mãos como eles, senão você acreditaria fazer bem e faria mal [...] (GUICCIARDINI, 1932, p.214).

O verdadeiro motivo para a impossibilidade de se imitar Esparta seria exatamente aquilo que assegurou a longevidade e estabilidade de sua constituição: a totalidade da obra. Em outras palavras, o que Guicciardini contesta é a ideia de se tentar imitar apenas a redistribuição de terras feita por Licurgo e não se levar em consideração todo o conjunto de suas medidas que seriam interdependentes e demandariam do legislador uma ação mais completa. Para o modelo espartano funcionar, seria necessário segui-lo à risca, em sua totalidade: ordenar as instituições políticas como fez Licurgo, fechar a cidade aos forasteiros, banir o comércio, redistribuir as terras, desestimular a busca por riquezas, conduzir os cidadãos às virtudes e aos exercícios militares. Uma reforma parcial, entende Guicciardini, não seria capaz de produzir os mesmos efeitos que os obtidos pelo legislador espartano, de modo que as menções populares a Esparta seriam, no final das contas, discursos demagógicos para mobilizar a multidão e inflamá-la para desejos que estariam fadados ao fracasso e conduziriam à ruína da república.

A impossibilidade de se imitar a constituição espartana não retira sua reputação nem as honras atribuídas. Como se viu, Guicciardini mantém ao longo de seus escritos uma admiração pela cidade, que constantemente aparece em suas obras como um modelo ideal que se exige enorme respeito, mas difícil de se aplicar em sua época dada a forma de vida que impõe aos seus cidadãos. Todavia, essa impossibilidade acaba contribuindo para a excepcionalidade da constituição espartana e, por extensão, do gênio de Licurgo, afinal, como disse o discursante contrário à *decima scalata*, no decorrer dos séculos nenhuma outra cidade tomou os rumos da espartana. Esparta, portanto, teria sido um caso único, fruto da genialidade ímpar de seu fundador e do estado favorável da matéria que ele encontrou naquele momento, possibilitando a ordenação de uma república naqueles moldes.

Guicciardini leitor das *Vidas*

A influência da obra de Plutarco nos escritos guicciardinianos foi já debatida anteriormente por Regent (2008). Para além das analogias médicas destacadas pelo comentador, e da busca literal pelo uso da palavra “faca” nos textos de Plutarco em um contexto associado a Licurgo (algo que ele só teria encontrado na *Comparação entre as vidas de Ágis e de Cleômenes e dos Gracos*), o ponto mais forte de seu argumento se encontra apenas brevemente discutido em uma nota de rodapé (Regent, 2008, p.7, n.59). Nesta, Regent explora uma carta escrita por Francesco Guicciardini a Nicolau Maquiavel em 18/05/1521, tentando consolá-lo ao comparar sua desfortuna à de Lisandro, outro personagem das *Vidas Paralelas* de Plutarco. A carta escrita por Guicciardini parte de início com a menção a Lisandro:

Caríssimo Maquiavel. Quando eu leio vossos títulos de oradores da República ou de frades e considero com quantos reis, duques e príncipes vós negociastes, me lembro de Lisandro, a quem após tantas vitórias e troféus foi encarregado de distribuir a carne àqueles mesmos soldados que tão gloriosamente havia comandado [...] (GUICCIARDINI, 1971, p.1205).

Essa menção a Lisandro se mostra interessante porque, como atenta Regent (2008), Plutarco teria escrito sobre ele em textos diferentes e contado essa história em duas perspectivas distintas. Na *Vida de Lisandro*, Plutarco escreve que Agesilau, vendo que os homens depositavam grande estima a Lisandro, se encontrava furioso e “[...] após oferecer a muitos espartanos comandos nos campos e governos das cidades, nomeou Lisandro servidor de carnes. E assim, como forma de insultar os jônios, ele dizia ‘deixe-os ir cortejar agora o meu servente de carnes’ [...]” (PLUTARCH, 1916, p.299). O mesmo se encontra, ainda, na *Vida de Agesilau*, que deixa evidente se tratar de uma punição:

Como suas palavras e atos [de Lisandro] pareciam planejados para trazer ódio ao rei, Agesilau, desejando desprezá-lo ainda mais, nomeou-o seu servente de carnes e disse uma vez, segundo nos é dito, na presença de muitos: 'Agora, então, que esses suplicantes vão até meu servente de carnes e lhe paguem o corte [da carne]' (PLUTARCH, 1917, p.19-21).

Na *Moralia*, contudo, Plutarco teria contado essa mesma história de um modo diferente, em que a distribuição da carne não era uma punição, mas uma espécie de recompensa:

[...] entre os espartanos, aqueles que distribuíam a carne não eram escolhidos ao acaso, mas eram os homens em destaque, tanto que Lisandro foi designado como distribuidor de carne na Ásia pelo rei Agesilau. Depois as distribuições caíram em desuso quando a opulência se insinuou nos banquetes [...] (PLUTARCO, 2017, p.1225).

Antecipando-se ao contraponto de que talvez a *Moralia* não fosse conhecida pelos florentinos do *cinquecento*, Regent (2008) recorre ao início do primeiro capítulo do Livro II dos *Discorsi* de Maquiavel. A questão que abre o capítulo seria a da causa da grandeza romana, se a fortuna ou *virtù*, e o florentino cita nominalmente Plutarco e sua opinião sobre a fortuna romana, discussão que seria feita no ensaio intitulado *De fortuna*

Romanorum, presente na *Moralia* (316c-326c). Pode bem ser verdade que nem toda a obra fosse conhecida pelos florentinos do *cinquecento*, mas pelo menos partes circulariam entre eles.

Retornando à questão da influência de Plutarco nos escritos de Guicciardini, a menção feita por este a Lisandro na carta a Maquiavel evidencia a leitura das *Vidas*, não da *Moralia*. A forma como Guicciardini nomeia Lisandro é a de alguém que foi punido injustamente como servente de carne, não recompensado; a de alguém que, após inúmeras vitórias em batalhas e ter conquistado tamanha honra, foi relegado ao posto de servente de carne, assumindo uma posição inferior à dos próprios soldados que ele havia antes comandado. Guicciardini, ao citá-lo, realiza uma comparação entre o antigo comandante e seu amigo: Maquiavel, analogamente a Lisandro, teria sido injustamente punido a uma condição incompatível à que mereceria, encontrando-se numa posição inferior à de alguém com seus títulos. O tom da carta guicciardiniana é de consolo, reconhecendo as honras que seu amigo teria após sua carreira como secretário da segunda chancelaria de Florença e o trágico fim a que havia sido submetido após o retorno da família Medici ao governo da cidade.

Para além da menção a Lisandro na carta a Maquiavel e sua comparação entre o relato nas *Vidas* de Lisandro e Agesilau e na *Moralia*, deve-se destacar o domínio que Guicciardini demonstra da obra de Licurgo tal como contada por Plutarco. Observa-se como nos textos guicciardinianos a instituição da igualdade de riquezas recebe um enfoque crucial aos seus argumentos, seguindo a linha distintiva de Plutarco sobre os demais escritores da Grécia Antiga; mas Guicciardini vai além de uma mera “igualdade de pobreza”, como o teria feito Maquiavel, demonstrando um conhecimento aprofundado das medidas atribuídas por Plutarco a Licurgo: redistribuição da terra, banimento das moedas, proibição do comércio. Dessa forma, Guicciardini não apenas revela seu conhecimento dos escritos de Plutarco, mas como este teria influenciado a percepção sobre Esparta na filosofia política, sobretudo a partir do *cinquecento*, com o destaque conferido à igualdade de riquezas pelos modernos.

Referências

GUICCIARDINI, F. Discorso di Logrogno. In: GUICCIARDINI, F. **Opere:** volume primo. Torino: UTET, 1970, p.247-297.

GUICCIARDINI, F. Lettera di Francesco Guicciardini a Niccolò Machiavelli, Modena, 18 maggio 1521. In: MACHIAVELLI, N. **Tutte le opere.** A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971, p.1205.

GUICCIARDINI, Francesco. La decima scalata. In: GUICCIARDINI, Francesco. **Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze.** Bari: Laterza & Figli, 1932, p.196-217.

HODKINSON, S. **Property and wealth in classical Sparta.** Swansea: The Classical Press of Wales, 2000. Digital edition.

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

NAFISSI, M. Lykourgos the Spartan “lawgiver”: ancient beliefs and modern scholarship. In: POWELL, A. (ed.). **A companion to Sparta:** vol. I. Hoboken: Wiley, 2018, p.93-123.

PERRIN, B. Introduction. In: PLUTARCH. **Lives, vol.I:** Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola. Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1914, p.ix-xvii.

PLUTARCH. **Lives, vol.I:** Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola. Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

PLUTARCH. **Lives, vol.IV:** Alcibiades and Coriolanus, Lysander and Sulla. Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1916.

PLUTARCH. **Lives, vol.V**: Agesilaus and Pompey, Pelopidas and Marcellus. Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1917.

PLUTARCO. Licurgo. In: PLUTARCO. **Vite parallele**: vol.6. Trad. Angelo Meriani e Rosa Giannattasio Andria. Torino: UTET, 1998, p.13-111.

PLUTARCO. **Tutti i Moralia**. Trad. Org. Emanuele Lelli e Giuliano Pisani. Milano: Bompiani, 2017.

POMEROY, S.B et al. **Ancient Greece**: a political, social, and cultural history. New York: Oxford University Press, 1999.

RAWSON, E. **The Spartan tradition in European thought**. New York: Oxford University Press, 1969.

REGENT, N. A “medical moment”: Guicciardini and Lycurgus’ knife. **History of European Ideas**, v.34, p.1-13, 2008. Disponível em: <
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1016/j.histeuroideas.2007.11.002>>. Acesso em: 08/09/2025.

SILVA, M.A.O. Plutarco e a biografia de Esparta. **Politeia: Hist. e Soc.**, v.4, n.1, p.83-103, 2004. Disponível em: <
<https://periodicos2.uesb.br/politeia/article/view/3922>>. Acesso em: 08/09/2025.

MONTAIGNE E HERÓDOTO

MONTAIGNE AND HERODOTUS

Maria Célia Veiga França¹

Resumo

Depois de percorrer rapidamente a recepção da *História* de Heródoto no renascimento, debruçaremos-nos sobre a presença e a influência do autor grego sobre Michel de Montaigne, tentando apontar para alguns aportes que sua leitura trouxe para o pensamento do renascentista. Voltaremos-nos mais especificamente para a menção aos povos citas nos dois autores, que parece ilustrar bem o papel desempenhado pela leitura que o francês fez de Heródoto.

Palavras-chave

Montaigne, Heródoto, povos citas, história.

Abstract

After briefly reviewing the reception of Herodotus's History during the Renaissance, we will examine the Greek author's presence and influence on Michel de Montaigne, attempting to some of the contributions his reading made to the Renaissance thinker. We will focus more specifically on the mention of the Scythian peoples in both authors, which seems to illustrate the role played by the Frenchman's reading of Herodotus.

Keywords

Montaigne, Herodotus, Scythian peoples, history.

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003), doutorado em filosofia sobre Montaigne pela Université de Caen (2008) e pós-doutorado em filosofia pela UFMG (2011).

Como bem sabemos, os autores gregos foram de extrema importância para a construção do pensamento montaigniano. Muito já se estudou e publicou sobre essas influências, mas alguns autores permanecem pouco visitados. É o caso de Heródoto, historiador presente ao longo dos *Ensaio*s, ao qual Montaigne faz muitas referências, diretas e indiretas. Neste trabalho, tentaremos abordar algumas das questões levantadas pela leitura que nosso autor fez do historiador grego. Na obra em que trata dos livros de história moderna² utilizados por Montaigne, Pierre Villey nos diz que Montaigne lê Heródoto na tradução francesa de Saliat, mas não se sabe em qual das edições, já que são idênticas. Seu título era: *Les neuf livres des histoires de Herodote prince et premier des historiographes grecz, intitulez du nom des Muses Clio, Euterpe, Thalia, Melpomène, Terpsicore, Erato, Polymnia, Urania, Calliope, plus un recueil de George Gemiste dict Plethon, des choses avenues depuis la journée de Matinée, le tout traduit du grec en françois par Pierre Saliat*. Saliat não trabalhou sobre o texto grego, mas sobre o texto traduzido do grego para o latim por Lorenzo Valla. Apesar deste método ter sido censurado na época, Montaigne não faz comentários sobre a questão. Henri Estienne, por sua vez, personagem importante para a recepção de Heródoto no renascimento, critica, em sua *Apologia para Heródoto*, a tradução dos historiadores gregos feita sobre traduções latinas que ele chama de infieis.

Os primeiros comentadores contemporâneos de Montaigne sugerem que, na primeira edição dos *Ensaio*s de 1580, ele faz, ao que tudo indica, dez empréstimos da *História* de Heródoto. Mas Villey não concorda que todas estas passagens tenham sido tiradas do texto do historiador, e acredita que elas tenham vindo antes dos moralistas e de outros autores, como por exemplo de Amyot, tradutor de Plutarco. Seu argumento principal é que não há provas de que Montaigne tenha lido Heródoto entre 1570 e 1580 (Villey, 1908, p. 184). Villey traz um exemplo para corroborar sua afirmação, lembrando que a anedota do esqueleto trazido para as festas egípcias para lembrar a condição mortal dos homens se encontra também em Amyot, de quem Montaigne a teria copiado textualmente. Nos

² Villey, Pierre. *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*. Paris: Hachette, 1908.

acréscimos feitos na edição de 1588 dos *Ensaïos*, Montaigne faz 6 referências ao historiador e Villey afirma que estes sim podem ser empréstimos vindos diretamente de Heródoto (Villey, 1908, p.185). Todavia, eles ainda parecem em grande parte espelhados em Lopez de Gomara, em Amyot e em Plutarco, de quem ele retoma mais uma vez os termos (Villey, 1908, p.186). O último desses seis exemplos traz um texto bastante próximo de Saliat e é nesta época que Villey acredita que Montaigne leu Heródoto (Villey, 1908, p.187). Na edição de 1595 dos *Ensaïos* as contribuições de Saliat se tornam, segundo Villey, totalmente consideráveis. Os comentadores relevam 45 empréstimos ou alusões, sendo que 25 dentre eles têm palavras semelhantes às do texto de Saliat. E Montaigne volta inclusive nas referências das primeiras edições para corrigi-las ou completá-las.

Bénédicte Boudou mostra, em sua *Recepção de Heródoto no século XVI*³, como o historiador que lhe sucedeu diretamente, Tucídides, procurou se distanciar de Heródoto, questionando a exatidão de sua reconstituição histórica e inaugurando normas mais estritas de credibilidade, ao declarar que o historiador deve relatar aquilo que viu (Boudou, 2003, p.729). Sabemos que esta não é a proposta de Heródoto, que aliás o deixa claro em seu texto: “De resto, estou apenas reproduzindo aqui o que me relataram os Líbios”, “Se é verdade, não sei; limito-me a repetir o que sobre isso me disseram” (Heródoto, 2019, p. 381). “Sobre o que acabo de expor, posso falar com inteira segurança; mas o que se segue é assunto privado e não se baseia na mesma certeza” (Heródoto, 2019, p. 99). “Esta maneira de contar a retirada de Xerxes não me parece verossímil por muitas razões e, principalmente, no que diz respeito ao destino trágico daqueles persas” (Heródoto, 2019, p. 285). Quando Tucídides acusa Heródoto de inverossimilhança, ele é o primeiro de uma longa série de autores. Plutarco escreve um tratado *Sobre a malignidade de Heródoto*, acusando o autor de ter deturpado os fatos de forma intencional. Diz ainda que ele apresentava diferentes versões que, eventualmente, seriam

³Boudou, Bénédicte. “A recepção de Heródoto no século XVI” in *Greco et Romains aux prises avec l'histoire*. Représentations, récits et idéologie. Colloque de Nantes et Angers. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003. p.729.

contraditórias. Outra acusação, a de que o historiador teria mostrado demasiada simpatia com relação aos bárbaros, e mostrado parcialidade com relação à Atenas, faltando tanto com a verdade na relação dos fatos, quanto com o equilíbrio em seus julgamentos (Boudou, 2003, p.729).

Apesar das acusações durante o período antigo, no renascimento, com a recuperação do texto de Heródoto, alguns autores tomam sua defesa, como por exemplo Henri Estienne, que escreve em sua *Apologia de Heródoto*: “Se entre povos vizinhos e que vivem em um mesmo período os usos e os meios são tão discordantes, devemos considerar inacreditáveis a diferença entre nós e aqueles dos quais fala Heródoto, estando eles tão distantes de nós não somente pela distância física, mas também pelo tempo?” (Estienne Apud. Boudou, 2003, p.730). Lorenzo Valla completa a defesa e acrescenta que Heródoto traz mais substância, mais conhecimento prático, mais sabedoria política, mais costumes e mais aprendizado do que qualquer preceito de qualquer filósofo.

O italiano Pontano, que escreve o prefácio da tradução de Heródoto feita por Lorenzo Valla lembra de suspeitar do “pai da história”, porque os antigos não concebiam a verdade com o mesmo rigor que os humanistas. E encontramos a mesma dúvida no *Ciceronianus* de Erasmo, onde este opõe o fabuloso Heródoto à Moisés; enquanto Juan-Luis Vivès, ao pensar sobre as diferentes disciplinas a serem ensinadas o chama antes de “pai das mentiras” do que de “pai da história”. Camerarius, por sua vez, explica que Heródoto não mentia, mas expressava dúvidas com relação às histórias que ele considerava fabulosas, como vimos nas passagens anteriores. Ele mostra, portanto, que Heródoto exprime, sim, reservas quanto ao que afirma em sua *História*: “quanto à mim, tenho o dever de informar aquilo que dizem, mas certamente não sou obrigado a acreditar nisso” (Apud. Boudou, 2003, p.731).

Sendo assim, na sequência de Camerarius, Henri Estienne reabilita Heródoto com sua *Apologia pro Herodoto*, afirmando que aqueles que o acusam de mentira fazem um amálgama entre transmissão de testemunhos e adesão. O julgamento de inverossimilhança tem como causa uma confusão entre o verdadeiro e o verossímil. Os que declaram inverossímil a *História* de Heródoto não examinam sua relação com o real

nem sua carga de verdade. Eles descrevem aquilo em que são capazes de acreditar em um dado momento e confundem o verdadeiro com o crível. A distinção estabelecida por Henri Estienne entre o verdadeiro e o crível marca uma mudança importante na leitura da *História*. A libertação com relação ao verossímil significa uma ruptura com a noção de exemplaridade da história, à qual Erasmo e Budé ainda estavam amarrados, já que eles viam na história uma escola da formação intelectual. Esta mudança pode ter sido soprada a Estienne pelas *Hipotiposes* pirrônicas de Sexto Empírico, que, apoiado em alguns exemplos emprestados de Heródoto, conclui, da diversidade dos costumes, a relatividade dos julgamentos. Iluminado por Sexto Empírico, Estienne se interessa em Heródoto pela diferença enquanto diferença (Boudou, 2003, p.732). Uso próximo do que fará Montaigne. Veremos que as semelhanças entre Montaigne e Henri Estienne são consideráveis, mas este importante paralelo demandaria um outro trabalho.

A noção de verdade histórica se encontra ligada ao espaço e ao tempo. É necessário evitar medir o passado pelo presente, já que, como diz a *Apologia de Heródoto*, “vemos que a mudança é grande nos costumes e usos de um mesmo país de um século para o outro” (Apologia I, 26 Apud. Boudou, 2003, p.733). É sempre sob a influência de Sexto Empírico que Estienne olha para Heródoto como um viajante. Sua *História* traz uma interrogação sobre o que seria a noção de alteridade, ao ponto de Plutarco ter acusado o historiador de ser favorável aos não gregos em seu *Da malignidade de Heródoto*. Ao adotar o ponto de vista do viajante ou do etnógrafo que era Heródoto, Henri Estienne o utiliza para fazer uma crítica dos costumes de seu tempo (Boudou, 2003, p.733).

Talvez seja esta a razão pela qual os reformados tenham sido particularmente ligados a Heródoto. Enquanto Jean Bodin julga o grego como um mentiroso, e Montaigne prefere ler Xenofonte, Sebastien Castellion, Théodore de Bèze e Pierre Viret se interessam particularmente à Heródoto em quem eles vêm um exemplo da pureza primitiva (Boudou, 2003, p.737)

Gostaríamos de retomar a leitura de Bénédict Boudou no que diz respeito à recepção de Heródoto por Montaigne. A autora se limita a dizer que Montaigne prefere Xenofonte a Heródoto. É verdade que Montaigne cita Xenofonte pelo nome 36 vezes, enquanto cita Heródoto pelo nome 9 vezes. Sabemos, graças ao trabalho de Villey, que o texto de Heródoto é retomado por Montaigne 50 vezes, mas não conhecemos estudos que façam a mesma contagem para Xenofonte. Sabemos que ele cita Ciro, cuja história é contada tanto por Xenofonte quanto por Heródoto, 27 vezes. Mais do que saber se Montaigne prefere Xenofonte a Heródoto, devemos admitir que a importância de Heródoto para o pensamento de Montaigne não é menor. Gostaríamos de comparar então a visão da história de Montaigne com a de Jean Bodin, que considera Heródoto um mentiroso. Bodin também afirma que Plutarco era um autor ignorante e que escrevia coisas fantasiosas. Ora, através da defesa que Montaigne faz de Plutarco nos *Ensaaios*⁴ acreditamos ver uma defesa indireta de Heródoto.

Primeiramente, Montaigne vai questionar a verdade que Bodin exige dos historiadores, e que não encontraria em Plutarco. No capítulo “Defesa de Sêneca e de Plutarco”, nosso autor começa fazendo um elogio da figura de Jean Bodin:

Jean Bodin é um bom autor de nossa época e dotado de muito mais discernimento do que a turba de escrevinhadores de seu século, e merece que o julguemos e consideremos. Acho-o um pouco ousado naquela passagem de seu *Méthode de l’Histoire* em que acusa Plutarco não apenas de ignorância, como também de que aquele autor frequentemente escreve coisas inacreditáveis e inteiramente fantasiosas (são suas palavras) (II, 32, p.583).

Montaigne lembra que acusar Plutarco, o autor mais judicioso do mundo, de aceitar coisas inacreditáveis e impossíveis, seria dizer que ele não possui discernimento, o que seria um absurdo. Ele toma então o exemplo que Bodin cita como impossível para mostrar que, na realidade, não se pode dizer o que é impossível ou possível: “Considero esse exemplo

⁴ MONTAIGNE, Michel. *Os Ensaaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Citamos o texto de Montaigne da forma tradicional: livro, capítulo e página.

(da criança lacedemônia) mal escolhido, posto que é muito difícil delimitar as forças das faculdades da alma, ao passo que temos mais possibilidades de delimitar e conhecer as forças corporais” (II, 32, p.584). Montaigne censura aqueles que medem a capacidade alheia baseado naquilo que a pessoa em questão é capaz ou não de fazer. E explica que, pelo contrário, é bem provável que os lacedemônios fossem capazes de coisas surpreendentes, dada a infinidade de exemplos colhidos pelos diferentes autores antigos:

Estou tão convicto da grandeza daqueles homens (espartanos) que não apenas não me parece, como a Bodin, que sua história seja inacreditável, como nem sequer a acho rara e estranha. [C] A história espartana está cheia de mil exemplos mais rudes e mais raros; encarando assim, ela é toda milagre (II, 32, p.585).

Deixando as ações dos lacedemônios, e depois de dar vários exemplos de ações inacreditáveis ocorridas em outros lugares do mundo, como por exemplo na Espanha ou no Egito, ele conclui que:

[A] Não devemos julgar o que é possível, e o que não o é, de acordo com o que é crível ou inacreditável para nosso senso, como já disse alhures; e é um grande erro, no qual porém a maioria dos homens caem [C] não estou dizendo isso sobre Bodin, [A] ter dificuldade para acreditar a respeito de outrem algo que eles próprios não conseguiriam fazer (II, 32, p.587).

Plutarco fala de coisas que devia conhecer muito melhor do que nós (II, 32, p.588), diz Montaigne, concluindo que não devemos depreciar um historiador ou um autor porque este narra fatos que nos parecem incríveis. Ainda mais quando esses fatos ocorrem longe, geográfica e temporalmente. Ora, essa argumentação caberia perfeitamente bem para a defesa de Heródoto, que é acusado da mesma coisa.

O outro ponto que gostaríamos de abordar, no qual vemos um outro tipo de defesa da história tal qual Montaigne a aprecia, e que nos parece valer para o caso de Heródoto, se encontra no capítulo “Dos livros”. Neste caso, nosso autor não está defendendo Plutarco de Bodin, mas

argumentando sobre aquilo que o historiador de sua preferência deveria possuir. A história que Montaigne valoriza não é aquela sucessão de fatos grandiosos ocorridos da forma exata como se encontra relatada pelo historiador. Ele se interessa pelos pequenos fatos, pelas pequenas pessoas; ou seja, a intimidade daquele que está no foco do autor.

Tanto gosto de ver Bruto em Plutarco como nele mesmo. Eu antes escolheria saber com exatidão as conversas que ele manteve em sua tenda com algum de seus amigos pessoais, na véspera de uma batalha, em vez das palavras que no dia seguinte disse ao seu exército; e o que ele fazia em seu gabinete e em seu quarto, em vez do que fazia no meio da praça e no senado (II, 10, p.125).

Depois de mostrar certo desprezo pelos historiadores medianos, nosso autor explica que gosta dos muito excelentes porque estes têm a capacidade de selecionar dentro da infinidade de fatos, aquilo que importa saber. Além disso, este tipo também consegue escolher os relatos mais verossímeis para apresentar para os seus leitores. Por outro lado, Montaigne também aprecia os historiadores muito simples. Isto se deve a estes não misturarem coisas suas ao relato, exatamente o que ele esperava das narrativas sobre o Novo Mundo, quando dizia preferir o relato dos marinheiros que voltavam do continente americano ao relato dos cosmógrafos. Os historiadores simples

oferecem apenas o cuidado e a diligência de recolher tudo o que chega a seu conhecimento e de registrar de boa-fé todas as coisas, sem escolha e sem triagem, deixam-nos o julgamento intacto para o conhecimento da verdade. E que nos reproduz mesmo a diversidade dos rumores que corriam e os diferentes relatos que lhe eram feitos (I, 31, p.128).

Esse tipo de apresentação dos fatos nos lembra em grande medida a *História* de Heródoto, que parece pertencer ao grupo dos historiadores simples. Com efeito, ele traz uma gama de referências que tira das mais variadas fontes e parece apresentá-las, tais quais são recebidas por ele, ao leitor, para que este faça sua escolha a partir de então.

Montaigne não para por aí. Além de se interessar grandemente pelo cotidiano ou pela intimidade das pessoas, espera encontrar neles a diversidade universal dos seres humanos.

Os historiadores são minha bola direta: o homem em geral, que procuro conhecer, neles aparece mais vivo e mais inteiro do que em qualquer outro lugar, a diversidade e autenticidade de suas características internas no todo e nos detalhes, a variedade das formas como se agrupa e das ocorrências que o ameaçam (II, 10, p.127).

Nas edições em vida de Montaigne ele acrescentava que “o exame das naturezas e das condições de homens diversos, os costumes das nações diferentes, esse é o verdadeiro assunto da ciência moral” (II, 10, p.127) - ou seja, da história.

Dito isto, chegamos ao aspecto que a leitura de Heródoto evoca em Montaigne. Trata-se da questão da diversidade dos costumes frente ao fato de que cada um toma como natural os costumes com os quais está habituado, rejeitando os contrários. Começamos pelo capítulo “Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita” onde Montaigne trata esta ideia, trazendo um exemplo tomado de Heródoto. “Em suma, nos diz nosso autor, na minha opinião, não há coisa alguma que ele (o costume) não faça ou que não possa; e com razão Píndaro, pelo que me disseram, chama-o de rei e imperador do mundo” (I, 23, p.172). Anedota famosa tirada do texto de Heródoto, a passagem que segue é utilizada para demonstrar a força da adesão aos costumes.

[A] Dario perguntava a alguns gregos por quanto gostariam de adotar o costume das Índias, de comer os pais mortos (pois era o costume deles, que julgavam não poder dar-lhes melhor sepultura do que dentro de si mesmos). Responderam-lhe que por nada no mundo o fariam; mas, ao tentar também persuadir os indianos a abandonar seu costume e adotar o da Grécia, que era queimar os corpos dos pais, causou-lhes ainda mais horror. Todos agem assim, na medida em que o uso nos oculta a verdadeira face das coisas (I, 23, p.174).

Para além da anedota retomada por Montaigne, Heródoto explicita a conclusão subjacente que é a de que nenhuma nação abre mão facilmente de seus costumes, que de tão enraizados se tornam uma segunda natureza. E conclui que isto faz com que vejamos os costumes diferentes, encontrados em outros povos ou lugares, na maior parte das vezes com repulsão. Diz Heródoto:

Estou convencido de que Cambises estava louco, pois, se assim não fora, jamais ousaria escarnecer da religião e das leis.

Se se propusesse a todos os homens escolher entre todas as leis instituídas nos diversos países as que melhor lhes parecessem, de certo que, após um exame minucioso, cada qual se decidiria pelas de sua própria pátria, de tal modo estão os homens persuadidos de que não existem leis mais belas do que as deles.

Isso é uma verdade confirmada por muitos exemplos e, entre outros, pelo seguinte: um dia, Dario, fazendo vir à sua presença alguns gregos submetidos ao seu domínio, perguntou-lhes por que soma de dinheiro comeriam os cadáveres de seus pais. Todos declararam que jamais fariam tal coisa, qualquer que fosse a quantia que lhes oferecessem. Mandou chamar, em seguida, os Cários, habitantes da Índia, acostumados a comer os cadáveres dos pais, e perguntou-lhes, na presença dos Gregos, quanto queriam para queimar os pais depois de mortos. Os Indianos, horrorizados com a proposta, pediram-lhe para não insistir numa linguagem tão odiosa. Assim, nada mais exato do que a sentença que encontramos nos versos de Píndaro: A lei é rainha de todos os homens (Tália, p.243)

À diferença de Montaigne, o grego faz um julgamento severo daqueles que não conseguem respeitar os diferentes costumes; neste caso visando o rei persa Cambises, que destruíra templos sagrados ao longo de sua conquista.

Em seu texto “Dispositifs de relativisation. Le socle hêrodotéen de l’anthropologie prémoderne”⁵, Frédéric Tinguely nos mostra que o sentido da relatividade dos costumes que se expressa com força em alguns autores encontra em grande parte sua origem nas possibilidades antropológicas

⁵ TINGUELY, Frédéric. « Dispositifs de relativisation. Le socle hêrodotéen de l’anthropologie prémoderne », in GIRARD, Pierre; CLÉMENT, Michèle (dir.). Pré-histoires de l’anthropologie. Paris: Classiques Garnier, 2021. p. 19-39.

abertas por Heródoto. Interessa este autor a forma como alguns dispositivos textuais - e suas implicações conceituais - fazem objeto de uma atenção particular, começando na segunda metade do século XVI, podendo contribuir de maneira eficaz para a relativização das verdades morais. Ele retoma a anedota que Montaigne busca em Heródoto da seguinte forma: evocando o reino atormentado de Cambises, indigno sucessor de seu pai Ciro na cabeça do império persa, Heródoto empreende mostrar para seu leitor que é necessário que aquele que está no exercício do poder respeite a diversidade dos ritos e dos costumes dos conquistados (Tinguely, 2021, p.21).

Na relação com a diferença cultural, a normalidade se define como a capacidade em reconhecer a existência de outras normas. Aos olhos do historiador grego, a negação da alteridade é um sinal de alienação. [...] Dessas reações em espelho, Heródoto tira uma constatação que possui um valor geral: Eis a força do costume, e Píndaro tem razão de nomeá-lo rei do mundo (Tinguely, 2021, p.22).

Dario se entrega, ainda segundo o autor, a uma experiência antropológica que lhe permite, sem necessidade de se deslocar, medir o grau do apego que os diferentes povos têm para com seus costumes. A finalidade daquilo que parece ser em um primeiro momento um desejo de modificar rituais funerários de gregos e Indianos se mostra em verdade ser o desejo de observar a resistência à mudança. Frente à cegueira de Cambises que não compreendia a importância dos costumes para cada povo, sucede a inteligência do novo monarca cuja sagacidade lhe permite colocar seu poder ao serviço do conhecimento do fenômeno humano. [...] O leitor grego que se defrontava com o texto de Heródoto precisava da nova luz da tradução de um olhar excêntrico para perceber sua relação com o costume. O etnocentrismo grego é refletido quando Dario segura o espelho de Heródoto (Tinguely, 2021, p.23).

O capítulo mencionado acima, no qual Montaigne retoma a anedota herodoteana, é famoso pela longa lista de costumes estrangeiros que suscitam, segundo Tinguely, uma vertigem relativista que procede em

parte deste apólogo antropológico. Segundo o autor, seria para Montaigne manifestamente mais fácil manter-se afastado do debate e, como um pirrônico acabado, suspender seu juízo frente à perfeita isostenia das convicções morais em presença. E ele conclui que a presença de Dario e a de Montaigne se reúnem em uma mesma curiosidade descolada frente à relatividade dos julgamentos humanos (Tinguely, 2021, p. 24). A influência da reflexão herodoteana sobre a diversidade dos costumes para o pensamento de Montaigne, que implica em um respeito, como veremos mais à frente, aos costumes de outros povos, é, sim, de suma importância.

Um pouco mais à frente de seu artigo, Tinguely afirma que o capítulo incorpora também os elementos tomados ao “Dos canibais”, de forma que a inversão do olhar não está ali sem relação com as observações sugestivas dos brasileiros de Rouen. Mas a paráfrase do famoso “cada um chama de barbárie aquilo que não é de seu uso”, a algumas linhas de distância da experiência de Dario, faz parecer que a revolução sociológica realizada pela interferência dos selvagens se deve à antropologia de Heródoto. Dos necrófagos deste último aos antropófagos de Montaigne, Tinguely observa uma mesma inversão de perspectiva, uma mesma reversibilidade da barbárie. Nos dois casos, afirma ele, a crítica do etnocentrismo opera de maneira eficaz pela encenação da indignação do outro: os indígenas orientais face às fogueiras dos gregos, e os indígenas do Brasil face às desigualdades sociais europeias.

Ora, enquanto a experiência de Dario parece resultar em uma lição de relativismo cultural bastante radical - a cada povo seus ritos funerários, sua forma de honrar os mortos - o ensaio “Dos canibais” hesita entre uma concepção relativista e subjetiva da barbárie e a afirmação dos princípios universais (as leis naturais, acessíveis à razão de cada um) cuja violação se enquadraria em uma barbárie objetiva. É em virtude desta segunda concepção que a antropologia ritual dos selvagens pode, apesar de tudo, ser condenada sem etnocentrismo e que sua avaliação severa da sociedade francesa, longe de ser invalidada como o são os julgamentos transculturais em regime relativista, traz à luz a insensatez e a injustiça do mundo “civilizado”. O escopo crítico do ensaio dos “Canibais” se torna então sem igual, mas a fábula antropológica de Heródoto, sem dúvida porque o

problema das vítimas e de seu sofrimento não se coloca, permite uma leitura relativista bem mais perturbadora para o pensamento tradicional (Tinguely, 2021, p.27). Montaigne se abre, sim, para a diversidade, de forma muito mais transigente e simpatética do que seus contemporâneos. Mas não dá o passo na igualização dos diferentes costumes. Pelo contrário, apresenta certos valores como inquestionáveis, por exemplo o de não se aceitar a crueldade.

Uma vez colocado este pano de fundo, gostaríamos de voltar em algumas passagens em que Montaigne cita Heródoto nominalmente. Dissemos que Montaigne defendia Plutarco de Bodin ao dizer que não se podia condenar as anedotas que trazia como falsas, uma vez que não é possível conhecer o verdadeiro e o falso. Com relação à Heródoto, vemos acontecer a mesma coisa, na medida em que Montaigne retoma em seus *Ensaio*s algumas histórias extraordinárias narradas pelo grego, sem, no entanto, fazer qualquer julgamento. É o caso do capítulo dos “Corcéis”: “Creso, passando ao longo da cidade de Sardes, encontrou pastos onde havia grande quantidade de serpentes, que os cavalos de seu exército comiam com grande apetite, o que foi um mau presságio para seus assuntos, diz Heródoto” (I, 48, p.437).

Montaigne começa seu capítulo “Do hábito de vestir-se” nos mostrando mais uma vez a força do costume, que coloca barreiras por todos os lados. E se pergunta se o hábito da nudez seria algo natural ou algo forçado pela temperatura quente do ar. Depois de mencionar a nudez dos indígenas, também encontrada nos mouros e nos turcos, ele passa ao paralelo do hábito de cobrir a cabeça adotado por alguns povos frente a outros que levam a cabeça descoberta, independente do clima:

O rei Massinissa até a extrema velhice não pôde ser convencido a andar de cabeça coberta, por mais frio, vento e chuva que houvesse. [C] É o que se diz também do imperador Severo.

Nas batalhas travadas entre os egípcios e os persas, Heródoto diz que tanto ele como outros observaram que, entre os que jaziam mortos, o crânio era incomparavelmente mais duro nos egípcios que nos persas, porque estes trazem a cabeça sempre coberta de

toucas e depois de turbantes, e aqueles trazem-nas raspadas desde a infância e descobertas (I, 36, p. 338)

Em um outro pequeno capítulo, “Do dormir”, é sobre o hábito do sono que Montaigne se interroga. Depois de sugerir que a razão ordena seguir sempre o mesmo caminho mas não no mesmo ritmo, nosso autor passa, assim como tinha feito com relação à vestimenta, pelos diferentes hábitos do dormir, nos mais diferentes países.

E, a respeito disso, os médicos opinarão se o dormir é tão necessário que nossa vida dependa disso; pois temos que levaram à morte o rei Perseu da Macedônia, prisioneiro em Roma, impedindo-lhe o sono; mas Plínio menciona outros que viveram longo tempo sem dormir. [C] Em Heródoto, há nações em que os homens dormem e velam por metade do ano. E os que escrevem a vida do sábio Epimênides dizem que ele dormiu cinquenta e sete anos seguidos (I, 44, p. 405).

Na “Apologia de Raimond Sebond”, capítulo no qual Montaigne cataloga inúmeras vezes os diferentes costumes encontrados pelo mundo, vemos mais uma vez a retórica da diversidade.

[A] Vemos nesse mundo uma infinita diferença e variedade devido à simples distância entre os lugares. Não se vê trigo, nem vinho, nem nenhum dos nossos animais naquelas novas terras que nossos pais descobriram; lá tudo é diferente. [C] E no tempo passado vede em quantas partes do mundo não se tinha conhecimento nem de Baco nem de Ceres. [A] A crer em Plínio e [C] Heródoto, há em alguns lugares espécies de homens que têm pouquíssima semelhança com a nossa (II, 12, p.288).

Já no capítulo “Da afeição dos pais pelos filhos”, ele afirma que a afeição natural pode ser alterada tanto nos humanos quanto nos animais, e por isso ele acreditava em Heródoto quando este dizia que em certa região da Líbia os homens se uniam às mulheres indistintamente, e que a criança, quando se tornava forte o suficiente para andar, encontrava seus pais em meio à multidão. O que, segundo ele, nem sempre funcionava (II,

8, p. 202). Por fim, no capítulo “Sobre versos de Virgílio”, ele faz menção da instituição da prostituição, costume presente em diferentes lugares do mundo:

O filósofo Fédon, homem de família nobre, após a tomada de Élide, sua terra, teve como profissão prostituir a beleza de sua juventude, enquanto ela durou, a quem a quisesse, a preço de dinheiro, para disso viver. E Sólon, dizem, foi na Grécia o primeiro que, com suas leis, deu às mulheres para, à custa da pudicícia, prover às necessidades da vida - costume que Heródoto diz ter sido aceito antes dele em várias sociedades (III, 9, p.125).

Como ficou claro, as anedotas e citações de Heródoto são a ocasião para Montaigne de enumerar uma infinidade de curiosidades para seu leitor. Fazendo ver, por um lado, a repetição de alguns costumes entre diferentes povos, e fazendo ver, por outro, a diversidade do mundo. E devemos ter o cuidado de não cair no erro de atribuir um relativismo absoluto a Montaigne, dado que a isso poderia nos induzir, seja o fato de ele não tomar partido, seja a ausência de crítica a estes costumes na grande maioria das passagens.

Nos primeiros livros de sua *História*,⁶ Heródoto faz uma volta ao mundo para apresentar os mais longínquos povos conhecidos ao seu leitor. Ele fala bastante dos egípcios, dos etíopes, dos indianos, entre outros. E de forma muitas vezes muito elogiosa. Daí a acusação de ter demonstrado demasiada simpatia pelos bárbaros. Depois de dizer, por exemplo, que os egípcios são os homens mais sábios, lembra que dos etíopes é dito que “são, de todos os homens, os de maior estatura e de mais bela compleição física, tendo também costumes diferentes dos de outros povos” (Heródoto, p.234). Nos primeiros livros de sua *História*, Heródoto não utiliza o termo bárbaro com tanta frequência quando fala dos não gregos. Ao falar dos diversos povos que visita, ele quase sempre utilizará seu nome. Mas a coisa muda um pouco quando abordamos a segunda metade de sua *História*, na qual relata as guerras dos gregos contra os persas. Apesar disso, acontecerá, sim, de Heródoto tecer elogios aos persas.

⁶ HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

No livro VII, Polímnia, Heródoto comenta uma das primeiras ações de Xerxes como bárbara. Depois de sofrer um revés por causa de uma tempestade que estragou a ponte que construía para atravessar o Helesponto com suas tropas, Xerxes, indignado,

mandou aplicar trezentas chicotadas no Helesponto e lançar ali um par de cadeias. Ouvi dizer [diz Heródoto] que ele ordenou também aos executores que marcassem as águas com um ferro em brasa; mas que o que é certo é que, juntamente com as chicotadas, ordenou a um dos executores que proferisse este discurso bárbaro e insensato: Onda traiçoeira, teu senhor assim te pune porque o ofendeste sem que ele te houvesse dado motivo para isso. O rei Xerxes passará por ti, quer queiras, quer não. É com razão que ninguém te oferece sacrifícios, pois que és um rio traidor e vil. Depois de castigar assim o mar, fez cortar a cabeça dos que haviam dirigido a construção da ponte. Executada essa ação bárbara, encarregou outros da construção de uma nova ponte (Heródoto, 2019, p.153).

Heródoto, nos dois últimos livros de sua história, Urânia e Calíope (livros nove e dez respectivamente), utiliza o termo bárbaros inúmeras vezes, praticamente a cada vez que se refere aos não gregos, com uma frequência muito maior do que usualmente o fez nos outros livros. Inclusive, por duas vezes comenta que os espartanos utilizam o termo estrangeiros no lugar de bárbaros. Mas quase nunca o termo bárbaro (ou persa) é desqualificado. No livro Calíope, temos algumas exceções: Harmócides comandante dos focídios que lutava ao lado dos persas diz: “Que os persas fiquem sabendo que não são mais que bárbaros e que aqueles cuja perda tramaram são gregos” (Heródoto, 2019, p.313). Um pouco mais à frente, afirma que “os cavaleiros persas massacraram impiedosamente os homens e os animais” (Heródoto, 2019, p.325). Mais à frente é Pausânias o esparciata que diz: “Depois de enalteceres a mim, a minha pátria e as minhas ações, tu me rebaixas, considerando-me capaz de ultrajar um morto, e acrescentas que, assim agindo, minha reputação aumentará. Semelhante conduta é mais própria dos bárbaros do que dos

gregos, e nós mesmos costumamos censurá-los por assim agirem” (Heródoto, 2019, p.343). Essas críticas ocorrem algumas vezes nos últimos capítulos. Mas são contrabalançadas com elogios: “Leônidas era, em vida, o homem contra o qual Xerxes nutria maior animosidade. Se assim não fosse, não teria, de certo, tratado seu cadáver com tanta desumanidade; pois de todos os homens que conheço, nenhum honra mais os que se distinguem pela bravura do que os Persas” (Heródoto, 2019, p.231).

Mas Heródoto diz, ao mesmo tempo, que “Nesse combate, os Persas não se mostraram inferiores aos Gregos nem em força nem em audácia” (Heródoto, 2019, p.335). E o livro termina com um elogio dos persas na figura de Ciro, que consegue convencer seus súditos a permanecer em seu país de terras estéreis ao invés de emigrar para as planícies férteis da Ásia recém-conquistada: “dizendo aos persas que se preparassem para tornar-se escravos dos povos que dirigiam, pois, acrescentou, os países mais férteis não produzem, ordinariamente, senão homens frascos e efeminados, e a terra que dá belos frutos não produz homens belicosos” (Heródoto, 2019, p.362).

Vale notar o tratamento que os Persas davam às mulheres, na figura de Artemisa. Apesar de colocar na boca da mesma que “os gregos são tão superiores no mar às tropas persas quanto os homens o são com relação às mulheres” (Heródoto, 2019, p.262), diz Heródoto que esta princesa “parece tanto mais digna de admiração quanto, apesar do seu sexo, quis tomar parte na expedição. (...) Ela tomou as rédeas do governo de seu país, e sua grandeza d’alma e sua coragem levaram-na a seguir os Persas, embora não fosse a isso compelida por nenhuma necessidade” (Heródoto, 2019, p.175). Começada a peleja e tendo a princesa demonstrado bravura e competência, diz mais uma vez Heródoto:

Os que a invejavam e sentiam despeito pela maneira altamente honrosa com que o soberano a tratava, mais do que a qualquer outro dos aliados, mostraram-se intimamente satisfeitos com o seu procedimento, não duvidando das desastrosas consequências. Todavia, quando Mardônio transmitiu a Xerxes as opiniões dos vários comandantes, este mostrou particular agrado pela de Artemisa. Ele, que já encarava essa princesa como uma

mulher de valor, tributou-lhe, na ocasião, os maiores elogios” (Heródoto, 2019, p.263).

Palena, que perseguia o navio no qual se encontrava Artemisa, se soubesse que a princesa estava naquela embarcação, não teria cessado de dar-lhe caça enquanto não a capturasse, pois tal era a ordem que havia recebido dos comandantes atenienses, que prometeram uma recompensa de dez mil dracmas a quem a fizesse prisioneira, porque ficaram extremamente indignados de ver uma mulher vindo combatê-los. Artemisa, porém, conseguiu ludibriar seu perseguidor (Heródoto, 2019, p.273). Diferente dos gregos, que se indignavam em ver uma mulher à frente de suas tropas na guerra, Xerxes a tinha na mais alta estima, e Heródoto o demonstra em longas passagens de seu texto: “Desejou o soberano ouvir também a opinião de Artemisa, em cujos conselhos depositara sempre maior confiança do que nos dos outros” (Heródoto, 2019, p.277).

Feita esta pequena introdução sobre a relação de Heródoto com os estrangeiros que compõem sua obra, voltemos mais uma vez à Montaigne. Para falar da relação entre os *Ensaíos* e a *História*, é sobretudo os citas que nos interessarão, povo apresentado detalhadamente no livro IV, ou Melpômene. Heródoto faz uma apresentação muito minuciosa do território cita, assim como dos diferentes povos que habitam a Cítia, complexificando a visão que oferece destes. Ele introduz o tema dizendo que os citas “têm por hábito furar os olhos de seus escravos, para utilizá-los na ordenha dos animais, cujo leite consomem diariamente”, já que “não cultivam a terra e são nômades” (Heródoto, 2019, p.307-308). Depois de trazer algumas hipóteses para a origem desse povo, começa a descrição de cada um dos grupos citas. Não entraremos em detalhe, mas é importante dizer que, apesar de apresentar o cita como um povo nômade, ele fala de grupos citas lavradores, cultivadores de trigo e agricultores. Curiosamente, ele lembra que os “andrófagos nada têm de comum com os citas” (Heródoto, 2019, p.314). Mas parece dizer o oposto mais à frente. Um dos grupos que habita mais à leste, os Issédons, que nos interessam especialmente, são apresentados possuindo o costume canibal:

Eis alguns dos costumes observados pelos Issédons, de acordo com o que me contaram: quando um deles perde o pai, os parentes levam-lhe gado, que abatem e cortam em pedaços, fazendo o mesmo com o cadáver, e, misturando todas as carnes, realizam um festim. Arrancam os cabelos da cabeça do morto e, depois de haverem limpado o crânio, douram-no, servindo-se dele como de um vaso precioso nos sacrifícios solenes que oferecem todos os anos. Os filhos cumprem esses deveres para com os pais, da mesma maneira que os gregos celebram o aniversário da morte dos genitores. Os Issédons têm grande amor à justiça, e, entre eles, a mulher tem tanta autoridade quanto o homem (Heródoto, 2019, p. 317).

Um pouco depois, ele comenta que o Ponto Euxino, ou Mar Negro é, de todas as regiões da terra, a que possui os povos mais ignorantes, com excessão dos citas. E segue fazendo um grande elogio destes povos:

Entre os que vivem pra cá do Ponto Euxino não podemos, na verdade, citar um único que tenha dado provas de prudência e habilidade, ou mesmo fornecido um homem que se tenha distinguido pelos seus conhecimentos, excetuando os Citas, como povo, e Anacársis, como homem. Os citas são, de todos os povos que conhecemos, os que encontraram meios mais seguros para viver e manter as vantagens que alcançaram sobre seus vizinhos, embora nada apresentem que seja digno de admiração. Suas vantagens consistem em não deixarem escapar os que vêm atacá-los e em não se agruparem quando isso não lhes convém, pois não possuem nem cidades nem fortalezas. Transportam, para onde vão, suas respectivas habitações e são exímios no manejo do arco quando a cavalo. Não vivem do cultivo da terra, mas do gado. Pode-se dizer que em geral não possuem moradias outras que não suas próprias carroças (Heródoto, 2019, p. 325).

Ele conclui disso a dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de tal nação ser subjugada e termina essa passagem dizendo que a Cítia é um país favorecido pela natureza. Um pouco mais à frente lembra que os citas reconhecem e veneram as divindades e que sacrificam a diferentes deuses. Eles também erguem estátuas, altares e templos, assim como sacrificam

animais em todos os lugares sagrados. Além de sacrificarem alguns de seus inimigos: “o guerreiro cita bebe o sangue do primeiro homem que consegue abater, corta as cabeças de todos os que mata em combate e leva-as ao seu soberano” (Heródoto, 2019, p. 330). É interessante lembrar que Montaigne fala dos citas como um povo que pratica o canibalismo para se alimentar, diferente dos canibais brasileiros que o fazem para se vingar, mas Heródoto não parece apresentar tal ideia.

Vem em seguida uma longa descrição do ritual do enterro do soberano cita, que percorre, depois de morto, todas as nações situadas em domínio cita e submetidas ao seu governo, até chegar ao extremo limite territorial onde será enterrado.

No espaço vazio deixado no fosso acomodam os corpos estrangulados de uma das concubinas do rei, de um escudeiro, de um cozinheiro, de um pajem, de um dos ministros reais, de um dos servidores, de cavalos, enfim, as premissas de todas as riquezas do soberano, inclusive taças de ouro. [...] Adaptam-lhes, em seguida, uma espécie de rédea, que amarram a uma estaca, e, tomando dos cinquenta jovens estrangulados, colocam cada um deles sobre um cavalo, depois de lhes atravessarem a espinha com uma vara, cuja extremidade inferior se encaixa na estaca que passa através do corpo do animal. Chegando ao local onde repousam os restos mortais do soberano, dispõem os cinquenta cavaleiros em torno do túmulo, retirando-se em seguida (Heródoto, 2019, p.333).

O costume de enterrar seus soberanos nos confins do país, dentro de um grande fosso quadrado, é central para a compreensão do funcionamento da sociedade cita, como nos lembra François Hartog⁷. Uma vez morto, diz ele, o rei tem uma verdadeira casa, acentuando uma fixidez antes inexistente. Quando estava vivo, diz ainda, o rei percorria a Cítia à cavalo, uma vez morto faz uma última viagem de carro: “vivo o rei era o centro móvel; morto, torna-se o centro fixo, embora excêntrico, de uma ronda que é, ela própria, imóvel” (Hartog, 1999, p.173) A ação que os citas

⁷ HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

realizam sobre a tumba de seu rei, narrada em detalhe por Heródoto, corresponderia a um sacrifício.

Um último ponto mencionado por Heródoto acerca dos costumes citas que gostaríamos de tocar diz respeito aos adivinhos. Numerosos eram os adivinhos na Cítia, segundo o grego, e quando estes erravam em sua arte divinatória, eram condenados à morte. “Se os adivinhos chamados em segundo lugar declaram inocente a pessoa indigitada, o soberano faz vir outros, depois mais outros, e, se o réu for inocentado pela maioria, a sentença que o absolve traz a condenação à morte dos primeiros adivinhos” (Heródoto, 2019, p.332).

Feita esta ressalva, vejamos o tratamento dado por Montaigne aos citas que, encontrados como alteridade máxima em Heródoto, também pode apresentar esse papel em nosso autor. Isto fica claro na primeira passagem que tiramos do capítulo “Da Experiência”, onde ele se serve dos citas e dos indianos para designar um elemento de comparação que indique o máximo de distância possível: “[B] Observai a diferença entre o modo de vida de meus trabalhadores braçais e o meu: nem os citas e os indianos têm algo que esteja mais distante de minha força e de minha forma” (III, 13, p. 449).

No “Da Glória” os citas são encontrados dentro de uma lista que, ao contrário de expor a diversidade, promove uma agregação ao que à princípio poderia parecer uma grande diversidade religiosa. Com efeito, ele retoma o costume das mais diferentes nações de colocar as leis sob a responsabilidade de um deus:

[C] E a autoridade que Numa deu às suas leis sob pretexto do patrocínio dessa deusa, Zoroastro, legislador dos bactrianos e dos persas, deu-as às dele sob o nome do deus Ormazd; Trimegisto, dos egípcios, de Mercúrio; Zamolxis, dos citas, de Vesta; Carondas, dos calcídios, de Saturno; Minos, dos cretenses, de Júpiter; Licurgo, dos lacedemônios, de Apolo; Dracon e Sólon, dos atenienses, de Minerva. E toda legislação tem à frente um deus (II, 16, p. 445).

Esta nação serve também a Montaigne como exemplo de diversidade no que diz respeito aos feitos de armas. A forma de combater dos citas está longe de ser a mais tradicional, já que se dá pela fuga, tanto é que gera repulsa por parte de alguns, mas Montaigne consegue agrupar mais de um povo que tem esse costume, tirando sua estranheza. No “Da constância” ele trata especificamente da estratégia que possuem estes povos, quando estão guerreando, de, ao invés de lutar de frente, dar as costas aos inimigos. Contrariamente a Sócrates e Platão que pareciam condenar tal ato na guerra considerando-o como um ato de covardia, Montaigne parece, ao contrário, aceitar que esta possa ser uma estratégia virtuosa.

[C] Várias nações muito belicosas, em seus feitos de armas servem-se da fuga como trunfo principal e mostram as costas ao inimigo mais perigosamente do que a face. Os turcos são habituados a algo semelhante. E Sócrates e Platão, zombando de Laques, que definira a coragem como manter-se firme em sua posição contra o inimigo; Quê, diz ele, então será covardia combatê-los abrindo-lhes o espaço? E invoca Homero, que louva em Enéas a ciência de fugir. E como Laques, reconsiderando, reconhece esse uso entre os citas, e por fim em geral entre os soldados da cavalaria, ele lhe menciona ainda o exemplo dos soldados da infantaria lacedemônia, nação mais que todas habituada a combater sem arredar pé, que na batalha de Platéia, não conseguindo fender a falange persa, decidiram afastar-se e recuar, para, dando a aparência de fuga, fazerem romper-se e dissolver aquela massa que os perseguia, Dessa forma obtiveram a vitória (I, 12, p. 66).

No capítulo “Dos corcéis”, depois de dizer que Ciro, grande mestre no ofício de cavalaria, tratava os cavalos como companheiros, lembra que “os citas, quando na guerra a necessidade os pressionava, tiravam sangue dos cavalos e com eles matavam a sede e se alimentavam” (I, 48, p. 434). Ora, na sequência, ele lembra que também os sármatas e os turcos o faziam. Lembremos que, apesar da maioria dos inventários que ele faz dizerem respeito à diversidade dos povos, muitas vezes ele reúne

diferentes nações sob um mesmo costume, demonstrando que alguns costumes tidos por excêntricos não o são tanto assim, já que mais de um país o segue.

No geral, Montaigne não costuma fazer julgamento de valor em suas menções aos costumes de uma nação. Mas poderíamos ver uma exceção nesta última menção feita aos citas no “Do pedantismo”, que pela primeira vez são mencionados como uma nação grosseira e ignorante. É verdade que esses adjetivos já apareceram de forma positiva, por exemplo, para falar dos canibais, que também eram uma nação onde o exercício das letras não existia. Esse sentido também poderia estar posto nesta passagem, já que ele apresenta as bibliotecas como um bom meio de desviar os homens do exercício militar - que Montaigne tem em grande conta.

As nações mais belicosas de nossos dias são as mais grosseiras e ignorantes. Os citas, os partos, Tamerlão servem-nos como prova disso. Quando os godos devastaram a Grécia, o que salvou todas as bibliotecas de serem lançadas ao fogo foi que um deles espalhou a ideia de que deviam deixar para os inimigos todos aqueles bens móveis, próprios para desviá-los do exercício militar e distraí-los em ocupações sedentárias e ociosas (I, 25, p.214).

No capítulo “Dos cheiros”, depois de lembrar que Plauto afirma que o mais perfeito cheiro de uma mulher é não cheirar a nada, Montaigne afirma que, ao contrário, detesta os cheiros ruins e tem em grande conta ser entretido pelos bons cheiros. E traz uma anedota sobre o costume das mulheres citas de se perfumarem.

Os cheiros mais simples e naturais parecem-me mais agradáveis. E esse cuidado tem a ver principalmente com as mulheres. Na mais densa barbárie, as mulheres citas, depois de se lavarem, polvilham-se e recobrem todo o corpo e o rosto com uma certa droga que nasce em suas terras, odorífera; e, para aproximarem-se dos homens, retirando essa maquilagem apresentam-se lisas e perfumadas (I, 55, p. 469).

Esta citação é importante primeiramente porque apresenta um costume bastante sofisticado junto a um grupo frequentemente qualificado de bárbaro. Em segundo lugar, sugere que mesmo em meio à guerra ou batalha⁸, à qual as mulheres parecem participar, estas mantêm suas práticas quotidianas. É interessante que em poucas menções aos citas, uma proporção relativamente importante diga respeito às mulheres citas que, neste segundo caso, no capítulo “Sobre versos de Virgílio”, têm o costume de [C] vazar os olhos de todos os seus escravos e prisioneiros de guerra, para poderem servir-se deles mais livremente e em segredo (III, 5, p. 121). Apesar de não mencionar as mulheres citas no capítulo “Dos Coxos”, continuamos no tema do amor que foi uma temática importantíssima no capítulo que acabamos de citar. Montaigne traz agora as amazonas rechaçando a proposta amorosa apresentada pelos citas:

A propósito ou fora de propósito, não importa, dizem na Itália, em conhecido provérbio, que não conhece Vênus em sua perfeita doçura quem não deitou com uma mulher manca. O acaso ou algum acontecimento particular puseram essas palavras na boca do povo há muito tempo; e diz-se dos homens como das mulheres. Pois a rainha das amazonas respondeu ao cita que a convidava para o amor: o manco é quem faz isso melhor. naquela nação feminina, para evitar a dominação dos homens, elas os aleijavam na infância - braços, pernas e outros membros que lhes davam vantagem sobre elas - e serviam-se deles apenas para o que nos servimos delas deste lado (III, 11, p. 374).

Para terminar, traremos duas referências da “Apologia” e “Dos canibais” que apresentam costumes partilhados pelos citas e pelos americanos. Primeiramente Montaigne faz uma diferenciação entre o canibalismo dos americanos que visava uma extrema vingança e o canibalismo dos citas que, segundo ele, visava a alimentação (I, 31, p. 313). E desse canibalismo ele faz uma outra menção no capítulo “Da consciência” onde Apolodoro sonhava que se via esfolar pelos citas e depois ser cozido num caldeirão, e que seu coração murmurava dizendo: “Sou a causa de todos estes teus males” (II, 5, p. 54).

⁸ Agradeço aos colegas Edson Querubini e Pedro Carné, do grupo de pesquisa Estudando Montaigne, pela sugestão de leitura da expressão “na mais densa barbárie”.

Em seguida ele traz o respeito que esses dois povos exigiam da adivinhação, que devia ser tomada extremamente a sério nos dois países: “A adivinhação é dom de Deus; eis por que abusar dela deveria ser uma impostura punível. Entre os citas, quando os adivinhos falhavam no encontro, deitavam-nos, com ferros nos pés e nas mãos, sobre carroças cheias de urze, puxadas por bois, nas quais os queimavam” (I, 31, p. 312). Terceiro costume partilhado por citas e americanos, mas também por outros povos, o de matar concubinas e servidores no enterro dos reis e soberanos.

Quando os citas enterravam o rei, estrangulavam sobre seu corpo a mais favorita de suas concubinas, o escanção, o escudeiro, o camareiro, o porteiro de seus aposentos e o cozinheiro. E em seu aniversário matavam cinquenta cavalos montados por cinquenta pajens que haviam empalado pela espinha, das costas até a garganta, e deixavam-nos assim expostos em parada ao redor do túmulo (II, 12, p. 194).

É interessante que Montaigne traga no capítulo “Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles” um costume muito parecido com este dos citas, no que diz respeito aos funerais dos reis de Narsingue que Montaigne afirma acontecerem ainda em seu tempo:

E quando se queima o corpo de seu rei falecido, todas as suas mulheres e concubinas, os seus favoritos e toda espécie de ordenanças e serviçais, que formam uma multidão, tão jubilosamente acorrem a essa fogueira, para nela se lançarem com seu senhor, que parecem considerar uma honra ser companheiros de seu passamento (I, 14, p. 76).

Como já sugerido, a *História* de Heródoto fornece um amplo material para Montaigne fazer a demonstração da multiplicidade dos costumes e da diversidade humana. Sem contar que ela permite ao nosso autor entreter seu leitor com as mais intrigantes anedotas a partir das quais ele dá início a múltiplas discussões. É bastante curioso ainda o fato

de que Montaigne não faça críticas a estes costumes, muitas vezes tão distantes dos de seu país. Alguns autores concluirão daí o relativismo do pensamento de Montaigne, que colocaria na balança todos os diferentes costumes espalhados pelo mundo, suspendendo então o juízo. A esse respeito, concluiremos com Tinguely que nosso autor não dá este último passo. Apesar da herança da diversidade trazer sim uma grande abertura para o pensamento de nosso autor, acreditamos que não se trata de um relativismo, mas antes de uma tolerância adquirida *avant la lettre* em grande medida graças a Heródoto e sua História.

Referências

- BODIN, Jean. *Méthode de l'histoire*. Ed. Pierre Mesnard. Alger: Maison-Carré, 1941.
- BOUDOU, Bénédicte. “A recepção de Heródoto no século XVI” in *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire*. Représentations, récits et idéologie. Colloque de Nantes et Angers. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003. p.729.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- HERÓDOTO. História. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- MONTAIGNE, Michel. *Os Ensaaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TINGUELY, Frédéric. « Dispositifs de relativisation. Le socle hérodotéen de l'anthropologie prémoderne », in GIRARD, Pierre; CLÉMENT, Michèle (dir.). *Pré-histoires de l'anthropologie*. Paris: Classiques Garnier, 2021.
- VILLEY, Pierre. *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*. Paris: Hachette, 1908.

VÍCIO, PECADO E CULPA CRISTÃ EM MICHEL DE MONTAIGNE: ELOGIO DA SAGESSE ANTIGA CONTRA A ORDOTOXIA CATÓLICA

Sergio Xavier Gomes de Araujo

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Resumo

No capítulo *Du Repentir*, no livro III de seus *Essais* Montaigne elabora sua visão crítica da contrição cristã, afirmando-se como consciência “que se contenta” com sua condição humana imperfeita face à centralidade que a Igreja Reformada de seu tempo confere ao sentimento do pecado e à confissão privada como marcas da verdadeira devoção. Seu discurso visa defender-se contra acusações de impiedade e de orgulho, problematizando as relações entre vício, arrependimento e confissão sacramental e tomando para si os valores da sabedoria clássica e estoica, de uma moralidade toda fundada no domínio interno da própria consciência moral.

Palavras-chave

Montaigne; Contra Reforma; Aristóteles; Pecado Original

Abstract

In the chapter *Du Repentir*, in book III of his *Essays* Montaigne elaborates his critical view of Christian contrition, affirming himself as a conscience "that is content" with his imperfect human condition in the face of the centrality that the Reformed Church of his time confers on the sentiment of sin and private confession as marks of true devotion. His speech aims to defend himself against accusations of impiety and pride, problematizing the relations between vice,

repentance and sacramental confession and taking for itself the values of classical and stoic wisdom, a morality all founded on the internal domain of one's own moral conscience.

Keywords

Montaigne; Counter-Reformation; Aristotle; Original Sin

I – Pecado, arrependimento e confissão de Michel de Montaigne ao Cristianismo.

Pensar o tema do arrependimento implica necessariamente a investigação do problema do mal moral, ou mais propriamente, do cometimento do pecado que provoca o arrependimento ou a contrição, sua origem, sua natureza e seu poder sobre a alma humana. Para Montaigne, como nos diz no início do capítulo de seus *Ensaaios* dedicado ao tema, o arrependimento da alma é a medida do vício “veritablement vice”, pois sua maldade não pode deixar de ser atestada e repudiada pela própria razão daquele que o praticou gerando sentimento de culpa: “Não há vício verdadeiramente vício que não ofenda e que um julgamento íntegro não condene; pois sua feiúra e inconveniência são tão evidentes que talvez tenham razão os que dizem que é produzido principalmente por estupidez e ignorância – tanto é difícil imaginar que se possa conhece-lo sem odiá-lo.”¹ A menção à justeza da tese socrática que atribui as más ações à ignorância – parece óbvio, de fato, que uma vez presente na alma, a razão que busca o bem e condena o mal deva prevalecer na ordem da ação – torna tanto mais insólito o conflito interno do arrependimento ou a coexistência na mesma alma da razão e da vontade do vício: que se possa agir viciosamente, não obstante a posse de um “jugement entier”, necessariamente ofendido com a “feiúra e inconveniência” tão evidentes do vício².

¹ Montaigne, *Ensaaios*. Martins Fontes, São Paulo, 2002. III.2, p. 30.

² Platão, *Protágoras*, 358c5-d2.

Em vivo contraste com o intelectualismo das éticas clássicas³, o tema do arrependimento nos remete à doutrina cristã do pecado original, pressupondo uma disposição viciosa tão profundamente arraigada na alma humana que impassível de ser vencida por suas capacidades racionais. É, sobretudo, a partir dos séculos II e III, que o tema passa a mobilizar mais fortemente a atenção dos antigos Padres da Igreja. Irineu, Tertuliano e Orígenes, dedicam-se, bem mais que seus antecessores, ao exame do crime de Adão que transgride a Lei de Deus e lega a toda a sua posteridade a mancha de seu pecado, evento tomado doravante por Santo Agostinho - provável inventor da expressão “pecado original” - como sua preocupação essencial. O problema da origem do mal e da inaptidão da vontade humana para o bem, ainda que iluminada pela Revelação, move o Bispo de Hipona nas *Confissões*, rejeitando a tese maniqueísta do mal como força externa que submete a si os homens⁴: “Tinha a certeza de que, sempre que decidia querer ou não querer uma coisa, era eu e não outro que decidia querer ou não querer uma coisa, era eu e não outro que queria e via cada vez melhor que aí estava a causa do meu pecado.”⁵

³ Polemizando com a tese de Sócrates a partir dos fatos observados, Aristóteles atesta que o conhecimento na prática nem sempre é condição suficiente do bem agir, como no fenômeno da *acrasia*, quando presente na alma sem poder no entanto dominar os desejos que lhe são contrários. Mas tal contradição, para o estagirita, não deixa de corroborar o poder do princípio racional como atributo do homem *acratice* ou incontinente, que toda vez que se arrepende de suas más ações, demonstra o poder regenerador de sua razão, capaz de discernir a própria maldade e de curar-se dela. A *acrasia*, por este motivo, afirma Aristóteles, claramente não é vício, sendo mais semelhante a uma doença intermitente como são as convulsões para o epilético, sendo o incontinente sobretudo uma vítima de fraqueza momentânea da razão, “como os que se embriagam depressa e com pouco vinho.” Já a maldade propriamente dita é doença permanente e incurável como a hidropisia ou a tísica, atingindo não o incontinente mas sim o homem intemperante - *akolastos*. Este último, com efeito, age mal estando alinhado às suas escolhas, e assim, sem consciência de seu vício, de todo “inacessível ao arrependimento.” Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Os Pensadores, Ed. Abril, 1973. VII.2. 1145b25-1146b35. Sobre o assunto consultar Marco Zingano. “Acrasia e o método da ética” In: Estudos de Ética Antiga, Discurso, Editorial, São Paulo, 2007.

⁴Jean Delumeau, *Sin and Fear, the emergence of Western Guilty Culture, 13-18 centuries*. St. Martin Presse, New York, 1990, p. 247.

⁵Santo Agostinho, *Confissões*, Paulus, São Paulo, 1997, VII.III.4.

O vício “*veritablement vice*”, para Montaigne também implica no afastamento do intelectualismo das éticas clássicas, pressupondo uma penosa divisão interna da alma em duas forças contrárias, da razão e dos afectos, sendo, no entanto, a expressão em ato do triunfo da segunda sobre as determinações da primeira. De todo modo, se a razão se revela insuficiente para unificar a alma humana na vontade do bem, exerce eficazmente suas forças, no entanto, na plena apreensão da maldade do vício a que se entrega. O “*julgamento íntegro*” dá assim o sinal inequívoco do vício “*veritablement vice*”, só apresentado integralmente perante os olhos internos da consciência do agente, fazendo com que a maldade se faça seguir pelo arrependimento. A culpa, com efeito, se faz sentir na alma tal como a úlcera se faz sentir na carne: como ferida que se sangra a si mesma: “A maldade sorve a maior parte de seu próprio veneno e envenena-se com ele. O vício deixa como uma ulceração na carne, um arrependimento na alma, que continua a unhar-se e a ensanguentar-se a si mesma”⁶. Por esse motivo, trata-se de dor mais intensa que as demais “*tristesses et douleurs*” que se originam das circunstâncias externas: “tanto mais penosa porque nasce no íntimo, assim como o calor e o frio das febres é mais lancinante do que o que vem de fora”⁷. De fato, a razão pode dissipar as tristezas geradas pelo exílio, pela pobreza ou pela doença, por exemplo, mas não pode fazer cessar o mal do arrependimento, pois deste é justamente a força motriz, em perpétua condenação dos maus atos cometidos.

O *topos* das paixões como doenças da alma em analogia com as doenças do corpo, remonta ao menos às tragédias gregas, atravessando as correntes filosóficas da Antiguidade, com especial ênfase em Platão e entre os estoicos.⁸ Nesse sentido, a descrição do arrependimento em Montaigne, parece, a princípio coadunar-se com a tradição cristã, também ela tributária, em grande medida, do *topos* clássico. Santo Agostinho chama o combate interno da alma entre vontades contrárias - uma

⁶ Montaigne, op. cit., p.

⁷ Idem.

⁸ Sobre o tema conferir, por exemplo, Ésquilo, Prom. 378; Eurípedes, Med 471. Platão, *Timeu*, 86b.

sustentada pela verdade divina e a outra, pelo hábito da concupiscência – de “monstruosidade”; doença da alma – “*aegritudo animi*” – que torna a razão ineficaz⁹. Mas no cristianismo, entretanto, a contrição é mal da alma que aponta também o caminho de sua cura. A luz da Graça também participa da contrição, inspirando a ira contra a própria condição decaída e o reconhecimento da própria miséria que leva à humilde confissão dos pecados a Deus: “Que há de mais próximo de teus ouvidos que um coração arrependido e uma vida de fé?”¹⁰

Na Idade Média tardia, São Tomás de Aquino mostra-se atento à importância da figura do padre confessor, em sua função sagrada de ouvir o penitente, determinar a justa satisfação de seus pecados e conferir-lhe perdão, servindo de mediador de sua reconciliação com Deus. O confessor deve ser assim para ele ao mesmo tempo um diretor e juiz das consciências, mas sobretudo, “médico espiritual”, hábil para extrair os maus humores da alma do penitente. Para obter deste uma confissão plena e sincera a partir de um diligente exame de consciência é preciso que o confessor seja “doce, afável, prudente, caridoso, amável, suave, discreto e benigno”¹¹. A mesma idéia ressurgiu no *Manipulus Curatorum* escrito por volta de 1330 por Guy de Montrocher, um dos mais influentes manuais de confessores de inícios da modernidade de larga difusão por toda a Europa ocidental no século XVI. Segundo Montrocher, o confessor é “um médico espiritual que acolhe um doente da alma”¹². A experiência interna e individual da contrição era assim fortemente vinculada à externalidade e ao formalismo da disciplina da Igreja pela teologia moral medievá e escolástica, impondo seu domínio sobre as vidas e consciências dos fiéis. O estabelecimento da confissão privada obrigatória e regular pelo Concílio de Latrão em 1215, dá forma institucional a este desígnio, transformando o antigo conteúdo social da *penitentia*, típico das sociedades rurais da alta

⁹ Santo Agostinho, op. cit, VII. III.4.

¹⁰ Idem, II.III.5.

¹¹ Tomás de Aquino, In IVum librum sententiarum, dist. 17, Paris, Vivès, 1873, p. 518. Apud. Jean Delumeau. *A Confissão e o Perdão*. Companhia das Letras, São Paulo, 1990, p. 27.

¹² Apud. Idem., p. 28

Idade Média. A instituição da confissão privada obrigatória é marco decisivo dos esforços da teologia escolástica para internalizar as noções de arrependimento e de pecado na alma dos cristãos, em oposição aos antigos usos da Igreja. A visão pré-escolástica do pecado, com efeito, o acusa muito mais em seus efeitos externos e materiais que ferem o próximo, tais como o roubo e o adultério, por exemplo, concebendo a confissão como parte de uma função pública atribuída ao Bispo, de aconselhamento e solução de conflitos dentro da comunidade cristã¹³.

Como mostra o estudioso John Bossy, assim, os teólogos escolásticos procuraram sustentar que o pecado é algo que ocorre essencialmente na alma, concernindo mais à intenção do que aos efeitos nocivos das ações do pecador para a comunidade. Entretanto, continua Bossy, as formulações da teologia demoraram a refletir-se na prática da confissão, que permaneceu associada ao seu tradicional conteúdo social ao longo de todo o período medieval. O deslocamento efetivo da ênfase do regime penitencial do campo objetivo das relações sociais para o campo subjetivo e pessoal de uma disciplina interiorizada no indivíduo só vai se consolidar mais tarde, como marca distintiva do Catolicismo Reformado da época de Montaigne. A “abordagem psicológica” do pecado, centrada na investigação das intenções da alma e tendo no valor do exame de consciência seu elemento primário, triunfa plenamente sobretudo no século XVII, incorporada à prática dos jesuítas¹⁴.

Montaigne polemiza diretamente com a ortodoxia do Concílio de Trento em *Du Repentir*, confrontando a pretensão do catolicismo reformado de impor sua autoridade sobre o plano interno da consciência individual dos fiéis contritos e assim tutelá-los. Retoma deste modo, com alguma ironia, o vocabulário judiciário da “*doutrina sobre a penitencia*” segundo o Santo Concílio, para erigir como juiz supremo de seus vícios e

¹³ Ao conferir o perdão, o padre restaura assim a paz de toda a comunidade, mediante o ritual - simbólico por excelência da reconciliação social - da imposição de suas mãos sobre a cabeça do penitente - *impositio manus*. John Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation”, In: *Transactions of Royal Historical Society*, Fifth series, Vol. 25 (1975), p. 24.

¹⁴ Idem, p.28.

virtudes, não o padre confessor, mas sim os critérios e valores internos de sua própria razão. Contra a ortodoxia tridentina portanto, ele reivindica os direitos da consciência laica de exercer-se livremente e com retidão sobre o “eu” e de conformar seu modo de vida à sua consciência moral. Ao invés de buscar a confissão e submeter-se ao juízo do sacerdote para reformar-se Montaigne volta-se para o olhar interior de seu julgamento como critério supremo da vida moral:

Nós principalmente, que vivemos uma vida privada que está à mostra apenas para nós, devemos ter estabelecido no íntimo um modelo – *un patron au dedans* – com o qual tocar nossas ações. Tenho minhas leis e meu próprio tribunal para julgar sobre mim e a eles me dirijo mais do que alhures¹⁵.

I.1 - A doutrina tridentina sobre a *penitentia* e o conteúdo crítico e mundano do discurso de Montaigne.

A “*doutrina sobre a penitentia*”, na sessão XIV do Concílio de Trento, reafirma a obrigatoriedade da confissão privada instaurada pelo concílio lateranense de 1215, e a exalta como “instituição de direito divino” ao qual toda alma verdadeiramente arrependida de seus pecados deve submeter-se de bom grado¹⁶. Segundo a doutrina, a contrição é “dor da alma e detestação do pecado cometido”, primeiro ato do homem que cai depois do Batismo, preparando-o para a remissão dos pecados e encerrando “não só o deixar de pecar e o propósito, bem como o começo de uma nova vida, mas também o ódio da vida passada”. Para além da pia e profunda dor da alma portanto a contrição deve abranger também a vontade de se reformar que bem dispõe o penitente à confissão sacramental ao padre e à satisfação dos pecados, promotores do perdão divino¹⁷. De fato, isto está nas bases de um lugar comum da Teologia moral e sacramental da Igreja medievla, que remonta a São Tomás de Aquino,

¹⁵ Montaigne, op. cit., p. 31

¹⁶ Concílio de Trento. XIV.5.899.

¹⁷ Idem, XIV.4.897.

ênfatizando o caráter voluntário da contrição infundido pela Graça, envolvendo o desejo de confessar-se, mais destacada assim, por suas qualidades morais do que por seu conteúdo emocional. Segundo Santo Antonino ela é “tristeza pelos pecados voluntariamente assumida com a intenção de confessar-se e cumprir a satisfação”¹⁸, consistindo sobretudo na ativação deste livre consentimento; no hábito ou disposição voltada para o desejo de emendar-se.

Segundo o Concílio de Trento, o Batismo torna os homens novas criaturas, purificadas de todo mal, passando a partir de então a ser partes do corpo de Cristo, permanecendo, contudo, incapazes de conservar “constantemente a justiça recebida”. Daí a necessidade deste outro sacramento, da *penitentia*, “remédio vivificante”; dádiva de um Deus rico em misericórdia que restitui a Graça aos que se entregaram de novo à escravidão do pecado. Com efeito, é somente por meio de um árduo processo, de “grandes prantos e trabalhos de nossa parte”, que nos tornamos de novo merecedores da Graça, por isso este sacramento foi também denominado pelos Santos Padres de “batismo laborioso”. O ministro do Batismo não é como um juiz, “porque a Igreja não exerce jurisdição sobre a pessoa que não tenha primeiro entrado pela porta do Batismo”, mas sim o Padre que pronuncia a sentença da absolvição, detentor do poder das chaves transmitido por São Pedro para “perdoar ou reter os pecados” dos que já são parte da Igreja. O ministro da *penitentia* é, portanto, um juiz da vida e da consciência dos cristãos que a ele confessam suas ofensas, em analogia com o modelo secular e criminal das leis romanas. O Santo Concílio exige assim que todos os cristãos compareçam regularmente como réus diante do “tribunal da penitência” para, depois de ter “examinado com diligência e perscrutado todos os recessos e esconderijos da consciência”¹⁹, confessar os atos com que tenham ofendido a seu Senhor e Deus, “a fim de poderem pela sentença do sacerdote, libertar-se, não apenas uma vez, mas todas as vezes que, arrependidos de seus pecados, recorrerem a ele.”²⁰

¹⁸ Apud. Thomas Tentler. *Sin and Confession on the Eve of Reformation*. Princeton University Press, 1977, p. 184.

¹⁹ Concílio de Trento. XIX.5. 900.

²⁰ Idem. XIV.2

Com efeito, para retomarmos agora a apresentação de Montaigne do arrependimento como doença da alma, a ela é de todo estranha a firme vontade de reformar-se já que não há nela qualquer esperança de redenção pela misericórdia divina. A ferida na alma do arrependimento, restringe-se assim à sua dimensão fenomênica propriamente humana, fustigando a alma, como já visto, como a úlcera fustiga a carne, “tousjours s’ esgratine et s’ ensanglante elle mesme”, caracterizada por seu caráter contínuo, incessante: desprovida do auxílio externo libertador da Graça ela aparece inteiramente submetida à atuação perene de sua causa interna, isto é, sua razão. De resto, Montaigne exprime vivamente em *Du Repentir* sua desconfiança quanto ao poder da confissão e da penitência de proporcionar o perdão divino e reage à sobrevalorização do aparato externo das cerimônias e sacramentos, própria do dogmatismo contra reformado, para fortalecer seu poder temporal e melhor combater a justificação pela fé – *sola fides* – dos protestantes. O cuidado excessivo dos reformadores com a observância e correção das cerimônias externas da devoção, não apenas deixam de reparar os vícios arraigados nas almas dos homens como também os dissimulam sob uma falsa aparência de fé:

Os que têm tentado corrigir os costumes do mundo em minha época, com novas idéias, reformam os vícios da aparência; os da essência, deixam estar, quando não os aumentam; e, nisso deve-se temer o aumento: dispensamo-nos de bom grado dessas correções externas e arbitrárias de menor custo e de maior mérito.²¹

Em sua crítica da ortodoxia católica Montaigne chega a aproxima-se às vezes de Calvino, como bem aponta Geralde Nakam, e este é justamente o caso do possível entendimento religioso da contrição que parece sustentar em alguns momentos de *Du Repentir*²². Tal como Calvino, para o ensaísta, a contrição em seu sentido próprio, só pode se dar como

²¹ Montaigne, op. cit., p. 36

²² Geralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, Miroir et Proces de leur Temps*, Librarie A.-G. Nizet, Paris, 1984, p. 96.

sinônimo de conversão interior ou de movimento direto de retorno da alma a Deus, isto é, como fruto da Lei e não da operação dos sacramentos. Trata-se, neste sentido, de evento milagroso, sem a intermediação dos ritos da Igreja, transcorrido nas profundezas da vida da alma, que, afinal, transforma-se em outra sob a ação purificadora direta da Graça. Montaigne diz não acreditar, portanto, na autenticidade de um arrependimento formal e circunstancial: “É preciso que ele me toque em todas as partes antes que o chame assim, e que atenaze minhas entranhas e aflija-as tão profundamente quanto Deus me vê, e tão globalmente”²³.

Tal noção do arrependimento em seu sentido propriamente religioso, como encontro milagroso e extraordinário da alma humana com Deus só reforça a distância infinita entre homem e Deus como princípio norteador do discurso de Montaigne, desmentindo os pretensos poderes sagrados dos sacramentos católicos. Isso se verifica, por exemplo, na conclusão de sua descrição do arrependimento como doença da alma. Com efeito, ao pensar o vício “vício verdadeiramente vício” que a produz, ele não o identifica um princípio intrinsecamente maléfico, nem postula sua participação numa essência má, por assim dizer. Longe disso, o “julgamento íntegro” apreende e recusa como má, toda e qualquer ação que transgrida as leis em sentido bastante amplo: “Considero vícios (mas cada um segundo a sua medida) não apenas os que a razão e a natureza condenam, mas também os que o parecer dos homens inventou, ainda que falso e errôneo, se as leis e o uso validaram-no.”²⁴ Para Montaigne a “feiúra e inconveniência tão evidentes” do vício não se dão por seu enraizamento na ignorância do bem e na dificuldade de bem agir – *ignorantia et difficultas* – que são manchas herdadas do pecado de Adão²⁵. A desobediência que traz em sua esteira o arrependimento deixa de corresponder exclusivamente aqui ao cometimento do pecado segundo a definição canônica de Agostinho, como consequência de “toda ação, palavra, e

²³ Montaigne, op. cit., p. 40.

²⁴ Idem, p.

²⁵ Santo Agostinho, *O Livre Arbítrio*, Paulus, São Paulo, 1997, III. XVIII.52.

ambição oposta à Lei eterna”²⁶, mas abrange os padrões validados pelas leis e usos humanos, ainda que arbitrários. O vício de que Montaigne nos fala não é, em suma, o *vitium* de Santo Agostinho assim entendido por ser contrário à natureza racional humana tal como saída das mãos do Criador²⁷. Ainda que a maldade de certos atos não exista senão numa opinião “falsa e errônea” - contrariando não a verdade divina, mas as determinações das leis humanas, temporais e mutáveis²⁸ - esta se impõe na prática quase com igual força sobre o comportamento dos homens, determinando os modos de seu agir e sentir como se fossem determinações da “razão e da natureza”.

II – O elogio de Montaigne de uma moral da consciência à maneira dos antigos contra a doença do arrependimento.

Montaigne logo elimina, portanto, a possibilidade de um solo metafísico e religioso para seu ensaio sobre o arrependimento. O tema parece interessá-lo, sobretudo, no registro mundano, como fenômeno ou paixão que volta a alma contra si mesma e a precipita num estado profundamente disfuncional. Tal estado, de fato, cumpre no texto a função de contra exemplo, face ao qual o ensaísta vai elaborar seu próprio *ethos*. Ele se apresenta assim desde o começo como disposição naturalmente avessa ao arrependimento: “Justifiquemos aqui o que digo com frequência: que raramente me arrependo e que minha consciência está contente consigo, não como a consciência de um anjo ou de um cavalo, mas como com a consciência de um homem”²⁹. *Du Repentir* é movido deste modo por este desígnio de justificar-se; de demonstrar-se isento de impiedade e de orgulho, conquanto dispense o dever de confessar-se e recuse submeter-se ao “tribunal da penitência”.

²⁶ Santo Agostinho, *Contra faustum*, 217-5. Apud. Jean Delumeau, *Sin and Fear, the emergence of Western Guilty Culture, 13-18 centuries*. St. Martin Presse, New York, 1990p. 192.

²⁷ Santo Agostinho, *O Livre Arbítrio*, Paulus, São Paulo, 1997, III. XIII.38.

²⁸ Idem, I.VI.15

²⁹ Montaigne, op. cit., p. 34.

Grande parte do capítulo serve, não por acaso, ao tratamento do pólo oposto ao tema que lhe dá título, ou seja, da “*rejouyssance*” das ações exercidas em concordância com a própria razão e consciência do bem: “Não há bondade que não alegre uma natureza bem nascida”. Seu discurso de homem não afeito ao arrependimento, afeta assim não a vaidade de quem presume demais de suas forças e qualidades, mas sim o valor de uma moralidade fundada na introspecção do conhecimento de si. Evoca, neste sentido, a aprovação interna da própria consciência como critério supremo da virtude, conforme as lições dos antigos, de Sócrates ao estoicismo, e, especialmente de Sêneca. Cumpre assim ao homem destituído do auxílio milagroso da Graça, exercitar-se na virtude, habituando-se a agir pelo prazer da aprovação interna da própria consciência, evitando os apelos do mundo que a lançam fora de si mesma. Se o arrependimento, prossegue Montaigne, é dor mais penosa e persistente do as que são provocadas pelas adversidades de fora, também é mais intensa a “*rejouyssance*” do modo de vida plenamente coerente, em razões, intenções, palavras e ações, em relação aos prazeres externos do mundo: “Realmente há em agir bem não sei que satisfação que nos alegra em nós mesmos e uma nobre altivez que acompanha a boa consciência. Uma alma corajosamente viciosa talvez possa guarnecer-se de segurança, mas não pode prover-se desta complacência”³⁰. À maneira do vício “verdadeiramente vício”, a verdadeira bondade deve definir-se, inversamente, pelos bons efeitos que produz na alma, em vista dos quais o homem bom deve agir bem, sem visar as vantagens externas da reputação e das honras, conforme o elogio estoico da *constantia*. A “*bonne conscience*” de Montaigne aproxima-o da lição de Sêneca enfatizando que a virtude autêntica só tem a si mesma como recompensa, voltada exclusivamente para o prazer oriundo do testemunho da “*bonna conscientia*”. O regozijo – *gaudium* – da vida virtuosa, ressalta o filósofo, é “de natureza constante e tanto mais dilatada quanto mais íntima” não podendo comparar-se aos prazeres fugazes e falsos provindos das coisas externas, dependentes do arbítrio dos outros”³¹.

³⁰ Idem, p.32.

³¹ O vocabulário que reforça a identificação do bem agir com um tipo de prazer ou de alegria vivenciada na interioridade da própria consciência nos remete à virtude estoica

Acreditar-se à altura da *constantia* estoica, contudo, equivaleria a recair numa afetação de vaidade tola. Montaigne esclarece, portanto, que sua “*rejouyssance*” interna pela bondade de suas ações não deve ser compreendida em sentido absoluto, mas é condicionada por sua comparação com os costumes de seu século corrompido. Inscreve seu discurso, a esta altura, portanto, na experiência de seu contexto histórico particular e concreto: o cenário caótico da França devastada pelas guerras religiosas e por disputas dinásticas crescentes, em que os homens já mal sabiam diferenciar vícios de virtudes. Não incorrer nos vícios comuns entre os contemporâneos de seu “*siècle corrompu et ignorant*”, já era em si, motivo suficiente para regozijar-se face à sua própria consciência. Montaigne reitera mais firmemente, portanto, face ao contraste com os crimes homens do tempo, que não tem motivos para arrepender-se. Gostaria mesmo de deixar-se ver por dentro para demonstrar a autenticidade de sua “*bonne conscience*”, sem qualquer traço da ferida interna que devia fustigar os outros:

Não é um ligeiro prazer sentir-se preservado do contágio de um século tão corrompido: ‘Se alguém me visse até dentro da alma, ainda assim, não me acharia culpado nem de aflição e ruína de ninguém, nem de vingança ou ódio, nem de ofensa pública às leis, nem de insurreição e desordem, nem de descumprimento de minha palavra; e, ainda que a licença da época o permita e ensine a cada um, jamais deitei a mão nem aos bens nem à bolsa de homem francês, e vivi apenas da minha, não mais na guerra do que na paz.’³²

de Sêneca. “*immo contra nolo tibi unquam deessee laetitiam. Volo illam tibi domi nasci: nascitur si modo intra te ipsum fit.*” Sêneca, Cartas a Lucílio, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991, 23.2. p. 150.

³² Montaigne, op. cit., p. 36.

III – A tipologia de pecados em *Du Repentir* e as diferentes maneiras de não arrepender-se.

Tanto mais viva deste modo é a “*rejouyssance*” que Montaigne extrai de suas ações - de acordo com a própria razão -, quanto mais aguda a consciência que possui de sua rareza face à banalização dos piores crimes à sua volta: “O que antes eram vícios são agora costumes” - *Quae fuerant vitia, mores sunt* – conforme ensina a sentença de Sêneca que ele então toma de empréstimo. Sêneca observa com isso – originalmente na carta 39 de suas *Cartas a Lucílio* – que a prática repetida de más ações por um longo tempo termina por transformá-las em costume irrefletido, fazendo, portanto, com que sua maldade deixe de ser percebida pela razão do agente. Em tal estado, conclui o estoico, quando a degradação se consolida firmemente como hábito, faz as vezes de uma condição natural, não podendo mais ser apreendida e sentida como mal. Daí não ser mais possível neste estado “a aplicação de qualquer remédio”³³.

A sentença de Sêneca marca uma inflexão fundamental no ensaio, levando Montaigne a relançar sua questão inicial: “Mas isso que dizem – que o arrependimento segue de perto o pecado – não parece dizer respeito ao pecado em todo o seu aparato, que habita em nós como em seu domicílio próprio”³⁴. A passagem parece reportar-se diretamente à mensagem do capítulo *De la Conscience*, para desmenti-la: “Hesiodo corrige o dito de Platão, de que o castigo segue bem de perto o pecado: pois diz que ele nasce no mesmo instante e juntamente com o pecado”³⁵. *De la Conscience*, contudo, apenas radicaliza a reflexão da parte inicial de *Du*

³³ Conforme o trecho completo da carta de Sêneca, quando os homens, de tanto entregar-se aos excessos dos prazeres os transformam em costume – *consuetudinem* –, terminam por deixar de usufruí-los para tornar-se seus escravos, fazendo do que antes era supérfluo uma necessidade. Deste modo, incapazes de discernir a causa de sua desgraça, eles se põem a amá-la como se fosse um bem: “a degradação torna-se de prazer em condição natural; quando os vícios se transformam em costumes deixa de ser possível a aplicação de qualquer remédio”. “Ubi turpia non solum delectant sed etiam placent, et desinit remedio locus ubi quae fuerant vitia mores sunt”. Sêneca, op. cit., 39.6. p. 224.

³⁴ Montaigne, op. cit., p. 32.

³⁵ Idem, II.5, p. 54.

Repentir sobre o vício “veritablement vice”, que, lembremo-nos, tem sua medida no mal do arrependimento que se lhe segue. Mas o caso do “século corrompido” contradiz tal idéia dissociando inteiramente o vício do sofrimento da alma, pela razão que o condena. Com efeito, talvez o exemplo mais autêntico de pecado, seja justamente aquele que não é mais condenado pela própria razão de tão arraigado na alma. Eis que o arrependimento não basta afinal como prova da veracidade do mal humano: o vício “veritablement vice” se dá às vezes, de modo mais insidioso e resistente, amparado na razão ao invés de por ela condenado e deste modo não completamente apreendido por seu possuidor. Os maus atos passíveis de repúdio, por sua vez, são aqueles incitados pelas paixões, que “nos surpreendem”, contrapondo-nos ao nosso comportamento ordinário. São de outra categoria estes pecados “que por longo hábito são enraizados e ancorados em uma vontade forte et vigorosa”. Tais pecados à diferença dos primeiros “não estão sujeitos à contradição”, mas são sim aprovados e desejados pela razão, sem poder comportar, portanto, arrependimento, pois “o arrependimento não é mais que uma desdita de nossa vontade e contradição de nossas fantasias, que nos lança para todos os lados.”³⁶

É, em suma, outro tipo de desarranjo que acomete os contemporâneos de Montaigne: neles a razão opera, não negando, mas sancionando e desejando o mal. Ainda que não íntegra, pervertida pelos maus costumes do tempo, ela não exerce menos sua função neste caso, participando ativamente do comportamento vicioso e estabelecendo-o como forma do modo de vida: “Mas nestes outros pecados tantas vezes retomados, deliberados e consultados, ou pecados de compleição, ou mesmo pecados de profissão e de ocupação, não posso conceber que estejam plantados por tão longo tempo em uma mesma coragem sem que a razão e a consciência daquele que o possui, o queira constantemente et o entenda assim; e o arrependimento que eles se dizem vir-lhe a certo instante prescrito, me é um pouco difícil de imaginar e conceber”. Daí a enérgica denúncia de Montaigne da falsidade do arrependimento

³⁶ Montaigne, op. cit., p. 33.

contemporâneo, todo concentrado na externalidade dos sacramentos, cujo aparato, ao invés de proporcionar a reforma da alma, apenas dissimula a maldade de homens incapazes de arrepender-se: “La vraie condamnation et qui touche la commune façon de nos hommes, é que sua retratação é plena de corrupção et d’ordure; sua idéia de correção, chafourrée; sua penitência doentia e culpada quase tanto quanto o seu pecado”³⁷. O ensaio reflete deste modo as manifestações exageradas de contrição eram especialmente frequentes na França nestes anos que se seguiram ao massacre de São Bartolomeu, numa sorte de “mística penitencial” incitada pelas exortações apocalípticas dos clérigos da Santa Liga – como René Benoist, pároco de Saint Eustache – e pelas penitências ostentatórias do rei Henrique III, o último Valois e seus seguidores³⁸.

Montaigne, entretanto, tem em comum com os homens corrompidos do século, o fato de não se arrepender. Mas nele a razão que coabita com o pecado na alma se exerce ao contrário de modo íntegro, não pervertida pela torpeza geral. Despontam assim no ensaio duas maneiras diferentes e profundamente opostas de não se arrepender dos pecados cometidos. Como nos mostra, o ensaísta, alguns fingem lamentar-se de seu mal sem que possam sentir-lhe todo o peso, “por estarem colados ao vício por uma cola natural ou por longo costume”. A outros, a cuja categoria Montaigne pertence: “o vício pesa mas eles o contrabalançam com o prazer ou outra ocasião, o sofrem e se prestam a ele por certo preço: viciosamente entretanto e covardemente”. Afinal, não é pelo orgulho de considerar-se perfeito e eximido de pecado que ele não se confessa aos padres, mas porque seu regramento interno o faz “mestre de seus vícios”³⁹ capaz de contrabalançar ou compensar seu peso perante o “tribunal da consciência”. Entrega-se assim ao pecado sem deixar de sofrer seu mal, mas regulando-o através de uma eficiente economia dos afectos contra a dor da contrição, que impele a alma contra si mesma.

³⁷ Idem, p. 38.

³⁸ Frank Lestringnant. *Littérature Française du XVIe siècle*. Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 271.

³⁹ Montaigne, op.cit., I. 56, p.322.

Esta *sagesse* prudencial de compensação interna, mantenedora da própria excelência e liberdade se exprime exemplarmente no ensaio, com a estória do camponês de Armaignac que tendo nascido pobre e sem recursos próprios para escapar à indigência, decidira fazer-se ladrão. Este é a tal ponto “mestre de seus vícios”, que nem mesmo uma juventude inteira empregada no ofício de roubar, pudera perverter sua razão, a qual repudiara sempre a desonestidade de tais atos, sabendo manter um sábio autodistanciamento interno em relação a esta prática continuada, limitando-a pela consideração de sua estrita utilidade: “este não é aquele hábito que nos incorpora ao vício e a conforma nosso entendimento mesmo”. Na velhice, assim, já rico para um homem de sua condição, o camponês deliberou recompensar aqueles de quem havia furtado com boas ações, conforme a consciência que só ele poderia possuir do mal que causara. Deste modo: “ele se arrepende bem simplesmente, mas, na medida em que é assim contrabalançado e compensado, ele não se arrepende”⁴⁰.

O vitupério dos homens do século como exemplo de *habitus* no mal faz ressaltar mais vivamente no texto o valor do *ethos* de Montaigne como imagem de *habitus* no bem⁴¹, que, à maneira do “paisan larron” de Armaignac, jamais se entrega ao vício a ponto de não poder compensá-lo perante a própria consciência. Como nos diz, nunca perde de vista o alcance das ações que eventualmente o desviem de sua conduta ordinária, não permitindo que cheguem a torná-lo estranho à sua “forme maîtresse”. As eventuais licenciosidades a que se permite, ligam-se assim paradoxalmente a um perene controle prudencial, envolvendo a participação ativa da razão num sentido bem diverso daqueles que a desvirtuaram de suas funções naturais incorrendo em todo tipo de crime sem sentir-se culpados. Montaigne mostra-se deste modo mestre de si próprio, capaz de contrabalançar o peso dos pecados, como já vimos, pelo usufruto do “plaisir ou autre occasion” vantajosa que proporcionem.

⁴⁰ Montaigne, op. cit., III.2, p. 39.

⁴¹ Francis Goyet. *Les Audaces de la Prudence, littérature et politique aux XVI et XVII siècles*, Editions Classiques Garnier, Paris, 2009, p. 258.

Bibliografia

Fontes Primárias

MONTAIGNE, *Les Essais*, Édition de Pierre Villey; Quadrige, Presses Universitaires de France, 1988.

_____, *Os Ensaio*s. Martins Fontes, São Paulo, 2002.

SANTO AGOSTINHO, *Confissões*. São Paulo, Ed. Paulus, 2006.

SÊNECA, *Lettere a Lucilio*. A cura de Umberto Boella, Unione Tipografica-Editrice, Torino, 1998.

_____, *Cartas a Lucílio*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991.

Complementar

BALSAMO, Jean. *La Parole de Montaigne*, Paris, Rosenberg e Selliers, 2019.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. Fondo de cultura econômica, México, 1982.

BOSSY, John. "The Social History of Confession in the Age of Reformation"
In:

Transactions of the Royal Historical Society, Fifth Series, Vol. 25 (1975), pp. 21-38.

CARDOSO, Sergio. "Uma fé, um rei, uma lei" In: *A Crise da Razão*, Companhia das

Letras, São Paulo, 2006.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1989.

_____. *Sin and fear. The emergence of Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*. St Martin Press, New York, 1990.

-----• *A Confissão e o Perdão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

GOYET, Francis. *Les Audaces de la Prudence*, littérature et politique aux XVI et XVII

siècles, Editions Classiques Garnier, Paris, 2009.

LESTRINGNANT, Frank. “Le lien humaniste et la prisca theologia” In: *Littérature Française du XVI siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

NAKAM, Geralde. *Les Essais de Montaigne, Miroir et Proces de leur Temps*, Librairie A.-G. Nizet, Paris, 1984.

TENTLER, Thomas. *Sin and Confession in the Age of Reformation*. Princeton **University Press, 1977.**

ZINGANO, Marco. “Acrasia e o método da ética” In: *Estudos de Ética Antiga*, Discurso, Editorial, São Paulo, 2007.

A ARS RHETORICA RENASCENTISTA: O HUMANISMO EM APOLOGIA A STUDIA LITTERARUM

THE RENAISSANCE *ARS RHETORICA*: HUMANISM IN DEFENSE OF THE *STUDIA LITTERARUM*

Lucas Barbosa Gomes¹

Universidade Federal Fluminense, Brasil

Resumo

O artigo tem como pretensão investigar a hipótese da centralidade da *ars rhetorica* e da filologia como fundamentos dos *studia humanitatis na Renascença Italiana como fio de compreensão do movimento humanístico do período*. A análise destaca a retomada crítica de textos clássicos, sobretudo ciceronianos, como base para a reconstrução de uma linguagem moral, política e educativa voltada à *vita activa*. O humanismo é interpretado não apenas como movimento filológico ou estético, mas como projeto pedagógico e cívico, voltado à formação do *homo eloquens* e à preservação da *res publica*. A imitação (*imitatio*) clássica é vista como estratégia epistemológica e ética, orientada à ação concreta. A articulação entre eloquência, ética e política marca a singularidade do humanismo renascentista frente ao legado medieval, operando uma ruptura epistemológica fundada na linguagem enquanto forma e conteúdo da vida pública.

Palavras-Chave

Humanismo Renascentista; *Ars rhetorica*; *Studia humanitatis*; Filologia.

¹ Mestrado em História Social pelo PPGH – Universidade Federal Fluminense (UFF) e Licenciado em História (UFF). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8402-5664>. E-mail: lucasbarbosagomes@id.uff.br

Abstract

The article aims to investigate the hypothesis of the centrality of *ars rhetorica* and philology as the foundations of the *studia humanitatis* in the Italian Renaissance, as a guiding thread for understanding the humanistic movement of the period. The analysis highlights the critical revival of classical texts, especially Ciceronian ones, as the basis for reconstructing a moral, political, and educational language oriented toward the *vita activa*. Humanism is interpreted not merely as a philological or aesthetic movement, but as a pedagogical and civic project directed toward the formation of the *homo eloquens* and the preservation of the *res publica*. Classical imitation (*imitatio*) is seen as an epistemological and ethical strategy, oriented toward concrete action. The articulation between eloquence, ethics, and politics marks the singularity of Renaissance humanism in contrast to the medieval legacy, effecting an epistemological rupture grounded in language as both the form and the content of public life.

Keywords

Renaissance Humanism; *Ars Rhetorica*; *Studia Humanitatis*; Philology

1. Introdução

O termo *studia humanitatis* está atrelado a um panorama mais amplo e sob um fenômeno político-cultural que se articula por um movimento mais abrangente circunscrito nas esferas sociais, culturais e políticas do contexto ítalo-renascentista e, paralelamente, os ecos desse fenômeno para as demais espacialidades europeias². O humanismo pode ser interpretado como um remodelamento da metodologia pedagógica (PEREIRA, 2011) e da interrogativa a ser analisada com a aderência de um conjunto de disciplinas - os *studia humanitatis* - tendo como escopo, estas, a subjetividade e a ação do homem como sujeito atuante no plano secular na práxis social moralmente regida (ADVERSE, 2013) (CARDOSO, 2020).

² Sobre o impacto da renovação pedagógica e filosófica empregada pelo humanismo no âmbito político e social como, por exemplo, na Ibéria; Cf. SOARES, Nair de Nazaré C. **Mostras de sentido do fluir do tempo**: estudos de Humanismo e Renascimento. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

O conceito terminológico do *Humanismus*³ fora cunhado somente no ano de 1808 por Friedrich Immanuel Niethammer (1776-1848), estudioso da filosofia teológica e da pedagogia protestante. Kristeller sublinha que a intenção de Niethammer em forjar esse termo era de demarcar a medular relevância dos estudos orientados por uma abordagem que tem como pressuposto a sua base de reflexão a retomada do paradigma vigente nas dimensões da cultura política e literária da Antiguidade greco-romana (KRISTELLER, 1995). O afloramento dos textos tidos como clássicos, obtidos a partir da busca constante e da divulgação em núcleos intelectuais como forma de elaborar debates, discursos ou textos da mesma competência em grau de erudição, tinham como objetivo o retorno das premissas linguísticas de outrora (KRISTELLER, 1995, p. 16).

O fundamento metodológico do humanismo foi demarcado pela instituição de um núcleo pentagonal de disciplinas eruditas: a Gramática, a História, a Retórica, e Poesia e a Filosofia Moral (BIGNOTTO, 2021, pp. 128-29). Em conjunto, esses conteúdos literários eram respaldados sob a análise crítica, estudo sistemático e reprodução de figuras notáveis da Antiguidade (MIRANDA, 2011, p. 103). Em fragmentos, foram retomados como, por exemplo, as obras do gramático Aulo Gélcio (125-180 d.C.); Homero, Tucídides; Virgílio; Juvenal; Plutarco; Sêneca; Aristóteles (384-322 a.C.) – tendo a *Política* traduzida para o latim em 1250. Como ressaltado por Kristeller, o principal autor amplamente difundido como base dos estudos da retórica e do *vivere civile* (temática de profundo valor no contexto comunal/republicano), será Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.)⁴; autor de

³ O conceito fora desenvolvido, de uma forma mais pontual, na obra *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit* (A disputa entre filantropinismo e humanismo na teoria da educação de nosso tempo).

⁴ “[...] Cícero se tornou o primeiro advogado de Roma durante o período da questura, situação que provavelmente lhe concedeu espaço para ir construindo sua figura de homem público. Tornou-se, em seguida, edil curul, pretor e, por fim, conseguiu alcançar a suprema magistratura: o consulado. Enquanto *homo novus*, visto não advir de uma família de tradição política, Cícero representa o típico exemplo do jovem romano que usou estrategicamente o conhecimento oratório para ascender no espaço público da urbs, imagem que se torna possível a partir da leitura de alguns dos seus discursos e da biografia que Plutarco lhe dedicou. Esse, ainda que exalte seu biografado como o “grande” orador e político romano, seja por sua habilidade na arte da retórica, seja por suas virtudes, nos permite mapear como Cícero foi conquistando o espaço público e

suma relevância neste período, o qual redefinirá a tradição retórica relacionada à ética [*ethika*]⁵ na cultura política renascentista ao ponto que Kristeller define o humanismo ítalo-renascentista como “[...] uma época de ciceronismo” (KRISTELLER, 1995, pp. 17-19 e 25).

Nessa perspectiva, o conceito do *imitatio* se enquadra como premissa fundamental para compreender a mentalidade política e intelectual humanista ou, em um panorama mais amplo, a mentalidade política do humanismo renascentista. O intuito do *imitatio* não era, em linhas gerais, plagiar o material literário clássico à disposição dos doutos neste período (meados do século XIV e ao percorrer do *Quattrocento*). Contudo, o pressuposto de *imitatio* consistia, em oposição a mera replicação, em assimilar integralmente o modelo de escrita, da edificação dos argumentos, do grau de complexidade dos debates ou o modelamento do *corpus* argumentativo sobre determinado assunto, seja político, histórico, poético ou jurídico. Os parâmetros linguísticos ou conceituais empregados no Medievo estavam, ao percorrer nesta conjuntura dialética, entrando em divergência com os padrões empregados pelo vocabulário humanista-renascentista pela transmutação gradual da intenção (filológica) empregada ao *corpus* textual reavido (BURKE, 2008, p. 33) (SKINNER, 1996, pp. 105-106).

como, por meio de seus discursos, foi mantendo os poderes adquiridos”. LIMA, Marinalva Vilar de; CORDÃO, M. Pereira de S. Discursos ciceronianos: a oratória como estratégia política na Roma Antiga. **Classica** (Brasil) 20.2, 270-292, 2007, p. 274.

⁵ Relação concretizada no pensamento aristotélico como relativo ao caráter (*ta êthika*), a retórica, assim, “[...] voltada à ação, essa filosofia se afasta daquela teorética, de busca da verdade – e que com ela se contenta –, indo além: a reflexão aristotélica da ação se encontra com a seara da política, que a partir daqui não pode mais ser distanciada da ética”. GONÇALVES, E. **Entre neo-estoicismo e razão de Estado: percursos da prudência política barroca**. 2022. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022, p. 14.

2. *Expulsio Barbariei*: o *Verum Latin* como projeto político-pedagógico

A reformulação dos padrões gramaticais e estéticos concretizam, tendo como base esse panorama, a intensificação do processo de *mimesis* na estética, redação, discurso e referencial da *auctoritas* clássica⁶ ao formular, nessa maneira, a estruturação da *exempla* (espelhamento de conduta)⁷ e o processo mnemotécnico, a *ars memoriae*, das sentenças filosóficas, gramaticais ou morais da Antiguidade. Soares narra que a medula de compreensão da autêntica *rinascita* do humanismo ítalo-renascentista, em conjunto com o refinamento do latim por via dos estudos filológicos e lexicológicos, está na revalorização plena da retórica como ponto de fundamentação do valor pedagógico (FLICKINGER, 2020) da *studia humanitatis* por meio tanto da *exempla* ou das *sententiae* na reformulação da educação tanto moral quanto eloquente (SOARES, 2018, pp. 332-333). Um dos possíveis pontos de emergência da literatura clássica⁸, em meados do *Trecento*, está nas contribuições empreendidas por

⁶ “[...] Esta educação pelo paradigma privilegiava a *auctoritas* de Plutarco, Valério Máximo ou Aulo Gélíio, entre outros, como principais fontes transmissoras dos *exempla* clássicos reutilizados pelos humanistas. Uma estratégia de vigor quase insuperável gravada em forma lapidar no pensamento de Cícero (O Orador 34.120): *exempla fidei faciunt*, isto é, os exemplos fazem-nos acreditar. Numa época em que a eloquência e a retórica ocupam espaço de relevo na educação, constituindo-se como a base da arte de bem falar, *ars bene dicendi*”. MELO, A. Maria. M. Da Antiguidade ao Renascimento: os *exempla* e a promoção de um ideal de perfeição humana. **Anuario de Estudios Filológicos**, vol. XXXIV, pp. 125-137, 2011, p. 130.

⁷ Sobre a ideia de *exempla* abrangente à instituição da autoridade (*auctoritas*) moral, filosófica e política da Antiguidade no Renascimento: MELO, A. Maria. M. Da Antiguidade ao Renascimento: os *exempla* e a promoção de um ideal de perfeição humana. *Op. Cit.*

⁸ O esforço pela sistematização e aglomeração de textos da literatura clássica com o intuito de assimilá-los fora, por motivos espaciais, de maior disponibilidade na Península itálica do que em outras regiões da Europa Ocidental, logo sendo mais viável a emergência dos estudos clássicos em núcleos letrados italianos do que em outras localidades. Kessler sublinha que “[...] the fact that the secondary grammar curriculum differed significantly between northern Europe and Italy may have provided a favorable circumstance or even a necessary condition for the emergence of Renaissance humanism in Italy. While outside of Italy, secondary grammar had abandoned the literary tradition, and having submitted to logical and metaphysical premises, had paved the way for scholastic philosophy and science, in Trecento Italy secondary grammar continued to teach the classical authors. Rooted in the grammatical tradition of Quintilian and Isidor of Sevilla, secondary grammar met the needs of rhetoric as taught in the guise of *ars*

F. Petrarca (1304-1374) e C. Salutati (1331-1406). Na catedral de Verona, no ano de 1345, Petrarca recupera as *Epistulae ad Atticum*, de Cícero. Em conjunto, fragmentos e textos integralmente conservados de Homero, Tito Lívio, Sêneca, Virgílio e Horácio são reavidos por Petrarca ao longo de sua persistente investigação em bibliotecas eclesiásticas e comunais (SOARES, 2011, pp. 120-21; SOARES, 2018, p. 500) Coluccio Salutati – proeminente discípulo de Petrarca – por sua vez, com um hiato de algumas décadas, no ano de 1392, resgata na biblioteca da catedral de Milão o texto integral das cartas *Ad Familiares*, de autoria ciceroniana (SKINNER, 1996, p. 106).

O próprio uso do latim sofre um integral remodelamento com a retomada dos textos latinos clássicos no vocabulário, conceitos, estrutura gramatical e o grau estilístico/linguística ao serem comparados com os textos latinos medievais sincretizados aos dialetos vernáculos (BURKE, 2008, p. 23). A intenção evidente dos humanistas estava em orquestrar um manifesto de *expulsio barbariei* imperante nos documentos medievais e reaver a *verum latin*⁹ da Roma em seu apogeu (SOARES, 2018, p. 283).

O latim vulgar ou, também, o latim utilizado em âmbito institucional em governos principescos, régios, episcopais ou comercial fora resultado de séculos de aglutinação e sincretismo dos dialetos vernáculos comumente proferidos nas espacialidades, seja o franco ou o occitano

dictaminis according to the *Rhetorica ad Herennium* and Cicero's *De inventione*. Furthermore, in the course of the Trecento and the Quattrocento, the teaching of grammar intensified and was accompanied by the rediscovery of classical texts and rhetorical treatises. While for instance Petrarch knew Cicero's *De oratore* and Quintilian's *Institutio* only in incomplete forms, the next century had access not only to the complete books of both but also to Cicero's *Orator*, *Brutus* and all of his orations and letters". KESSLER, Eckhard. Renaissance Humanism: the Rhetorical Turn. In: MAZZOCCO, Angelo. **Interpretations of Renaissance Humanism**. BRILL - (Brill's studies in intellectual history, 2006, p. 183.

⁹ "[...] É impossível imaginar o florescimento notável do programa de educação humanista sem um novo destaque ao estudo do latim. Os novos humanistas acreditavam que o latim era o único veículo digno para exprimirem seus ideais. Eles escandalizavam-se com o latim "bárbaro" dos escolásticos deturpado pela necessidade de encontrar equivalentes no latim moderno à terminologia quase sempre obscura do grego de Aristóteles, e que resultava em neologismos disformes. Até mesmo o latim sofisticado dos homens letrados do século XII não era satisfatório. O domínio perfeito do latim da melhor literatura da Antiguidade clássica era uma fonte de orgulho para os novos humanistas." BLOCKMANS, W; HOPPEMBROUWERS, P. **Introdução à Europa Medieval**. Op. Cit., p. 422.

na região da Gália; o galego, catalão, lusitano ou o castelhano na Península Ibérica; o toscano, o vêneto, o galo-italico ou o tirolês na Península Itálica ou, também, os dialetos insulares mediterrânicos como o siciliano, o sardo ou o corso. O ideal humanista ecoado no emprego lexicológico da *elegantia* do latim clássico, característica descrito pelos letrados-humanistas como ausente no turvo latim medieval, se mescla à noção associativa da capacidade de *eligere* (do ato de escolher/selecionar) o arranjo gramatical pela proporção das palavras empregadas ou a polidez da predileção em conteúdo ou persuasão no decorrer da elaboração tanto do texto quanto do discurso. Tais definições estarão determinadas no *Quattrocento* como uma diretriz substancial de erudição humanista explicitada, como exemplo, nas *Elegantiae Linguae Latinae*, publicado no ano de 1440, por Lorenzo Valla (1407-1457) (SOARES, 2018, p. 333).

O latim medieval, atrelado às flexões linguísticas em esferas regionais, de acordo com Burke, foi divergente da ambição dos humanistas de forjar um referencial documental de relativo grau de notoriedade ao refletir a idealização do latim clássico enquanto expressão ideal no plano institucional ou intelectual. A solução seria investigar minuciosamente a disposição filológica-linguística de *corpus* documental de autores clássicos e, dessa maneira, erguer o *verum latin* na linguagem e nas ideias empregado na Roma clássica. Essa ambição dos principais doutos do contexto renascentista em ter a aptidão de assimilar o modelo discursivo ou em prosa estará circunscrito, pontualmente, na influência retórica-literária e ética de matriz ciceroniana (BURKE, 2008, p. 23):

[...] A eloquência, ou seja, a arte da linguagem, se torna a *ars* por excelência entre todas as disciplinas, tanto por proporcionar a leitura dos clássicos quanto por garantir a possibilidade da imitação do que de mais grandioso foi escrito pelo homem. Por essa razão, a educação logo se tornaria uma das preocupações fundamentais na vida intelectual deste período, estabelecendo-se inicialmente por toda a Itália as primeiras escolas voltadas para os estudos liberais, para a leitura dos textos clássicos e para o aprendizado das técnicas retóricas (PINTO, 2011, p. 62).

Mais do que a forma gramatical ou a destreza pela aptidão de manusear as ferramentas de construção textual ou discursiva pautado na eloquência, a filologia (BASSETTO, 2001) se apresenta como a via por excelência do manancial do saber humanístico do Renascimento. A restituição e reelaboração do latim por intercessão dos textos greco-romanos recuperados em uma percepção gramatical seria a primeira camada de análise das obras clássicas. O trunfo atribuído aos estudos filológicos empregados pelos humanistas no contexto ítalo-renascentista está pelo intentar substancialmente exequível e material por um ato investigativo na compreensão não somente lexical na lucidez na inquirição ao *verum latin* mas, em conjunto, compreendê-la em seu enredo e como estava atribuída a sua significância no contexto de sua elaboração. Nesse sentido, a filologia não se limitaria à compreensão asséptica da dimensão gramatical do latim ou grego empregado na Antiguidade, porém aos seus alicerces que exprimem a acepção da linguagem. A concretude histórica, social e política é reconsiderada à investigação filológica como forma de tatear o mais verossímil concebível ao modelo greco-romano de outrora¹⁰.

Nestes termos, será nesse enredo que o humanismo, enquanto moção intelectual, instituirá a sua singularidade: implicar um princípio de disjunção ao compreender a Antiguidade como um momento (notoriamente idealizado pelo humanismo) não somente a ser resgatado, mas dissemelhante ao presente ao qual se distingue. O humanismo, na implicação proposta, circunscreve a interpretação textual e linguística tida como clássica em uma projeção que implica indissociavelmente a percepção do tempo como sujeito de ação na produção textual e conceitual da linguagem (STRUEVER, 1970, pp. 65-67 e 79).

A perquirição do humanismo opera, assim, na exaltação integral à averiguação prática daquilo que fora edificado pela ação humana. A retomada fervida ao paradigma clássico exala uma notável ruptura¹¹ com o

¹⁰ “[...] Para Poliziano, a filologia é o sentido da palavra, procurada em seu pleno valor significante e encontrada nas suas próprias dimensões históricas; filologia é crítica que reconduz ao mundo da atividade humana toda forma de teoria, que recoloca no tempo todo doeu mente, toda doutrina, todo dogma, toda autoridade”. GARIN, E. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. 1ed. São Paulo: Editora UNIFESP, 1996, pp. 85-86.

¹¹ “[...] No âmbito da cultura humanista, ao contrário, o conhecimento não dependia de uma postura contemplativa, mas de um ato da razão humana, que passava a investir de sentido e legitimidade ontológica os eventos particulares mundanos em sua

axioma contemplativo agostiniano pela formulação de uma pragmática sistematização da filologia e, como resultado, a ressignificação dos *studia humanitatis* como disciplinas explicitamente direcionadas à *vita activa* em um valor pedagógico-moral e designado à práxis social e política (PINTO, 2006, pp. 129-131). Bassetto, em concordância, narra que:

[...] o termo filólogo deixou de ser corrente a partir do século VI no Ocidente. A nova mentalidade cristã levou os estudiosos a outra visão do mundo, a outra mentalidade dominada sobretudo por problemas religiosos; tentava-se suprimir tudo o que não se pudesse cristianizar. Também a cultura greco-latina passou por esse crivo; textos clássicos eram copiados por necessidade didática, servindo de modelo estilístico no aprendizado do latim, e isso para um número relativamente pequeno de aficionados, sobretudo da classe alta. O próprio clero desconhecia o latim, tanto que o papa Zacarias (741-752) se viu obrigado a reconhecer como válido o batismo administrado com a fórmula: “*In nomine de Patria, et Filia et Spiritua Sancta*”. A tentativa de Carlos Magno (741-814) de reverter essa situação não produziu os resultados esperados, como também a reforma de Cluny, no século XI. Enquanto uma restrita intelectualidade ainda se dedicava ao latim, a língua e a literatura gregas eram praticamente esquecidas em toda a Europa; Apenas com os primeiros movimentos do Renascimento, voltam a ser estudadas; assim, em 1396, Emmanuel Chysolora vem de Constantinopla a Florença como professor de grego, depois de um hiato de 700 anos. Nos séculos XV e XVI, surgem renomados humanistas e a filologia é retomada com a pesquisa real dos antigos, buscando uma explicação compreensiva dos textos (BASSETTO, 2001, p. 28).

Na primeira metade do século XIV algumas figuras, a exemplo de Francesco Petrarca, com o apreço aos textos clássicos e com o emprego do *imitativo*, parte da convicção que a produção de um texto de qualidade, invariavelmente, era preciso o estudo de base gramatical e pedagógica

peculiaridade. Em outras palavras, podemos dizer que, se a verdade a ser conhecida, de acordo com a tradição medieval, era um *a priori* à ação humana, e devia ser objeto de contemplação, na Renascença, ela passa a estar imanente ao ato investigativo. PINTO, Fabrina M. **O Discurso Humanista de Erasmo**: uma retórica da interioridade. *Op. Cit.*, p. 129.

oriundo de autores greco-romanos¹². Pressupostos, como por exemplo, a relevância da realidade/ação política também foi reavida como “[...] parte dessa reconstrução das referências das camadas letradas” (KRISTELLER, 1995, p. 20). Como narrado por Morganti e Araujo, “[...] Petrarca, reforçando as limitações impostas ao homem por sua natureza mortal, defende uma noção de conhecimento intelectual que coincide, necessariamente, com a consciência ética do sábio” (ARAUJO; MORGANTI, 2015, p. 412).

3. A eternidade das letras em virtude e valor: “[...] como Cícero, Virgílio, Tito Lívio e tantos outros — não tenham escapado à morte e permaneçam, de certo modo, conosco?”¹³

A retórica, com base neste viés, se aloca num espectro indissociavelmente vinculado à aptidão da ação (neste caso, o discurso) ao espaço público regido por cláusulas morais determinadas pela tênue incitação pela prudência cidadã em prol do funcionamento institucional

¹² L. de Mello e Souza, mesmo se posicionando historiograficamente em uma perspectiva equidistante entre o processo de rupturas e continuidades no Renascimento em comparação ao Medievo, ressalta que a inflexão proposta por Petrarca é ainda mais aguda no plano da reflexão linguística ou gramatical: o humanista propõe a ideia de diferenciação temporal entre o Medievo, período de descrédito, e o contexto de renascimento com a emergência dos textos clássicos greco-romanos - o moderno - pela retomada da valorização das letras clássicas pelo léxico gramatical pautado no latim clássico. SOUZA, Laura de Mello e. *Idade Média e Época Moderna: Fronteiras e Problemas. Signum – Revista da ABREM* - São Paulo, 2005, p. 241. De medida semelhante, F. Pinto argumentará que “[...] Petrarca foi um dos precursores do humanismo em seu culto à tradição ciceroniana, mas incorporou também, por outro lado, uma postura tradicional de desconfiança em relação ao uso da retórica, que seria comum a muitos dos humanistas posteriores, tal como Salutati, por sua aderência a um cristianismo mais interiorizado e contemplativo incompatível com o envolvimento na vida mundana. Conquanto ele fosse um dos pioneiros no resgate dos valores da Antiguidade, estava longe de existir em Petrarca uma aderência total aos postulados ciceronianos tal como haveria em Valla, por mais que ele considerasse fundamental para o programa pedagógico do humanismo o estudo dos antigos. Assim, se Petrarca valorizava o discurso eloquente, não era tanto por sua forma e beleza, mas por sua importância moral.” PINTO, Fabrina M. **O Discurso Humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade.** *Op. Cit.*, pp. 91-92.

¹³ SALUTATI, C. Livro XIII, Ep. III. In: NOVATI, F. **Epistolario di Coluccio Salutati.** Roma: Forzani E.C. Tipografi del Senato, 1896. v. 03, pp. 598-614.

da cidade (MIRANDA, 2011). O *renovatio* dos *studia humanitatis*, propriamente ao adquirir significância ao ser empregado na conjuntura *sui generis* delimitada por premissas republicanas (PINTO, 2006, p. 70), está na alocação da fusão entre a consciência ética, assim como apontado, à *ars dicendi* como medula de fundamentação do modelo instrutivo emergente no humanismo tendo como finalidade à práxis social. Assim como indicado por Miranda, a fluência do latim aos moldes clássicos, em sua redação ou prosa verbal, não estava somente inscrito no zelo à *elegantia* estética ou ao *eligere*, mas afirma-se como intercessão no âmbito social, ao serviço ao sumo bem comum – à *urbe*, à *patria*, à *gens* [família] ou aos amigos. A retórica propagada no âmago dos núcleos de difusão humanísticos italianos e, *a posteriori*, nos circuitos intelectuais supra alpinos no decorrer dos séculos XV e XVI, se apresenta por um aspecto distintivo por demarcar-se por um caráter prático e pelo propósito de vinculação à filosofia moral - uma projeção ética à palavra (MIRANDA, 2011, pp. 105-106).

A chave de compreensão desse enredo se fundamenta na retomada do enaltecimento da eloquência, como matriz da *ars rhetorica*, ao ser assimilado pela redefinição emergente nas repúblicas italianas edificadas pela concepção política de isegoria (deliberação pública) e isonomia (igualdade jurídica entre os cidadãos)¹⁴. Com a situação anômala no cenário italiano setentrional, a eminência da retórica não estará somente pautada em ponderações ornadas em espaços públicos, mas também ecoado na inquietação por relacionar a eloquência ao verossimilhante e à estabilidade da comunidade política em prol do consenso popular (PINTO, 2006, p. 88). A premissa ciceroniana da virtude emanada pelo *homo urbanus ac politicus* retrata o ofício do cidadão em orientar-se em prol da preservação da cidade pela mescla entre a *eloquentia* e o *ratio* no exercício público “[...] nos tribunais, nas assembleias, no Senado” (CICERO. Dos Deveres [*De Officiis*]. Livro I. XXXVII, 132). O anseio das *passiones animi*, ausente de razão ou o consenso objetivado pela retórica, é apresentado

¹⁴ Sobre os princípios de igualdade/paridade isocrática, isegórica e isonômica: BENEVENUTO, F. R. de Souza; LORENTZ, L. Nacur. O princípio da igualdade e as perspectivas antiga e moderna. **Meritum** – Belo Horizonte – v. 3 – n. 1 – pp. 51-79, 2008.

como antítese à prudência aristotélica, à exemplo de Péricles (495-429 a.C.), em “[...] boas decisões” (GONÇALVES, 2022, pp. 30-31) – decretada pela aptidão do cidadão à forma do discurso e à abundância e riqueza do saber em benefício a manutenção das instituições citadinas (MARTINS, 2020, p. 456).

A retórica “[...] se torna a *ars* por excelência entre todas as disciplinas” (PINTO, 2006, p. 110) ao ser incorporada no *curriculum* humanista como fio de condução das demais disciplinas, se insere em uma notável “[...] renovação cultural e pedagógica então empreendida inicialmente nessas cidades” (PINTO, 2006, p. 88) com a prevalência da aptidão oratória e o domínio pleno da capacidade do manuseio das palavras para a intervenção cívica no enredo citadino (MELO, 2011, pp. 128-129).

Como ressaltado por Gonçalves, o discurso para Cícero não estava somente vinculado à justaposição eloquente [*eloquens*] das palavras para a promoção opaca do convencimento ou aprovação de um determinado público espectral, mas em exaltar o cumprimento inviolável do orador – em seu dever cidadão – em ensinar, deleitar e, em conjunto, convencer [*docere, delectare, et movere*] (CÍCERO. Dos Deveres [*De Officiis*]. Livro I. 50). Com isso, a reflexão acerca do emprego das narrativas deverá estar associada a um desígnio de uma figura ideal dos argumentos em um elo pedagógico-moral convergente à verdade na esfera pública (GONÇALVES, 2022, p. 31).

Um notável exemplo concreto nessa tentativa insistente de remodelamento pedagógico e cultural nucleado no referencial e autoridade dos textos clássicos está no *studium* fundado em 1420 por Guarino de Verona (1374-1460) (KESSLER, 2006, pp. 184-185), na cidade de Verona. Magalhães Pinto (2006, pp. 109-111) descreve que o *studium* veronense erradicará as premissas fundamentais que irão descrever o humanismo ao percorrer do *Quattrocento*. Guarino terá como foco o distanciamento do latim tido como corrompido do Medievo e, em divergência, se aproxima do ensino inclinado à implicação de estudos gramaticais e de tratados de retórica com base em anúncios de aplicação moral e cívica reavendo o latim clássico com técnicas filológicas

bem determinadas. No âmago destes debates endossados por performances físicas; estimulações mnemotécnicas em ritmo/fórmulas; estudos sistemáticos [*studiis ac disciplina*] (CICERO. *Pro Archia*. I. 1.) ou flagelações punitivas. Um dos objetivos basilares deste modo de ensino estava em forjar a capacidade dos discentes em replicar a estética da *ars recte loquendi* e o significado do conteúdo político, filosófico-moral, religioso e gramatical presente no *corpus* textual de autorias greco-romanas disponíveis no enredo renascentista em um “[...] método conhecido pelo opúsculo *de modo docendi et discendi*” (MARTINS, 2012, p. 40).

A educação ginásial humanística consolidada pela institucionalização do ensino no Renascimento (PEREIRA, 2013), nessa perspectiva, se aplica não apenas engessada em instruções especulativas ou abstratas em claustros apartados da dimensão cívico, mas em redefinir uma matriz curricular tendo como foco a emergência das potencialidades do homem em virtude e dignidade¹⁵ com base em uma “[...] formação de homens mais justos e virtuosos e, sobretudo, com uma postura mais questionadora em sua participação ativa na sociedade” (PINTO, 2006, p. 110). A noção humanista de educação entre o desenvolvimento harmonioso do intelecto e do corpo, estimulado desde a infância, tem como intuito a formação de um caráter e modelo moral ideal do cidadão pela operacionalidade técnica [*artium maximarum disciplinae*] do ensino (MARTINS, 2012, pp. 29-30). A inspiração clássica será, neste enredo, enquadrada na consagração à *monumenta aemulationis* – a emulação não

¹⁵ “[...] Mediante a prática das virtudes, a sociedade colocava-se nesta perspectiva em um nível mais elevado, sendo comum a todos o prestígio e a nobreza do espírito. Por fim, a necessidade de uma boa educação se adequava também perfeitamente ao otimismo corrente entre os humanistas no que se referiria à qualidade das potencialidades criativas do homem, cuja fonte principal é o *Discurso sobre a dignidade do homem* de Pico della Mirandola, publicado em 1486, de que trataremos no item seguinte. Deste modo, foi com base numa ampla e sólida base filosófica que homens como Guarino passaram a se dedicar à reforma do ensino, enquanto outros cuidaram teoricamente dos objetivos mais adequados à educação ginásial e a melhor forma de alcançá-los através da publicação de manuais pedagógicos, pois constituía uma prerrogativa essencial na Renascença a formação de homens que tivessem mais consciência de seu papel na sociedade”. PINTO, Fabrina M. **O Discurso Humanista de Erasmo**: uma retórica da interioridade. *Op. Cit.*, p. 111.

somente ao modelo de proficiência em regras e capacidades discursivas ou redacionais, mas no empenho à aplicabilidade de composição à ação (política-institucional; jurídica; religiosa ou pedagógica) em cinco etapas: “[...] a *inventio*, *dispositio*, *memoria*, *elocutio*, *actio*” (MARTINS, 2012, p. 63).

O aspecto precursor do projeto de educação humanística se concretiza em relevância em dois aspectos. O primeiro, como supramencionado, se enquadra na intencionalidade dos *studia humanitatis*, em um valor pragmático em uma projeção pela operacionalidade do cidadão no plano concreto das ações sociais e políticas. Com isso, a própria viabilidade da existência genuína do humanismo em sua categoria cívica expressa, por exemplo, nas missivas de Coluccio Salutati, não seria uma anomalia anacrônica – assim como ecoado por Hankins (2019, p. XVI) – ou distorção das intenções do chanceler em forjar um discurso em amparo ao regime florentino com base em premissas republicanas e morais. O segundo aspecto transpõe-se por via da determinação metodológica nascente nos estudos humanísticos: o mecanismo filológico da *multiplex imitativo* (MARTINS, 2012, p. 67).

O *imitatio* empregado pelo nascente humanismo, assim como supracitado, não representa o mero traslado em uma transposição irrisória da estrutura gramatical da *latinitas* por um rigor formal e estilístico do discurso, mas por uma pureza filológica integral. O emprego desta metodologia, em um primeiro momento, se consagra pela aplicação de duas dimensões da linguagem. A primeira será a pressuposição diacrônica (BASSETTO, 2001, pp. 41-42 e 85) – a compreensão da consciência da linguagem em um fluxo temporal, propriamente um emprego epistêmico à estrutura lexicológica e gramatical do latim na noção de distanciamento entre o latim empregado no enredo da Antiguidade e o latim presente no cenário ítalo-renascentista. Em um segundo momento, estará o emprego da premissa sincrônica – a concepção da linguagem em seu enredo temporal e espacial. Nessa perspectiva, a metodologia humanística filológica¹⁶ terá a aptidão em

¹⁶ “[...] Ideia fundamental deste humanista romano é o reconhecimento da importância decisiva da linguagem para a construção das doutrinas filosóficas e teológicas, o que o

assimilar a linguagem em duas esferas complementares: a assimilação da forma morfosintática (linguística/gramatical) e a assimilação, em conjunto, lexicológica-semântica (a linguagem sincrônica/conceitual propriamente dita) (MARTINS, 2012, p. 34).

O traço distintivo da filologia humanística, assim, se justifica com base na *exempla [exemplum] auctorum* das obras latinas e gregas tanto pela morfologia gramatical quanto pela significância semântica conceitual da linguagem empregada. Coluccio, assim como os demais humanistas subsequentes, compreende a escrita no dialeto vernáculo como ausente não somente das normas gramaticais, mas sem o rigor filológico do latim, em conjunto, a imprecisão também se expressará na deformação do pensamento e da clareza das ideias. Logo, neste viés, o projeto do renascimento das letras decantado do contexto romano emula não somente a recuperação da linguagem, mas também a recuperação do pensamento clássico deturpado no decorrer do Medievo (VANNI, 2022, p. 182).

Tal alegação se esboça com maior clareza quando são levadas em consideração de análise as epístolas de Salutati, figura proeminente no humanismo florentino e prócere dos circuitos intelectuais letrados do período. Em uma longa epístola privada¹⁷ endereçada ao Senhor de Ímola, o jovem Ludovico de Alidosiis, o chanceler florentino anexa algumas proposições relevantes para que seja possível compreender com maior clareza um dos pilares fundamentais do humanismo renascentista: a apologia as letras em um nexos indissociável entre a sabedoria e a eloquência. A carta, datada de 1402, de cunho instrutivo, destila como fio de condução um juízo de valor imensurável as camadas nobiliárquicas/governantes para com o aprendizado das letras, pois “[...] nada há de mais honesto, mais belo e mais digno de louvor do que

leva a insistir na necessidade da análise linguística e revisão filológica como vias de acesso à correcta apreensão e compreensão do conteúdo das doutrinas”. SANTOS, Leonel R. dos. **Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento**. *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁷ *A Lodovico degli Alidosi signore d' Imola - Magnifico domino Ludovico de Alidosiis Imole domino*. SALUTATI, C. Livro XIII, Ep. III. In: NOVATI, F. **Epistolario di Coluccio Salutati**. Roma: Forzani E.C. Tipografi del Senato, 1896. v. 03, pp. 598-614.

dedicar-se às letras” [*ut tibi persuadeas nichil honestius, nichil pulcrius nichilque laude dignius esse, quam vacare litteris*] (SALUTATI, C. Epistolaria. Livro XIII, Ep. III).

Contudo, os estudos das letras – *studia litterarum* – somente se configura enquanto como significante na edificação intelectual do homem quando “[...] a sabedoria e a eloquência, de fato, unem-se de modo excelente, de modo que, quanto aquela abarca, tanto esta exprima” [Optime quidem simul coalescunt sapientia et eloquentia, ut, quantum illa capit, tantum et ista pertractet] (SALUTATI, C. Epistolaria. Livro XIII, Ep. III). Mesmo subordinado à eloquência a sabedoria, Salutati expressa maior raridade a dimensão que se subordina [*subicitur eloquentia sapientie et in ipsa*], mas aponta a inviabilidade de operacionalidade plena na escassez de um dos dois extremos.

Como evocação usual em tratados e epístolas anteriores do chanceler, as presenças de figuras notórias no contexto da literatura latina/romana – tal como Cícero, Virgílio, Tito Lívio – surgem como argumentos na tese de Coluccio ao ecoar a imortalidade das palavras proferidas no passado e enraizadas no presente. Mesmo pela corrupção da virtude, a destruição das cidades ou a negligencia das gerações póstumias o conhecimento gerado, ou subtraído pela inconstância da preservação do saber da Antiguidade, Salutati argumenta que “[...] toda verdade é eterna, assim como não têm princípio no tempo, também, uma vez descobertas, mesmo que temporariamente, não podem perecer; talvez também nunca escapem da alma que as percebeu ou aprendeu” (SALUTATI, C. Epistolaria. Livro XIII, Ep. III). A ideia da imortalidade pelas letras, como a apologia central ecoada na carta de Coluccio, é mobilizada ao elogio recorrente da figura de Petrarca ao compará-lo – em eximia emulação – a excelência dos literatos clássicos. O elogio de Salutati se centraliza na relevância na produção literária de seu preceptor ao indagar o pressuposto que, tal como a magnitude dos antigos, “[...] quem duvidará de que o nosso Francisco Petrarca será ilustre, ele que já agora resplandece gloriosamente entre os vivos [...], permanecerá claramente imortal?” (SALUTATI, C. Livro XIII, Ep. III).

Assim como presente na epístola salutatiana supracitada, a literatura humanística se articulava em uma operação intertextual pela polivalência entre a análise e aquisição conceitual retórica-filosófica e pedagógica de – como exemplo – Cícero, à estética/doutrina das *Leis* de Platão (428-347 a.C), assim como o debate com o uso da *República* de forma recorrente em algumas figuras do humanismo. A *Ciropedeia* de Xenofonte, tal como a obra de Isócrates são reavidas pelo seu valor político-instrutivo e moral. A estrutura filosófica e moral das epístolas de Sêneca, assim como a estrutura gramatical proposta por Quintiliano, nas *Institutio Oratoria*, ou as obras de Laércio, Plutarco e Diógenes compõe a base de formação ética, pedagógica e retórica da matriz curricular do humanismo.

A permeabilidade do emprego morfológico e semântico das obras clássicas pela dialética do movimento sincrético entre o *imitativo* e o *renovatio* permite a proliferação de traduções semanticamente polidas como, por exemplo, de L. Bruni às obras de Aristóteles, Demóstenes, Plutarco, Xenofonte e Tucídides, tal como Lorenzo Valla ao traduzir Heródoto ou, também, A. Poliziano ao traduzir a *Iliada* e a obra de Plínio (MARTINS, 2012, p. 35 e 49). Em concordância com o objetivo de sintetizar tal horizonte, Vila-Chã esboça que “[...] o sincretismo constitui um dos aspectos mais salientes da filosofia no Renascimento. A noção mesma de Renascimento, com efeito, não pode dissociar-se da ideia de um restabelecimento do passado” (VILA-CHÃ, 2002, p. 743).

A recepção e assimilação da Antiguidade Clássica em seus alicerces filosóficos, gramaticais, estilísticos e morais irão, nestes termos, substanciar o humanismo como um fenômeno dispare em uma dinâmica própria – ausente no Medievo – pela composição integralmente intertextual de referências e, em conjunto, a elaboração do pensamento e da linguagem política humanística. Com base nestas obras recuperadas ou, em paralelo, revisadas com a metodologia filológica ao aclamar em particular os valores ético-políticos como base de autoridade greco-romana na práxis social no presente (SOARES, 2004, pp. 116-118). Como entoadado por Soares, a autenticidade da técnica filológica da *multiplex imitatio* empregada humanismo em sintaxe, semântica e

estrutura discursiva será um exemplo notável do “[...] símile senequiano da abelha [Ep. 65], a recolher o néctar em todas as flores, que gozará da maior fortuna entre os teorizadores do Renascimento” (SOARES, 2018, p. 340).

Por mais que a conceitualização da intertextualidade enquanto um fenômeno analisável somente tenha sido cunhado pela linguística no decorrer da década de 1960, este processo, como advogado por Martins, atuou de forma ininterrupta ao longo do Renascimento no processo de formação do humanismo em sua categoria dialética entre *imitatio* e *renovatio*. Um texto, nos termos mencionados, não se efetiva por um ordenamento ocluso em si. A textualidade/discursividade, pontualmente operacionalizada na formação da mentalidade humanística, não pode ser descrita como hermética, mas remodelada a um projeto pedagógico e político ausente no Medievo pela primazia da linguagem filologicamente regida. Se tal característica for desconsiderada, o panorama epistêmico do humanismo como uma cultura política dissemelhante ao Medievo pela consciência da linguagem enquanto um constructo social em intenções, referenciais e paradigmas também, em resultado, será desconsiderado (MARTINS, 2012, pp. 52-53 e 68).

A digestão e apropriação do *corpus* documental clássico, em seu conteúdo tropológico e semântico, pontua o descompasso – a ruptura – entre a *ars dictaminis* Tardo Medieval em não se enquadrar em uma percepção diacrônica da linguagem e, em oposição, o projeto de sistematização humanística na ressuscitação morfossintática e ao significado sincrônico (BASSETTO, 2001, p. 67) da semântica greco-romana. A tonalidade da literatura humanística assumida, em um ideal performativo e praxiológico da linguagem em *ornatio*, *inventio* e *res et verba* substancia o *modus operandi* do humanismo em manobrar sua inclinação referencial à *auctoritas/exempla* discursiva da Antiguidade em uma metamorfose reconstitutiva plano pragmático da linguagem, filosófico-moral e política e, assim, não somente um espelhamento artificial do modelo clássico (MARTINS, 2012, pp. 53-57).

O recurso de espelhamento mimético à Antiguidade executado pela tratadística literária humanística, ao longo dos séculos XIV ao XVI, operou de forma tão enraizada e cumulativa na cultura política ítalo-renascentista que, como resultado, uma missiva ou uma obra neste contexto endossado pela filologia humanística, assim como abordado por Soares (2018, pp. 342-345), se assemelha a um mosaico miscelâneo composto por um sequenciamento, mesmo que sublinear, intertextual circunscrevendo a produção textual e discursiva do humanismo nas diretrizes referenciais greco-romanas. A manifestação exponencial de alusão os *loci similis* irradiaria um aspecto polissemântico do humanismo em compulsivamente investigar o axioma filosófico-moral e retórico em *ratio et oratio* permeado na interposição das obras clássicas desprezadas no Medievo¹⁸. O empreendimento filológica aplicado institucionalizará a afeição ao humanismo pela linguagem em sua integral extensão – a eloquência é renascida em forma de um instrumento moralmente determinado pela difusão conjunta de toda uma “[...] *respublica litteraria*” (PEREIRA, 2013, p. 142) inscrita em um valor de essência pedagógica à interferência a formulação ao ideal do homem virtuoso no plano social.

Assim, a concepção da mimesis pela reaquisição do verniz da *eloquentia* do humanismo emanado pela Antiguidade, com enfoque na contribuição ciceroniana, se qualifica pela inclinação que privilegia a *facultas*¹⁹ pela aplicabilidade em utilidade/honestidade²⁰ moral do discurso

¹⁸ “[...] Na verdade, a Idade Média reconheceu e admirou Cícero mas foi no Renascimento que consagrou o seu estatuto de plenitude filosófico-moral na (re)definição de valores ético-políticos tão aclamados. Os diálogos de Cícero nos quais se discute fervorosamente a eloquência retórica, e que terão sido parcialmente subestimados na Idade Média, conhecem agora, a partir do século XIV, a sua revalidação: fragmentos como de *De Oratore*, do *Orator* ou o manuscrito completo de *Brutus*. Este último tratado representa uma consistente história crítica de eloquência latina, promoveu incontáveis edições e reedições da obra ciceroniana por toda a Europa”. MARTINS, Ana I. Correia. **Pedagogia, retórica escolar e gênero do discurso literário no Renascimento**. *Op. Cit.*, pp. 41-42.

¹⁹ Aptidão ou talento. Capacidade de exercer determinado ofício com excelência; “[...] *hoc facultas sit ingenii*”. CICERO. *Pro Archia*. I. 2.

²⁰ “[...] Seguindo o modelo de Panécio, o filósofo romano estrutura seu tratado em três livros: o primeiro, dedicado ao honesto; o segundo, ao útil; e por fim, o terceiro, dedicado ao intento de sintetizar o aparente conflito entre os dois, no que se refere à determinação da ação. Essa disputa entre a honestidade e a utilidade de uma decisão pública, que

e menos ao *exercitatio* como fim ao aperfeiçoamento em si do discurso asséptico ao plano social (CICERO. Dos Deveres [*De Officiis*]. Livro I. XLIV, 155-157). O fio de unicidade expresso nos escritos políticos de Cicero com uma maior entonação ao devir cívico, assim como nos *Dos Deveres*, sobressalta uma afirmação ao empenho à competência e a sabedoria prática/empírica (*prudentia*) em um maior valor ao homem que age e, em comparação, menos à *sapientia* [*sophia*] em seu valor teórico e apartado das contrariedades citadinas (GONÇALVES, 2022, pp. 56-7).

Com a revitalização da linguagem em seu engenho e aptidão pelo devir político no cenário renascentista com o restabelecimento de um parâmetro do ideal cívico, Pereira sintetiza que a “[...] busca da eloquência marca todo o esforço de renovação pedagógica empreendido pelos humanistas” (PEREIRA, 2011, p. 37). De fato, o enaltecimento apologético mobilizado por Cicero em favor a *ars recte loquendi*, se posicionará no núcleo dos debates ao percorrer do Renascimento acerca de como operar a retórica, seja delimitado em uma esfera pedagógica/moral no plano social ou integralmente literária/gramatical (prerrogativa da *ars bene dicendi* por Quintiliano) (PEREIRA, 2011, pp. 33-37). Como anunciado no *De Oratore*,

[...] não há nada mais admirável do que um orador perfeito. De fato, deixando de lado a utilidade da oratória, que é soberana em qualquer cidade livre e em paz, há tamanho deleite na capacidade oratória em si, que nada pode ser percebido com maior prazer pelos ouvidos ou pelas mentes dos homens. Pois que canto é possível encontrar mais agradável do que um discurso cadenciado? Que poema é mais bem construído do que um período feito com arte? Que ator, ao imitar a realidade, é mais agradável do que um orador, ao assumir um caso real? Ou que há de mais sutil do que as sentenças abundantes e agudas? Que há de mais admirável do que um tema iluminado pelo brilho das palavras? Que há de mais rico do que um discurso repleto de toda espécie de temas? E não há qualquer tema que não seja próprio do orador, desde que exposto com distinção e gravidade CICERO. *De Oratore*. Livro II. 33-34. In: SCATOLIN. *Op. Cit.*, p. 201.

remonta às origens do pensamento político, nasce da aparente oposição entre esses polos”. GONÇALVES, E. **Entre neo-estoicismo e razão de Estado**. *Op. Cit.* p. 48.

O movimento de recuperação gradual das obras clássicas, tendo como prêmio a contribuição petrarquiana, se estende ao longo da primeira metade do *Quattrocento* ao catalisar o processo de emergência da influência greco-romana na formulação do referencial de autoridade nas *studia humanitatis* no âmbito do estudo da retórica como principal disciplina em seu viés instrutivo no enredo ítalo-republicano: o manuscrito integral da *Institutio Oratoria* de Quintiliano, reavido em 1416, por Pogglio Bracciolini; os manuscritos dispondo integralmente o *De Oratore* e *Brutus* de Cícero, recuperado em 1421 por Geraldo Landriani, além de compilados rememoradas no decorrer deste período de autores gregos como, por exemplo, os textos de Dioniso de Halicarnasso (*Sobre a composição*); Hermógenes (*Sobre as ideias e Sobre os tipos de estilo*); Demétrio Falereu (*Sobre o estilo*); Pseudo-Longino (*Sobre o Sublime*); Aristóteles (*Retórica*) ou Tácito (*Diálogo dos Oradores*) (SOARES, 2018, pp. 330-331).

A retórica, como enfatizado por Miranda, era “o coroar dos *studia humanitatis*”; o ponto de intersecção entre as demais áreas do saber humanístico a fim de instigar a formação de “[...] cidadãos melhores e mais úteis às suas repúblicas” (CÍCERO. Dos Deveres [*De Officiis*]. Livro I. XLIV, 155). Com a reestruturação do *corpus textual* clássico, o paradigma o qual regeria a retórica é convertido: os ecos propagados pelos textos greco-romanos, com ênfase em Cícero, propunham uma reintegração plena entre a eloquência (*verba*), o bem falar, e a sabedoria (*res*) - a filosofia inscrita na investigação do verossímil. A fusão entre essas duas dimensões, nessa perspectiva, propiciará a submersão da retórica em um saber operacionalizado em prol da moral no âmbito das relações da sociabilidade pública no emaranhado citadino em exponencial crescimento no contexto ítalo-renascentista (MIRANDA, 2018, pp. 102-103).

A emergência lexicológica-gramatical (PEREIRA, 2011, p. 33). do latim estará, como sublinhado, também acompanhado da atenção dos letrados e humanistas em proferir discursos ornados²¹ tanto na forma

²¹ “[...] eram inúmeras as ocasiões para proferir discursos: discursos fúnebres e nupciais, orações acadêmicas (no início e no fim do ano acadêmico, no início de um debate público ou no momento de alcançar um grau acadêmico), discursos de embaixadores e diplomatas, discursos de obediência a papas, reis e príncipes, discursos de recepção a

estética quanto na abundância do conteúdo, assim como enaltecido por Cícero. Contudo, a metamorfose da retórica renascentista tem como matriz não somente as estruturas gramaticais ou ornamentais, mas o valor pedagógico empregado no discurso – como a erudição e a elegância podem, em conjunto, dinamizar o valor pedagógico do discurso tendo como finalidade a sua *utilitas* na formação não de eruditos apartados das deliberações cívicas, mas do “[...] *homo eloquens, homo politicus*, pois da eloquência nascerá a cidade” (MIRANDA, 2018, p. 101). Miranda exemplifica o panorama da proeminência da retórica, ao percorrer da segunda metade do século XV ao último quartel do século XVII, ao apontar a difusão da *ars dicendi* ao longo da Era Moderna, desde a Escandinávia ao Vice-Reinado da Nova Espanha, com a publicação de: “[...] 4000 títulos de retórica (3842), de 1717 autores diferentes, em 12325 edições, em 310 lugares diferentes, por 3340 impressores” (MIRANDA, 2018, p. 102).

A reminiscência dos fundamentos propostos por Cícero (Dos Deveres [*De Officiis*]. Livro I. III-VII, 7-21) na finalidade ética e instrutiva da retórica pelo empreendimento de forjar, de fato, concidadãos dispostos de forma genuína em utilizarem da deliberação cívica e do espaço público como via ao estímulo ao bem comum, emerge nos tratados sobre a *ars rhetorica* como selo de sua notoriedade no cenário da formação da boa governança – tanto nos cenários republicanos quanto nas cortes principescas (*specula principum*) (MELO, 2018, p. 354) no Renascimento. Enea Piccolomini (1405-1464), por exemplo, desaprovava a modalidade da vida integralmente contemplativa, apartada da sociabilidade e de resoluções políticas. O humanista, o qual ascenderá ao trono papal como Pio II, redige sobre a “[...] futilidade do silêncio” (MIRANDA, 2018, p. 107) negando, assim, a erudição ausente da ação cívica. A crítica, em si, não estava direcionada à vida monástica da camada clerical, mas da contemplação asséptica – a absoluta cisão entre a temperança da razão e a

magistrados ou outras personalidades que visitavam a cidade, ou ainda discursos para pronunciar diante de uma assembleia de religiosos”. MIRANDA, Maria M. Lopes de. Retórica e *Res Publica* no Renascimento. Da eloquência nasceu a cidade. In: SOARES, Nair Castro; MIRANDA, Margarida; URBANO, Carlota Miranda (org.). *Homo eloquens homo politicus*. Op. Cit., p. 104.

destreza da eloquência como intercessão à *prudentia/phronesis* [φρόνησις]²² na medida que “[...] todo o louvor da virtude cifra-se na ação” (CICERO. Dos Deveres [*De Officiis*]. Livro I. VI, 19).

A elocução anunciada, nessa perspectiva, é tributária da consciência semeada por Aristóteles pela regência da cidade pelas virtudes cidadãs na constância pela manutenção do espaço público. Nos termos aristotélicos, somente a inigualável monumentalidade dos deuses ou a bestialidade dos mais abomináveis homens estariam ausentes do *vivere civile* (ARISTÓTELES. Política. Livro I. 1253^a) Humanistas inseridos no *Quattrocento* e no *Cinquecento* italiano como Stefano Guazzo (1530-1593), ao publicar a *La Civil Conversazione* em 1574 ou, em conjunto, Alexandre Piccolomini (1508-1579) advogam, em tons mais drásticos em defesa à retórica, a qualidade intrínseca da eloquência como uma virtude inerente à comunidade política e ao sumo bem (MIRANDA, 2011, p. 107).

Considerações Finais

O discurso forjado em apologia aos *studia humanitatis* ao coroar a *ars rhetorica* como a mais relevante entre os demais campos do saber, está em mobilizar um consenso pedagógico pela relevância moral do *vivere civile* em prol da manutenção das instituições citadinas, as quais regem a república. O discurso humanista em elogio à eloquência, enraizado no elo político e moral proposto por Cicero, afluí para um horizonte de estímulo pela constante moderação dos concidadãos por uma participação direta nos assuntos da cidade pela concretude da práxis social em um agrupamento natural interpretado, em paralelo, como “[...] os enxames de abelhas” (CICERO. Dos Deveres [*De Officiis*]. Livro I. XLIV, 157). O

²² Uma das quatro virtudes cardeais - prudência/sabedoria (*prudentia/sapientia*); justiça (*fides*); coragem (*fortitudo*); temperança (*temperantia*) [CICERO. **Dos Deveres** [*De Officiis*]. Livro I. IV, 15-16] - na filosofia ética da Antiguidade greco-latina, o termo empregado no sentido de *sapere* (ou disposição) *pratico* - uma virtude intelectual/dianoética (*ἀρετή*) e não moral - em seu caráter contingente aos moldes aristotélicos de *phronesis* em oposição à definição platônica. A *phronesis* aristotélica pode ser descrita não como uma ciência (*ἐπιστήμη*) ou arte (*τέχνη*), mas “[...] como a virtude da parte calculativa da alma, flexível a cada situação e que se aplica somente às ações humanas terrestres”. GONÇALVES, E. **Entre neo-estoicismo e razão de Estado**. *Op. Cit.*, pp. 23.

humanismo em sua dimensão cívica, com isso, fabrica a antítese entre a *vita contemplativa*²³ “[...] bárbara, inútil e estéril” (MIRANDA, 2011, p. 102) ausentada das relações sociais ao ponto de gerar um homem bestializado (CICERO. Dos Deveres [*De Officiis*]. Livro I. XLIV, 157), sem razão ou eloquência e, em oposição, a *vita activa* – inscrita tanto nos preceitos cívicos da *prudentia*²⁴/*phronesis* nas resoluções públicas pelo consenso e raciocínio quanto ao devir ser cristão²⁵ da *caritas* (AQUINO, T. Suma Teológica. II-II. q. 23. a. 3. v. 5) em uma fusão plena entre a filosofia moral e a retórica regida pela ética²⁶.

Como supramencionado, enredos de tensões políticas ou diplomáticas instigarão o argumento do humanismo, tido em sua tonalidade intrinsecamente cívica, em operacionalizar o discurso em *eloquentia* e conhecimento dos assuntos/matéria [*rei ratio*] (CICERO. Pro Archia. I. 1) aplicado à distensões concretas no plano social por via dos

²³ Para a definição do conceito: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Martins Fontes – São Paulo, 2007, pp. 198-199.

²⁴ “[...] Se se devesse eleger uma outra via de prudência, aquela vida, a civil, certamente, é a mais louvável e ilustre, entretanto pode parecer a alguém que se é mais feliz naquele modo de vida sossegada, [imersa] em grandes estudos e artes. Por causa dessa vida os sumos varões são glorificados assim como Manio Cúrio” CICERO. *De Re Publica*. Livro III, III. 6. In: BERBATO. *Op. Cit.*

²⁵ “[...] O chanceler florentino Coluccio Salutati também louvou o cultivo das *humanae litterae* para a excelência da formação dos espíritos no interior da República. Podemos encontrar em seu epistolário defesas apaixonadas e contundentes do estudo dos poetas latinos contra aqueles que o condenavam em nome da instrução tradicional que reconhecia o autêntico cristão exclusivamente por sua fé nas Santas Escrituras e pelo cumprimento dos sacramentos. Uma delas está em carta de 1498 a Pellegrino Zambecari, seu freqüente correspondente, aonde Salutati exaltou as qualidades da vida ativa, dedicada aos negócios da vida pública, procurando dissuadir seu amigo da decisão de abandoná-la para uma vida retirada e solitária voltada para a contemplação da perfeição divina”. ARAÚJO, Sérgio Xavier Gomes de. Liberdade e Devoção: a afirmação da nova religiosidade humanista nos primeiros tempos do Renascimento. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** (USP), v. 11, p. 29-45, 2008, p. 33.

²⁶ Cf. SOARES, Nair de Nazaré C. **Mostras de sentido do fluir do tempo**. *Op. Cit.*, p. 339; MIRANDA, Maria M. Lopes de. Retórica e *Res Publica* no Renascimento. Da eloquência nasceu a cidade. In: SOARES, Nair Castro; MIRANDA, Margarida; URBANO, Carlota Miranda (org.). **Homo eloquens homo politicus**. *Op. Cit.*, pp. 107-108; BALDASSARRI, S. Coluccio Salutati and “*Florentina Libertas*” at the Humanist Crossroads. In: RICCIARDELLI, F. FANTONI, M. **Republicanism A Theoretical and Historical Perspective**. Viella s.r.l. - Kent State University, 2020, p. 260.

studia humanitatis e o próprio método inventivo filológico. O nascente humanismo florentino, protagonizado por figuras como Coluccio ou L. Bruni, terão a aptidão em não somente emular as premissas em amparo à Florença pela veemência do discurso ornado, verossímil e moral, mas em viabilizar uma narrativa estruturada pelo nexo entre a *prudentia* expresso no *sapere pratico* da Filosofia Moral; a *ars bene dicendi* pela eloquência da Retórica e a conduta pela *exempla* da História ao ser um fruto da própria cultura política humanística nascente nos circuitos intelectuais florentinos no epílogo do *Trecento* e o nascente *Quattrocento*.

Não seria um equívoco, nos nexos propostos entre a filologia e a cultura política humanística, alocar as figuras, por exemplos, de C. Salutati, L. Bruni. M. Palmieri ou P. Bracciolini, como um produto do remodelamento do paradigma linguístico (logo, com paralelo, também filosófico-político difundido aos valores clássicos) (BALDASSARRI, 2020, pp. 255-56) do Renascimento em um discurso palpável e fidedigno ao socorro à Florença capaz de “[...] (co)mover e inspirar” (MARTINS, 2012, p. 40).

Fontes Documentais

ARISTÓTELES. **Política**. Livro I. 1253a. [Edição Bilingue – tradução por A. C. Amaral e C. C. Gomes] Vega Universidade – Coleção Ciências Sociais e Políticas, 1998.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições. Loyola, v. 5, 2012.

CICERO. *De Oratore*. In: SCATOLIN, Adriano. **A invenção no Do orador de Cícero**: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23. Tese de Doutorado (Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 2009.

CICERO. *De re publica*. In: BERNARDO, I. **O De Republica de Cicero**: natureza, política e História. Dissertação – FFLCH, Universidade de S. Paulo, São Paulo, 2012.

CICERO. **Dos Deveres** [*De Officiis*]. São Paulo – Martins Fontes [tradução do latim por Angélica Chiapeta; revisão da tradução por Gilson C. de Souza], 1999.

CICERO. **Pro A. Licinio Archia Poeta Oratio** [Em defesa do poeta Árquias]. Editorial Inquérito Limitado (Introdução, tradução e notas de Maria Isabel Rebelo Golçalves) - Lisboa, 1986.

SALUTATI, C. Livro XIII, Ep. III. In: NOVATI, F. **Epistolario di Coluccio Salutati**. Roma: Forzani E.C. Tipografi del Senato, 1896. v. 03, pp. 598-614.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 198-199.

ADVERSE, Helton Machado. A Matriz Italiana. In: BIGNOTTO, Newton. (Org.). **Matrizes do Republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

ARAUJO, Sergio Xavier G. de; MORGANTI, Bianca Fanelli. Sobre a Familiar 1.7 de Francesco Petrarca e a polêmica contra os velhos dialéticos. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 403-417, jul./dez. 2015.

ARAÚJO, Sérgio Xavier Gomes de. Liberdade e Devoção: a afirmação da nova religiosidade humanista nos primeiros tempos do Renascimento. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** (USP), v. 11, p. 29-45, 2008.

BALDASSARRI, S. Coluccio Salutati and “*Florentina Libertas*” at the Humanist Crossroads. In: RICCIARDELLI, F. FANTONI, M. **Republicanism A Theoretical and Historical Perspective**. Viella s.r.l. - Kent State University, 2020.

BASSETTO, B. Fregni. **Elementos de filologia românica: história externa das línguas**. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

BENEVENUTO, F. R. de Souza; LORENTZ, L. Nacur. O princípio da igualdade e as perspectivas antiga e moderna. **Meritum** – Belo Horizonte – v. 3 – n. 1 – pp. 51-79, 2008.

BIGNOTTO, N. **Origens do Republicanismo Moderno**. Niterói: EDUFF (2ª ed.), 2021.

BLOCKMANS, W; HOPPEMBROUWERS, P. **Introdução à Europa Medieval: 300-1550**. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

BURKE, P. **O renascimento**. Lisboa: Editora Texto&Grafia, 2008.

CARDOSO, Sergio. Nota sobre a originalidade do republicanismo renascentista. In: FÁVERO, Altair Alberto; PAVIANI, Jayme; RAJOBAC, Raimundo (Org.). **Vínculos filosóficos**: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro – Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

FLICKINGER, Hans-Georg. Filosofia e pedagogia – uma simbiose a recuperar. In: FÁVERO, Altair Alberto; PAVIANI, Jayme; RAJOBAC, Raimundo (Org.). **Vínculos filosóficos**: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro – Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

GARIN, E. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. 1ed. São Paulo: Editora UNIFESP, 1996.

GONÇALVES, E. **Entre neo-estoicismo e razão de Estado**: percursos da prudência política barroca. 2022. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

HANKINS, James. **Virtue politics**: soulcraft and statecraft in Renaissance Italy. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

KESSLER, Eckhard. Renaissance Humanism: the Rhetorical Turn. In: MAZZOCCO, Angelo. **Interpretations of Renaissance Humanism**. BRILL - Brill's studies in intellectual history, 2006.

KRISTELLER, P. O. **Tradição Clássica e Pensamento no Renascimento Italiano**. Lisboa: Edições 70, 1995.

LIMA, Marinalva Vilar de; CORDÃO, M. Pereira de S. Discursos ciceronianos: a oratória como estratégia política na Roma Antiga. **Classica** (Brasil) 20.2, 270-292, 2007.

MAZZOCCO, Angelo. **Interpretations of Renaissance Humanism**. BRILL - Brill's studies in intellectual history, 2006.

MARTINS, Ana I. C. *Magister Et Discipvlvs*: a perenidade da pedagogia humanista. In: REBELO, A; MIRANDA, M. (Coords.). **O mundo Clássico e a Universalidade dos seus Valores** - Volume I Impresa da Universidade de Coimbra, 2020.

MARTINS, Ana I. Correia. **Pedagogia, retórica escolar e gênero do discurso literário no Renascimento**: uma leitura da *Collectanea Moralis Philosophiae* de Frei Luís de Granada. Tese (Doutorado em Letras - Estudos Clássicos) - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

MELO, A. Maria. M. Da Antiguidade ao Renascimento: os *exempla* e a promoção de um ideal de perfeição humana. **Anuario de Estudios Filológicos**, vol. XXXIV, pp. 125-137, 2011.

MIRANDA, Maria M. Lopes de. Retórica e *Res Publica* no Renascimento. Da eloquência nasceu a cidade. In: SOARES, Nair Castro; MIRANDA, Margarida; URBANO, Carlota Miranda (org.). **Homo eloquens homo politicus**. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento. Imprensa da Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos - Coimbra University Press, 2011.

PEREIRA, B. F. Renascimentos da arte retórica e globalização. SOARES, Nair Castro; MIRANDA, Margarida; URBANO, Carlota Miranda (org.). **Homo eloquens homo politicus**. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento. Imprensa da Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos - Coimbra University Press, 2011.

PEREIRA, B. Fernandes. No rastro do humanismo filológico europeu: edições quinhentistas de retórica clássica na BPMP. In: ANDRADE, A; *et. Al.* **Humanismo, Diáspora e Ciência**: séculos XVI e XVII. Universidade de Aveiro, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 2013.

PINTO, F. M. **O Discurso Humanista de Erasmo**: uma retórica da interioridade. Tese de Doutorado – Departamento de História. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro, 2006.

PINTO, F. M. Retórica e Filosofia na Formação do Pensamento Moderno. **O Que nos Faz Pensar** (PUCRJ), v. 27, p. 59-92, 2011.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento**. Fórum de Ideais – Edições Colibri - Lisboa, 2004.

SKINNER, Quentin. **Fundações do Pensamento político Moderno**. SP: Companhia das Letras, 1996.

SOARES, Nair de N. Castro. A História *Opvs Oratorivm* e “Espertador do Entendimento”. In: SOARES, Nair Castro; MIRANDA, Margarida; URBANO, Carlota Miranda (org.). **Homo eloquens homo politicus**. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento. Imprensa da Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – Coimbra University Press, 2011.

SOARES, Nair de Nazaré C. **Mostras de sentido do fluir do tempo**: estudos de Humanismo e Renascimento. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. Idade Média e Época Moderna: Fronteiras e Problemas. **Signum – Revista da ABREM** - São Paulo, 2005.

STRUEVER, Nancy. S. **The Language of History in the Renaissance**: rhetoric and historical consciousness in florentine humanism. Princeton, New Jersey – Princeton University Press, 1970.

VANNI, Massino. **Firenze è la mia Patria**: Coluccio Salutati e la nascita della umanità. Porto Seguro Editore – Milão, 2022.

VILA-CHÃ. João J. Renascimento, Humanismo e Filosofia: Considerações sobre alguns temas e figuras. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 58, p. 738-771. 2002.

COLUCCIO SALUTATI, A ELOQUÊNCIA E A DEFESA DA POESIA COMO VERDADE

COLUCCIO SALUTATI, ELOQUENCE, AND THE DEFENSE OF POETRY AS TRUTH

Raul Salvador Blasi Veyl

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

Universidade de Vechta, Alemanha

Resumo

O presente trabalho busca analisar a relevância da poesia no pensamento de Coluccio Salutati, chanceler de Florença entre 1375 e 1406, destacando o modo como o autor concebeu a eloquência e a palavra como instrumentos de formação do homem e de consecução do projeto político e educacional do humanismo da renascença. Ao examinar suas missivas, sobretudo as cartas de 1374, 1378, 1398 e 1406, observa-se que Salutati associa a poesia ao acesso à verdade e à construção da virtude, em diálogo constante com a tradição clássica. A pesquisa ressalta que, no humanismo do Trecento e do Quattrocento, o poeta não se restringe ao papel de literato, mas assume função pública e pedagógica, difundindo ideais republicanos e educando cidadãos. A dualidade entre *res* e *verba*, central no pensamento do Chanceler, demonstra que a palavra não é mero ornamento, mas veículo do conhecimento. A poesia, ao lado da oratória, aparece como meio de mobilizar consciências, edificar a vida civil e recuperar a herança da antiguidade latina, configurando-se como eixo do projeto dos *studia humanitatis*. Assim, a defesa salutatiana da poesia articula gramática, estética, moral e política, reafirmando sua capacidade de transmitir saberes profundos e de transformar a realidade social, ao mesmo tempo em que projeta o poeta-humanista como artífice do mundo e modelo de virtude.

Palavras-chave

humanismo; poesia; Coluccio Salutati; eloquência; *res e verba*.

Abstract

The present study seeks to analyze the relevance of poetry in the thought of Coluccio Salutati, chancellor of Florence between 1375 and 1406, highlighting how the author conceived eloquence and the word as instruments for shaping man and for carrying out the political and educational project of Renaissance humanism. By examining his letters, especially those of 1374, 1378, 1398, and 1406, it becomes clear that Salutati associates poetry with access to truth and the cultivation of virtue, in constant dialogue with the classical tradition. The research emphasizes that, within the humanism of the Trecento and Quattrocento, the poet was not restricted to the role of a man of letters but assumed a public and pedagogical function, spreading republican ideals and educating citizens. The duality between *res* and *verba*, central to the Chancellor's thought, demonstrates that the word is not a mere ornament but a vehicle of knowledge. Poetry, alongside oratory, emerges as a means of mobilizing consciences, building civic life, and recovering the legacy of Latin antiquity, establishing itself as a cornerstone of the *studia humanitatis* project. Thus, Salutati's defense of poetry intertwines grammar, aesthetics, morality, and politics, reaffirming its capacity to transmit profound knowledge and transform social reality, while at the same time projecting the humanist poet as a craftsman of the world and a model of virtue..

Keywords

humanism; poetry; Coluccio Salutati; eloquence; *res and verba*.

Introdução

Coluccio Salutati, chanceler da República de Florença entre 1375 e 1406, foi um dos principais nomes do movimento humanista na Itália do Renascimento, tendo produzido uma série de escritos políticos, epístolas e textos filosóficos que marcaram a geração de pensadores contemporâneos ao autor e de seus sucessores¹. Eugênio Garin (1994, p. 7) qualifica o chanceler como o guia do gênio italiano após o falecimento de Petrarca e são particularmente a sua criatividade, a maleabilidade e a plasticidade do seu pensamento que chamam a atenção de autores como Nancy Struever (1979, p. 77), Ronald Witt (1969, p. 471) e Daniela de Rosa (2014, p. 40).

O escopo do presente trabalho é ler Salutati a partir das lentes da poesia e do seu próprio entendimento acerca do fazer poético, atribuindo à atividade o papel de chave de leitura para compreender o modo como o humanismo da renascença do *Trecento* e do início do *Quattrocento* lidavam com a produção do conhecimento e com a educação dos cidadãos. Apresentamos, então, uma reflexão a respeito da consistência do pensamento salutatiano acerca da poesia como forma de produção da verdade, sobretudo a partir da dualidade entre *res* e *verba* e da defesa da poesia abordada em missivas privadas do autor, mormente aquelas por ele endereçadas nas cartas de 1374, 1378, 1398 e 1406. Trata-se, então, de entender a maneira pela qual o Chanceler tangencia a defesa da discursividade do pensamento e dialoga com a antiguidade clássica na defesa da poesia.

O artigo, portanto, apresenta uma tentativa de traçar os caminhos necessários à leitura de Salutati como um autor que, de fato, defende a poesia como forma de educação e de produção de conhecimento, explicitando o modo como a poesia pode veicular a verdade, ainda que de

¹ Basta ver as referências a Salutati, por exemplo, nos diálogos (*Dialogi ad Petrum Paulum Histum*) escritos por Leonardo Bruni — seu sucessor na Chancelaria Florentina — ou mesmo o epitáfio feito por Poggio Bracciolini ao Chanceler. Stefano U. Baldassarri, Poggio Bracciolini and Coluccio Salutati: The Epitaph and the 1405-1406 Letters, pp. 71-87.

maneira menos direta ou evidente do que aquela verificada nos textos filosóficos. Em suma, apresentamos e analisamos o pensamento de Salutati a partir das lentes da poesia, as quais abrem margens para o que o homem do renascimento seja produtor do seu próprio mundo de forma criativa.

1. Traçando o problema: a poesia no humanismo da Renascença e o diálogo com o mundo helênico

Se é verdade que o humanismo do renascimento italiano é um movimento múltiplo, com diversas facetas voltadas para inúmeros ramos do saber, é também verdade que não se pode deixar de traçar as suas origens, ou mesmo a sua originalidade, sem que se leve em conta uma constante: a preocupação com a palavra.

Legatários de uma forte atenção à *ars dictaminis* medieval e às práticas de redação junto ao aparato administrativo das comunas, os primeiros humanistas aparecem no encontro entre “a retórica formal do *duecento* italiano e o estudo dos clássicos latinos” (KRISTELLER, 1962, p. 385). A partir da convicção de que a virtude do homem poderia ser promovida e alcançada com o auxílio da produção literária e da imitação, sobretudo, dos romanos, os humanistas passaram a reivindicar o lugar do homem no mundo e a reconhecer a possibilidade de, por meio da educação e dos *studia humanitatis*, materializar a herança romana de Florença e reviver as glórias narradas pelos oradores e filósofos da antiguidade.

Em carta endereçada a Paolo di Middelburg, Marsílio Ficino, no ano de 1492, deixa evidente o fato de que a retomada das então extintas artes liberais foi o que tornou possível a produção de conhecimento vivenciada pelos humanistas e, conseqüentemente, alçou o período histórico em que viviam ao chamado “século de ouro”.

Se, portanto, algum século deve ser chamado de áureo, é sem dúvida aquele que em toda parte produz inteligências (*ingenia*) de ouro. E ninguém duvidará que este nosso século seja tal, se quiser considerar as descobertas alcançadas nele. Pois este século, como que de ouro, trouxe novamente à luz as disciplinas liberais quase já extintas: a gramática, a poesia, a oratória, a pintura (à qual se juntam a escultura, a arquitetura, a música), e o antigo canto dos poemas à lira órfica. Em Florença. (FICINO, 1492, *in* FICINO, 1561, p. 944).

O humanismo do renascimento italiano, nesse sentido, quer retomar a experiência dos antigos para a formação de homens excelentes, e assim o faz por entender que a glória — moral, militar e civilizacional — pode ser alcançada por meio da *mimesis* dos antigos. Petrarca, em *De sui ipsius et multorum ignorantia*, reafirma que é o contato com os autores da antiguidade latina o responsável por inspirar os homens a se tornarem virtuosos.

No entanto, todo aquele que se tornou profundamente familiarizado com nossos autores latinos sabe que eles imprimem e cravam profundamente no coração as mais agudas e ardentes picadas do discurso, pelas quais os preguiçosos são sacudidos, os enfermos são estimulados, os sonolentos despertados, os doentes curados, os prostrados erguidos, e aqueles que se apegam ao chão elevados aos pensamentos mais elevados e ao desejo honesto. Então as coisas terrenas tornam-se vis; o aspecto do vício desperta um enorme ódio pela vida viciosa; a virtude e “a forma, e como era, o rosto da honestidade,” são contemplados pelo olho mais íntimo “e inspiram miraculoso amor” da sabedoria e de si mesmos, “como diz Platão.” (PETRARCA, *In* CASSIRER; KRISTELLER. RANDALL JR., 1948, p. 104)

A retomada da língua latina, como nos mostram Eugênio Garin (1986, p. 35) e Sérgio Cardoso (2017, p. 25), não significava apenas reaprender uma língua morta, mas, antes, dominar todo o arcabouço argumentativo, estilístico, toda a mentalidade e todo o espírito da antiguidade, capaz de fazer o clássico, redescoberto, tornar-se sangue e ação.

A palavra, nesse contexto, não é vista apenas como um signo ou como um receptáculo de conteúdo. Ela é o meio a partir do qual se desvela a experiência da sabedoria e da construção de uma realidade em que o homem é a expressão do mundo, artífice universal que pode, a um só tempo, reviver o passado e produzir o seu futuro em direção à excelência. Para os humanistas, a palavra — especialmente a falada, mas também a escrita — deve servir de ponte capaz de unir o aparente dilema entre *práxis* e *gnosis*, ou seja, entre conhecer e saber.

Não por acaso, comumente a forma encontrada para fazer reverência a grandes nomes do humanismo na renascença — em um período em que o próprio termo “humanismo” não existia — era predicá-los “poetas” ou “oradores” (GRAY, 1963, p. 500). O termo

“Poeta” significava antes “humanista”, ou seja, um componente do díptico *orator et poeta*, a qualificação com que os humanistas se ornavam para se distinguir das tradições escolásticas, e isso tanto no plano intelectual quanto no profissional (LAUREYS, 2011, p. 296).

A posição do *poeta* no humanismo do renascimento é, com efeito, não a de mero artista ou literato, mas de agente responsável por, através da palavra, educar os cidadãos em direção à verdade e ao agir virtuoso. Lauro Martines (2003, p. 237-240) nos lembra do fato de que, assim como os discursos políticos eram lidos nos espaços públicos das comunas, os poemas satíricos, propagandísticos e até mesmo épicos também ocupavam o espaço público, tanto de forma cantada quanto declamada nas Igrejas, ruas e praças. A tônica de cunho eminentemente humanista dava aos poemas a missão de explorar as origens romanas e republicanas de Florença, além de maldizer os principais inimigos da comuna e celebrar as conquistas militares da cidade.

É nesse sentido que a poesia ganha também um significativo papel na disseminação dos ideais humanistas, de modo que o domínio da língua e da retórica se fazia imprescindível como sinal de erudição e como condição efetiva e necessária para propagar o projeto político-educacional do humanismo, bem como para incutir nos cidadãos os ideais de virtude e de excelência por ele perquiridos.

Em 1370, Franco Sacchetti redigiu uma *canzone* insultando Bernabò Visconti — um dos principais inimigos de Florença, que, à época, mantinha-se em conflito constante com Milão — e o tom do poema reafirma não apenas o compromisso de Florença contra a tirania, mas também a defesa da liberdade.

*Crês tu, serpente maldita,
reinar vivendo só de sangue alheio,
sendo a todos carcoma peçonhenta?
És raiz maligna, planta desdita;
quanto mais te servem maior a tormenta.
Quem vive, sabe e dá razão ao meu enleio.
(...)
Não conheces, serpente, o Toscano:
dividido era, unido agora o viste.
E tu não subiste
Onde deixaste vossa esperança arcana,
quando faltaste à fé em Serezzana.
Aos que buscam justa fama
E zelam pela cara liberdade;
“como sabe quem por ela tanto renuncia”,
Canção, não te silencias
pois, se tal serpente agora não se desfaz,
não pense a Itália jamais repousar em paz².
(SACCHETTI, 1936, p. 140-142)*

As rimas de Sacchetti circularam por Florença no século XIV e expuseram o Senhor de Milão ao escárnio público, ao mesmo tempo em que reforçavam, na mentalidade de época, os anseios e as pretensões políticas do humanismo. A poesia, nesses termos, ultrapassa as fronteiras do mundo privado e alça seus voos no domínio público, seja por meio da

² Tradução nossa para: “Credi tu sempre, maladetta serpe, regnar vivendo pur de l'altru' sangue, essendo a tutti velenoso tarlo? Tu se' iniqua e maligna sterpe; chi piu ti serve piu doglioso langue. Chi vive il sa se vero è quel ch' io parlo! (...) 'tu non conosci il Tosco: diviso era chi è fatto unito; e tu non se' salito dove credesti a tua speranza vana, quando mancasti fede a Serezzana. A tutti que' che voglion giusta fama e tengon liberta che è tanto cara, "come sa chi per lei ita rifiuta", canzon, non istar muta: ché, se tal biscia or non si disface, non pensi Italia mai posar in pace”. SACCHETTI, Franco. 1936. *Il libro delle rime*. Ed. Alberto Chiari. Bari.

circulação dos escritos ou também por meio da oralidade — uma vez que grande parte dos poemas era também recitada ou cantada nas comunas da Itália (MARTINES, 2003, pp. 241-245).

É, pois, assim que o poeta e o orador compartilham a missão de tornar palpáveis a ética e a política no Renascimento, apresentando aos cidadãos *o que são* o bem, a virtude, a excelência, a verdade, sem deixarem de educá-los para que consigam perquirir, por eles mesmos, todos esses predicados. A linguagem, nesse projeto dos *studia humanitatis*, era arma aliada aos humanistas na tentativa de forjar o mundo a seu redor.

Devemos nos lembrar, noutro giro, que essa revitalização do poeta e do orador no humanismo da renascença não se deu sem contendas. Em verdade, a disputa pela figura do poeta e da poesia na política, na ética e na educação é um problema que remonta à antiguidade³. Platão assume, para a historiografia (VILLELA-PETIT, 2003, pp. 51-55), o papel de grande catalisador da reprovação dos poetas⁴, e suas posições na República acabam sendo objeto de críticas — como se verá adiante — pelos humanistas e, em especial, por Coluccio Salutati na defesa da poesia.

Mas é notadamente com a tradição romana de Virgílio e Ovídio que os humanistas dialogam a fim de trazer à lume a figura do poeta como chave de mudança da sociedade renascentista. Em carta datada de 27 de março de 1401, Coluccio Salutati escreve a Leon Giovanni de' Pierleoni a respeito do *perfectum poetam* e, para além de defender o poeta — que, para o Chanceler, era detentor de todos os conhecimentos necessários para o bem viver —, faz diversos elogios à figura de Virgílio.

³ Sobre a origem da disputa entre poesia e filosofia, sugerimos: VILLELA-PETIT, M. DA P. Platão e a poesia na República. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 44, n. 107, p. 51-71, jun. 2003.

⁴ O presente artigo não tem por escopo a análise do teor da crítica platônica sobre a poesia. Em verdade, entendemos que a posição do autor sobre o tema não é estanque e as críticas endereçadas à matéria, sobretudo no livro X da *República*, devem ser contrastadas com leituras dos diálogos menores e, também, com a própria imagem de Platão. Sobre a questão, sugerimos a leitura de: Duncan, Thomas Shearer. "Plato and Poetry." *The Classical Journal* 40, no. 8 (1945): 481-94. <http://www.jstor.org/stable/3292274>; COELHO, Maria Cecília Miranda Nogueira. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. *Discurso*, São Paulo, Brasil, v. 41, n. 41, p. 185-222, 2011. DOI: [10.11606/issn.2318-8863.discurso.2011.68372](https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2011.68372). Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/68372>. Acesso em: 12 ago. 2025.

Em mil lugares, caríssimo Leão João, encontrarás os poetas — sobretudo Virgílio — a inserir nos seus versos, de acordo com as leis, palavras e expressões extraídas dos segredos e institutos jurídicos, de modo que não julgues perfeito o poeta que, podendo ser compreendido, contudo não possa ser encontrado sem necessitar da ciência legal.

E, sendo a jurisprudência o conhecimento das coisas divinas e humanas, a ciência do justo e do injusto, quem negará que tudo isso pertença ao poeta? ⁵ (SALUTATI, 1896, p. 495)

A defesa de Salutati, inclusive, rememora as passagens do *De amicitia*, *Pro Archia*, *De Officiis* e, especialmente, do *De Oatore* de Cícero, em uma intrincada leitura dos textos do arpinate para justificar a posição central que o poeta possuía até mesmo na Roma Antiga. A leitura de Salutati dos textos de Cícero o permite afirmar, na missiva, que o poeta está lado a lado com o orador:

Pois, tendo ele dito acerca do orador: ‘e, na minha opinião, ninguém poderá ser um orador cumulado de todo o louvor, a não ser que tenha alcançado a ciência de todas as grandes coisas e artes’; e afinal desejando que o orador pudesse falar de tudo, o que provou com longa argumentação, disse por fim: ‘com efeito, o poeta é vizinho do orador, algo mais preso aos ritmos, porém mais livre na licença das palavras, e companheiro em muitos ornamentos, quase igual a ele.’ ⁶ (SALUTATI, 1896, p. 493)

⁵Tradução nossa para “*mille locis, carissime Leo Iohannes, poetas invenies precipueque Virgilium secundum leges carmina verbaque carminibus inseruisse ex legum abditis et institutis, ut non putes perfectum poetam qui cum possit intelligi, tamen nequeat inveniri, legali scientia non egere. cumque iuris prudentia sit divinarum atque humanarum rerum noticia, iusti atque iniusti scientia, quis negabit ad poetam hec omnia pertinere?*”

⁶ um enim de oratore dixisset: ac mea quidem sententia nemo poterit esse omni laude cumulatus orator, nisi erit omnium rerum magnarum atque artium scientiam consecutus; tandemque velit oratorem de omnire posse dicere, quam conclusionem longa disputatione probavit, post omnia dixit: est enim finitimus oratori poeta, numeris astrictior paulo, verborum autem licentia liberior multisque ornamentis socius ac pene par. in hoc quidem certe prope idem, nullis ut terminis circumscribat aut definiat ius suum, quo minus ei liceat eadem illa facultate et copia vagari qua velit.

Petrarca, da mesma forma, em seu discurso na ocasião de láurea com a Coroa de Louros, em 1341, faz diversas referências a Cícero, Virgílio, Lactâncio e Macróbio a fim de atestar que os poetas, além de possuírem um dom divino (CÍCERO, 1923, VIII, 18), exibem o conhecimento de forma ainda mais excelente, porque “uma verdade que deve ser buscada com certo esforço dá muito mais prazer quando é descoberta” (PETRARCA *In* WILKINS, 1955, p. 307).

Como se vê, a despeito das críticas à poesia, o humanismo do Trecento e do início do *Quattrocento* estava embebido em uma concepção de poesia que não se limitava à classificação estilística do texto e dos seus ornamentos. A poesia poderia, sim, transmitir a verdade, ainda que sob uma forma distinta daquela do discurso do orador ou dos textos dos filósofos. É nesses termos que o poeta aparece como fonte de conhecimento e como figura significativa para o projeto educacional do humanismo. Mais do que retomar, por meio da poesia, a antiguidade clássica e latina, o humanismo do século XIV e do início do século XV se utiliza dos *exempla* romanos para justificar uma maneira distinta de produção de conhecimento para além daquela disseminada pela escolástica.

A imagem do poeta, para autores como Petrarca e Salutati, confunde-se, em alguma medida, com a imagem do *orador*, mormente porque o *perfectum poetam* também deve deter o conhecimento sobre o qual se expressa, manejando, com fluidez, sabedoria e elegância, os preceitos da retórica, da gramática e da filologia. A passagem rememorada pelos humanistas era, com frequência, a do *De Oratore*, em que Cícero vai dizer que

Com efeito, o que quer que se submete a algum tipo de mensuração dos ouvidos [i.e. métrica], ainda que se afaste muito do verso – ele decerto é, pois, um defeito na prosa – chama-se ritmo [numerus], o que em grego se diz *rhythμός*. Por isso, vejo que, para alguns, pareceu-lhes que, mesmo distante do verso, porque o discurso de Platão e Demócrito se conduza de modo mais animado e sirva-se das mais brilhantes figuras de palavras, deveria ser considerado mais poema do que os dos poetas

cômicos, em que, exceto porque são versinhos, não há nada de diferente da conversa cotidiana. Isso [i.e., a versificação], porém, não é o mais importante de um poeta. Embora seja tão mais louvável o [poeta] que persegue as virtudes do orador, mesmo quando está mais limitado pelo verso. (CÍCERO, *Orator.*, 65-68 In SCHIAVINATO, 2013, p. 52).

Com efeito, se é verdade que Cícero defende a existência de uma série de diferenças entre o poeta e o orador, elencando o último como superior ao primeiro⁷, é também verdade que, para o humanismo da renascença, em especial no *Trecento* e no início do *Quattrocento*, o poeta passou a ser reconhecido como um dos principais exemplos de excelência. A nova pujança do poeta e do orador na sociedade imaginada pelos humanistas e a crença na possibilidade de se edificar o homem virtuoso por meio, também, da poesia ganharam força no diálogo que eles — o poeta e o orador — desenvolveram com a antiguidade clássica. Coluccio Salutati, como será possível perceber a partir da próxima seção, esteve ciente da importância do poeta para o humanismo e, bem por isso, vai tecer uma série de considerações acerca da poesia e do poeta no contexto dos *studia humanitatis*, inclusive no que tange à verdade e à produção de conhecimento.

2. Coluccio Salutati, poesia e verdade: as missivas salutatianas

Pouco tempo depois do falecimento de Petrarca, Salutati redige, em 16 de agosto de 1374, uma carta a Roberto de Battifolle louvando o poeta e rememorando as suas principais conquistas, bem como suas virtudes. O Chanceler, ainda, no curso da missiva, traz à tona algumas de suas

⁷ “Tanto na poesia quanto na prosa, o “som e os ritmos” (sonus et numerus)³⁶ modelam e orientam os conteúdos, ou seja, proporcionam aos assuntos certa expressividade, no entanto, cada expressão sonora e rítmica deverá adequar-se ao gênero do discurso: afirma-se, em Orator 17, que, entre os poetas, os conteúdos deverão submeter-se aos ornamentos da expressão, enquanto que, entre os oradores, dar-se-á o contrário, i. e., os ornamentos é que deverão ser convenientes aos conteúdos tratados, gerando assim, em cada caso particular, uma confluência pertinente entre o plano da expressão e o plano do conteúdo, referente ao gênero que lhe é próprio” (In SCHIAVINATO, 2013, p. 52).

considerações acerca da eloquência e da poesia, a fim de evidenciar as razões pelas quais Petrarca teria superado, em excelência, até mesmo autores como Cícero e Virgílio.

De início, Salutati afirma a seu interlocutor o fato de que eloquência e retórica andam lado a lado, asseverando que não há nada maior do que a habilidade de movimentar as almas, inclinar os juízos e conduzir os ouvintes aos caminhos desejados pelo orador (SALUTATI, 1891, p. 179). A retórica, mediada pela razão, guia as paixões do homem e orienta aqueles que, corrompidos pelos maus costumes e pela rudeza dos demais, afasta-se das virtudes e da excelência (SALUTATI, 1891, p. 180).

A eloquência, inclusive, mostra-se como arma voltada àqueles chamados “modernos sofistas” (*moderni sophiste*), que “com vã ostentação, com jactância vazia e tagarelice insolente”⁸ (SALUTATI, 1891, p. 179) admiram uma filosofia reputada falsa pelo Chanceler, em detrimento daquela verdadeira sabedoria, “que cultiva os costumes, edifica as virtudes, purifica as manchas dos vícios, esclarece a verdade de todas as coisas, deixando de lado as ambiguidades das disputas”⁹ (SALUTATI, 1891, p. 179).

A eloquência, portanto, era fonte verdadeira de conhecimento, excelente e capaz de provocar nos ânimos dos demais homens a mudança em direção à virtude. Era por meio dela que Salutati antevia a possibilidade de edificar eticamente os cidadãos da comunidade política e, mais do que isso, de alcançar o verdadeiro conhecimento.

Mas Salutati não enxergava apenas na oratória o espaço para a eloquência. O Chanceler, na missiva, reconhece um outro viés do fazer discursivo em que tal predicado poderia aparecer: uma eloquência “que progride vinculada à medida dos pés e à regra do verso” (SALUTATI, 1891, p. 181). Na poesia, Petrarca não teria encontrado, nem mesmo diante dos mestres da antiguidade, homens à sua altura, o que, inclusive, tornava-o maior que Cícero, Sêneca e até mesmo Virgílio.

⁸ *quam moderni sophiste ventosa iactatione inani et impudente garrulitate mirantur in scolis.*

⁹ *que animos excolit, virtutes edificat, vitiorum sordes eluit, rerumque omnium, omissis disputationum ambagibus, veritatem elucidat.*

Mas nós temos alguém que podemos não apenas opor, mas até mesmo preferir tanto à Antiguidade como à própria Grécia: esse único Francesco Petrarca, cujo nome, a meu ver, jamais será apagado pelo esquecimento, e que a natureza parece ter produzido como a nenhum outro, como atesta Sêneca, pois, se até agora a eloquência não se tinha manifestado plenamente em ninguém, houve todavia um em que ela mostrou todos os seus nervos. Este Petrarca, digo, que rivalizou com o divino Virgílio e com os poetas gregos, aos quais, como vencedor, igualou-se na poesia; que se pode também opor a Cícero e a Demóstenes, quer na livre regulação dos metros e ritmos, quer na prosa oratória, e que até mesmo se pode antepor a Sêneca nos assuntos morais¹⁰. (SALUTATI, 1891, p. 182-183).

O chanceler, como se pode observar, vislumbra em Petrarca a figura do poeta e do orador perfeito, capaz de dominar a arte da eloquência, assim como da ética, da retórica e da gramática. Mais do que simplesmente louvar os feitos de Petrarca, Salutati quer evidenciar o que faz um homem excelente, trazendo à tona a imagem do poeta e do orador lado a lado para fins de qualificação e comparação de seus grandes heróis. Petrarca aloca-se junto dos grandes nomes da antiguidade clássica não apenas pelos estudos de retórica e pela forma como manejou o fazer discursivo por meio da eloquência, mas, antes, porque foi o único capaz de, a um só tempo, fazer tudo isso e ainda superar todos os seus antecessores na poesia.

E se a eloquência é capaz, também, de se consubstanciar no verso e no ritmo, a poesia é, outrossim, forma de produção de conhecimento válido, pensado *a partir de* e *para* o homem. Na missiva de 1374, Salutati aloca a eloquência como predicado exclusivo do homem e, como já mencionado, percebe-a como expediente apto a provocar o agir ético do homem, orientando-o à virtude. Nesse momento, é imprescindível que se reconheça que a razão do homem provoca os seus iguais mutuamente. É por meio do próprio agir humano que os homens podem se orientar em direção à excelência.

¹⁰ *nos autem habemus quem possimus et antiquitati et ipsi Grecie, non dicam obicere, sed preferre: unum hunc Franciscum Petrarcam, cuius, ut arbitror, nomen ulla unquam delebit oblivio et quem natura produxisse videtur, ut cum nulli, ceu testatur Seneca, se tota eloquentia hactenus indulisset esset tamen unus aliquando, in quo pcr omnes nervos eloquentia se monstraret. hun Petrarcam, inquam, et divino illo.*

Tudo isso é realizado pela eloquência; e quero que consideres o seguinte: como o homem foi gerado por causa dos homens, e Deus pôs a razão à frente do apetite de cada um, para que, do alto da mente como guia e moderadora, regulasse os turbulentos movimentos do ânimo, foi-lhe ainda concedida a eloquência — que não compartilha com nenhum dos animais —, a fim de que tivesse por meio dela como despertar, pelo fogo da caridade mútua, a razão de seu próximo, adormecida pelos maus costumes ou pelo peso de um corpo grosseiro, e para que, tanto quanto a natureza falhasse em alguém ou o hábito torpe tivesse corrompido, a eloquência edificasse e restaurasse no próximo¹¹. (SALUTATI, 1891, p. 179-180).

E Salutati, com efeito, por meio da eloquência, convoca “o homem desde a imediatez dos sentidos, ela o impele à árdua tarefa da humanização do mundo” (DI CESARE *In* MOJSISCH e PLUTA, 2012, p. 207), o que pode ser feito, também, com a poesia e não apenas com a oratória ou os textos em prosa.

É interessante notar que semelhante raciocínio pode ser encontrado em carta de 1378, endereçada ao chanceler de Bologna Giuliano Zonarini, por meio da qual Salutati, respondendo às críticas de seu amigo aos poetas, afasta a incompatibilidade entre poesia e religião, além de ressaltar o caráter edificante da leitura dos poetas para a formação do homem. Na passagem, o Chanceler de Florença deixa evidente que não lê Virgílio com o intuito de apreender e propagar as considerações sobre os Deuses pagãos, mas, antes, com a intenção de absorver o gênio de poeta expresso na forma da palavra, na suavidade do estilo e na profundidade do conteúdo extraído da mais elevada filosofia.

¹¹ *hec omnia una perficit eloquentia; in quo illud volo consideres, quod cum hominum causa homo sit genitus, et cuiuslibet hominis appetitui Deus prefecerit rationem, que dux et moderatrix de summa mentis arce turbidos motus animi regularet, eidem insuper eloquentiam indultam, quam cum nullo animalium susceperit homo communem, ut haberet quis quo proximi sui sopitam seu depravatis moribus seu crassioris corporis onere rationem mutue caritatis ignibus excitaret, et quantum in uno vel natura deficeret vel consuetudo turpis corrupisset eloquentia proximi edificaret et redderet.*

Não pensarás certamente que eu alguma vez tenha lido Virgílio porque julgava dever compartilhar aquilo que fabulava sobre os deuses gentios; de Virgílio, ao contrário, aprecio o estilo, que ninguém, nos versos, jamais até agora igualou, nem creio que com as forças humanas se possam alcançar a sua profundidade e doçura. Admiro da sua linguagem a solenidade, o uso apropriado dos termos, a elegância dos versos, a clareza da expressão, a beleza da composição e enfim as palavras que se unem entre si com vínculos suavíssimos; admiro a profundidade das sentenças e dos conceitos hauridos dos meandros mais altos da filosofia e das zonas mais escondidas das antigas disciplinas. (...) Talvez em outro tempo fosse útil que os cristãos, no meio dos quais viviam os pagãos, se mantivessem afastados do estudo dos poetas; Talvez tenha sido em algum tempo útil afastar os cristãos, que viviam entre os gentios, do estudo dos poetas; mas, depois que tal peste foi derrubada, que mal há em ler os poetas sagrados, os quais, se podem ser úteis com preceitos morais de vida, de modo algum podem espalhar venenos que destruam a verdadeira fé, pelos quais deixemos de adorar humildemente o nosso Criador?¹² (SALUTATI, 1871, p. 301).

Com efeito, a poesia é capaz de transmitir conhecimento da filosofia de forma elegante, bela e profunda. Tanto é assim que, em resposta à qualificação de Virgílio como “*vatem mentificum*” (em tradução livre, poeta que faz mentir), Salutati, de forma tenaz, prefere interpretar o vocábulo apresentado por Zonarini como aquele que “edifica a mente” (*mentem facientem*), tendo em vista que o poeta pode conduzir os seus leitores, por uma ordenação admirável, ao conhecimento. De forma alegórica, Salutati

¹² *Non putes me sic unquam legisse Virgilium quod que de diis gentilium fabulabatur duxerim amplectenda, sed placet michi stilus, quem hactenus nemo versibus adequavit, nec putem posse ad eius altitudinem atque dulcedinem humanis viribus pervenire. Miror sermonis sui maiestatem, proprietatem vocabulorum, concinnitatem versuum, planitudinem orationis, compositionis venustatem et denique verba coniugatione melliflua maritata; miror profunditatem sententiarum et ex altissimis philosophie recessibus ac ex veterum disciplinarum abditis sensus exhaustos. (...) quibus infanda illa superstitionum cecitas effervebat, et vero Deo, Christo domino nostro, gloriam reliquerunt. Forte fuit aliquando utile christianos, inter quos gentiles morabantur, a poetarum studio detertere; sed postquam pestis illa deiecta est, quid nocet sacros legisse poetas, qui si prodesse valent moralibus vite preceptis, nulla tamen possunt in diruitionem vere fidei venena spargere per que desinamus creatorem nostrum humiliter adorare?*

diz, ao final da missiva, que o poeta direciona e propicia o encontro do leitor com um fruto cuja casca aparece bela entre as flores, de suave odor, e que, em seu interior, guarda verdadeiro alimento para a mente e a inteligência (*Que qui altius perscrutari voluerit, inveniet apud auctorem illum non solum in cortice venustatem et inter flores suavitatem odoris, sed in medulla talem cibum, quod merito poterit dicere per eum mente et intelligentia profecisse*; SALUTATI, 1891, p. 307).

Salutati, aqui, dá início, ainda que de forma sutil, a temas que serão aprofundados nas cartas de 1398 e de 1406, notadamente na discussão sobre *res* e *verba*¹³. O Chanceler estava ciente da contraposição estabelecida desde os tempos de Cícero sobre a atenção que se deve dar à palavra e sua relação com as coisas. Em verdade, o projeto de Renascimento — que envolvia, em seu âmago, também promover a tradução dos textos clássicos — trouxe à tona uma nova formulação da comparação entre *res* e *verba* que colocava o humanismo em contraponto à tradição escolástica de tradução, especialmente a partir da chegada de Chrisoloras a Florença¹⁴.

¹³ Não será possível fazer uma leitura aprofundada do problema relativo à contraposição *res* e *verba*, que remonta aos textos da antiguidade clássica, especialmente de Cícero e de Quintiliano. Sugerimos, contudo, a leitura de: Howell, A. C. “Res et Verba: Words and Things.” *ELH*, vol. 13, no. 2, 1946, pp. 131–42. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2871594>. Accessed 30 Sept. 2025.; McLaughlin, Martin L. *Literary Imitation in the Italian Renaissance: The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*. Oxford: Clarendon Press, 1995; Reiff, Arno. *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*. Würzburg: Triltsch, 1959.

¹⁴ Também não nos cabe, aqui, adentrar em profundidade nas questões relativas à tradução no Renascimento. Para tanto, recomendamos: FURLAN, Mauri. Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente - III. Final da Idade Média e Renascimento. **Cadernos de Tradução**, [S. l.], v. 1, n. 13, p. 9–25, 2004. DOI: 10.5007/1984-6460.2004.13.9-25. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/6229>. Acesso em: 28 ago. 2025; Burke, Peter, ‘Cultures of Translation in Early Modern Europe’, in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. by Peter Burke and R. Po-chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 7–38; Taylor, Andrew. “Introduction: The Translations of Renaissance Latin.” *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée*, vol. 41 no. 4, 2014, p. 329–353. *Project MUSE*, <https://dx.doi.org/10.1353/crc.2014.0041>.

Os *studia humanitatis*, notadamente a partir de Petrarca, trazem à tona a ideia de que é necessário entender o conteúdo, a coisa, a *res*, para que o texto não apenas seja uma transposição simples de palavras, mas consiga captar a essência do significado da língua primeva. É nesse sentido, portanto, que deve ser lida a passagem da missiva de 1378 sobre o dever do poeta. As palavras traduzem, sim, as ideias veiculadas no texto e é por meio delas que se pode alcançar um conteúdo efetivamente capaz de orientar a vida do homem em sociedade. O papel do tradutor, do poeta e do orador deve ser o de se atentar às coisas e de transmiti-las, por meio da palavra, de forma adequada, viva, aprazível e inteligível aos interlocutores.

A crença humanista na viabilidade da tradução repousa na convicção de que as palavras habitam um reino de imanência empírica. Elas são realidades palpáveis, agonisticamente e graficamente plenas, carregadas tanto de energia sonora quanto visual. (...) As palavras simplesmente não são cifras que garantem alguma essência universal predeterminada. Elas manipulam a realidade em vez de circunscrevê-la. (NORTON, 1981, p. 175-176)

Em carta endereçada a Antonio Loschi de 1392, Salutati já defendia a necessidade de um olhar acurado à *res* quando da tradução:

Quero que consideres as coisas, não as palavras; estas debes exaltar e ornar, e tanto com palavras próprias como com palavras novas acrescentar brilhos e tal esplendor de vocábulos, que não só pela invenção, nem apenas pelas sentenças, mas também pelas palavras, mostres e faças soar aquilo homérico que todos pensamos¹⁵. (SALUTATI, 1893, p. 357)

¹⁵ *res velim, non verba consideres; illas oportet extolles et ornes et tum propriis, tum novatis verbis comas talemque vocabulorum splendorem adicias, quod non Inventione solum, nonque sententiis, sed verbis etiam Homericum illud, quod omnes cogitamus, exhibeas atque sones.*

Destarte, não se poderia, na visão de Salutati, simplesmente descreditar o papel dos poetas pela ornamentação do discurso ou pela forma nebulosa com que as verdades eram apresentadas. É, precípuamente, a crença na força das palavras, bem como na necessidade de transmissão do conteúdo dos signos por meio do texto, que faz com que o Chanceler de Florença acredite no papel dos poetas e os defenda como verdadeiros artífices da realidade, fonte de conhecimento e figuras necessárias ao desenvolvimento das virtudes nos homens.

Na missiva de 1398 a Pellegrino Zambecari, Salutati retoma a questão do ornamento do discurso na poesia e reputa a atividade de promover a elegância da palavra como derivada da vontade que se espelha na necessidade divina. É, pois, a partir da imagem que se tem do discurso poético e belo das escrituras que o fazer discursivo humano encontra a possibilidade de traduzir a verdade por meio do ornamento. A utilização de linguagem figurada para as coisas do mundo, embora não seja uma necessidade, é mais aprazível e mais próxima da expressão da divindade, o que justifica a defesa do estilo poético para a representação da verdade.

Pois assim como nas coisas divinas, que estão acima de nós e fora do poder de nossa inteligência, mas muito mais aptas para significar, porque entendemos mais do que podemos exprimir, fomos levados por necessidade a discursos figurados; assim também nas coisas humanas agradou que recebêssemos dessas que, para a expressão da divindade, tomamos emprestada certa elegância de ornamento, e o que para nós foi necessidade nas divinas, nas humanas fizemos por vontade. Assim como naquela a verdade procedeu da verdade, assim também nesta não somente da verdade, mas da ficção e invenções humanas a própria verdade surge, e como luz brilha nas trevas e procede imaculada das falsidades escondidas¹⁶. (SALUTATI, 1896, p. 293)

¹⁶ *sicut enim in divinis, que supra nos sunt et ab intelligentie nostre potestate remota, sed longe magis a signifi candi facultate, quoniam plus intelligimus quam efferre possimus, in figuratos sermones necessitate profecti sumus; sic et in humanis placuit ab his que pro divinitatis expressione recepimus ornandi quandam elegantiam mutuari, et quod nobis in divinis necessitas fuit, in humanis fecimus voluntatem. ut sicut in illa veritas ex veritate processit, sic*

Ora, não se pode negar que o poeta deve conhecer as coisas de que fala, de modo que o *verdadeiro* poeta não é aquele que procede à simples verborragia ou que produz poemas destituídos de conteúdo. A poesia deve ser produzida por aqueles que detêm o conhecimento das coisas e que podem, por meio da erudição retórica, gramatical e estilística, veicular a verdade e o real significado das coisas. É nesse sentido que Salutati, em carta de 1406 remetida a Giovanni Dominici, deixa evidente a insuficiência da simples gramática e reconhece a interligação dos conhecimentos mundano e espiritual para a construção da poesia.

Assim, a gramática não pode ser perfeita sem o estudo dos metros e ritmos, para saber o que deve ser dito; nem deve ignorar a razão dos astros o poeta, que tantas vezes usa os seus nascimentos e ocasiões de sinais para indicar os tempos; nem pode ser ignorante em filosofia, já que em quase todos os poemas se encontram passagens retiradas das questões mais profundas da filosofia natural, seja por causa de Empédocles entre os gregos, seja de Varrão e Lucrecio entre os latinos, que transmitiram doutrinas de sabedoria em versos¹⁷. (SALUTATI, 1905, p. 222).

Seja, pois, por meio do conhecimento das coisas, ou, ainda, pela intrincada relação entre *res* e *verba* no pensamento de Salutati, a poesia aparece como forma de acesso à verdade. A defesa que Salutati faz dos poetas deve ser entendida como uma *ode* à imaginação, à inventividade e às artes liberais, que propiciam um conhecimento efetivo — ainda que não óbvio ou direto — da realidade do mundo que cercava os humanistas. As considerações feitas sobre o papel de Cícero e de Virgílio nos estudos da poesia não podem ser vistas como simples tentativas de defesa dos poetas e mestres da antiguidade, mas como um exemplo da forma como o

in ista non ex veritatibus solum, sed ex fictis et humanis inventis ipsa veritas oriatur, et quasi lux in tenebris lucens et ex falsitatum abditis immaculata procedat.

¹⁷ *tum neque citra musicen grammatica potest esse perfecta, cum ei de metris rhythmisque dicendum sit; nec si rationem siderum ignoret, poetas intelligat, qui, ut alia mittam, totiens ortu occasuque signorum in declarandis temporibus utantur: nec ignara philosophie, tum propter plurimos in omnibus ferme carminibus locos ex intima naturalium questionum subtilitate repetitos, tum vel propter Empedoclea in Grecis, Varronem ac Lucretium in Latinis, qui precepta sapientie versibus ediderunt.*

humanismo, sobretudo o do *Trecento* e do início do *Quattrocento*, valorizava a poesia como meio de obter a verdade e de edificar o homem em direção à virtude.

Considerações finais

A leitura das cartas de Salutati em conjunto com o contexto em que os *studia humanitatis* se desenvolveram torna evidente a centralidade da poesia para a formação da virtude e para o acesso ao verdadeiro conhecimento. A palavra — oral e escrita — tornou-se instrumento fundamental para o projeto político e educacional do homem, sobretudo a partir da recuperação da tradição latina e do diálogo com os modelos greco-romanos de eloquência e poesia. De forma concreta, os humanistas atribuíram ao poeta e ao orador, porquanto artífices do mundo e dominadores da eloquência, o difícil dever de se tornarem modelos aos cidadãos virtuosos.

Nas missivas de Salutati, a poesia aparece não apenas como ornamento estilístico, mas como meio de transmitir conteúdos profundos, conciliando *res* e *verba* — isto é, a essência das coisas e sua expressão. Concordamos, aqui, com as considerações de Donatella di Cesare (*In MOJSISCH e PLUTA*, 2012, p. 207), para quem:

Do alto de sua engenhosidade, o poeta, mensageiro das Musas, sabe abrir um primeiro hipotético ordenamento, sabe fundar um novo kósmos. Sua atividade consiste em entrever semelhanças ainda não emergidas, em trazer à luz uma identidade ainda obscura, sem, contudo, ocultar as diferenças. É assim que, dando forma à realidade, ele pode irromper nela como sujeito.

Dessa primeira e imprescindível atividade formadora — que, longe de ser jogo e divertimento, provém antes do esforço e do sofrimento sempre presentes na criatividade humana — deriva toda outra atividade. Dali provém o primado concedido à poesia sobre a filosofia ou sobre a ciência. Não só o poeta tem o privilégio de um acesso imediato à veritas, a uma primeira interpretação originária da realidade, como, além disso, a filosofia, a ciência e toda forma possível de conhecimento estão

indissoluvelmente enraizadas nessa interpretação a ponto de parecerem, por assim dizer, secundárias face à primazia da poesia.

Com efeito, o poeta-humanista pensado por Salutati não se restringe ao papel de literato, mas assume função pública e pedagógica: seus versos circulam em praças e igrejas, satirizam inimigos políticos, celebram conquistas e incutem nos cidadãos ideais de liberdade e virtude. Essa concepção rompe com a visão negativa herdada de Platão e aproxima-se da tradição de Cícero, Virgílio e Ovídio, responsável por fornecer ao humanismo o instrumental teórico necessário ao entendimento da poesia como fonte de conhecimento e motor de transformação social.

Não podemos perder de vista, ademais, o fato de que as cartas privadas de Salutati apontam para uma consistência na defesa da poesia feita pelo Chanceler ao longo de sua vida. Muito embora haja uma diferenciação entre a forma como o autor trabalha a correlação entre a poesia e a religião ao longo dos seus escritos — como já nos aponta, por exemplo, a obra magistral de Ronald Witt intitulada *Hercules at the Crossroads* (1983) —, não se pode perder de vista que Salutati mantém sua posição quanto ao fato de que os poetas podem, sim, acessar e transmitir um conhecimento verdadeiro das coisas, orientando o agir humano em vista da excelência e do desenvolvimento das virtudes.

Para Salutati, o poeta é aquele que ilumina o céu escuro com estrelas. É também aquele que dá ao homem acesso ao fruto do conhecimento, belo e aprazível. O poeta é fonte de conhecimento e a poesia é o produto mais nobre do homem como artífice do mundo. Ao mesmo tempo, poesia e poeta se conformam em uma realidade produzida pela palavra, na árdua missão de estabelecer a harmonia entre a *res* e a *verba*. O conhecimento, a verdade e a poesia andam lado a lado nos *studia humanitatis* e devem ser entendidos como engrenagens de um motor capaz de educar o homem em direção à sua melhor versão, à virtude e à excelência.

Referências

BURKE, Peter. Cultures of Translation in Early Modern Europe. In: BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia (ed.). *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 7-38.

CARDOSO, S. Sobre a civilização do renascimento. In: PINTO, F. M.; BENEVENUTO, F. (org.). *Filosofia, política e cosmologia: ensaios sobre o renascimento* [online]. São Bernardo do Campo, SP: Editora UFABC, 2017. p. 15-32. ISBN 978-85-68576-93-9.

CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman (Ed.). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

CICERO, M. T. Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio. Trad. WATTS, N. H. Loeb Classical Library 158. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

COELHO, Maria Cecília Miranda Nogueira. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. *Discurso*, São Paulo, v. 41, n. 41, p. 185-222, 2011. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2011.68372. Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/68372>. Acesso em: 12 ago. 2025.

DE ROSA, Daniela. *Coluccio Salutati: il cancelliere e il pensatore politico*. Roma: Aracne Editrice, 2014.

DI CESARE, Donatella. La poesia come poiesis politica in Coluccio Salutati. In: MOJSISCH, Burkhard; PLUTA, Olaf (ed.). *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1992. p. 193-210. DOI: <https://doi.org/10.1075/zg.142.13>.

DUNCAN, Thomas Shearer. Plato and Poetry. *The Classical Journal*, v. 40, n. 8, p. 481–494, 1945. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3292274>.

FICINO, Marsilio. *Opera omnia*. Basileae: Per Henricum Petri, 1561. v. 1.

FURLAN, Mauri. Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente - III. Final da Idade Média e Renascimento. *Cadernos de Tradução*, v. 1, n. 13, p. 9–25, 2004. DOI: 10.5007/%x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/6229>. Acesso em: 28 ago. 2025.

GARIN, Eugenio. *El renascimento italiano*. Trad. Antoni Vicens. Barcelona: Editorial Ariel S.A., 1986.

GARIN, Eugenio. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Milano: Bompiani, 1994.

GRAY, Hanna H. Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence. *Journal of the History of Ideas*, v. 24, n. 4, p. 497–514, 1963. DOI: <https://doi.org/10.2307/2707980>.

HOWELL, A. C. Res et Verba: Words and Things. *ELH*, v. 13, n. 2, p. 131–142, 1946. DOI: <https://doi.org/10.2307/2871594>.

KRISTELLER, Paul Oskar. Umanesimo Filosofico e Umanesimo Letterario. *Lettere Italiane*, v. 14, n. 4, p. 381–394, 1962. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26248100>.

LAUREYS, Marc. La poesia latina di Coluccio Salutati. In: BIANCA, Concetta (ed.). *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 29–31 ottobre 2008)*. Roma: [s.n.], 2010. p. 295–314.

MARTINES, Lauro. *Strong Words: Writing and Social Strain in the Italian Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

McLAUGHLIN, Martin L. *Literary Imitation in the Italian Renaissance: The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

REIFF, Arno. *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*. Würzburg: Triltsch, 1959.

SACCHETTI, Franco. *Il libro delle rime*. Org. A. Chiari. Bari: Laterza, 1936.

SCHIAVINATO, Daiane Grazielle. *Orator de Cícero: tradução e estudo de fragmentos de uma poética clássica*. 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Araraquara, 2013.

STRUEVER, Nancy. *The Language of History in the Renaissance: Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

TAYLOR, Andrew. Introduction: The Translations of Renaissance Latin. *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée*, v. 41, n. 4, p. 329-353, 2014. DOI: <https://dx.doi.org/10.1353/crc.2014.0041>.

VILLELA-PETIT, M. da P. Platão e a poesia na República. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 44, n. 107, p. 51-71, jun. 2003.

WILKINS, Ernest Hatch. *Studies in the Life and Works of Petrarch*. Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1955.

WITT, Ronald G. The De Tyranno and Coluccio Salutati's view of politics and Roman history. *Nuova Rivista Storica*, v. 53, p. 434-474, 1969. Roma.

GENEALOGIA E AS RAÍZES DA RECEPÇÃO MODERNA DO PRINCÍPIO DA UTILIDADE: DE PIERRE GASSENDI A THOMAS HOBBS

GENEALOGY AND THE EARLY MODERN RECEPTION OF THE PRINCIPLE OF UTILITY: FROM PIERRE GASSENDI TO THOMAS HOBBS

Veronica Calado¹
UFPR, Brasil.

Resumo

A concepção de utilidade tem raízes na filosofia de Epicuro, para quem a experiência e as sensações eram elementos fundamentais. Seu hedonismo buscava a ausência de dor (aponia) e distinguia prazeres mentais em cinéticos e catatesmáticos, priorizando estes ao invés daqueles ao defender uma vida oculta e sem excessos. O epicurismo foi uma tradição filosófica mal compreendida e estigmatizada, muitas vezes confundida com o hedonismo radical dos cirenaicos. A recepção cristã o rebaixou, muito embora tenha assimilado elementos seletivos. Somente com o humanismo renascentista, notadamente através de Pierre Gassendi, o epicurismo foi resgatado do limbo filosófico que se encontrava, cristianizando-o e adaptando-o às exigências da fé e da ciência moderna. A alquimia filosófica de Gassendi foi fundamental para reintroduzir o hedonismo no debate filosófico europeu. Na Grã-Bretanha, a revalorização do epicurismo foi impulsionada pela filosofia natural e pelo crescente interesse pelo atomismo. Walter Charleton e outros membros da Royal Society ajudaram a compatibilizar essa corrente com a ortodoxia religiosa, consolidando em solo

¹ Doutoranda e mestra em Filosofia pela UFPR. Mestra em Direito Empresarial e Cidadania. Esta pesquisa foi realizada com o apoio da CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5026-1159> . E-mail: veronica.calado@ufr.br .

britânico uma mudança paradigmática que encontrou no princípio da utilidade o seu eixo central, desvinculando-a de explicações teológicas. Thomas Hobbes, embora não fosse estritamente epicurista, incorporou o materialismo e o foco na percepção sensível em suas ideias. O Estado soberano, resultando do pacto social, emerge como uma instituição necessária para regular os desejos individuais e garantir a ordem e a paz. A utilidade pode ser observada na ascensão do fenômeno político do hedonismo político, compreendido em termos de busca por felicidade e segurança de indivíduos autointeressados.

Palavras-chave

Epicurismo; Hedonismo; Utilidade; Pierre Gassendi; Thomas Hobbes.

Abstract

The concept of utility has its roots in philosophy of Epicurus, for whom experience and sensations were fundamental elements for knowledge and the pursuit of imperturbability of the soul (ataraxia). His hedonism sought the absence of pain (aponia) and distinguished mental pleasures into kinetic and catathematic, prioritising the latter over the former by advocating a hidden life without excess. The epicureanism was a misunderstood and stigmatized philosophical tradition, often confused with the radical hedonism of the Cyrenaics. Christian reception degraded it, even though it assimilated selective elements. Only with Renaissance humanism, notably through Pierre Gassendi, was Epicureanism rescued from the philosophical limbo which it found itself, adapting it to the demands of faith and modern science. Gassendi's philosophical alchemy was fundamental in reintroducing hedonism into European philosophical debate. In Great Britain, the revaluation of Epicureanism was driven by natural philosophy and a growing interest in atomism. Thinkers such as Walter Charleton and members of the Royal Society helped to reconcile this current with religious orthodoxy, consolidating a paradigm shift on British soil that found its central axis in the principle of utility, detaching it from theological explanations. Thomas Hobbes, although not strictly an Epicurean, incorporated materialism and a focus on sensory perception into his ideas. The sovereign state, resulting from the social contract, emerges as a necessary institution to regulate individual desire and ensure order and peace. The utility can be observed in the rise of the political phenomenon of political hedonism,

understood in terms of the pursuit of happiness and security by self-interested individuals.

Keywords

Epicureanism; Hedonism; Utility; Pierre Gassendi; Thomas Hobbes.

Introdução

O presente artigo investiga a trajetória do princípio da utilidade, desde suas raízes na filosofia epicurista até sua consolidação como eixo central do pensamento político moderno na Grã-Bretanha, com especial atenção para as contribuições de Pierre Gassendi (1592–1655) e Thomas Hobbes (1588–1679).

Longe de ser uma concepção monolítica, a noção de utilidade, que emergiu do epicurismo como a busca pela imperturbabilidade da alma (*ataraxia*) e pela ausência de dor (*aponia*), foi redefinida e ressignificada ao longo dos séculos, culminando no cálculo de utilidade. Fortemente estigmatizada pela tradição cristã, que muitas vezes a reduziu ao hedonismo vulgar, a filosofia epicurista encontrou no humanismo renascentista, por meio de Gassendi, um caminho para sua reabilitação e adaptação às exigências da fé e da ciência moderna. Este resgate foi fundamental para a reintrodução do hedonismo no debate filosófico europeu, pavimentando o terreno para sua recepção e transformação em solo britânico.

Na Grã-Bretanha, o crescente interesse pelo atomismo e pela filosofia natural impulsionou uma revalorização do epicurismo-gassendista, culminando na emergência do princípio da utilidade como um critério desvinculado de explicações teológicas para a ordem social e política. É nesse cenário que Thomas Hobbes, embora não estritamente um epicurista, incorporou elementos dessa tradição, adotando o mecanicismo e a percepção sensível como base para a formação do conhecimento, para fundamentar a necessidade da formação de um Estado soberano que regulasse os desejos individuais em busca da paz e da segurança, contribuindo para a ascensão do hedonismo político.

Assim, a presente análise propõe a genealogia desse princípio, demonstrando como ela veio a se consolidar como um dos pilares para a compreensão do indivíduo e da sociedade na modernidade, influenciando a emergência do liberalismo, a partir de sua consolidação no pensamento hobbesiano.

A genealogia filosófica do princípio da utilidade

A concepção de utilidade tem raízes na Antiguidade Clássica, estando especialmente associada à filosofia de Epicuro (341–270 a.C.), que atribuía às sensações um papel fundamental no conhecimento humano. Distante da postura de um cientista natural buscando por respostas lógicas e objetivas, seu interesse pelo mundo físico era animado pela inquietação de alguém profundamente sensibilizado pelo sofrimento humano (Jones, 1992). Compreendendo que a canônica (epistemologia) e a física poderiam fornecer conhecimentos indispensáveis para alcançar uma espécie de “cura” espiritual, articulou esses saberes com a intenção de oferecer no campo da ética a libertação dos indivíduos de seus medos e ansiedades e conduzi-los a um estado de imperturbabilidade da alma, denominado de *ataraxia*.

Descrevendo a natureza sob a ótica materialista, Epicuro atribuía à experiência especial importância, sendo considerada a pedra de toque da verdade. Sustentava que as sensações resultam da perturbação atômica do corpo e da alma quando em contato com as qualidades dos objetos externos. Nesse esquema teórico, os sentidos não julgam, limitando-se a registrar os impactos causados pelos átomos, não podendo ser responsabilizados por eventuais enganos cometidos pelo agente-observador. Para o filósofo, os sentidos são, em sua essência, destituídos de razão (*alogoi*) e, por isso mesmo, infalíveis em sua função perceptiva (DL X, 31–32; Huisman, 2011).

No entanto, como os sujeitos do conhecimento não são receptores totalmente passivos, Epicuro reconhece que, para além da experiência sensorial imediata, também atuam como critério de verdade a prolepse e o afeto. A prolepse (conceito ou noção geral) opera como mecanismo secundário de ordenação, classificação e organização dos dados imediatos

da experiência, permitindo ao intelecto corrigir eventuais inconsistências oriundas da percepção e interpretação do mundo exterior. O processo ocorre quando a repetição contínua de uma percepção sensível imprime no sujeito uma representação (ou imagem) estável, formando uma antecipação mental que serve como parâmetro de reconhecimento e julgamento, possibilitando, inclusive, a comunicação e a comparação com outras experiências semelhantes (DL X, 33, p. 563). Por fim, da interação entre os átomos do corpo, da alma e dos objetos externos, emergem os afetos (ou sentimentos), mais especificamente o prazer e a dor, que também ocupam papel central na epistemologia epicurista (DL X, 34, p. 564–5).

Na Carta a Heródoto, Epicuro afirma que a filosofia natural não pode ser explicada como um fim em si mesma, razão pela qual o valor do conhecimento depende de sua capacidade de contribuir para a felicidade humana (eudaimonia) (DL X, 80–82, p. 611). Dessa forma, a articulação entre sensação, prolepse e afetos – a chamada “física das sensações” – adquire, na epistemologia epicurista, o estatuto de fonte legítima de verdade, com implicações decisivas tanto na ciência da natureza quanto na ética, fundamentando algumas conclusões.

No campo da física, Epicuro defende as seguintes máximas: nada surge do nada; nada é destruído do nada e o universo sempre foi e sempre será como apresentado agora (DL X, 38–42, p. 569–71). Essas afirmações que, hoje em dia, podem parecer lugar comum representam uma posição radical em seu tempo, porque desmoraliza a ciência com o intuito de purificá-la do misticismo crescente em seu tempo. A física, como todo o conhecimento, deve apresentar uma utilidade, que acaba se confundindo com a função terapêutica desta filosofia. Seu objetivo é, pois, libertar a humanidade dos tormentos provocados pelos fenômenos celestes, da angústia diante da (suposta) interferência dos deuses na vida terrena e do temor da morte.

Na ética, Epicuro estabelece os afetos (o prazer e a dor) como parâmetros seguros para avaliar a correção das condutas, partindo do princípio de que todas as pessoas perseguem, em última instância, a felicidade. Nesse sentido, inaugura uma forma de hedonismo, segundo o qual o prazer constitui o bem supremo da vida, equiparando-se à ideia de

bem. Em suas próprias palavras “(...) devemos praticar as coisas que contribuem para a felicidade, pois certamente quanto temos isso, temos tudo, e fazemos tudo o que podemos para obtê-la quando não estamos nesta condição” (DL X, 122, p. 154, tradução nossa). No entanto, o prazer a que Epicuro se refere não deve ser confundido com a busca desenfreada por divertimentos excessivos ou excessos sensoriais. Estabelecendo as precondições da felicidade, ele enfatiza que o prazer “não significa libertinagem ou prazeres relacionados a escolhas positivas de diversão” (DL X, 130–131, p. 655–6, tradução nossa). Trata-se, antes, de um prazer definido negativamente, como ausência de dor (*aponia*) e perturbação da alma (*ataraxia*).

De acordo com o hedonismo epicurista, todo prazer é igualmente bom, mas nem todos os prazeres são iguais. Por isso, o caráter moderado e racional desta tradição decorre, em grande medida, da cuidadosa classificação dos desejos. Ao reconhecer que nem todos os prazeres devem ser perseguidos indistintamente, Epicuro propõe uma distinção fundamental entre aqueles que contribuem efetivamente para a felicidade e aqueles que apenas geram perturbação e dependência. Influenciado pela filosofia aristotélica, Epicuro propõe uma classificação dos desejos segundo diferentes critérios (DL X, 127–128, p. 653–4).

Quanto à natureza, os desejos podem ser naturais ou artificiais. Os desejos naturais subdividem-se em duas classes: os necessários, cuja satisfação está ligada à preservação da vida, diminuição (ou eliminação) da dor e equilíbrio físico e mental – como, por exemplo, a alimentação moderada e a amizade; e os não necessários, que, embora naturais, proporcionam apenas uma variação no prazer, sem alterá-lo de forma substancial – como, por exemplo, comer em excesso ou buscar o luxo. Já os desejos artificiais têm origem nas convenções sociais, na vaidade ou na ambição. Por não se relacionarem com a satisfação de necessidades vitais não contribuem para a diminuição da dor e devem ser evitados, pois, geralmente, perturbam a estabilidade de nossos desejos gerando frustrações.

Quanto aos tipos de prazer, o filósofo diferencia prazeres mentais e corporais (DL X, 138). Em franca oposição à escola dos cirenaicos, que valorizava os prazeres físicos imediatos, Epicuro sustentava a superioridade dos prazeres mentais. Como destacam Gosling e Taylor (1984, p. 349), para Epicuro, os prazeres intelectuais merecem maior consideração em relação aos prazeres físicos, justamente por sua capacidade de se estenderem ao passado e ao futuro, por meio da memória e da expectativa, ampliando sua importância na busca pela felicidade (eudaimonia) até atingir a *ataraxia*.

Quanto aos graus de prazer, depreende-se de sua filosofia a distinção entre os prazeres cinéticos e catatesmáticos. Os prazeres cinéticos referem-se à transição de um estado de dor ou carência para sua cessação, que é compreendida como prazer, revelando a dinâmica da passagem do estado de dor para o de prazer. Os prazeres catatesmáticos (ou estáticos) representam uma classe marcada pela imperturbabilidade, caracterizando a forma mais estável e completa de prazer. Neste estado, a dor é ausente e não se sujeita a causas de modificação. Para Epicuro, os prazeres não podem ser aumentados em grau além do ponto da completa eliminação da dor, portanto a ausência de dor evidencia o grau máximo de prazer (DL X, 128; Gosling; Taylor, 1984, p. 348).

O “cálculo hedonista” oferecido por Epicuro privilegia os prazeres catatesmáticos, de modo que o juízo moral se torna dependente da capacidade de determinada conduta gerar prazer e evitar a dor a longo prazo. Neste caso, o hedonismo não se confunde com a satisfação momentânea dos sentidos (prazeres cinéticos), devendo ser compreendida em sua forma mais elevada e estável, como a busca pelos prazeres catatesmáticos. A busca pelo prazer seria, então, uma prática ascética dependente da disciplina dos apetites, da redução dos desejos e das necessidades ao mínimo vital. Vale dizer, Epicuro defende o conceito de *lathe biosas*, expressão grega que significa “viver ocultamente” ou “viver sem chamar atenção”. O princípio sugere uma vida distante da perseguição da glória, dos bens materiais ou do poder, valorizando o anonimato e a simplicidade, a satisfação das necessidades vitais básicas e a companhia de amigos como fontes genuínas de prazer e felicidade (DL X, 119).

Frequentemente deturpado por tradições rivais, o epicurismo passou a ser deliberadamente confundido com a escola cirenaica, o que comprometeu a adequada compreensão de seus fundamentos éticos ao longo dos séculos.

Sobre esta confusão, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Assim como os epicuristas, os cirenaicos compunham uma escola moral organicamente vinculada à sua metafísica e epistemologia, tendo como conceito cardeal os afetos (*pathos*). Prazer e dor, concebidos como alterações ou movimentos no sujeito, eram considerados os únicos objetos acessíveis ao conhecimento humano.

Os cirenaicos se inseriam em uma metafísica da indeterminação, argumentando que, como não existe um modo conhecer a realidade em si, só é possível compreendê-la por meio do modo como somos afetados por ela.

Fundada por Aristipo, o Velho (435–355 a.C.), essa tradição desenvolveu um hedonismo radical, segundo o qual apenas os prazeres corporais e presentes seriam dignos de valor. De modo geral, os cirenaicos rejeitavam a concepção epicurista de prazer como ausência de perturbação (ou dor), qualificando-a de um “estado de morte” (Zillioli, 2014, p. 180) – já que, onde não há movimento, tampouco existe afeição. É importante mencionar que, ao contrário da maioria das escolas de sua época, os cirenaicos não tinham como finalidade alcançar o estado de imperturbabilidade da alma (*ataraxia*).

Assim, embora compartilhem de uma matriz hedonista, epicuristas e cirenaicos desenvolveram concepções distintas de prazer, preservando, portanto, identidades filosóficas próprias. Não obstante, a associação entre ambas as escolas contribuiu para que o epicurismo fosse amplamente estigmatizado, tendo entrado para a história das ideias como um hedonismo vulgar e irrefletido – uma confusão interpretativa que perdurou ao longo dos séculos.

Parte da confusão entre essas correntes pode ser atribuída ao esforço deliberado de Cícero (106–43 a.C.) em aproximar o epicurismo da tradição cirenaica. Ao tratar da natureza do prazer e da dor, ele argumenta que as máximas epicuristas não seriam apenas equivocadas, mas também

derivadas diretamente das formulações originais de Aristipo, o Velho. Em *Os limites dos bens e dos males* (*De finibus bonorum et malorum*), Cícero acusa os epicuristas de simplesmente reproduzirem ideais anteriormente formuladas pelos cirenaicos, obscurecendo, assim, as distinções conceituais entre essas duas vertentes do hedonismo (Cic. Fin. I, 8, 26).

De modo geral, a recepção cristã de todas essas doutrinas foi fortemente influenciada por uma tradição crítica já consolidada: o estoicismo. Esta tradição apresentava uma moral do dever e da racionalidade apática, oferecendo aos cristãos um modelo ético mais compatível com o sistema de crenças da nova fé, sobretudo no que diz respeito ao domínio das paixões e a subordinação dos prazeres corporais ao intelecto.

A partir do século IV, com a publicação do Édito de Constantinopla, que promoveu a conversão em massa dos romanos ao cristianismo, intensificou-se um processo (já em curso) de sincretismo entre as filosofias clássicas (Jones, 1992, p. 94-5). Embora o epicurismo tenha sido uma das escolas mais resistentes a esse movimento, ele também acabou sucumbindo ao ser confundido com outras formas de hedonismo, e aos poucos, desfigurados em seus fundamentos originais.

O hedonismo, nesse contexto, despertou a atenção dos primeiros escritores patrísticos, que, na maioria das vezes, o viam de forma negativa. Sob os pontos de vista canônico e ético, a escola representava uma ameaça à autoridade das Escrituras, à crença na revelação e, de modo geral, à noção de Providência divina. Ao afirmar uma cosmologia materialista, negar a imortalidade da alma e privilegiar a experiência sensível como fundamento da vida feliz, o hedonismo colocava em xeque os pilares que sustentavam a fé cristã.

Reiteradamente acusado de oferecer “nada mais que rendição aos prazeres da carne” (Jones, 1992, p. 104), não tardou para que o hedonismo fosse rebaixado como filosofia moral, sendo resumido como a verdadeira antítese da moralidade cristã. Do ponto de vista prático, o desincentivo à participação na vida pública revela-se incompatível com o impulso pela expansão do cristianismo nascente, cujos padres e demais pregadores, não raramente, precisavam adotar postura combativa frente ao paganismo.

Ainda assim, apesar das inúmeras dificuldades de adaptação dos preceitos hedonistas ao dogma cristão, dois aspectos do epicurismo permaneceram influenciando o cristianismo nascente: a classificação dos prazeres e o combate às superstições (Jones, 1992, p. 110-1). Tais elementos reaparecem, sob roupagens distintas, em diferentes momentos da patrística e da escolástica. Por exemplo, a distinção epicurista entre os prazeres naturais e necessários, naturais e não necessários, e nem naturais nem necessários será reformulada por Agostinho (354-430). Embora condenasse veementemente o prazer como fim último das ações humanas, o Bispo de Hipona reconhecia a importância de distinguir entre os apetites legítimos e os desejos desordenados. Essa adaptação visava subordinar os prazeres corporais à racionalidade da alma, e consequentemente, à vontade divina, preservando a ordem hierárquica dos bens e da natureza humana (Agostinho, *De libero arbitrio*, I, 16.34, p. 68). O combate à superstição, de modo semelhante, também foi ressignificado no cristianismo primitivo como um convite à racionalidade da fé. Agostinho, entre outros filósofos patrísticos, procurou distinguir a verdadeira fé das práticas supersticiosas pagãs, associando estas últimas ao erro, à ignorância e à idolatria. Considerando o pecado (mal) como uma paixão desordenada, Agostinho afirma que apenas aqueles que fazem o bem podem atingir a sabedoria e a felicidade, tendo em vista que conhecem o aquilo que é permanente.

Essa recepção cristã “seletiva” contribuiu para o apagamento do epicurismo, que atravessou uma espécie de “interlúdio” filosófico entre a queda do Império Romano e a Idade Média. A atitude predominante entre os padres cristãos era marcada por uma hostilidade generalizada a tudo o que fosse considerado “pagão”, com exceção dos elementos que pudessem ser assimilados e convertidos em suporte à fé cristã (Jones, 1992, p. 117-35).

Ainda assim, é preciso reconhecer que foi essa postura ambígua de parte dos teóricos patrísticos e escolásticos – ao mesmo tempo condenando e apropriando-se seletivamente das doutrinas pagãs – que impediu o completo desaparecimento das escolas clássicas. A fortuna do pensamento epicurista, nesse contexto, espelha a trajetória de toda a

cultura greco-romana, marcada pelo que Luc Ferry (2010, p. 95) denominou de “confisco do pensamento pela religião e a relegação da filosofia a segundo plano”.

Diante deste quadro histórico, pode-se dizer que a Idade Média conheceu dois “Epicuros”. O primeiro, oriundo das fontes clássicas – sobretudo Diógenes Laércio, Lucrécio (98–55 a.C.), e Cícero, que transmitia, ainda que de forma pouco elogiosa, os elementos principais desta tradição. O segundo, forjado pela tradição cristã em seu viés mais moralizante, o aponta como um símbolo de decadência, frequentemente associado à figura de personagens históricos considerados infames, como Nero, Herodes e Judas. É esse segundo Epicuro, completamente caricaturizado, que inaugurou uma longa tradição de usos pejorativos dos termos “epicurista” e “hedonista” – a qual, como vimos anteriormente, é completamente dissociada das concepções filosóficas desta escola ou mesmo das práticas de vida do filósofo do Jardim (Jones, 1992).

Pierre Gassendi e a retomada das lições de Epicuro

Foi apenas com o advento do pensamento moderno que o retrato distorcido de Epicuro e de sua filosofia começou a ser contestado. Entre os séculos XVI e XVII, no contexto do humanismo renascentista, que valorizava a recuperação das fontes clássicas, Epicuro pôde ser resgatado do limbo intelectual a que fora relegado pelas tradições estoica e cristã. Um dos principais responsáveis pela retomada do epicurismo foi o teólogo francês Pierre Gassendi.

O interesse de Gassendi por Epicuro não foi acidental nem efêmero, acompanhando-o ao longo de sua vasta trajetória intelectual. Duas dimensões, uma teórica e outra prática, justificam sua preferência pelo Filósofo do Jardim.

Do ponto de vista teórico, a força formativa dos escritos de Epicuro parecia convergir com as exigências do pensamento científico pós-renascentista. Gassendi afirmava que a filosofia não deveria se limitar às atividades de exegese, correção e analogia entre textos, criticando duramente tanto a filosofia aristotélica quanto a escolástica,

cuja metodologia, já ultrapassada do seu ponto de vista, não permitiria conferir o dinamismo necessário às investigações da natureza. Ao enfatizar a importância do olhar científico que Epicuro lançava sobre o mundo natural, Gassendi reforça a importância da experiência como pedra de toque do conhecimento (Jones, 1992).

Consequentemente, ele assume uma postura que o posiciona entre os nominalistas e os céticos, alinhando-se a uma concepção fenomenista de ciência. Determinado a refutar as calúnias dirigidas a Epicuro, empreende a reconstrução de sua lógica e de sua física, sem, no entanto, romper com algumas premissas da fé cristã. Conserva, por exemplo, o argumento a favor da existência de Deus, reconhecendo-o como causa primeira de todas as coisas, bem como a defesa da imortalidade da alma, compreendida como uma espécie de “dom” divino.

Do ponto de vista prático, sobretudo no âmbito da moral, emergem também teorias sobre a sociedade, o Direito e o Estado, de inspiração hobbesiana. Nelas, os indivíduos afirmam seu direito natural sobre todas as coisas e podem firmar contratos que lhes permitam escapar da condição de insegurança tipicamente associada ao estado de natureza. Além disso, Gassendi reconhece que o que faz da utilidade a base da justiça é a concordância entre as disposições, razão pela qual só admite a existência de justiça entre iguais. Neste sentido, a justiça não é conceituada como um bem em si mesma, mas somente à medida que assegura os laços sociais básicos sem os quais não existe a sociedade (Rosen, 2003, p. 20-1; Huisman, 2001).

A filosofia moral proposta por Gassendi é consequencialista, e atende a dois elementos básicos: a felicidade (prazer), considerada o fim de toda ação, e a virtude, que é compreendida como o fim moral da busca pela felicidade (Michael; Michael, 1995, p. 744). Para o teólogo francês, uma vida feliz é aquela em que existem prazeres moderados e livres de dores, o que é o objetivo supremo (*summum bonum*) da vida humana. Porém, ao modo dos estoicos, defende que essa busca corresponde ao exercício de viver conforme a “natureza”. Assim, enquanto Epicuro defendia que o mundo era regido pelo acaso e os estoicos afirmavam que o universo seria ordenado por uma providência racional, Gassendi propôs

uma síntese entre essas duas tradições. Ele aceitou o prazer como um elemento ordenado pela Providência divina, integrando-o à metafísica estoica da ordem e do propósito (Michael; Michael, 1995).

Nesse exercício de “alquimia filosófica”, Gassendi apresenta uma reinterpretação elegante, embora significativamente revisionista da tradição epicurista, cristianizando-a. Movido pelo firme propósito de reabilitar a imagem e a dignidade da filosofia de Epicuro, ele empreende um esforço de reconstrução de seus princípios, formulando uma versão refinada do atomismo antigo, compatível com os pressupostos da fé bem como com as exigências metodológicas da ciência moderna nascente (Huisman, 2001, p. 431; Michael; Michael, 1995).

Embora sua leitura não apresente muitos elementos inovadores, e que mescle escolas e tradições para reforçar o seu próprio ponto de vista, é certo que ela exerceu profunda influência sobre pensadores dos séculos seguintes, contribuindo decisivamente para o retorno do hedonismo ao debate filosófico europeu. Os textos de Gassendi configuram, sob vários aspectos, uma filosofia de compromisso entre correntes diversas: tradição e modernidade, epicurismo e escolástica, mecanicismo e finalismo, materialismo e espiritualismo (Huisman, 2001, p. 432). Entre essas tensões, suas contribuições alcançam um equilíbrio instável que, justamente por isso, tornam-se decisivas para a abertura do caminho que levará à ampliação da recepção moderna do epicurismo entre os filósofos britânicos.

Epicurus Britannicus

Em solo britânico, a revalorização do epicurismo não transcorreu de forma imediata ou homogênea. A sociedade elizabetana, como grande parte dos reinos da Europa continental, ainda preservava uma postura de predileção em relação aos autores clássicos mais consagrados, como Homero, Platão (428–348 a.C.), Aristóteles (384–322 a.C.), Cícero e Ovídio (43 a.C.–18 d.C.), relegando Epicuro a uma posição marginal. Como visto, a leitura medieval dos prazeres havia cristalizado uma imagem depreciativa do Filósofo do Jardim, associando-o à defesa da vida sensual, o que comprometeu sua recepção durante séculos também na Grã-Bretanha.

Esse cenário, no entanto, começou a se transformar por dois fatores principais. O primeiro foi o crescente interesse pela filosofia natural, consolidado nos diálogos travados entre Renè Descartes (1596–1650), Pierre Gassendi e Thomas Hobbes (1588–1679), que conferiram destaque ao mecanicismo, enfraquecendo as tradicionais justificações religiosas da ordem do mundo e expandindo suas conclusões para diferentes áreas, incluindo a ética e a política. O segundo fator foi o ressurgimento do interesse pelo atomismo, cujas bases filosóficas e científicas tornaram-se, pouco a pouco, mais valorizadas no contexto da modernidade nascente.

Um marco neste processo foi a fundação de círculos de pensadores, entre os quais o Newcastle Circle e o Northumberland Circle, que reuniam estudiosos da física experimental dedicados à investigação dos fenômenos naturais mediante observação sistemática, experimentação controlada e formulação de hipóteses empíricas, sinalizando o florescimento de uma nova epistemologia atomista. Embora não houvesse uniformidade nas abordagens atomísticas de seus membros, era possível identificar um traço comum em suas posições: a disposição para desafiar as explicações metafísicas e dogmáticas, tradicionalmente vinculadas às tradições aristotélica e escolástica. Fortemente influenciados pelas contribuições de Francis Bacon (1561–1626), que afirma que filósofos como Demócrito mereciam ter sobrevivido ao barbarismo, mais do que Platão e Aristóteles (Jones, 1992, p. 193), os atomistas britânicos defendiam o questionamento e a análise dos corpos, bem como sua redução à condição de “simples natureza”.

Apesar dos esforços, tais grupos não conseguiam atrair a atenção do grande público. Certamente, havia um problema relacionado à complexidade das questões discutidas, além disso outro obstáculo ao desenvolvimento de suas atividades residia nos frequentes embates com a doutrina cristã, que via com suspeição, moral e política, os integrantes dessa nova escola de pensamento.

Nem mesmo a primeira tradução do poema *De Rerum Natura*, de Lucrécio, para o inglês – realizada entre 1630 e 1640 pela puritana Lucy Hutchinson – foi suficiente para reacender o debate sobre o epicurismo, que, aos olhos dos religiosos, permanecia sendo visto como uma filosofia vã (Jones, 1992, p. 195). Havia, sem dúvida, uma atmosfera de apreensão quanto às implicações morais e religiosas de uma filosofia natural de viés hedonista.

Essa realidade só começa a mudar a partir da dedicação do médico Walter Charleton (1619–1707), que se tornou o principal nome da recepção britânica do epicurismo–gassendista na Grã-Bretanha. Sob a influência e à exemplo de Gassendi, Charleton também promoveu uma espécie de depuração do “novo epicurismo” de suas conotações consideradas ofensivas à fé cristã. Além disso, concentrava seus esforços na tentativa de demonstrar que o atomismo poderia servir como uma poderosa prova da existência de Deus, enfatizando que a moral epicurista deveria ser compreendida não como busca de sensualidade vulgar, mas como a conquista da tranquilidade mental (*ataraxia*). Seu prestígio social e intelectual favoreceu a abertura do público britânico, que passou a considerar alguns aspectos da filosofia epicurista sem o eco de seus próprios preconceitos (Jones, 1992, p. 199–200). É importante salientar, contudo, que suas contribuições não resgataram um epicurismo em estado “puro”, pois o pensamento de Gassendi, que lhe serviu de inspiração, já se encontrava amplamente adaptado aos dogmas cristãos.

Por volta de 1650, no contexto da Restauração, viu-se um verdadeiro ponto de virada para a filosofia epicurista, que arregimentou fortes aliados para o atomismo, ampliando as discussões científicas e intelectuais sobre o tema. O descontentamento dos membros da Royal Society com o aristotelismo e a escolástica forneceu o ímpeto necessário para consolidar um novo modelo de investigação baseado na experiência e na valorização das sensações. Pensadores como Robert Boyle (1627–1691) e Joseph Glanvill (1636–1680) desempenharam um papel fundamental para compatibilizar os pressupostos desta nova filosofia com a ortodoxia da religião, blindando a filosofia experimental de acusações de impiedade.

A ascensão do hedonismo, reinterpretado e depurado pelos filósofos modernos, representou uma mudança paradigmática sem precedentes na história do pensamento ocidental. A noção de utilidade consolidou-se como eixo axial entre a ciência e a política, deslocando o foco das explicações teológicas para os critérios da experiência e da necessidade. À medida que o interesse próprio e a busca pela felicidade se tornaram categorias legítimas, a sociedade civil passou a ser concebida não mais como ordem natural ou reflexo de uma ordenação divina, mas como o produto da utilidade e da necessidade mútua (Vaughan, 1982, p. 161).

Essas transformações repercutiram não apenas no campo das ciências naturais, mas também na filosofia política, que passou a dispensar a teleologia cristã e a noção de verdades reveladas como fundamentos explicativos para a ordem social. Nesse novo paradigma, o critério da experiência sensível, aliado à busca pela utilidade, tornou-se o eixo central para a compreensão do indivíduo e da sociedade.

A ascensão da política da experiência em Thomas Hobbes

É nesse contexto que Thomas Hobbes se destaca como um dos pensadores mais influentes da modernidade. Embora não possa ser classificado como um epicurista em sentido estrito, Hobbes foi um dos filósofos políticos britânicos que mais profundamente explorou as contribuições epistemológicas da tradição epicurista, sobretudo no campo epistemológico. Tornou-se avesso a toda forma de obscuridade metafísica (Huisman, 2001; Vaughan, 1982; Michael; Michael, 1995), herdando desta tradição o antiteologismo, a concepção materialista da natureza e uma física fundamentada na percepção sensível como ponto de partida para o conhecimento. Influenciado pela filosofia experimental de Bacon e pela abordagem corpuscular de Boyle, Hobbes buscou articular suas preocupações científicas em uma teoria abrangente da realidade, que abarcava cosmologia, física, fisiologia, lógica e religião. Seu objetivo era claro: construir uma ciência do homem orientada ao entendimento e à regulação da vida social.

No *Leviatã*, Hobbes define o ser humano como um corpo em movimento, cuja força motriz se relaciona diretamente às sensações de desejo (amor) e aversão (ódio) (Hobbes, 1985 [1651], Parte I, Cap. 6). Para ele, toda ação humana pode ser explicada em termos de movimentos internos (percepções) causados por estímulos externos (sensações). A razão, nesse quadro, não transcende as paixões, mas fornece subsídio para a deliberação (ou cálculo), orientando o indivíduo a considerar as consequências de nossas condutas como critério moral para escolha (Morrison, 2012, p. 106).

Hobbes formula uma antropologia, que é centrada na autoconservação como impulsos primários da humanidade. O egoísmo não é retratado como um vício a ser sanado, mas uma condição natural da existência humana. A razão, por sua vez, não está à serviço da contemplação do “bem comum”, mas da autopreservação. Em um mundo desprovido de virtudes a priori ou finalidades pré-estabelecidas, marcado pela incerteza e pela ameaça constante da violência, os seres humanos se veem compelidos a buscar segurança e estabilidade.

A organização política, assim, surge como técnica de contenção da barbárie e mecanismo de regulação dos apetites individuais. A solução hobbesiana para os problemas da condição natural diz respeito à constituição dos homens em um só corpo político (instituição), que é capaz de julgar.

No pensamento de Hobbes, a instituição do Estado soberano representa a conversão da *potentia* – capacidade de exercer força ou sobre os outros – em *potestas*, isto é, a autoridade legitimada pelo direito. O detentor desse poder, seja um homem ou uma assembleia, passa a representar a unidade da pessoa artificial do Estado, tornando-se intérprete e executor da vontade política comum. Trata-se, portanto, de um poder absoluto, pois “o soberano é o ponto social em que reside o poder, e o poder não pode obrigar-se a si próprio” (Morrison, 2012, p. 112).

O elemento formativo do hedonismo político em Hobbes manifesta-se, sobretudo, na noção de individualismo. O homem, essencialmente egoísta e autocentrado, busca garantir para sempre os caminhos dos seus desejos (Hobbes, 1985 [1651], Parte I, Cap. XI). A busca pelo prazer, felicidade e autoproteção se realiza por intermédio da instituição de um poder comum, na pessoa artificial do Estado. O pacto social, nesse sentido, é um acordo entre os indivíduos racionais que, reconhecendo sua vulnerabilidade mútua, organizam seus desejos à luz da necessidade de sobrevivência compartilhada. Por consenso, eles transferem seu direito ao autogoverno para outra pessoa, o soberano, com a condição de que ele, em contrapartida, garanta a execução das leis e a instituição da justiça, assegurando paz e a ordem (Hobbes, 1985 [1651], Parte II, Cap. XVII).

Considerações finais

A investigação da genealogia do princípio da utilidade revela um percurso complexo e multifacetado, que supera a visão simplificada frequentemente associada ao epicurismo. Do ideal de *ataraxia* e aponia, concebido como felicidade individual pela ausência de perturbação na alma e dor, à consolidação do hedonismo político como base para a ordem social hobbesiana, o conceito de utilidade demonstrou uma notável capacidade de adaptação e ressignificação. A reabilitação do epicurismo por Pierre Gassendi, que o cristianizou e o tornou compatível com as exigências da ciência moderna, foi um divisor de águas, abrindo caminho para sua recepção em solo britânico. Pensadores como Walter Charleton e membros da Royal Society foram indispensáveis para desmistificar o epicurismo, compatibilizando-o com os preceitos religiosos vigentes e solidificando o princípio da utilidade com um critério secular apto a promover a organização social.

Thomas Hobbes, por sua vez, ao integrar o materialismo e a primazia da percepção sensível em sua filosofia política, cristaliza o princípio da utilidade como um fundamento para a instituição do Estado soberano. A busca pela felicidade e autopreservação, inerentes à natureza humana, encontram na figura do Leviatã a garantia terrena de paz e ordem. Assim, a sociedade civil, antes vista como uma ordem natural ou divina, passou a ser compreendida como um produto da utilidade e do reconhecimento da necessidade mútua.

A jornada do princípio da utilidade, do Jardim de Epicuro às teorias políticas da modernidade britânica, não apenas redesenhou os contornos da filosofia natural, mas também forneceu as bases para a emergência de noções como o individualismo e o liberalismo, os quais certamente contribuíram para moldar nossa compreensão sobre a sociedade e, de modo geral, a política.

Referências

AGOSTINHO, Santo (Bispo de Hipona, 354–430). Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; – São Paulo, Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

BACON, Francis. *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

CÍCERO, Marcos Túlio. Os deveres. Tradução Luiz Ferracini. – São Paulo: Escala, 2008, v. 1. Título original: *De officiis*.

CÍCERO, Marcos Túlio. Os deveres. Tradução Luiz Ferracini. – São Paulo: Escala, 2008, v. 2. Título original: *De officiis*.

CÍCERO, Marcos Túlio. Os limites do bem e dos males. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto; prefácio: José Seabra Filho. Uberlândia: EDUFU, 2018. Coleção Estudo Acadêmico. Título original: *De finibus bonorum et malorum*.

EPICURO. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. Tradução Claudia Berlinder, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti, Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. Título original: *Dictionnaire des philosophes*.

EPICURUS, In: KONSTAN, David. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/epicurus/>>. Acesso em: 5 jun.2024.

EPICURUS. *The art of Happiness*. Translated with an introduction and commentary by George K. Strodach. New York: Penguin Books, 2013.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Introduction by C. B. Macpherson. – London: Penguin Classics, 1985 [1651].

JONES, Howard. The epicurean tradition. 2nd ed. – London and New York: Routledge, 1992.

LAERTIUS, Diogenes. Lives of eminent philosophers. With an English translation by R. D. Hicks. – London: William Heinemann Ltd., 1932, v. 1.

LAERTIUS, Diogenes. Lives of eminent philosophers. With an English translation by R. D. Hicks. – London: William Heinemann Ltd., 1925, v. 2.

MICHAEL, Fred S.; MICHAEL, Emily. Gassendi's modified Epicureanism and British moral philosophy. History of European Ideas, Oxford, v. 21, n. 6, p. 743–761, 1995. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0191659995000658> . Acesso em: 25 abr. 2025.

PIERRE GASSENDI. In: HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. Tradução Claudia Berlinder, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti, Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. Título original: Dictionnaire des philosophes, p. 429-432.

THOMAS HOBBS. In: HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. Tradução Claudia Berlinder, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti, Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. Título original: Dictionnaire des philosophes, p. 499-507.

VAUGHAN, Frederick. The Tradition of Political Hedonism: From Hobbes to J. S. Mill. New York: Fordham University Press, 1982.

ZILLIOLI, Ugo. The Cyrenaics. 3rd ed. – London and New York: Routledge, 2014.

CONFLITO, ORDENAÇÃO E MOVIMENTO: A DINÂMICA DA CIDADE EM MAQUIAVEL

CONFLICT, ORDER AND MOVEMENT: THE CITY'S DYNAMICS IN MACHIAVELLI

Ricardo Polidoro Mendes¹

Universidade de São Paulo, Brasil

Università degli Studi di Milano-Bicocca, Itália

Resumo

No segundo capítulo do primeiro livro de seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, para compreender a dinâmica de reordenação de Roma, Maquiavel retoma algumas passagens do livro VI das *Histórias* de Políbio nas quais o historiador romano trata das formas de governo, do ciclo pelo qual estas se transformam e do regime misto, a constituição que traz estabilidade e firmeza para a cidade. Entretanto, a referência a Políbio por parte de Maquiavel é estratégica, pois o florentino não pretende endossar as posições do historiador romano, mas tomá-lo como ponto de partida a fim de elaborar seu próprio discurso, o qual se centra na relação entre conflito e ordenação e na ação dos sujeitos envolvidos nessa desunião: o povo e os grandes. Assim, pretendemos retomar os primeiros capítulos do primeiro livro dos *Discursos* de Maquiavel, bem como algumas passagens do livro VI das *Histórias* de Políbio, para mostrar em que medida o florentino se distancia de Políbio a respeito da ordenação e de suas transformações.

Palavras-chave

Maquiavel. Políbio. Movimento. Conflito. Acontecimentos.

¹ Doutorando, Universidade de São Paulo / Università degli Studi di Milano-Bicocca. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8567-7886>. Email: ricardo.polidoro.mendes@usp.br.

Abstract

In the second chapter of the first book of his *Discourses on Livy*, in order to understand the dynamics of Rome's reorganization, Machiavelli revisits passages from book VI of Polybius' *Histories* in which the roman historian discusses the constitutions of cities, the cycle through which they transform, and the mixed regime, the constitution that brings stability to the city. However, Machiavelli's reference to Polybius is strategic because the florentine does not intend to endorse the roman historian's positions, but rather to use him as a starting point for his reflection to develop his own discourse on the relationship between conflict and order, and on the action of the people as subjects who, in accordance with their desire not to be dominated, reorder the city according to freedom. Thus, in this text, we intend to revisit the first chapters of the first book of Machiavelli's *Discourses* and some passages from book VI of Polybius' *Histories*, to show how the Florentine takes distance from Polybius with regard to the ordering of the City and social and political experience.

Keywords

Machiavelli. Polybius. Movement. Conflict. Accidents.

Introdução

Em seus *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio* (2007a)² Maquiavel se volta à *História de Roma*, de Tito Lívio, com o objetivo de articular o saber das histórias com o dos acontecimentos de seu presente para apreender o conhecimento da política. Nesse intento, além da obra do historiador romano, o florentino aborda também o pensamento de outros autores contemporâneos a ele e também antigos, como, por exemplo, no segundo capítulo do primeiro livro, quando ele retoma quase literalmente trechos do livro VI das *Histórias* (1977) de Políbio a respeito da teoria das formas de governo, do ciclo de regimes e do regime misto.

² Doravante referidos como *Discursos*. Quando nos referirmos aos capítulos desta obra, colocaremos o número do livro em algarismos romanos seguido do número do capítulo em números indo-arábicos.

Esses elementos, porém, são retomados criticamente por Maquiavel, pois ele rejeita as teses de Políbio, sobretudo a temporalidade circular do ciclo e também a solução do regime misto como forma de estabilizar as transformações da cidade. Com efeito, ao lançar luz sobre os acontecimentos que transformam a cidade, o florentino mostra que o conflito entre povo e grandes ordena a experiência dos sujeitos e, portanto, a própria cidade, de modo que esse conflito e o movimento não são defeitos a serem extirpados pelo regime misto, mas elementos constituintes da política. Logo, a cidade se ordena segundo a ação dos sujeitos envolvidos na desunião e segundo os desejos deles, que podem ocasionar a liberdade ou a dominação.

Assim, para mostrar a elaboração do discurso maquiaveliano a respeito da ordenação da cidade segundo o conflito e os acontecimentos, em nossa segunda seção, nos dirigimos ao capítulo I, 2 dos *Discursos* para retratar a investigação de Maquiavel a respeito da ordenação da cidade e compreender como ele retoma passagens do livro VI das *Histórias* de Políbio acerca da teoria das formas de governo, do ciclo de transformação de regimes e do regime misto. Em seguida, na terceira seção, continuamos a leitura do capítulo I, 2 dos *Discursos* para mostrar como Maquiavel rejeita o ciclo polibiano e sua temporalidade circular em prol dos acontecimentos e da relação entre ordenação e conflito, tema que o florentino discorre no capítulo I, 4. Depois, na quarta seção, nos dirigimos aos capítulos I, 5 e I, 6 para examinar os humores do povo e dos grandes, os sujeitos envolvidos no conflito, a fim de compreender como a ação deles ordena a cidade segundo seus desejos, os quais subjazem a formas distintas de ordenação e de cidade, a saber, cidades que paralisam o conflito e se imobilizam, e cidades que se abrem a ele e ao movimento das coisas do mundo. Por fim, na conclusão, retomamos os pontos centrais de nosso texto para mostrar como Maquiavel incorpora os acontecimentos, o conflito e o povo como elementos centrais de seu discurso e da política.

A ordenação da cidade e as formas de governo

No segundo capítulo do primeiro livro de seus *Discursos*, Maquiavel decide tratar dos tipos de república e suas ordenações a fim de investigar de que tipo foi a República Romana, como ele anuncia no título deste capítulo: “De quantas espécies são as repúblicas e de que espécie foi a república romana”. Nesse intento, no início do capítulo, Maquiavel estabelece alguns critérios e distinções de sua investigação, pois, segundo ele: “quero deixar de lado os comentários sobre as cidades que *nasceram submetidas a outros*; falarei das que *nasceram distantes de todo tipo de servidão externa*, mas logo *se governaram por seu próprio arbítrio*, seja como *repúblicas*, seja como *principados*” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 12, grifos nossos). O primeiro critério do autor, portanto, é a liberdade, pois ele investigará apenas as cidades livres, sejam elas repúblicas ou principados, o que pode parecer estranho em um primeiro momento, pois, no título do capítulo, o florentino anunciou que trataria de repúblicas, enquanto, aqui, ele assinala que tratará também de principados. Entretanto, esse estranhamento se desfaz se nos atentarmos ao critério da origem livre, pois uma cidade que nasceu livre, seja uma república ou um principado, se governa por si própria desde seu nascimento, sem um jugo externo que lhe imponha leis e ordenações, e, portanto, ainda que o objetivo de Maquiavel seja investigar a República Romana, o exame de principados pode iluminar a dinâmica própria da política, a qual permeia tanto repúblicas quanto principados.

Nesses termos, o segundo critério estabelecido por Maquiavel também pode abranger principados e repúblicas, pois ela diz respeito à fundação e ao modo pelo qual a cidade se ordena. Segundo o florentino, algumas cidades

receberam leis, *em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez* – como as leis que foram ditadas por Licurgo aos espartanos – e outras as receberam *ao acaso e segundo os acontecimento*, como ocorreu em Roma. Assim, pode considerar-se *feliz* a república a qual caiba por sorte um homem tão *prudente* que lhe dê leis de tal modo ordenadas que seja

possível viver com segurança sob tais leis, sem precisar corrigi-las. E vê-se que Esparta as observou por mais de oitocentos anos sem as corromper ou sem nenhum tumulto perigoso (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 12-3, grifos nossos).

Algumas cidades receberam suas leis ou em seu princípio ou logo depois, e de uma só vez, como Esparta, ordenada por Licurgo. Esta cidade, então, foi feliz porque logo em seu início ela encontrou um legislador prudente que lhe ordenou as leis de forma tão perfeita que ela pôde se manter em segurança por mais de oitocentos anos sem necessidade de se corrigir, ou seja, sem ordenar novas leis, e também sem tumultos. Por outro lado, as cidades que não tiveram a sorte de encontrar um legislador prudente que lhes ordenasse perfeitamente em seus princípios precisaram se reordenar ao longo do tempo segundo os acontecimentos, e nessa medida, pode-se dizer que elas são infelizes porque, segundo Maquiavel,

é em certo grau infeliz a cidade que, não tendo encontrado um ordenador prudente, precisou reordenar-se por si mesma. E destas é ainda mais infeliz aquela que se encontra mais afastada da ordem; e mais afastada se encontra aquela que, com suas ordenações, está de todo fora do caminho reto que a possa conduzir ao fim perfeito e verdadeiro (MAQUIAVEL, 2007a, p. 13, grifos nossos).

A cidade que não encontra um fundador sábio e prudente é infeliz porque seu princípio não foi ordenado da melhor maneira, ou seja, ele é imperfeito e incompleto, e portanto, ela precisa se reordenar por si própria ao longo do tempo. Nesses termos, há graus de fundação e de perfeição, pois existem cidades que não tiveram uma fundação perfeita, mas que podem se reordenar, ao passo que outras estão completamente afastadas do caminho reto que conduz à perfeição. Assim, a fundação parece definir a sorte de uma república, pois, se sua fundação é absolutamente imperfeita, ela dificilmente poderá se reordenar, enquanto aquelas que

se pelo menos têm um princípio bom, passível de melhorar, *podem vir a tornar-se perfeitas graças a algum acontecimento*. Mas é bem verdade que nunca se ordenarão sem *perigo*; porque os homens, *em grande número, nunca anuem a uma lei nova que tenha em vista uma nova ordem na cidade, a não ser que lhes seja mostrado, por alguma necessidade, que é preciso fazê-lo*; e como tal *necessidade* não pode apresentar-se sem *perigo*, *é fácil que a república se arruíne antes de ser conduzida a uma ordem perfeita* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 13, grifos nossos).

Se a cidade tem um princípio bom e passível de melhora, ela pode se reordenar ao longo do tempo, porém, essa reordenação representa um risco para a cidade, visto que a maior parte dos cidadãos não aceita uma nova ordenação na cidade a não ser que uma necessidade lhes mostre que é preciso fazê-lo, e como as necessidades sempre se apresentam com perigo, é fácil que a cidade se arruíne antes que consiga se reordenar. A reordenação, portanto, é uma via possível, mas perigosa, uma vez que essa transformação ocorre por uma necessidade que revela a insuficiência da ordenação da cidade e envolve um perigo que pode destruí-la. Logo, os acontecimentos, bem como a reordenação, envolvem riscos para a cidade e podem levá-la à ruína.

Assim, no início deste capítulo, Esparta se apresenta como um modelo de cidade, e Licurgo, como um exemplo de ordenador, pois a ação dele ordenou um estado perfeito que se manteve por muito tempo sem corrupção e sem perigos, de modo que, contrariamente ao perigo dos acontecimentos e da reordenação, o modelo espartano revela a estabilidade e a longevidade da forma política perfeita.

A República Romana, porém, não foi como Esparta, pois ela se reordenou ao longo do tempo, e por isso, Maquiavel decide examinar as diferentes formas de governo e as mudanças pelas quais elas passam para compreender a dinâmica da reordenação romana. Nesse intento, o florentino retoma diversas passagens do livro VI das *Histórias* de Políbio – de forma quase literal – nas quais o historiador romano escreve sobre as constituições das cidades, e de Roma e Esparta, em especial.

Segundo Políbio (1977, pp. 71-2), alguns autores dizem que existem três tipos de constituição, a saber, a realeza, a aristocracia e a democracia, porém, ele acredita que existem seis, sendo as outras três a tirania, a oligarquia e a oclocracia, formas corrompidas derivadas das três primeiras.³ As formas políticas, então, se distinguem pelo número de governantes e pela finalidade, pois na monarquia e na tirania apenas um governa, enquanto na aristocracia e na oligarquia alguns detêm o governo, e na democracia e na oclocracia o governo é partilhado por todos; e a monarquia, a aristocracia e a democracia governam segundo o bem comum, ao passo que na tirania, na oligarquia e na oclocracia os governantes governam em vista do seu próprio bem. Nesse sentido, essas formas não são fechadas em si mesmas, mas se relacionam por suas semelhanças, pois, segundo Políbio,

a primeira a se formar, por um processo *espontâneo e natural*, é a monarquia; dela se segue a realeza, que nasce dela por um processo de organização e aperfeiçoamento. A realeza se transforma na forma degenerada *que lhe é vinculada por natureza*, isto é, a tirania; e a queda deste regime engendra, por sua vez, a aristocracia. Depois, *quando a natureza fez esta degenerar* em oligarquia, e quando a massa encolerizada puniu seus dirigentes, nasce, então, o regime popular. Depois, enfim, os excessos e as ilegalidades deste regime produzem, com o tempo, *para completar a série*, a oclocracia⁴ (POLYBE, 1977, p. 72, grifos nossos).

³ Maquiavel segue essa tipologia das formas de regime de Políbio, porém denomina a monarquia de principado, a aristocracia, de regime de optimates, a democracia, de regime popular, a oligarquia, de regime de poucos, e a oclocracia, de regime licencioso (MAQUIAVEL, 2007a, p. 14).

⁴ Todas as traduções de Políbio são de nossa responsabilidade, por isso reproduziremos em nota os trechos em francês da edição das *Histórias* que tomamos como referência. “La première à se former, par un processus spontané et naturel, est la monarchie ; elle est suivie par la royauté, qui naît d’elle par un processus d’aménagement et de perfectionnement. La royauté se change en la forme mauvaise qui lui est liée par nature, c’est-à-dire en tyrannie ; et la chute de ce régime engendre à son tour l’aristocratie. Puis, quand la nature a fait dégénérer celle-ci en oligarchie, et quand la masse en colère a puni les crimes des dirigeants, alors naît le régime populaire. Puis enfin, les excès et les illégalités de ce régime produisent avec le temps, pour compléter la série, l’ochlocratie”. Maquiavel (2007a, p. 14) descreve esse ciclo de forma resumida e também de forma mais detalhada (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 14-7), seguindo uma descrição também mais

A primeira constituição a se formar por um processo natural é a realza, que passa, em seguida, à monarquia, e esta, por sua vez, se degenera e passa à forma que se vincula a ela por natureza, ou seja, à tirania, e desta se passam às outras constituições em uma alternância de formas retas e corrompidas até se retornar à realza. Esses regimes, portanto, são instáveis e passam de um a outro naturalmente porque, escreve Políbio:

cada constituição tem um *vício* que, *por natureza, nasce nela e a acompanha*: para a realza, é a tendência chamada monárquica, para a aristocracia, a oligarquia, para a democracia, a tendência à selvageria e à força bruta; e é neste sentido que, inevitavelmente, os sistemas em questão se transformam com o tempo⁵ (POLYBE, 1977, pp. 80-1, grifos nossos).

Os regimes retos, então, se corrompem porque eles possuem um vício que nasce neles e os degenera na forma corrompida correspondente, ou seja, na forma corrompida que possui o mesmo número de governantes. Nessa medida, a transformação dos regimes é um processo natural que não pode ser impedido porque cada forma reta possui em si o germe que a leva à corrupção, como afirma Maquiavel: “se um ordenador de república ordena um desses três estados numa cidade, *o ordena por pouco tempo*, pois nada poderá impedir que *resvale para o seu contrário, pela semelhança que têm neste caso a virtude [virtute] e o vício*” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 14, grifos nossos). Logo, a forma reta se corrompe porque aquilo que era sua virtude, ou seja, a conduta dos governantes, se degenera e se torna vício, pois os governantes passam a se conduzir segundo seu próprio bem, e não segundo o bem comum. Assim, esses regimes são instáveis e se sucedem naturalmente em um ciclo, a *anacyclosis*, como escreve Políbio:

detalhada de Políbio (1977, pp. 73-9). Não reproduziremos as descrições pormenorizadas do ciclo feita pelos autores porque nosso intuito é apenas salientar a instabilidade das formas simples e a temporalidade circular que essas formas perfazem.

⁵ “Chaque constitution a un vice qui, par nature, naît en elle et l’accompagne : pour la royauté, c’est la tendance dite monarchique, pour l’aristocratie, l’oligarchie, pour la démocratie, la tendance à la sauvagerie et à la force brutale ; et c’est en ce sens-là qu’inévitablement les systèmes en question se transforment avec les temps”.

aí está o ciclo completo dos regimes, aí está *a ordem natural*, em função da qual *os sistemas políticos mudam e se transformam até retornar a seu estado inicial*. Quando se compreende bem isto, sem dúvidas alguém pode cometer erros de data ao falar do futuro de um regime, mas raramente se errará acerca *do grau de desenvolvimento ou de decadência que atingiu cada regime ou sobre seu ponto futuro de transformação*⁶ (POLYBE, 1977, p. 79-80).

Logo, a transformação dos regimes segue uma ordem natural e necessária porque cada forma carrega em si o germe da mudança e, portanto, se degenera na forma corrompida que lhe corresponde, e depois surge outra forma reta, que também se corrompe segundo a ordem do ciclo. A *anacyclosis*, então, fornece a dinâmica de movimento e de transformação dos regimes em uma ordem natural e necessária, pela qual se pode compreender os graus de grandeza ou de corrupção de cada regime, bem como seu desenrolar futuro, visto que ele está inscrito na dinâmica do ciclo.

Entretanto, essa transformação de regimes se revela problemática porque essas formas de governo são instáveis e breves, ou seja, elas não duram e ainda perpassam constituições corrompidas que trazem prejuízos à cidade porque os governantes têm em vista seu próprio bem e não a coletividade. Assim, diante dessa instabilidade e brevidade, Políbio assinala que a solução é ordenar uma constituição que misture as qualidades das três formas retas, como fez Licurgo em Esparta:

Licurgo, portanto, que tinha previsto isto, fez uma constituição que não era *simples e homogênea*: *ele reuniu nela ao mesmo tempo todas as qualidades e as particularidades dos melhores regimes*, para que nenhum elemento pudesse *tomar uma importância desmesurada e desviar em direção aos vícios* que lhe eram

⁶ “Voilà le cycle complet des régimes, voilà l'ordre naturel, en fonction de quoi les systèmes politiques changent et se transforment jusqu'à revenir à leur état initial. Quand on a bien compris cela, il se pourra sans doute qu'on commette des erreurs de date en parlant de l'avenir d'un régime, mais on se trompera rarement sur le degré de développement ou de décadence qu'a atteint chaque régime ou sur son futur point de transformation, à condition d'émettre un jugement dépourvu d'animosité ou de jalousie”.

naturalmente inerentes; ao contrário, com a ação de cada uma sendo contrabalanceada pelas outras, nenhuma dentre elas penderia para nenhum lado e não criaria um grande desequilíbrio; o regime permaneceria por muito tempo equilibrado por um jogo de contrapesos, segundo o princípio, aplicado em todas as circunstâncias, da compensação; a realeza seria preservada da arrogância pelo seu medo do povo, que teria recebido ele também uma parte suficiente no regime, e o povo, por sua vez, não ousaria desprezar os reis por medo dos membros da Gerúsia que, selecionados em função do mérito, se manteriam todos, sempre, ao lado da justiça; assim, toda vez, o elemento que fosse desfavorecido por sua fidelidade às tradições, ganharia em importância e em peso pelo auxílio dos membros da Gerúsia que fariam pender a balança⁷ (POLYBE, 1977, p. 81).

Licurgo sabia dos inconvenientes das formas simples de governo, por isso ele misturou as qualidades e particularidades das formas retas em uma constituição mista, pois, assim, cada elemento poderia balancear os outros sem que um se sobrepusesse a todos. O regime misto, então, estabelece um equilíbrio e uma estabilidade na cidade, visto que cada elemento vigia o outro e impede que ele recaia em seu vício natural. Com efeito, em Esparta, os reis não recaíam na arrogância por medo do povo, enquanto este não incorria no desprezo aos reis por medo dos membros da Gerúsia, os quais, selecionados pelo mérito, se guiavam pela justiça e se mantinham sempre ao lado da parte justa. Logo, Esparta alcançou o equilíbrio e a perfeição porque a autoridade política era repartida entre as

⁷ “Lycurgue donc, qui avait prévu cela, fit une constitution qui n’était pas simples et homogène : il y réunit à la fois toutes les qualités et les particularités des meilleures régimes, afin qu’aucun élément ne pût prendre une importance démesurée et dévier vers les vices qui lui était naturellement inhérents ; au contraire, l’action de chacun étant contrebalancée par les autres, aucun d’entre eux ne pencherait d’aucun côté et ne créerait de grand déséquilibre ; le régime resterait longtemps équilibré par un jeu de contrepoids, selon le principe, appliqué en toutes circonstances, de la compensation ; la royauté serait préservée de l’arrogance par sa peur du peuple, qui aurait reçu lui aussi une part suffisant dans le régime, et le peuple de son côté n’oserait pas mépriser les rois, par peur des gérontes qui, sélectionnés en fonction du mérite, se rangeraient tous et toujours du côté de la justice ; ainsi, à chaque fois, l’élément que sa fidélité aux traditions désavantagerait, gagnerait en importance et en poids par l’appoint des gérontes qui feraient pencher la balance”.

partes da cidade, de modo que nenhuma se sobrepunha às outras e nenhuma recaía nos vícios que lhe eram próprios, como Maquiavel afirma em no capítulo I, 2 de seus *Discursos*, pois, segundo o autor, Licurgo merece sumos louvores porque ele “ordenou de tal modo suas leis em Esparta que, dando aos reis, aos optimates e ao povo *suas devidas partes*, criou um estado que durou mais de oitocentos anos, com supremo louvor para si e sossego para aquela cidade” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 17, grifos nossos). Licurgo, então, estabeleceu uma ordenação perfeita em Esparta porque repartiu a autoridade pública na cidade segundo as três formas simples de governo e tornou a cidade mais estável e longa, visto que ela durou longo tempo e se manteve tranquila, isto é, não teve necessidade de se reordenar. O regime misto, portanto, mantém a cidade ao longo do tempo e cessa o movimento que a corrompe e os acontecimentos que podem colocá-la em risco, pois essa forma de governo promove o equilíbrio entre as partes da cidade e, por conseguinte, a estabilidade e a longevidade.

Dessa forma, Políbio e Maquiavel erigem Esparta como o modelo de república, visto que, graças à ordenação de Licurgo, um ordenador prudentíssimo, ela se manteve por longo tempo em equilíbrio, sem tumultos e sem a necessidade de se reordenar, ou seja, sem transformações que colocasse em risco sua vida.

Os acidentes e o conflito: a ruptura maquiaveliana

Ao retomar a teoria das formas de governo, do ciclo de transformação de regimes e do regime misto do discurso de Políbio, Maquiavel inicia sua investigação da dinâmica social, política, histórica e econômica da República Romana, pois, como ela se reordenou ao longo do tempo, é necessário examinar as diferentes formas de governo e das suas transformações. Entretanto, ao retomar Políbio, Maquiavel não pretende assentir às posições do historiador romano, mas partir delas para elaborar seu próprio discurso.

Com efeito, já no início da descrição do ciclo, Maquiavel parece refutar a premissa de que haja uma lei ou ordem naturais e necessárias na criação e sucessão de regimes porque, enquanto Políbio assinala que o

ciclo e as transformações de regimes são naturais, o florentino escreve que as formas de governo nascem ao *acaso*: “nascem tais variações de governos *ao acaso* entre os homens” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 14, grifos nossos). Esta referência ao acaso, à contingência, poderia ser episódica, porém ela não se reduz a este momento do texto, visto que, após descrever a transformação dos regimes simples segundo o ciclo polibiano, Maquiavel o descarta como forma de explicar as transformações dos regimes porque, escreve o florentino:

é esse o ciclo segundo o qual todas as repúblicas se governaram e governam, mas *raras vezes retornam aos mesmos governos*, porque quase nenhuma república pode ter *tanta vida* que consiga *passar muitas vezes por tais mutações e continuar em pé*. Mas muitas vezes ocorre que, passando uma república por tais *reveses* e faltando-lhe sempre *discernimento* e *forças*, acaba ela por se tornar *súdita* de algum *estado próximo* que seja *mais bem-ordenado que ela* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 17, grifos nossos).

Maquiavel, então, rejeita o ciclo polibiano porque a cidade não retorna aos mesmos estados de antes, visto que, após sucessivas mudanças de governo, ela se enfraquece e se torna serva de outra cidade vizinha que seja mais potente que ela. A cidade, portanto, não está ensimesmada em um ciclo ininterrupto pelo qual ela varia sozinha, pois ela se relaciona com outras e pode se tornar súdita delas, pois essas constantes transformações a enfraquecem e corrompem sua vida. Logo, não há uma alternância circular entre formas retas e corrompidas, mas outra forma de temporalidade permeada pelos acontecimentos, como ilustra a reordenação de Roma.

Esta, como visto, Roma não teve uma fundação perfeita como Esparta, porém isso não a impediu de trilhar o caminho rumo à perfeição, pois, diz Maquiavel:

embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, *foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à desunião que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora*

feito por um ordenador foi feito pelo acaso. Porque, se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda; pois se suas primeiras ordenações foram insuficientes, nem por isso a desviaram do bom caminho que a pudesse levar à perfeição. Porque Rômulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, ainda em conformidade com a vida livre: mas, como sua finalidade foi fundar um reino, e não uma república, quando aquela cidade se tornou livre, faltavam-lhe muitas coisas que cumpria ordenar em favor da liberdade, coisas que não haviam sido ordenadas por aqueles reis (MAQUIAVEL, 2007a, p. 18, grifos nossos).

Roma não teve a sorte de ter um ordenador excelente, mas ela teve um bom princípio porque seus primeiros reis ordenaram leis em favor da vida livre. Logo, embora tenha sido fundada como um principado, Roma teve um princípio livre, e leis e ordenações conforme a vida livre, o que a permitiu ter um bom princípio. A liberdade, portanto, é o critério da reta fundação, pois, se a cidade nasce sob o jugo de outra, ela está submetida às vontades desta, e se ela for fundada segundo o bem de privados, e não segundo o bem da coletividade, ela será serva do arbítrio de poucos. Nesses termos, compreendemos por que, no começo do capítulo, Maquiavel anuncia que tratará tanto de principados quanto de repúblicas, a saber, porque o critério da liberdade abrange essas duas ordenações, e porque a história romana passa pelas duas. Contudo, essas ordenações ainda guardam suas diferenças, como mostra a história de Roma, pois, como os reis romanos quiseram fundar um reino, quando a cidade expulsou os reis Tarquínios⁸, faltavam-lhe ainda ordenações em conformidade com a vida livre, isto é, ordenações de uma república. Assim, segundo os acontecimentos, Roma se reordenou e trilhou o caminho rumo à perfeição, como indica Maquiavel:

e foi-lhe tão favorável a fortuna que, embora se passasse do governo dos reis e dos optimates ao povo, por aquelas mesmas fases e pelas mesmas razões acima narradas, nunca se privou de autoridade o governo régio para dá-la aos optimates; e não se diminuiu de todo a

⁸ Maquiavel discorre sobre esses eventos no capítulo I, 3 dos Discursos. Cf. MAQUIAVEL, 2007a, p. 20).

autoridade dos optimates para dá-la ao povo; mas, permanecendo mista, constituiu-se uma república perfeita: perfeição a que se chegou devido à desunião entre plebe e senado (MAQUIAVEL, 2007a, p. 19, grifos nossos).

Dessa forma, ao discorrer sobre as transformações de Roma, Maquiavel refuta o ciclo polibiano porque as mudanças da cidade não seguiram a lógica natural e necessária do ciclo. Pelo contrário, quando Roma se reordenou, a parte que conquistava autoridade não excluía as outras, de modo que ocorreu uma partilha progressiva da autoridade política pela qual, após se passar da monarquia à tirania quando os reis se corromperam, Roma se tornou uma república mista de monarquia e aristocracia, e por fim, uma república mista destas com a democracia. A cidade, então, se reordenou segundo os acontecimentos, os acidentes que lhe sobrevieram, e descreveu uma história singular, moldada pelo acaso e, portanto, pela ação de reordenação. Logo, os acontecimentos se tornam elemento de ordenação da cidade na ausência da fundação perfeita, ou seja, da ação de um legislador prudente e excelente.

Maquiavel, porém, não fala do *acaso* ou de *acontecimentos* em abstrato, mas nomeia esses acidentes: foi a desunião entre a plebe e o senado que reordenou Roma e a tornou perfeita. Assim, ao lançar luz sobre os conflitos como elemento de reordenação da cidade, o florentino começa a se distanciar definitivamente de Políbio, pois a dinâmica da política não dependerá apenas do ordenador prudente, ou mesmo do equilíbrio e da ideia de medida entre as partes, mas da desunião.

Essa questão será tratada por Maquiavel no capítulo I, 4, no qual ele se contrapõe a uma opinião comum que condenava os tumultos romanos. Com efeito, segundo o florentino, é *opinião de muitos* que “Roma foi uma república *tumultuária* e tão cheia de *confusão* que, se a *boa fortuna* e a *virtù militar* não tivessem *suprido a seus defeitos*, ela teria sido inferior a qualquer outra república” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 21, grifos da edição e nossos). Assim, para muitos, Roma era uma república desordenada porque era cheia de tumultos e confusões, ou seja, defeitos ocasionados pela incapacidade de sua ordenação em promover a ordem e a concórdia entre

os cidadãos. Nesse sentido, Roma teria se tornado grande apenas graças à boa sorte e ao exército, pois esses elementos remediaram os tumultos. Maquiavel, porém, recusa essa opinião porque, escreve ele: “não posso negar que a fortuna e a milícia foram *razões do império romano*, mas também me parece que quem diz tais coisas não se apercebe de que *onde há boa milícia é preciso que haja boa ordem, e raras são as vezes em que deixa de haver também boa fortuna*” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 21, grifos nossos). Maquiavel, então, inverte o raciocínio daqueles que consideravam Roma desordenada, pois a fortuna e o exército não eram causas primeiras da grandeza romana, mas efeitos de sua ordenação, o que permite ao florentino lançar nova luz sobre os tumultos da cidade, pois, diz Maquiavel:

direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar *as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma* e considerar mais *as assuadas e a grita* que de tais tumultos nasciam do que os *bons efeitos que eles geravam*; e não consideram que *em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles*, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos em Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 21-2, grifos nossos).

Aqueles que condenam os tumultos romanos enxergam apenas sua superfície, isto é, as assuadas e a grita, e ignoram seus efeitos mais profundos e duradouros, pois, ao longo de mais de trezentos anos, os tumultos romanos raras vezes resultaram em efeitos perniciosos, a saber, no exílio ou no assassinato de algum cidadão. Antes, eles promoveram a liberdade romana, pois as leis em favor da vida livre nasceram dessa desunião. Além disso, aqueles que condenavam os tumultos não ignoram somente seus efeitos, mas também são cegos à própria dinâmica da política, visto que em toda cidade há dois humores distintos, o do povo e o dos grandes, de modo que o conflito não é um defeito a ser extirpado pela boa ordenação, mas a própria experiência política dos sujeitos que institui leis e ordenações na cidade.

Assim, Maquiavel desvela uma nova relação entre ordenação e conflito que não é a de uma oposição absoluta, pois toda cidade é atravessada pelo conflito, fraturada por dois desejos em disputa, o do povo e o dos grandes. A desunião, portanto, é a experiência social e política dos sujeitos que estrutura a própria ordenação, ou seja, que ordena a cidade. Nesse sentido, nenhuma ordenação pode eliminar o conflito, pois, segundo Lefort, “não nos contentemos já em dizer que há na desordem matéria para fundar uma ordem: não há ordem que possa se estabelecer sobre a eliminação da desordem, a não ser ao preço da degradação da lei e da liberdade” (LEFORT, 2023, p. 485). Ordenação e conflito, portanto, se relacionam, pois o conflito estrutura a ordenação por meio da instituição de leis e ordenações, e estas exprimem os desejos em conflito. Maquiavel, então, se distancia da teoria clássica do regime misto como forma política que mistura as três formas simples – monarquia, aristocracia e democracia – a fim de promover um equilíbrio institucional na cidade, em prol de uma concepção da cidade como fraturada por dois sujeitos atravessados por dois humores distintos. Nesses termos, a ordenação não é fruto da intervenção absoluta do ordenador, mas uma construção histórica que é fruto tanto da ação de legisladores como do povo e dos grandes.

É isto que Roma mostra. Com efeito, ao retomar a história da cidade e lançar luz sobre a relação entre conflito e ordenação, Maquiavel mostra a dinâmica política e histórica de criação de leis ao longo da história da cidade ao mesmo tempo em que afasta a ideia de que Roma fosse uma república desordenada e corrompida, pois, segundo ele, “não se pode ter razão para chamar de *não ordenada* uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos *nascem* da boa educação; a boa educação, das boas leis, e as boas leis, *dos tumultos que muitos condenam sem ponderar*” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22, grifos da edição e nossos). Roma, portanto, não era desordenada pois os exemplos de *virtù* que havia na cidade nasciam da boa educação, esta nascia das leis, e estas, por fim, nasciam dos tumultos. Logo, os efeitos do conflito revelam a causa gerativa da ordenação, bem como da grandeza e da liberdade de Roma, e mostram que não havia consequências nocivas neles, ainda que o conflito se manifestasse de modo extraordinário, pois, escreve Maquiavel:

e se alguém dissesse: os modos eram *extraordinários*, quase *ferozes*, ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, *são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente; digo que toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes*; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: *quando o povo queria obter uma nova lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas, ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa. E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo* (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 22-3, grifos nossos).

Aqueles que leem sobre os tumultos podem se assustar, porém, novamente, isto seria enxergar apenas a superfície dos conflitos em vez de perceber sua dinâmica própria. Nesse sentido, Maquiavel afirma que os conflitos se expressavam por vias extraordinárias, ferozes, porém ele também assinala que esses modos são essenciais para as cidades que queiram se valer do povo nas coisas importantes, e que o desejo deste raras vezes é nocivo à liberdade, logo, à cidade. Assim, para o florentino, o extraordinário não se desvincula do ordinário, pois, embora sejam distintos, os modos extraordinários reordenam a república, e portanto, são parte da vida social e política. De fato, como salientamos, o conflito é elemento extraordinário, que pode se expressar sob leis e ordenações, mas que jamais pode ser subsumido a elas.

Nesses termos, é importante salientar como Maquiavel vincula a ação extraordinária ao povo e também afirma que seu desejo não é nocivo à liberdade, de modo que é necessário compreender o papel deste sujeito no conflito, bem como de seus antagonistas, ou seja, os grandes.

Povo e grandes: a guarda da liberdade e o movimento da cidade

Uma vez estabelecido que toda cidade é atravessada pelo conflito, Maquiavel passa a examinar os sujeitos envolvidos nessa desunião e seus respectivos humores, a saber, o povo e os grandes. Assim, ao longo dos próximos capítulos dos *Discursos*, o florentino examinará essa dinâmica conflitiva e seus efeitos para a cidade.

No capítulo I, 5, Maquiavel começa a investigar esse problema segundo a guarda da liberdade, uma magistratura fundamental para a cidade porque ela sustenta a ordenação, logo, a própria cidade. Como o autor assinala, todos que prudentemente ordenaram uma república constituíram essa guarda e

dependendo do modo que esta seja instituída, dura mais ou menos aquela vida livre. E, como em toda república há homens grandes e populares, não se sabe bem em que mãos é melhor depositar tal guarda. Entre os lacedemônios e, nos nossos tempos, entre os venezianos, ela foi posta nas mãos dos nobres; mas entre os romanos, foi posta nas mãos da plebe (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 23-4, grifos nossos).

Como a guarda da liberdade é uma autoridade fundamental, é necessário investigar a quem é mais confiável outorgá-la: aos grandes ou ao povo. Segundo Maquiavel, primeiro, considerando a finalidade, se deveria dar essa guarda aos grandes, pois a liberdade de Esparta e Veneza foi mais longa que a de Roma, porém, considerando as razões, escreve o autor:

direi, vendo primeiro o lado dos romanos, que se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la. E sem dúvida, se considerarmos os objetivos dos nobres e o dos plebeus [ignobili], veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24, grifos da edição e nossos).

O povo deseja *não* ser dominado, um desejo negativo que recusa a dominação, ao passo que os grandes desejam dominar, um desejo positivo de conquista. Nesse sentido, os grandes têm maiores razões para usurpar a liberdade porque seu desejo os move à aquisição e à posse, logo, a submeter a república e o povo à opressão. O povo, por sua vez, na medida em que deseja não ser dominado, recusa a dominação dos grandes, portanto, recusa o lugar do poder pelo qual se pode exercer o domínio, por isso ele tem maior vontade de viver livres e, por conseguinte, se ele tiver a guarda da liberdade, não permitirá que outros a usurpem para oprimi-los, por isso os romanos parecem ter ótimas razões para ter outorgado à plebe a guarda da liberdade.

Assim, a noção de regime misto parece se esvanecer no discurso maquiaveliano em prol do conflito entre os dois humores. Com efeito, Maquiavel já não trata de uma partilha da autoridade pública entre três instâncias formais de poder no qual cada parte vigiaria as outras para se produzir um equilíbrio institucional. Antes, o que está em jogo é a desunião entre dois desejos inconciliáveis, de modo que, segundo Lefort,

a ideia de lei dissocia-se então da ideia de medida; já não resulta necessariamente da intervenção de uma instância razoável. Bem ao contrário, a lei revela-se ligada à desmedida do desejo de liberdade: um desejo por certo que não poderíamos separar dos apetites dos oprimidos, os quais são sempre trabalhados pela inveja, porém não se reduz a isso, pois, em sua essência, é negatividade pura, recusa de opressão, desejo de ser e não desejo de ter (Lefort, 1999, pp. 144-5, grifos nossos).

A lei, a ordenação, já não resulta da intervenção de uma instância razoável, do sábio e prudente legislador, tampouco é erigida com vistas ao equilíbrio e estabilidade da república. A lei se vincula ao conflito, portanto, à desmedida do desejo de liberdade, do desejo do povo de não ser dominado – como Maquiavel salientou ao final do capítulo I, 4 – que impõe um freio aos grandes e não permite que eles submetam a república a seu desejo de dominar.

As razões, então, parecem indicar que o povo é aquele mais confiável para se outorgar a guarda da liberdade, porém, há também as razões dos partidários das ordenações espartana e veneziana, que preferem colocar essa magistratura nas mãos dos grandes. De fato, segundo Maquiavel, os que defendem que estes deveriam ser incumbidos dessa guarda afirmam que, dessa forma, se realizam duas boas ações:

uma é satisfazer mais à ambição deles, que, tendo mais participação na república com tal bastão em mãos, têm mais motivo para contentamento; outra é que negam certo tipo de autoridade aos ânimos inquietos da plebe, razão de infinitas dissensões e tumultos numa república, capazes de causar alguma reação desesperada à nobreza, o que, com o tempo, produzirá maus efeitos (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 24-5, grifos nossos).

Assim, os partidários dos grandes afirmam que, se uma grande participação na cidade for assegurada a esses poderosos, eles logo se contentam com essa autoridade, ao contrário da plebe, a qual, investida dessa guarda, desejaria sempre mais autoridade e ocasionaria tumultos e dissensões. Os grandes, portanto, são considerados comedidos, pois eles se satisfazem com maior facilidade, como no caso dos membros da Gerúsia, descrito por Políbio, que, escolhidos pelo critério da justiça, sempre escolhiam bem e faziam pender a balança da cidade para o lado justo. A plebe, em contrapartida, é descrita como inquieta e tumultuária, logo, como perigosa porque, investida da guarda da liberdade, ela buscaria sempre obter outras honras e, para tanto, ocasionaria tumultos que colocariam a cidade em risco.

A investigação de Maquiavel, então, parece chegar a um impasse, pois há razões de ambos os lados e a questão parece insolúvel. Entretanto, o autor assinala que esse problema se refere a uma nova questão, pois, segundo ele, “quem examinar tudo sutilmente chegará a esta conclusão: ou se pensa numa república que queira fazer um *império*, como Roma, ou numa à qual baste *manter-se*. No primeiro caso, é necessário fazer tudo como Roma; no segundo, pode-se imitar Veneza e Esparta” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 25). Logo, a questão a respeito da guarda da liberdade parece se

reduzir à alternativa entre uma república que queira fazer um império ou a uma a qual basta se manter, assunto que será tratado no capítulo seguinte.⁹

Entretanto, no início do capítulo I, 6, Maquiavel introduz uma questão que parece não estar imediatamente relacionada à guarda da liberdade. Com efeito, segundo ele, considerando que as controvérsias entre o povo e o senado “prosseguiram até o tempo dos Gracos, quando causaram a ruína da vida livre, alguém poderia desejar que Roma tivesse chegado à *grandeza* que chegou sem que nela existissem tais *inimizades*” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 27, grifos nossos). Assim, embora o florentino tenha mostrado que os tumultos não eram nocivos, resta sobre eles o peso da ruína da vida livre romana, por isso, muitos questionam se Roma não poderia ter chegado à grandeza a que chegou sem aqueles tumultos. Para discorrer sobre essa questão, Maquiavel decide examinar a ordenação de Veneza e Esparta, as quais tiveram longa vida e permaneceram sem tumultos.

O autor começa sua investigação por Veneza. Segundo ele, nessa cidade, os cidadãos se nomeavam *gentis-homens*, e esse modo

lhes foi ditado mais pelo *acaso* que pela *prudência* de quem lhes deu as leis: porque, uma vez reunidos sobre os escolhos onde agora fica aquela cidade, pelas razões ditas acima¹⁰, seus

⁹ Contudo, embora Maquiavel afirme que a resposta à questão da guarda da liberdade será oferecida apenas no capítulo I, 6, acreditamos que já neste capítulo I, 5 o autor oferece uma resposta ao problema, pois, segundo ele, na maioria das vezes, o humor mais nocivo à cidade, logo, o menos confiável para se outorgar a guarda da liberdade, é aquele dos grandes, que causam tumultos para poder conquistar mais: “No mais das vezes estes [os tumultos] são causados por aqueles que mais possuem, *porque o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo do outro*” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 26, grifos nossos).

¹⁰ A respeito da fundação de Veneza, no capítulo I, 1, Maquiavel afirma que “os muitos povos que se reuniram em certas ilhotas situadas na ponta do mar Adriático, para fugirem às guerras que todos os dias nasciam na Itália em decorrência da invasão de novos bárbaros depois do declínio do império romano, começaram – sem que nenhum príncipe em particular os ordenasse – a viver sob as leis que lhes pareciam mais aptas a mantê-los. Nisso tiveram êxito, em vista do longo período de paz [*ozio*] que o local lhes deu, pois aquele mar não tinha saída, e os povos que afligiam a Itália não tinham navios

habitantes cresceram tanto em número, que, para viverem juntos, precisavam de leis, e assim, ordenaram uma forma de governo; e, reunindo-se eles amiúde em conselhos, para deliberar sobre a cidade, quando lhes pareceu ser seu número suficiente para constituírem uma *vida política*, vedaram a todos que ali passassem a morar o acesso à participação em seu governo (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 27-8, grifos nossos).

Conforme os habitantes que se reuniam naquele território que viria a se tornar Veneza aumentaram em número, eles decidiram ordenar leis para viverem juntos, isto é, para poderem viver em comunidade. Assim, quando a quantidade de cidadãos chegou a certo número, eles decidiram restringir à cidadania apenas àqueles que já residiam na cidade e proibi-la àqueles que passassem a viver ali. Veneza, então, limitou a cidadania e a autoridade apenas a alguns cidadãos, por isso, escreve Maquiavel:

Veneza pôde assim *nascer e manter-se sem tumulto*, porque, quando nasceu, todos os que ali moravam então participaram do governo, de tal modo que ninguém podia *queixar-se*; e os que lá foram morar depois, *encontrando o estado fixado e delimitado, não tinham razão nem facilidade para criar tumulto*. Razão não havia porque não lhes tinha sido retirada coisa alguma; e facilidade não havia porque quem governava os *mantinha refreados* e não os *empregava* em coisas das quais eles pudessem *extrair autoridade* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 28, grifos nossos).

Em seu princípio, Veneza outorgou a cidadania a todos os seus habitantes, por isso não havia nenhum dentre eles que poderia se queixar de estar alijado do governo. Depois, quando os cidadãos restringiram a autoridade apenas àqueles que já habitavam na cidade, o estado estava já ordenado, de modo que os futuros habitantes não poderiam se queixar de que algo lhes fora retirado, visto que a cidadania já lhes era proibida. Ademais, para que não pudessem fazer demandas, os gentis-homens não empregavam esses novos habitantes em coisas das quais eles pudessem

com que pudessem atacá-los: de tal modo que, mesmo tendo tido um princípio modesto [*piccolo*], conseguiram chegar à grandeza que hoje têm” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 8).

tomar autoridade, senão eles poderiam fazer reivindicações e criar tumultos. Além disso, Maquiavel também salienta que

os que depois foram morar em Veneza *não eram muitos, nem em número* tão grande que houvesse *desproporção entre quem governa e quem é governado*; porque ou o número de gentis-homens é igual ao deles, ou é superior: de tal modo que, por essa razão, Veneza pôde *ordenar o estado e mantê-lo unido* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 28, grifos nossos).

Em Veneza os populares não eram numerosos, pois não havia desproporção entre eles e os gentis-homens, de modo que os populares eram facilmente reprimidos se tentassem criar tumultos. Assim, Veneza se manteve unida, tranquila e sem tumultos porque ela refreava o povo, tanto com relação a sua quantidade quanto à autoridade.

Esparta, por sua vez, como visto, foi ordenada por Licurgo e se manteve por mais de oitocentos anos sem necessidade de se reordenar e sem tumultos. Segundo Maquiavel, isso foi possível porque

havendo em Esparta *poucos habitantes, vedando-se o acesso a quem ali fosse morar* e acatando-se as leis de Licurgo com reverência (cuja observância eliminava todas as razões para tumultos), puderam todos *viver unidos por muito tempo*. Porque Licurgo, com suas leis, criou em Esparta *mais igualdade de bens e menos igualdade de cargos*; pois ali havia *igual pobreza, e os plebeus não eram ambiciosos, pois os cargos da cidade se distribuíam por poucos cidadãos e eram mantidos fora do alcance da plebe*, enquanto os nobres nunca lhe deram, com *maus-tratos, desejo de possuí-los*. Isso porque *os reis espartanos*, sendo instituídos naquele principado em meio àquela nobreza, para conservar-lhe a dignidade, não tinham melhor remédio que *manter a plebe protegida de injúrias*: o que fazia a plebe *não temer e não desejar o poder [imperio]*; e, como a plebe não temesse nem desejasse o poder, *estava eliminada a disputa que ela pudesse ter com a nobreza, logo, a razão para tumultos* (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 28-9, grifos da edição e nossos).

Em Esparta a entrada de forasteiros era proibida, portanto, a plebe não aumentava em número. Além disso, como em Veneza, ela não tinha autoridade porque havia poucos cargos na cidade e estes eram proibidos a ela. Todavia, essa desigualdade política não ocasionava tumultos porque havia uma grande igualdade material na cidade, e por isso, a plebe não criava tumultos para obter bens. Ademais, os populares não criavam tumultos contra a nobreza porque os reis espartanos os protegiam das injúrias dos nobres. Esparta, então, atingiu equilíbrio e união porque eliminou as razões que o povo teria para ocasionar tumultos, a saber, para se opor à dominação dos grandes reivindicando bens ou autoridade. Maquiavel, porém, adverte que essa situação em Esparta foi causada por duas razões:

uma foi serem *poucos* os habitantes de Esparta, e assim *poderem ser governados por poucos*; outra foi que, não aceitando *forasteiros* em sua república, não tiveram eles ocasião para corromper-se nem para crescer tanto que ela se tornasse *insuportável aos poucos que a governavam* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 29, grifos nossos).

Esparta tinha poucos habitantes e não permitia a entrada de forasteiros, por isso, como em Veneza, nela não havia desproporção entre governantes e governados, ou seja, não havia um grande número de populares. Logo, assim como Veneza, Esparta atingiu um equilíbrio e inibiu tumultos porque refreava o povo com relação ao número e à autoridade.

Assim, todas as cidades são fraturadas pelo conflito, porém há diferentes maneiras de ordenar essa desordem, ou, antes, há diferentes maneiras pelas quais a desordem as ordena, pois Veneza e Esparta paralisaram o conflito e atingiram uma união e equilíbrio. Desse modo, as ordenações dessas cidades parecem restituir à investigação de Maquiavel o equilíbrio institucional, não mais sob a figura do regime misto, uma vez que não há uma partilha de autoridade entre três partes da cidade, mas sob o cerceamento do povo, pois Veneza e Esparta mostram que é possível

ordenar o conflito de modo a promover um equilíbrio institucional que elimine os tumultos.

Com efeito, essas cidades se contrapõem ao exemplo de Roma, que tomou o caminho inverso. Segundo Maquiavel, se os legisladores de Roma quisessem que ela fosse unida como Veneza e Esparta, deveriam ter feito uma de duas coisas: “ou não empregar a plebe na guerra, como os venezianos, ou não abrir caminho para os forasteiros, como os espartanos. *Mas fizeram ambas as coisas, o que deu à plebe força, número e infinitas ocasiões para criar tumultos*” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 29, grifos nossos). Roma permitiu a entrada de estrangeiros e empregou a plebe na guerra, ou seja, deu a ela número, força e autoridade. Assim, quando a nobreza começou a oprimir os plebeus, eles puderam se sublevar e criar diversos tumultos para reivindicar novas leis e ordenações, além de riquezas, para se opor aos grandes. Entretanto, as mesmas razões desses tumultos também ocasionaram outros efeitos a Roma, pois, segundo Maquiavel,

se o estado romano se tornasse mais tranquilo, decorreria o inconveniente de tornar-se também mais fraco, porque assim lhe era barrado o caminho para chegar à grandeza a que chegou: de tal modo que, se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se (MAQUIAVEL, 2007a, p. 29, grifos nossos).

O exército romano era composto pela plebe, logo, era um exército grande e numeroso para empreender as guerras que levaram Roma à grandeza, ou seja, às coisas importantes que Maquiavel assinalara ao final do capítulo I, 4. Logo, a plebe grande e numerosa era elemento de potência para a República Romana, não apenas internamente ao ocasionar tumultos, mas também ao garantir a expansão militar da cidade, de modo que a mesma razão dos tumultos era também razão da grandeza de Roma. Nesse sentido, a ordenação romana e as ordenações espartana e veneziana são incompatíveis, pois, escreve Maquiavel:

se queres criar um povo numeroso e armado para poderes criar um grande império, acabarás por fazê-lo de tal maneira que não

poderás depois manejá-lo a teu modo; e, se o manténs pequeno ou desarmado para poderes manejá-lo, se conquistares domínios, não os poderá conservar, ou eles se tornarão tão fracos que serás presa fácil de quem te atacar (MAQUIAVEL, 2007a, p. 30, grifos nossos).

O povo, portanto, é elemento de potência e indeterminação, pois, por seu desejo e seu grande número, ele se insurge contra os grandes, que querem dominá-lo, oprimi-lo, e ocasiona tumultos na cidade, mas ele também permite à cidade se expandir e conquistar um império. Logo, a ordenação de Roma, é incompatível com as ordenações de Veneza e Esparta, pois elas possuem princípios diferentes que produzem efeitos diversos, visto que o povo numeroso, armado e com autoridade permite a expansão e ocasiona tumultos, ao passo que um povo reduzido, desarmado e sem autoridade não promove tumultos, mas também não assegura a conquista de um império.

Assim, a questão da ordenação das repúblicas se vincula àquela da guarda da liberdade e àquela das repúblicas que se ampliam e das que se mantêm porque, a depender de a quem é outorgada a guarda da liberdade, a cidade se ordena de um modo e produz determinados efeitos. Caso os grandes sejam investidos dessa autoridade, a república se mantém por um longo período sem tumultos ou acontecimentos, ao passo que, se essa autoridade pertencer ao povo, a república poderá se expandir e conquistar outras cidades, porém às custas de diversos tumultos internos. Nesses termos, a questão da guarda da liberdade parece se resumir a uma escolha do sujeito político, a uma opção entre duas alternativas, entre dois modelos que possuem, ambos, benefícios e inconvenientes, um não sendo superior ao outro.

Caso o ordenador prefira o modelo expansionista, é forçoso dar autoridade à plebe e aumentar seu número para que as conquistas da república possam ser sustentadas por ela. No entanto, caso se opte pela república que apenas se mantém, Maquiavel assinala que

seria necessário ordená-la internamente como Esparta ou como Veneza, situá-la em lugar fortificado, e com tal poder que ninguém se acreditasse capaz de subjugá-la em pouco tempo; por outro lado, não

deveria ser tão grande que difundisse terror nos vizinhos, e assim poderia gozar por longo tempo de seu estado (MAQUIAVEL, 2007a, p. 31, grifos nossos).

Para se ordenar uma república que apenas se mantenha, é necessário ordená-la internamente como Esparta ou Veneza, isto é, refrear a plebe, não lhe dar autoridade e impedir o seu aumento. Ademais, a república deve se situar em um lugar fortificado de difícil expugnação para inibir tentativas de conquistá-la, mas ela não pode ser grande a ponto de causar temor em seus vizinhos, pois isso poderia precipitar um ataque de alguma cidade para se proteger contra ela. Ordenada de tal forma e situada nesse local fortificado, a república poderia se manter, pois, diz Maquiavel: “sem dúvida, acredito que se for possível *manter as coisas equilibradas* desse modo, *ter-se-á verdadeira vida política e verdadeira paz* numa cidade” (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 31-2, grifos nossos). Restrita a seus limites, ordenada de modo a refrear a plebe, proibida de ampliar-se, forte o bastante para se defender, mas não a tal ponto de causar temor em seus vizinhos, a república atinge um equilíbrio interno e externo que a permite viver politicamente por um longo período. Logo, o modelo dos grandes parece superior ao popular, visto que ele alcança um equilíbrio estável e consegue se manter ao longo do tempo sem tumultos ou acontecimentos que poderiam colocar a cidade em risco.

Esse equilíbrio, porém, é uma ilusão. Com efeito, logo após prescrever as regras desse modelo de república e dizer que as coisas poderiam permanecer equilibradas, diz Maquiavel:

*mas, como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo*¹¹; e a muitas coisas a que a razão não nos induz somos induzidos pela

¹¹ No proêmio ao segundo livro dos *Discursos*, um pouco antes de descrever a ascensão e a corrupção de diversos estados, Maquiavel reafirma o movimento das coisas humanas: “como estão sempre em movimento, as coisas humanas ora sobem, ora descem” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 178). Também na *História de Florença* Maquiavel reafirma esse movimento das coisas humanas em sua ascensão ou corrupção: “As províncias, na maioria das mudanças que sofrem costumam sair da ordem e entrar na desordem, para depois passarem de novo da desordem à ordem; porque, não permitindo a natureza que as coisas humanas tenham parada [...]” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 281).

necessidade: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se, seríamos levados a destruir os seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína. Assim, por outro lado, sempre que o Céu lhe fosse tão benévolo que não lhe cumprisse guerrear, o ócio a tornaria efeminada¹² ou dividida; coisas que, juntas ou cada uma por si, seriam razão de sua ruína (MAQUIAVEL, 2007a, p. 32, grifos nossos).

As coisas humanas estão em movimento, elas não podem ficar paradas, estão subindo ou descendo, ou seja, elas se engrandecem ou se arruinam. As coisas humanas, portanto, não estão apenas sujeitas aos acontecimentos, elas são acontecimentos, como mostra Roma, cuja ordenação se construiu ao longo do tempo graças aos acidentes os quais, portanto, se tornaram parte integrante dessa ordenação. Nesse sentido, as cidades estão inseridas no fluxo das coisas do mundo, e pretender que elas permaneçam em um estado estático é condená-las à ruína. O equilíbrio, portanto, é uma ilusão porque aquilo que o ordenador não prevê por si, por sua razão, apresenta-se como necessidade por meio de um acidente, e, se a cidade é levada a fazer algo que não estava em seu fundamento, ela se volta contra seu princípio e se arruína.

Foi o que ocorreu a Esparta e Veneza, as quais se arruinaram quando a necessidade se apresentou e elas conquistaram domínios. De fato, segundo Maquiavel, Esparta

depois de submeter quase toda a Grécia, mostrou num mínimo acontecimento como era fraco o seu fundamento; porque, em seguida à rebelião de Tebas, provocada por Pelópidas, veio a rebelião das outras cidades, que arruinou de todo aquela república. Veneza, de modo semelhante, depois de ter ocupado grande parte da Itália – *e a maior parte não com guerra, mas com dinheiro e astúcia* –, *quando precisou dar prova de suas forças, perdeu tudo numa batalha* (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 30-1, grifos nossos).

¹² Maquiavel utiliza o termo “efeminada” de forma pejorativa como sinônimo de “fraca” recorrentemente em sua obra. Além deste termo, o florentino se refere às mulheres de forma extremamente pejorativa em sua obra. A respeito de interpretações que colocam refletam sobre essa misoginia e machismo de Maquiavel, cf. FALCO (2004).

Esparta perdeu tudo em um mínimo acontecimento, pois ela não possuía um exército grande e numeroso para manter as cidades que havia conquistado sob seu jugo. Veneza, por sua vez, realizou suas conquistas sem a força, e quando precisou usá-la, não possuía potência para assegurar aquilo que conquistara por fortuna. Assim, o fundamento da ordenação que outorga a guarda da liberdade aos grandes é fraco, pois ele se mantém estático diante do movimento das coisas do mundo, isto é, ele não se transforma e não transforma a cidade. De fato, as regras que Maquiavel prescreve a uma cidade que deveria ser ordenada apenas para manter-se descreve uma cidade isolada, imóvel, ensimesmada.

Roma, em contrapartida, foi uma cidade que se transformou ao longo do tempo porque se fundou no povo. Ao permitir a entrada de forasteiros, armar a plebe e empregá-la na guerra, ela garantiu aos populares número, força e autoridade, e, dessa forma, permitiu que seu desejo se expressasse livremente na cidade por meios ordinários e extraordinários. Essa expressão fez com que Roma se abrisse à diferenciação, à transformação, ao devir, à reordenação, tanto pelo exterior, por meio das conquistas e da entrada de novos habitantes que compunham a plebe, logo, por meio de uma cidadania alargada, quanto pelo interior, por meio dos tumultos pelos quais o povo se opunha aos grandes. Assim, Roma se transformou ao longo do tempo porque diante da necessidade, dos acontecimentos, da opressão dos grandes, o desejo do povo de não ser dominado exprimia uma negatividade, uma indeterminação, que não se limitava às situações de fato, às determinações positivas, pois, enquanto desejo ser, ele abria a cidade à invenção, à diferenciação, de múltiplas formas de ser, o que fazia Roma se mover em meio ao movimento das coisas do mundo.

Nesse sentido, diante desse movimento das coisas do mundo, não há opção entre dois modelos, entre duas alternativas igualmente possíveis de se ordenar uma cidade, pois, se uma necessidade que não está prevista na constituição da cidade se apresentar e ela não agir diante desse acontecimento, ela se arruinará. Nesses termos, a escolha entre dois modelos igualmente possíveis se desfaz, pois a expansão e a manutenção não são alternativas disjuntivas, mas dinâmicas recíprocas, visto que, para

se manter, é necessário um exército forte e poderoso, bem como o desejo do povo para transformar a república diante da variação dos tempos. Logo, não há escolha entre expansão e manutenção, e nem mesmo escolha em sentido estrito, porque a ação política não é uma opção de um agente isolado entre alternativas igualmente possíveis, mas o engajamento na ação e nos acontecimentos. Assim, conclui Maquiavel:

creio ser necessário seguir a ordenação romana, e não a de outras repúblicas; porque não acredito ser possível encontrar *um meio-termo entre uma e outra*, e *as inimizades* que surgissem entre o povo e o senado deveriam ser toleradas e consideradas *um inconveniente necessário* para se chegar à *grandeza* romana (MAQUIAVEL, 2007a, p. 23, grifos nossos).

É necessário seguir a ordenação romana porque ela se transforma, porque, diante dos acontecimentos, ela inventa soluções, e não há meio termo porque os modelos de ordenação ocasionam efeitos diversos. Maquiavel, então, conclui que os tumultos são um *inconveniente necessário* porque, talvez, eles não sejam inconvenientes, visto que seus efeitos são benéficos e não se separam de sua causa.

Conclusão

Em seus *Discursos*, Maquiavel elabora seu próprio discurso no confronto com outros autores clássicos, contemporâneos, e também com a experiência de seu tempo. Aqui, buscamos retratar como ele retoma e se afasta da herança polibiana no que diz respeito a noções do historiador romano como o ciclo de regimes, o regime misto e o equilíbrio institucional da cidade. Esse distanciamento, porém, não é uma simples rejeição, mas o diálogo com uma referência para a construção de um pensamento próprio.

Com efeito, para Maquiavel, as coisas humanas estão em movimento, em constante transformação, por isso, embora haja sedimentações e permanências, pretender paralisar a cidade diante dos

acontecimentos é condená-la à ruína, pois os acidentes são parte integrante das coisas humanas e, portanto, não é possível se furtar a eles. Antes, enquanto coisa humana, a cidade é acontecimento, é um fluxo dinâmico de acontecimentos que se exprimem de diversos modos, ordinários e extraordinários, como mostra o conflito, a desordem que ordena a cidade, e que nenhuma ordenação pode conformar ou extirpar.

Nesse sentido, Maquiavel erige Roma como modelo porque ela se abriu ao movimento em vez de se imobilizar. Ao outorgar autoridade ao povo, Roma se abriu ao conflito que fratura toda cidade e a própria experiência dos sujeitos. Mas não apenas isso, ela também se abriu à indeterminação e à negatividade do desejo popular, do *não* que abre à multiplicidade, à diversidade, ao movimento, ao devir¹³, que reordena a cidade e a insere no movimento das coisas do mundo.

Assim, ao retomar Políbio, Maquiavel se distancia dele, mas não por uma simples recusa de seu pensamento, mas sim pela elaboração dele, que permite a Maquiavel construir sua própria obra. Afinal, a transformação, o movimento das coisas do mundo não se efetua no vazio, mas pressupõe o contato com outros, logo, os acidentes.

Referências

FALCO, MARIA J. (ed). **Feminist interpretations of Niccolò Machiavelli**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2004.

LEFORT, CLAUDE. **O trabalho da obra Maquiavel**. São Paulo: Todavia; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.

----- . Maquiavel e a *verità effettuale*. **Desafios da escrita política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

¹³ Além da reordenação de Roma que Maquiavel examina no capítulo I, 2, outro exemplo de invenção de Roma diante da necessidade e segundo os acontecimentos foi a criação da ditadura, inventada para responder à guerra que outros povos travaram contra Roma, como o florentino discorre no capítulo I, 33. Cf. MAQUIAVEL, 2007a, pp. 33-ss.

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

----- **História de Florença**. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

POLYBE. **Histoires**. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

A *TECHNÈ* DE *O PRÍNCIPE* DE MAQUIAVEL: TRATADO OU MANUAL?

THE *TECHNÈ* OF MACHIAVELLI'S THE PRINCE: TREATISE OR MANUAL?

Bruno Cadetet¹

Resumo

Ao adentrarmos em uma esteira de anacronismos presentes em diferentes *best-sellers* contemporâneos, podemos compreender como o conteúdo de *O Príncipe* de Maquiavel ganha contornos de preceitos para a obtenção de poder, sucesso comercial, dentre outros objetivos, refletindo, assim, sobre a possibilidade dessa obra ser um tratado ou manual político. De início, o próprio autor florentino indica nos *Discorsi*, sem um extenso desenvolvimento, que *O Príncipe* é um tratado. Todavia, no presente artigo, esboçamos, de forma ensaística, algumas considerações sobre a compreensão de como o “pequeno opúsculo” de Maquiavel poderia se configurar como um modelo de manual, responsável por fornecer um arcabouço teórico que se estenderia além de sua própria confecção, isto é, do contexto histórico em que estava inserido. Para isso, faremos um movimento contrário ao dos escritos que moldam a literatura maquiaveliana à conjuntura vigente, apresentando a hipótese de que *O Príncipe* de Maquiavel pode ser interpretado como uma espécie de *technè* no sentido dos antigos gregos a partir das obras: *O Trabalho e os dias* de Hesíodo e *Político* de Platão.

Palavras-chave

Maquiavel; *O Príncipe*; *Technè*; Manual; Tratado.

¹ Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (2015), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2017), doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2024) e doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense, com bolsa CAPES. Realizou o estágio de pós-doutorado em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe.

Abstract

As we delve into the anachronisms present in various contemporary best-sellers, we can understand how the content of Machiavelli's *The Prince* takes on the contours of precepts for obtaining power, commercial success, among other objectives, thus reflecting on the possibility of this work being a political treatise or manual. Initially, the Florentine author himself indicates in the *Discorsi*, without extensive development, *The Prince* is a treatise. However, in this article, we outline, in an essay-like manner, some considerations on how Machiavelli's "little pamphlet" could be configured as a model manual, responsible for providing a theoretical framework that would extend beyond its own creation, that is, the historical context in which it was inserted. Machiavellian approach to the current situation, presenting the hypothesis that Machiavelli's *The Prince* can be interpreted as a kind of *technè* in the sense of the ancient Greeks based on the works: *Work and Days* of Hesiod and *Politician* of Plato.

Keywords

Machiavelli; *The Prince*; *Technè*; Manual; Treated.

Introdução

Em 10 de dezembro de 1513, Nicolau Maquiavel, isolado em uma pequena propriedade de sua família em *Santa Andrea in Percussina*, próximo a *San Casciano*, escreve ao amigo Francesco Vettori, embaixador florentino, uma pequena carta da qual além de trazer relatos do seu novo e bucólico cotidiano, contém a informação de que compôs um “pequeno opúsculo” denominado: *De Principatibus* (*Os Principados*).

Os Principados se transforma em O Príncipe e, assim como a história do próprio Maquiavel, recebe uma gama de considerações. No que tange à obra, a sua definição técnica é composta de variadas reflexões de comentadores (as) de praticamente todos os idiomas. Como vimos no título do presente artigo, desenvolvemos um breve questionamento sobre *O Príncipe* ser um tratado ou manual. De início, ao mencionar parte do

conteúdo a ser descrito nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*,² Maquiavel reflete que possui um conteúdo similar em outro escrito político, *O Príncipe*, em que denomina, em ao menos quatro oportunidades, como um tratado³ (Maquiavel, *Discorsi* [II, 1] p. 185; [II, 19], p. 255; [III, 19], p. 383; [III, 42], p. 443/444).⁴

Decerto, a referência à *O Príncipe* como tratado finda qualquer possibilidade de seu enquadramento como um diferente modelo de escrito político. Além disso, apesar da “elasticidade” dos termos utilizados pelo autor florentino, compreendemos que o manuseio desses termos pode ser dissonantes em diferentes contextos históricos.

Os escritos de Maquiavel, em especial *O Príncipe*, serviram como uma verdadeira herança para o pensamento político, tendo em autores clássicos como Hobbes, Clausewitz, Max Weber, entre outros, a demonstração de algumas consonâncias teóricas influenciadas pelo autor florentino. Por outro lado, a herança maquiaveliana se transforma em um efetivo objeto de reprodução em moldes quase literais. No caso, encontramos nos séculos XX e XXI uma extensa literatura que almeja traduzir os escritos do florentino para o período vigente, sobretudo alguns *bestsellers* que remontam uma esteira de anacronismos em que a obra de Maquiavel se torna uma fonte de preceitos.

² Destarte, nos referiremos a essa obra apenas como *Discorsi*, seguindo a tradição do comentário da literatura maquiaveliana. Além disso, utilizaremos, entre colchetes, algarismos romanos para evidenciarmos o livro em que a citação se encontra, como também algarismos arábicos para indicarmos o capítulo.

³ Sobre a definição de *O Príncipe* de Maquiavel como tratado, segundo Strauss (2015, p. 75): “Na medida em que *O Príncipe* é um tratado, Maquiavel é um investigador ou um professor; na medida em que é uma obra de ocasião, ele assume o papel de conselheiro, se não de pregador”. Ainda para Strauss (p. 82): “Ele é tanto um tratado quanto um escrito de ocasião, e tem ao mesmo tempo um exterior tradicional e um interior revolucionário”. Por fim, Strauss coloca que (p. 83): “Enquanto tratado, o *Príncipe* comunica uma doutrina geral; enquanto obra de ocasião, ele comunica um conselho particular”. Para Landon (2005, p. 13): “A obra de Maquiavel foi escrita para um público específico e limitado e sua obra se encaixa perfeitamente em um gênero particular de tratado político”.

⁴ Sobre o termo tratado, Maquiavel o menciona em diferentes momentos. Em nossa análise, as referências citadas acima são as mais diretas ao *O Príncipe* nos *Discorsi*. Em toda a sua literatura, Maquiavel utiliza tratado (*trattato*) cerca de cinquenta e sete vezes. Cf. MACHIAVELLI. **Tutte le opere**. Secondo Edizione di Mario Martelli. Milano: Bompiani Il pensiero occidentale, 2018. Isto posto, não pretendemos pormenorizar o sentido de tratado, apenas reforçar a denominação feita por Maquiavel.

Notadamente, compreendemos a atemporalidade da literatura maquiaveliana, mas reforçamos a sua dificuldade de adequação a novos cenários, mesmo quando feita de forma minuciosa. Apesar de não analisarmos uma possível relação entre os escritos de Maquiavel e os livros lançados nas últimas décadas, pretendemos relacionar *O Príncipe* a um período anterior à sua confecção: a Antiguidade Clássica. Para isso, adotamos a hipótese de que *O Príncipe* poderia se caracterizar como uma *technè*.

Para o desenvolvimento da nossa hipótese, utilizaremos na primeira parte da pesquisa, além de *O Trabalho e os dias* de Hesíodo e *Político* de Platão, a obra: *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga* dos historiadores franceses contemporâneos: Jean-Pierre Vernant e Pierre-Vidal Naquet como um norte teórico, sobretudo para a compreensão dos conceitos de *poíesis* e *technè*. Na segunda parte, relacionaremos o conceito da *technè* com o período do Renascimento para, na terceira e última parte, esboçarmos uma associação entre as supracitadas obras com o nosso principal objeto de pesquisa: *O Príncipe* de Maquiavel, evidenciando a sua possível constituição técnica.

A construção do plano técnico e o plano político na Antiguidade clássica

A *poíesis* (ποίησις) é a capacidade criativa de conceber objetos, produtos, entre outros, que serão direcionados e utilizados em diferentes âmbitos. Nesse curso, a *technè* (τέχνη) é a arte responsável por propiciar uma forma de manejo da matéria encontrada na natureza, sendo uma espécie de extensão desse saber. Assim, enquanto a *poíesis* confecciona, a *technè* atribui um sentido a esse produto. Com efeito, o surgimento do pensamento técnico e o seu desenvolvimento ocorrem a partir das noções de trabalho na Grécia antiga, sendo a formação social das cidades gregas, alicerçada nas divisões do trabalho, a base de toda a *politéia*.

Ao seguirmos a premissa de que a associação do gênero humano se fez necessária pelo fato de que cada um indivíduo possuía naquele período uma habilidade específica, podemos compreender que essas especificidades do trabalho produzem uma contínua relação vinculativa através da complementaridade de funções (Vernant; Naquet, 1989). Portanto, o entendimento prévio sobre a divisão do trabalho na Grécia nos permite uma breve constituição da evolução do pensamento técnico até um estágio mais aprimorado.

O trabalho nesse período era frequentemente versado de acordo com dois prismas: as limitações do pensamento técnico e a sua depreciação. As condições que se encontravam no trabalho eram demasiadamente restritas devido à ausência de destreza do gênero humano em sua capacidade de confeccionar novos preceitos (protocolos) do exercício laborioso, sendo a finalidade dessa prática a de aperfeiçoar a eficiência fabril, ou seja, ir além da extração e transformação da matéria.

O plano político grego é norteado através das relações de classes. Em um primeiro momento, essas divisões de classes são estabelecidas, como vimos, diante das noções de trabalho (escravo, agrícola ou artesanal). Os antigos aristocratas gregos consideravam que o trabalho, de modo geral, deveria ser uma atividade restrita aos estratos sociais mais desprovidos. A aristocracia grega, então, legava a sua própria categoria as atividades tidas como mais elevadas, como a política e a filosofia.

Antes de desenvolvermos a questão do trabalho, devemos compreender quem de fato eram esses trabalhadores e o que os caracterizaria. Para isso, precisamos mencionar dois autores clássicos: Homero e, principalmente, Hesíodo e a sua obra *O trabalho e os dias*. Para Hesíodo: “Trabalho não é vergonha. Vergonha é não trabalhar se trabalhares, logo te inveja o preguiçoso porque enriqueces” (2011, p. 73). Os trabalhadores gregos, então, seguiam a compreensão de Hesíodo sobre o trabalho (Vernant; Naquet, 1989) tendo a concepção de que, dentre as demais atividades laboriosas, o trabalho agrícola refletia o ideal de ser de um homem virtuoso (*areté*). Ainda sobre a função do trabalho, aconselha Hesíodo (2011, p. 49): “Oh, Perses! Guarda isso em teu ânimo: que a Luta que se alegra com o mal não te desvie o ânimo do trabalho”.

Os trabalhadores buscavam no exercício da agricultura, dentre outras atividades, o respeito de uma vida moral e, sob o olhar dos Deuses, viam em seu ofício a oportunidade de contribuírem para a sociedade, quando estes não tinham, em sua essência ou condição social, o direcionamento em ser um guerreiro. Ainda no que concerne à divisão entre as diferentes classes e a sua visão sobre o trabalho, para Hesíodo:

Não há uma só raça de Lutas, mas sobre a terra são duas. A uma quem conhecer louvará, a outra é censurável. Ambas têm ânimo distinto. Uma traz a guerra e a discórdia funesta, cruel. Nenhum mortal a ama, mas forçados pela vontade dos imortais, honram a Luta opressora (Hesíodo, 2011. p. 47).

Isto posto, estes indivíduos, os trabalhadores, não se preocupavam, a princípio, em se especializar na sua forma de trabalho (Vernant; Naquet, 1989), mas em estarem inseridos na sociedade de forma honrada através da autossuficiência (*autárkeia*) que essa atividade proporcionava (Vernant; Naquet, 1989). O trabalho para esse estrato social seria, além de uma contribuição para a ordem cósmica, uma forma de comportamento, um condutor social.

Para esses trabalhadores, o que realmente importava era a crença de que, ao cumprir a sua função, estariam contribuindo diretamente, mesmo que de forma mínima, para todo o andamento do macrocosmo, tendo a concepção de que as suas atividades não seriam de fato uma profissão, mas, sim, uma forma de vida que depende da terra, pois sem a terra, esses trabalhadores não teriam uma vida sem sentido.

A devoção à terra reflete diretamente nas colheitas feitas por esses indivíduos (Vernant; Naquet, 1989). Sobre a atividade laboriosa e a sua necessidade para a manutenção da vida, disserta Hesíodo: “É hora do homem ativo ajeitar sua casa. Que o rigor do inverno não te pegue, de surpresa, em penúria e não cuides de pé inchado com frágil mão” (2011, p. 89). Logo, o bom lavrador deve ter esse reconhecimento e, assim, obter os melhores resultados do seu trabalho.

Outro modelo de trabalhador se encontra representado na figura do artesão. Esse trabalhador, diferentemente do agricultor, vive na sombra, recolhido ao espaço da casa (*oikos*) onde produz toda a sua atividade. Os artesãos, diferente dos lavradores, compreendiam que as suas atividades constituem uma profissão de fato, tendo além de tudo, um valor econômico. Os artesãos exaurem as interferências divinas do seu trabalho, apostando em outros quesitos para melhor conduzir os seus meios de sobrevivência.

O seu esforço é relacionado ao modo de como podem especializar a confecção de sua arte, reunindo assim, técnicas que venham a facilitar o seu ofício. Ao tentarem caminhos mais curtos para o êxito de seu trabalho, começam a recorrer ao uso da instrumentalização. Desse modo, adaptam técnicas para melhor servi-los, tornando-as mais eficazes. É a partir dessa busca pela especialização que nascem as bases do pensamento técnico.

Segundo Vernant e Naquet, no interior dos poemas Homéricos existia a crença de que quando o homem busca conhecer vários ofícios acaba por não praticar nenhum deles corretamente (Vernant; Naquet, 1989), assim, o gênero humano deveria buscar uma especialização restrita, ou seja, ao investir em apenas um ofício, aprimorando gradativamente o seu manejo, podendo, assim, alcançar o cume de sua arte.

Entre o plano político e o plano técnico existem grandes distinções. Os integrantes do plano político por se estarem localizados no ápice da pirâmide social prezavam, em grande quadro, pela manutenção de sua posição; do seu *status quo*. No entanto, os trabalhadores, principalmente os artesãos, buscavam a sua ascensão através do trabalho, colocando no plano técnico todo o seu investimento.

Com isso, as divisões de trabalho, assim como o próprio trabalho, ganharam gradativamente uma nova configuração. O gênero humano, com o auxílio das máquinas, passaram a tentar comandar as forças da natureza, “tornando-se” senhores destas. Estes trabalhadores, mais especializados, almejam, além de sua inserção na sociedade, a elevação de sua condição profissional, entrando enfim na Era das técnicas:

sua *technè* define-se, em seu princípio, por oposição ao acaso, à sorte, *tuchè*, ao dom divino, *theia moira*. O êxito do profissional baseia-se na eficácia de receitas positivas; só deve seu sucesso a esse saber prático adquirido pela aprendizagem e que constitui as regras do ofício para qualquer atividade especializada (Vernant; Naquet, 1989, p. 43).

Nessa nova Era, o gênero humano não seria apenas dependente da sorte e do culto aos Deuses, podendo, assim, criar as suas próprias condições favoráveis. Seus bons resultados viriam das práticas exaustivas, da tentativa gradativa de aprendizado e, portanto, do aumento da possibilidade de ascensão social.

Esse aprendizado adquirido se torna imanente ao gênero humano. A utilização de um instrumento, ou seja, de uma técnica, se tornava indissociável nas relações de trabalho. O ofício, como um modelo de arte, se traduzia em um contínuo exercício de transformação em que: “A ferramenta, movida diretamente pelo homem, aparece ainda como prolongamento de seus órgãos” (Espinosa, 1987, p. 45). Com esses procedimentos técnicos de trabalho, o gênero humano se direcionava para uma melhor construção de sua existência.

Segundo Vernant e Naquet: “O trabalho é um fato humano de múltiplas dimensões, cuja análise requer estudos em vários níveis. Há uma história técnica, econômica, social e psicológica do trabalho” (Vernant; Naquet, 1989, p. 34). De acordo com a lenda de Prometeu, o gênero humano seria o único capaz de possuir racionalidade, sendo estes favorecidos graças à inteligência técnica que os permite fabricar roupas, calçados, casas, entre outros objetos (Vernant; Naquet, 1989). Neste contexto, é válido destacar a seguinte passagem de Hesíodo: “Filho de Jápeto, mais que todos, de ardis sabedor, alegra-te por teres roubado fogo e logrado minha mente” (2011, p. 51).

Quando o pensamento técnico é isolado de abstrações religiosas e até mesmo, das abstrações consideradas mágicas e se aprimora no processo, passa a ser considerado uma *technè*. Isto posto, o acúmulo de reflexão associada ao esforço laborioso possibilita uma condição exitosa, sendo a prática repetitiva e racionalizada capaz de constituir uma verdadeira obra de arte.

A construção do plano técnico e o plano político no Renascimento

Para compreendermos as noções de *technè* no Renascimento italiano, adotamos como premissa a constituição do perfil do indivíduo renascentista e, de forma similar aos gregos da Antiguidade Clássica, a sua relação com o trabalho. Os renascentistas, após a Idade Média, retornavam ao antropocentrismo, vivendo, assim, as coisas terrenas e acreditando na existência como plena e presente.⁵ Sua relação com o trabalho não era servil, mas, ainda sim, compreendiam a importância dessa atividade para sua ascensão social.

A conduta dos renascentistas suscitava diferentes questionamentos em relação às noções maniqueístas de bem ou mal, criando possibilidades de uma compreensão sobre a existência menos dependente das divindades. A península itálica, como berço do Renascimento, e carregada de uma efervescência cultural, especialmente Florença (Heller, 1982), se tornava uma região pioneira e influente na Europa, participando da construção de novas interpretações estéticas, filosóficas, políticas, dentre outras.

Com isso, surgem grandes nomes, invenções, teorias e costumes. De Galileu a Da Vinci, de Dante a Maquiavel, dentre outros e, fundamentalmente, outras que a história omitiu. Destarte, duas cidades representam de melhor forma esse período e a consonância entre a Antiguidade Clássica e o Renascimento: Atenas e Florença. Notadamente, essas cidades tiveram o seu auge cultural em épocas distintas, mas, mesmo assim, estabeleceram a sua influência no pensamento moderno ocidental.

No que se refere aos seus cidadãos, atenienses e florentinos, podemos estabelecer diferenças significativas. De início, se faz necessário uma compreensão prévia sobre a definição do que se constitui como

⁵ Para Valverde (1998, p. 38): “Se na Idade Média a técnica foi relegada ao plano inferior das atividades humanas, à aurora da Modernidade a técnica será a quintessência do conhecimento aplicado, uma redução precisa da teoria adequada ao universo pragmático”.

cidadão. Em linhas gerais, para que um indivíduo fosse considerado um cidadão grego, apenas precisava nascer dentro dos limites territoriais dessa região.

Em relação à Florença, existe uma maior dificuldade para essa classificação. Para ser considerado um cidadão florentino, não bastava apenas ter a sua origem na cidade, mas, possuir uma profissão, isto é, possuir uma arte (Heller, 1982). Ainda nesse sentido, o cidadão florentino estaria inserido, além dos preceitos cívicos, na esfera econômica e política. O trabalho nessas sociedades era reconhecido, de forma similar aos gregos, como algo moral, não sendo o trabalho pelo trabalho, mas, sim, um exercício repleto valoroso.

Os florentinos criavam uma herança de suas artes. Os ensinamentos técnicos são passados para as gerações seguintes, pois, segundo Heller, “A grandeza dos pensadores e artistas do século XVI é determinada em grande parte pelo grau em que passaram pela experiência destes momentos críticos ou neles refletiram” (Heller, 1982, p. 30). Ainda sobre o período do Renascimento, segundo Heller:

O Renascimento raciocinava do seguinte modo: o cientista, o filósofo, o descobridor, o artista genial cria algo que nunca antes existiu. Mas transmite os resultados a quem chegou e, mais importante ainda; a técnica de investigação e criação por si adotada. E, depois disso, o acesso ao novo torna-se livre; todos se podem apropriar dele. E se surge um novo gênio, pode desenvolver os resultados anteriores (Heller, 1982, p. 324).

Além disso, o trabalho como ferramenta também funciona, em determinados momentos, da esfera menor para a esfera maior (Heller, 1982). Ou seja: “a consciência do poder criativo e autocriativo do homem foi uma das maiores experiências do mundo renascentista” (Heller, 1982, p. 67). O trabalho, portanto, é um condutor social, propiciando aos renascentistas a possibilidade de evolução, de criação de suas próprias ferramentas, aumentando a sua capacidade técnica. tornando técnicos e ascendendo cada vez mais a sua capacidade cognitiva. Ainda sobre isso, Heller destaca que:

o principal mérito do Renascimento consistiu, portanto – repetindo – na interpretação do trabalho como pertencendo à essência antropológica do homem. A isto devo acrescentar que o reconhecimento do trabalho como uma propriedade essencial da humanidade não estava necessariamente associado à descoberta do trabalho como força motriz no processo de hominização do homem (Heller, 1982, p. 321).

Assim, a *technè* pode ser compreendida como uma forma de evolução técnica do trabalho. A técnica, portanto, viabilizaria ao gênero humano a possibilidade de alcançar os deuses. Desse modo, a *technè* deveria ser mais efetiva do que os elementos sobre os quais ela é aplicada, exercendo, assim, o seu domínio. Sua definição é constituída tanto pela sua capacidade quanto pelos seus limites.

O desenvolvimento do trabalho e das técnicas que envolvem a sua especialização elevam, em nossa análise, essa atividade a um modelo de arte. A *technè* responsável pela ascensão do trabalho também se relaciona a diferentes esferas. Isto posto, após essa breve consideração, pretendemos desenvolver a principal arte para o presente artigo: a política. Assim, segundo Cassirer:

Desde os tempos de Platão, todos os grandes pensadores políticos insistiram na afirmação de que a política não pode considerar-se um mero trabalho de rotina. Devem existir regras definidas para regular as nossas ações políticas; deve existir uma arte (*technè*) política (Cassirer, 1976, p. 171).

A política como uma arte contribuiria efetivamente para a apreciação dos quesitos comuns à cidade, sendo, durante o período descrito acima, um esforço notável feito por indivíduos tidos como notáveis. Ainda no que se refere a Platão e à compreensão da política como um modelo de arte, encontramos na obra *Político* algumas considerações que demonstram a técnica da política.

Apesar da complexidade da obra de Platão, adotamos – e abordaremos apenas – a premissa de que o político pode ser um modelo de artesão que molda as ações do gênero humano. Antes de a política ser uma forma de arte, também pode ser considerada uma atividade laboriosa. Como condutor de diferentes indivíduos, o político direciona o seu público, assim como diferentes profissões. No que se refere à condução de diferentes atividades para Platão: “Nenhum arquiteto trabalha como operário, mas apenas dirige os operários” (Platão, 1972, p. 210).

Ao dirigir os operários, o arquiteto promove um sentido prolongado da função desses trabalhadores, mesmo que seja uma função auxiliar. A categoria de político corresponde, na filosofia de Platão, a um ator político que se encontra no cume dos condutores, isto é, das diferentes profissões (Platão, 1972). Ainda sobre a condução dos diferentes cidadãos, coloca Platão:

Nessa classificação, espontaneamente se revelaria a arte de pastorear homens, e assim poderíamos descobrir o homem político e real, colocando-o como condutor e entregando-lhe, como um direito, as rédeas do Estado por serem homens que possuem a ciência que lhes é necessária (Platão, 1972, p. 218).

A condução dos indivíduos se assemelha a uma forma de pastorear, em que, para Platão: “Entre as muitas formas da arte de pastorear encontra-se uma: a política, e vemos qual é o seu rebanho” (Platão, 1972, p. 220). Neste sentido, prossegue Platão: “a estes pastores de homens a quem chamamos políticos afirmando que eles é quem cuidam da criação dos homens, não apenas dos membros do rebanho, mas também dos governantes?” (Platão, 1972, p. 221).

O político, então, pastoreia as diferentes camadas sociais. Sua arte, na obra de Platão, se traduz, a princípio, como uma atividade superior. No decorrer da obra, Platão determina que: “era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças animais que lhes são inferiores” (Platão, 1972, p. 226).

A habilidade de governar o gênero humano se assemelharia a uma prática divina. A política se torna uma espécie de dádiva, tal qual o fogo roubado por Prometeu para entregar a humanidade.⁶ Além do fogo, o conhecimento dos deuses seria conferido como uma técnica de transformação, de sobrevivência (Platão, 1972). Assim: “Nenhuma arte pretenderia, com maior pressa e maior razão do que a arte real, ter a si os cuidados para com a comunidade humana, em seu todo, e constituir-se numa arte de governo dos homens, em geral” (Platão, 1972, p. 230).

A arte política é uma arte que envolve diferentes camadas sociais, mas, tornando evidente, nesse contexto, a elevação de algumas categorias sobre outras. Isto posto, a *technè* grega possui, em nossa análise, determinada consonância com a literatura maquiaveliana no que se refere à atuação sobre a matéria. De forma ensaística, a técnica, além de promover o domínio e a transformação da natureza, também pode agir sobre a natureza humana. Para esse propósito, de exercer o domínio sobre os indivíduos, estruturas de domínios como o *stato*⁷ produzem essa possibilidade. No que concerne à relação entre *technè* e a obra de Maquiavel, segundo Cassirer:

O caráter essencial de uma arte – o caráter de universalidade. A diferença essência e irredutível entre a *technè* e a *arte dello Stato* de Maquiavel. A *technè* de Platão não é uma “arte” no sentido que lhe dá Maquiavel; é conhecimento (*episteme*) baseado nos princípios universais (Cassirer, 1976, p. 172).

⁶ Ainda sobre a figura de Prometeu, destaca Heller (1982, p. 318): “as criações do homem político e do homem técnico foram muitas vezes expressas numa conjunção não diferenciada também no pensamento antigo. Basta-nos recordar a lenda de Prometeu, ou o coro de Antígona”. Ainda sobre Prometeu, prossegue Heller (*idem*): “Com efeito, durante a Antiguidade esta concomitância fora casual e transitória. No próprio mito prometeico, os homens adquirem o uso do fogo (as artes mecânicas) separadamente, e só mais tarde (e ainda separadamente) a capacidade para a construção do estado, para a vida social. Para os pensadores do Renascimento, no entanto, uma não era imaginável sem a outra”.

⁷ O termo Estado, como conhecido hodiernamente, não possui consonância com o contexto histórico em que Maquiavel confeccionou as suas obras. Adotamos, portanto, o termo *stato* – no original, italiano, e no diminutivo – para nos referirmos a essa estrutura de domínio.

A obra *O Príncipe* poderia ser considerada uma *technè*, isto é um modelo de manual, quando o seu conteúdo fosse moldado para diferentes contextos e usos. Todavia, essa consideração segue em uma esteira anacrônica em que compreendemos como a relação entre a literatura maquiaveliana e os diferentes contextos não é manuseável, ao menos de forma integral. Com efeito, o *corpus* da obra de Maquiavel se limita ao seu próprio período de confecção, bem como ao período em que o autor florentino viveu.

Portanto, a denominação de *O Príncipe* como um manual se refere, restritamente, à atemporalidade da obra. A contextualização das “lições” desse “pequeno opúsculo” para outros cenários deve vir acompanhada de justificativas precisas que ambientem o seu conteúdo. A sobrevivência de questões como se é preferível ser “amado ou ser temido” (Maquiavel, 2004), entre outras, reforçam a singularidade de um dos mais famosos livros da literatura ocidental.

Como manual, *O Príncipe* seria o trabalho de um artesão, Maquiavel, que fabrica um “objeto”, mas que o seu significado poderia ser construído pelos (as) seus receptores (as). Para Terentianus Maurus: “A sorte de um livro depende da capacidade dos seus leitores”.⁸ Portanto, mesmo *O Príncipe* sendo uma espécie de obra emergencial destinada aos contemporâneos de Maquiavel (Cassirer, 1976), podemos esboçar um entendimento sobre a extensão do uso em – longínquos – períodos e cenários. No próximo e último tópico da pesquisa, analisaremos os usos de *O Príncipe*, tendo no horizonte as variadas interpretações da literatura secundária sobre tão labiríntico escrito.

A *technè* de *O Príncipe* de Maquiavel

Ao confeccionar um “pequeno opúsculo” denominado: *De Principatibus*, que segundo o próprio autor - como coloca em sua epístola dedicatória a Lorenzo de’ Medici - foi por meio de “Tantos anos e tantos desconfortos e perigos para conhecer e compreender” (Maquiavel, 2004

⁸ “pro captu lectoris habent sua fata libelli” (Terentianus Maurus, *De litteris, syllabis et metris*, v. 1286. *Apud* Cassirer, 1976, p. 134)

[Ao Magnífico Lorenzo de' Medici], p. 129) Maquiavel demarca a história do pensamento político ocidental. Ainda no que concerne a dedicatória a Lorenzo de' Medici, segundo Larivaille (1988, p. 42), Maquiavel:

Consciente da importante parte de responsabilidade imputável ao desinteresse criminoso dos príncipes italianos do século XV pelos problemas militares, ele propôs em seu tratado dedicado ao jovem Lourenço de Medici um modelo de príncipe *condottiere* 'que não deve jamais cessar de pensar no exercício da guerra e, em tempo de paz, deve praticar mais do que em tempo de guerra' Um príncipe capaz de reerguer a Itália humilhada e de libertá-la dos bárbaros (Larivaille, 1988, p. 42).

Ainda nesse sentido, para Gatti:

Se considerarmos o *De Principatibus* apenas como um texto "ocasional" ligado à mudança repentina da situação política em Florença na época e à tentativa, por parte do antigo Secretário Florentino, de reentrar no jogo político (Gatti, 2013, p. 310/311).

Não podemos definir, de fato, quais eram os anseios de Maquiavel ao dedicar sua obra a Lorenzo de' Médici. No entanto, o histórico de Maquiavel, no período em que compôs *O Príncipe*, com a família não era o mais favorável. Esse presente, então, poderia indicar uma tentativa de aproximação e, possivelmente, retorno ao círculo público e político de Florença (como coloca Gatti) ou, ao menos, diminuir o desprezo da mais poderosa família florentina.

Isto posto, a influência e dimensão dessa obra é evidente. Parte da relevância do escrito mais conhecido de Maquiavel se deve às diferentes compreensões sobre qual seria o propósito do autor florentino ao escrever as suas linhas argumentativas. Para autores como Burckhardt, Maquiavel tenta direcionar o seu leitor, o novo príncipe, a uma nova concepção de Estado, agindo como um preceptor de uma necessária e imprescindível ação política que seria a condução da unificação da península itálica, ou seja, a formação de um Estado como obra de arte. Assim, segundo Burckhardt:

A forma como Maquiavel compõe a sua mais famosa obra indica que o autor acreditava que um homem dotado de habilidades pessoais e cercado de condições favoráveis poderia enfim arquitetar um Estado de forma inteiramente racional. Por isso, “*O príncipe*, de Maquiavel, representa a objetividade renascentista e a ideia do Estado como obra de arte, ao passo que as autobiografias, tais como as de Pio II e Benvenuto Cellini, e os poemas de Petrarca, com sua ‘profusão de magníficos retratos da alma humana’, ilustram o ‘lado subjetivo do período’” (Burckhardt, 2009, p. 25).

Em nossa análise, como visto anteriormente, o termo Estado não se emprega para a definição de uma estrutura de domínio na obra de Maquiavel. Além disso, a compreensão, bem como a possível causa para Maquiavel confeccionar *O Príncipe*, destoam da interpretação acima do famoso historiador suíço. Na realidade, não podemos determinar qual seria a finalidade de Maquiavel, mas apenas esboçar, com base em seus escritos e conhecimento prévio que o autor florentino contexto estava inserido, uma diferente chave de leitura.

De início, se faz necessário compreender como as variadas interpretações de *O príncipe* durante os últimos cinco séculos têm relação com a ausência de conhecimento histórico e político das condições nas quais, Maquiavel se encontrava no momento da composição da obra. Essa ausência de conhecimento prévio pode principiar uma sequência de interpretações errôneas sobre as linhas argumentativas do autor florentino.

Neste sentido, apesar do crescente reconhecimento sobre o republicanismo de Maquiavel, ainda há, para os leitores mais céleres do florentino, querelas sobre a sua possível conduta. Tido nos primeiros séculos de recepção de sua obra como um pensador maldito, Maquiavel foi comparado até mesmo ao próprio diabo, ou “*Old Nick*” para os ingleses (Cassirer, 1976), recebendo, assim, os mais diversos epítetos: ora o professor de tiranos, ora um modelo de herói republicano (Cassirer, 1976).

Há uma série de condições que se alinharam à criação da obra. Como questões sóciopolíticas que envolviam o autor, Maquiavel, assim como também a quem se destinou o livro, Lorenzo de' Medici. Dessa forma, é importante compreender a organização política das cidades italianas no momento do Renascimento, em especial Florença, para traçarmos, brevemente, o perfil do cidadão renascentista que, notadamente, possui semelhanças com os agentes políticos contemporâneos de Maquiavel descritos em *O Príncipe*. Sobre a associação entre o contexto histórico e a obra, coloca Escorel:

não se pode, sob risco de grave deformação, dissociar as ideias de Maquiavel das condições em que se achavam, no século XVI, os Estados italianos, e dos costumes políticos que neles prevaleciam, pois foi em função de umas e de outros que o autor d '*O príncipe*, buscando inspiração na Roma antiga, é verdade, mas apoiado sempre na observação pessoal dos fatos políticos e sociais de seu tempo, meditou sobre as leis próprias da política, legando à cultura ocidental uma obra que, por ter rompido decisivamente com o medievalismo, com os conceitos básicos do feudalismo e da escolástica, é justamente considerada a pedra fundamental da ciência política moderna (Escorel, 1979, p. 11).

Neste sentido, Skinner coloca que: “estudar o contexto de qualquer grande obra de filosofia política implica dotar-nos com um meio de alcançar maior visão interna do que seu autor queria dizer” (Skinner, 1996, p. 13). Para Bignotto, quando estudamos a obra de Maquiavel, devemos:

Em primeiro lugar, percorrer a obra em todos os sentidos, relê-la com a esperança de surpreender o sentido de suas veredas, não se contentar com as definições fáceis que o autor por vezes parece nos legar. Em segundo lugar, é preciso associar esse movimento ao conhecimento da época e do público ao qual a obra se destina (Bignotto, 1991, p. 76/77).

Com efeito, mesmo sendo necessário o entendimento basilar do contexto histórico em que Maquiavel estava inserido, podemos adotar outras metodologias, textualista (interna) e etimológica, para promover a análise da obra do florentino. Essas duas abordagens ainda mantêm, de

certo modo, consonância com a leitura histórica da literatura maquiaveliana, mas a investigação textualista, exegética, dispõe de uma maior independência do contexto.

Destarte, com base na leitura dos (as) comentadores (as) de *O Príncipe*, pretendemos apresentar algumas interpretações da obra e analisar os elementos que poderiam suscitar a interpretação desse “opúsculo” como um manual para, por fim, desenvolvermos com mais ênfase a hipótese de que a associação mais efetiva desse tratado político se refere ao seu elo com o passado a partir de sua denominação como uma *technè*.

Principiamos a nossa argumentação pelo filósofo alemão Ernst Cassirer com base em sua obra *O Mito do Estado*. Sobre *O Príncipe*, disserta Cassirer: “O livro não é uma obra satírica nem um compêndio moral. É uma obra-prima política escrita para os contemporâneos de Maquiavel” (Cassirer, 1976, p. 139). Concordamos no que se refere a ser uma obra escrita para os contemporâneos de Maquiavel, reforçando o seu teor emergencial.

Todavia, pelo mesmo contexto histórico e em comparativo com outras obras como *A Mandragora*, possibilita-se que *O Príncipe* possua, ao menos em alguns episódios, uma abordagem satírica, pois, apesar de ser uma leitura aparentemente direta, esse escrito político poderia apresentar uma determinada ambiguidade por ser um período que qualquer querela poderia ser decidida a partir das armas e, assim, algumas interpretações poderiam ter vitimado um já exilado e anteriormente torturado Maquiavel.

Ainda de acordo com Cassirer (1976, p. 154): “seria incorreto afirmar que o único objetivo de Maquiavel era descrever certos fatos políticos tão clara e exatamente quanto possível. Nesse caso, ele teria atuado como historiador, e não como um teórico de política”. Concordamos com Cassirer. A descrição dos fatos políticos seriam um princípio “instrutivo” para a sua interpretação política, mesmo sendo notória o apreço – e uso – de Maquiavel pela história. Prosseguindo em outras possibilidades sobre uso de *O Príncipe*, segundo Strauss:

O tema central do *Príncipe* é o novo príncipe. Mas a espécie mais importante de novos príncipes consiste nos fundadores de sociedades. Ao discutir o novo príncipe, Maquiavel discute a fundação de todas as cidades independentemente de elas serem meramente políticas ou político-religiosas. (Strauss, 2015, p. 32).

Em uma esteira similar, para De Grazia:

O que Niccolò oferece ao governante é antes uma diretriz geral do que uma lista de leituras. Também pode classificar as figuras a serem imitadas, no todo ou em parte, segundo a situação ou as circunstâncias em que se encontra o príncipe leitor, conforme seja príncipe novo ou hereditário, fundador ou preservador da pátria (De Grazia, 1993, p. 297).

A noção de “novo príncipe” reforça a possibilidade de um agente até então desconhecido, de certo modo, quase que uma espécie de profecia. Em nossa análise, o “novo príncipe” também poderia ser uma metáfora para um ator político que, com o conhecimento dos exemplos antigos e contemporâneos (a partir de Maquiavel), promovesse novas práticas. No entanto, não podemos defender com precisão essa perspectiva.

Quando retornamos à epístola dedicatória de *O Príncipe* para Lorenzo de' Medici, podemos traçar outra reflexão sobre o “novo”. No caso, Lorenzo teria a oportunidade de fazer uso de elementos políticos, mediante a força de sua família, e religiosos, pelo seu parentesco com Giovanni de' Medici, o papa Leão X. Essa hipótese se deve ao uso constante de Maquiavel da figura de César Borgia que, além de sua reconhecida habilidade política, detinha a influência temporal do seu pai, o papa Alexandre VI. A “novidade” se refere, então, à viabilidade de manusear, concomitantemente, poderosos elementos políticos e religiosos.

Algumas compreensões parecem estender, livremente, o sentido de *O Príncipe*. Assim, segundo Gramsci (1989, p. 3): “O caráter fundamental do *Príncipe* consiste em que ele não é um trabalho sistemático, mas um livro ‘vivo’ em que a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do ‘mito’”. Apesar de reconhecermos a atemporalidade de *O*

Príncipe, reforçamos a sua manutenção em sua própria época. Segue, portanto, o discernimento de que o que pode ser adequado dessa obra em outro período deve ser efetivamente fundamentado.

Dentre os possíveis manuseios de *O Príncipe* em seu período de confecção, em especial por um agente político dominante, isto é, no que se refere estritamente aos principados, esboçamos a condição de manter o *stato*, assim como o seu *status quo*.⁹ Além disso, uma das principais temáticas presentes na literatura maquiaveliana é dos conflitos civis. Em relação aos conflitos e *O Príncipe*, para Valverde (1988, p. 41): “As discórdias civis seriam como que a perspectiva basilar da sua técnica política”. Ainda segundo Valverde:

Em grande parte, a técnica política maquiaveliana consiste em considerar as discórdias civis, os tumultos, os levantes inesperados, como peças essenciais para a manutenção da liberdade política, contrariando assim todos os autores medievais, até mesmo o contemporâneo Savonarola e o “discípulo” Francesco Guicciardini (VALVERDE, 1998, p. 41/42).

As discórdias civis se localizam como uma temática propícia para o desenvolvimento da política como técnica em *O Príncipe*. Ainda para Valverde: “A política não é só técnica da articulação ideológica e do controle das forças em movimento, é também técnica teatral. Uma técnica lúdica de forçar a imaginação nas possibilidades de bem representar, como no teatro” (Valverde, 1998, p. 45). A extensão da política como técnica na filosofia de Maquiavel reflete as diferentes valências dessa disciplina. Dentre essas disciplinas, a retórica atinge uma função elevada. Quando Maquiavel disserta que:

Todos veem aquilo que pareces, mas poucos sentem o que és, e estes poucos não ousam opor-se à opinião da maioria que tem, para defendê-la, a majestade do estado. Como não há tribunal onde reclamar das ações de todos os homens, e principalmente

⁹ É válido destacar, novamente, que seguimos a corrente de Maquiavel como republicano. Neste sentido, analisamos, como indica toda a pesquisa, as diferentes interpretações sobre *O Príncipe*, bem como as suas possíveis associações e chaves de leitura.

dos príncipes, o que conta por fim são os resultados. Cuide, pois o príncipe de vencer e manter o poder: os meios empregados serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; a minoria não tem vez quando a maioria tem onde se apoiar (Maquiavel, 2004, p. 85/86).

A sentença acima é a mais significativa no que se refere à retórica na obra política de Maquiavel. No momento em que príncipe dotado de *virtù* faz uso da retórica, amplia, imediatamente, a capacidade efetiva do seu agir político. A retórica maquiaveliana, diferente da retórica do período humanista, está diretamente relacionada à arte da persuasão, tendo um sentido político (Cox, 2010). Com efeito, mais do que um efeito “pedagógico”, estilístico, a retórica serve, de forma restrita, para fins políticos (Maquiavel, 2004).

A seguir, prosseguiremos analisando, brevemente, algumas das principais contribuições de Maquiavel em *O Príncipe*, ao menos, as citações que, em nossa análise, podem ter o seu sentido estendido para um diferente período. No caso, as citações em que o seu conteúdo não se restringe demasiadamente ao Renascimento. Por fim, para concluirmos a nossa pesquisa, examinaremos mais duas citações presentes em *O Príncipe* que seguem, de certo modo, a esteira do ser “temido”, evidenciando um dos usos mais recorrentes do “pequeno opúsculo” na contemporaneidade: a promoção de um determinado domínio.

É corrente que um dos usos da obra de Maquiavel para justificar as mais distintas ações, em especial por parte de diferentes governos, reside em interpretações que remetem a um dos mais famosos adjetivos: maquiavélico. Quando Maquiavel coloca que:

São bem empregadas as crueldades (se é legítimo falar bem do mal) que se fazem de uma só vez pela necessidade de garantir-se e que depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos. Mal empregadas são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo, ao invés de se extinguirem (Maquiavel, 2004, p. 41).

Podemos compreender que a primeira impressão, ao menos dos mais céleres leitores do livro, é a de que se faz necessário o uso da crueldade para impor domínio. Exemplos recentes de uma interminável crueldade na geografia política mundial demonstram como essa forma de agir poderia ser justificada. No entanto, a própria citação carrega o propósito desse uso, ainda mais quando associada ao contexto histórico. A crueldade tem um fim e um propósito direto que seria o de evitar a sua extensão, pois, “*As injúrias devem ser feitas conjuntamente a fim de que, sendo menos saboreadas, ofendam menos, enquanto os benefícios devem ser feitos pouco a pouco, para serem bem apreciados*” (Maquiavel, 2004, p. 41).

O que depõe demasiadamente contra qualquer indevida realocação da filosofia maquiaveliana em outro período é o que o artigo pretendeu determinar: a teoria de Maquiavel é, em grande quadro, intrínseca ao seu próprio período. Além disso, o retorno a determinadas práticas demonstra uma forma de retrocesso do gênero humano. Se *O Príncipe* pode ser utilizado para promover preceitos relacionados à conjuntura política e, até mesmo, preceitos comerciais, como acontece com alguns *bestsellers*, suscita a possibilidade de o seu sentido ser definido, regularmente de forma errônea, pelos seus leitores, logo, essa extensão da obra permite a sua constituição como *technè*.

Considerações finais

A obra de Maquiavel propicia um conteúdo singular para a história das ideias políticas ocidentais. Seus escritos, sobretudo políticos, podem oferecer fundamentos para o entendimento de diferentes ações políticas de seu tempo, bem como servir de instrumento, quando bem adequados e contextualizados, para alicerçar teorias que se encontrem em um longínquo horizonte, caracterizando, assim, um modelo de *technè*. Com efeito, algumas considerações encontradas em *O Príncipe* podem manter o seu sentido, ao menos a sua quintessência, em uma diferente época.

O realismo político do autor florentino contribui para essa compreensão, pois, ao interpretar os signos de sua época e compará-los a episódios históricos, Maquiavel demonstra uma determinada consonância

no agir político do gênero humano. São essas ações que servem de modelo para possíveis constatações de sua obra como manual, mesmo sendo, como vimos em diferentes momentos da pesquisa, um tratado. Notadamente, as diversas práticas cometidas por indivíduos como César Borgia e seu pai, o papa Alexandre VI, dentre outros exemplos, não são passíveis de reprodução. Todavia, a interpretação sobre os êxitos ou equívocos desses atores políticos poderia diminuir a quantidade de imprecisões de todos (as) que se "inspirassem" nessas formas de ação.

A teoria maquiaveliana permanece significativa em diferentes esferas: filosófica, política, histórica, religiosa, literária e, até mesmo, teatral. Do mesmo modo, se torna evidente como a herança da Antiguidade clássica, dos gregos, permanece no período do Renascimento e Maquiavel, como um leitor assíduo das obras desse período, recebe essa influência. Isto posto, mesmo o autor florentino não mencionando, ao menos diretamente, o conceito de *technè*, compreendemos, no presente ensaio, a possibilidade dessa associação ser mais uma chave de leitura para a interpretação de tão labiríntica obra como *O Príncipe*. Por fim, a pedra angular para compreendermos a teoria maquiaveliana é o constante retorno ao seu pensamento, em que nós, os seus leitores – iniciantes ou especialistas –, confeccionaremos e revisaremos, constantemente, os alicerces para o entendimento de sua filosofia.

Referências

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano**. São Paulo: Editora Loyola, 1991.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CASSIRER, Ernst. **O Mito do Estado**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Ed. Zahar Editores. 1976.

COX, Virginia. Rhetoric and ethics in Machiavelli In. NAJEMY, John M. **The Cambridge Companion to Machiavelli**. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.

DE GRAZIA, Sebastian. **Maquiavel no inferno**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

ESCOREL, L. **Introdução ao pensamento político de Maquiavel**. Brasília: Editora da UnB, 1979.

ESPINAS, A. **Les origines de La technologie**. Paris: Alcan, 1987.

GATTI, Roberto. Natura umana e artificio político da Machiavelli a noi. In. **Dal principe all'archeologo Gli strumenti del potere. a cura di Marzia Caciolini. Lo Sguardo – rivista di filosofia**, N. 13, 2013 (III) - Gli strumenti del potere.. n. 13, pp. 303-317, 2013.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. 7a Edição. Trad. Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1989.

HELLER, Agnes. **O Homem do Renascimento**. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Ed. Presença, 1982.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução, estudo e notas Luiz Otávio Figueiredo Mantovaneli. São Paulo: Editora Odysseus. 2011.

LANDON, William J. **Politics, Patriotism and Language: Niccolò Machiavelli's "Secular Patria" and the Creation of an Italian National Identity**. New York: Peter Lang Publishing, 2005.

LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.

MACHIAVELLI. Discorsi. In. MACHIAVELLI, Niccolò. **Tutte le opere**. Secondo Edizione di Mario Martelli. Milano: Bompiani Il pensiero occidentale, 2018.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Glossário e revisão técnica Patrícia Fontoura Aranovich. Tradução MF; edição de texto Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL. **O Príncipe**. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PLATÃO. **Político**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

STRAUSS, Leo. **Reflexões Sobre Maquiavel**. Trad. Élcio Verçosa. São Paulo: Ed. É Realizações, 2015.

VALVERDE, A. J. R. Maquiavel: a política como técnica. **Hypnos** (PUCSP), São Paulo, v. 4, p. 37-46, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. NAQUET, Pierre-Vidal. **Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga**. Campinas: Papirus, 1989.

A PRUDÊNCIA EM MAQUIAVEL. O PROBLEMA DA *MÉTIS*.

Helton Adverse¹
UFMG/CNPq

Resumo

A maior parte dos estudos sobre o tema da prudência em Maquiavel abordam o assunto a partir do ângulo definido pela tradição da filosofia política, em especial, o pensamento aristotélico. Nosso objetivo é tratar o assunto em Maquiavel reativando a noção de *métis*, a qual acreditamos ser mais fecunda para desvelar aspectos essenciais da teoria maquiaveliana. Para alcançar esse objetivo, recorreremos ao clássico livro de Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, visando sua delimitação conceitual. Em seguida, tentamos demonstrar sua pertinência para a interpretação de dois capítulos de *O príncipe*. Por fim, retomamos o próêmio do primeiro livro dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* para estreitar os laços entre a *métis*, a contingência e o conhecimento político em Maquiavel.

Palavras-chave

Maquiavel, prudência, *métis*, filosofia política.

Abstract

Most studies about prudence in Machiavelli approach the subject from the angle defined by the tradition of political philosophy, in particular Aristotelian thought. Our goal is to address the subject in Machiavelli by reactivating the notion of *métis*, which we believe to be more fruitful in revealing essential aspects of Machiavellian theory. To achieve this goal, we turn to the classic book by Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant, aiming at its conceptual delimitation. Next, we attempt to demonstrate its relevance to the interpretation of two chapters of *The Prince*. Finally, we return to the proem of the first book of *Discourses on the First Decade of Titus Livius* to strengthen the links between *métis*, contingency, and political knowledge in Machiavelli.

Keywords

Machiavelli, prudence, *métis*, political philosophy.

¹ É professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais e bolsista em produtividade do CNPq.

Introdução

Três importantes livros têm como tema central o problema da prudência em Maquiavel. Em 1987, Eugene Garver publica *Machiavelli and the history of prudence*, no qual constrói um quadro analítico para capturar o sentido da prudência na obra do florentino: ela não se encaixaria nem numa ética dos princípios nem em uma ética das consequências, localizando-se em uma região intermediária, onde os princípios são reformulados de acordo com a experiência. Domenico Taranto, em 2003, lança o ótimo *Le virtù della politica*, examinando a inflexão que Maquiavel irá produzir na concepção clássica da virtude. Em grande medida, é também o que faz Felipe Charbel Teixeira, em uma obra de grande força argumentativa e sustentada por admirável erudição, publicada em 2010 com o título *Timoneiros. Retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Seu argumento central é o seguinte: Maquiavel (assim como Guicciardini) teria redefinido o conceito de prudência, conservando alguns aspectos da noção clássica (pois que ela continua sendo entendida como uma virtude) ao mesmo tempo em que introduz uma novidade, qual seja, a desconexão entre a prudência e um horizonte normativo que a subordinaria, como vemos no humanismo renascentista, herdeiro, em larga medida, da filosofia moral clássica, em especial, de Aristóteles e Cícero².

Está distante de nossos propósitos contradizer as teses maiores desenvolvidas por esses comentadores. Acreditamos que eles estão certos,

² “Penso que a *redefinição da prudência* em Maquiavel e também em Guicciardini obedece a movimentos mais sutis, isso porque a prudência não deixa em absoluto de ser concebida como *recta ratio agibilium*; é precisamente a noção de ‘razão reta’ que se transforma, distanciando-se da ideia de que modelos universais possam ser intuídos e realizados em ações particulares, e aproximando-se de um entendimento mais pragmático calcado na valoração dos efeitos das ações dos agentes envolvidos e na antevisão das possibilidades em jogo no tabuleiro da política”. E ainda: “Se a prudência não deixa de ser concebida por Maquiavel e Guicciardini como uma virtude, as razões para tanto divergem do tratamento conferido pelos humanistas do *Quattrocento*. Diferentemente das reflexões aristotélica e ciceroniana, Maquiavel e Guicciardini não subordinam a prudência à justiça” (TEIXEIRA, 2010, pp. 85-8).

de modo geral, e não apenas ao colocarem em evidência as continuidades e descontinuidades de Maquiavel com o pensamento clássico (antigo e renascentista), mas também em suas conceitualizações da virtude da prudência no pensamento do florentino. É inegável que os três trabalhos contribuem – e muito – seja no que concerne à elucidação de seu sentido seja sob o aspecto terminológico – afinal de contas, não podemos esquecer que a história do termo prudência remonta certamente a Aristóteles, que chega ao Renascimento e a Maquiavel pelo intermédio de Cícero que, no *De officiis*, traduz *phrônesis* por *prudentia* (redução, vale notar, de *providentia*)³.

Quanto a nós, estamos dispostos a seguir outra via e, se a escolhemos, é porque não estamos inteiramente satisfeitos com aquelas seguidas pelos comentadores a que acabamos de nos referir. Nossa hipótese de trabalho é a seguinte: se examinarmos o problema da prudência em Maquiavel à luz da noção de *métis* poderemos obter certos benefícios epistêmicos e evitar alguns inconvenientes⁴. Com relação aos benefícios, acreditamos que a *métis* nos conduz ao coração da noção maquiaveliana de prudência; a respeito dos inconvenientes a serem evitados, recorrer à *métis* impede que se caia na armadilha de tentar penetrar o pensamento de Maquiavel com um instrumental conceitual fornecido pela tradição filosófica sem as devidas mediações. Para deixar mais claro esta última ponderação, chamamos a atenção para um ponto em comum nas análises dos três autores: seus esforços se concentram em salientar a diferença de Maquiavel com a filosofia moral e política clássica, mostrando como o florentino, em larga medida, forja uma nova linguagem para compreender a ação política e explicitar a natureza do agente, mas sempre em diálogo com essa tradição⁵. Esse método deixa na sombra o

³ Sobre a história do conceito de prudência no campo do pensamento político, vale a pena consultar o recente trabalho de Eugênio Mattioli Gonçalves (2023).

⁴ Recentemente, José Antônio Martins (2025) explorou o tema da *métis* ao examinar a questão da prudência política em Maquiavel, tendo em vista objetivos que diferem dos nossos.

⁵ A esse respeito, ver o artigo de Alessandro Mullieri (2021), assim como seu trabalho mais recentemente publicado (2024). Seus estudos oferecem uma visão detalhada da presença do pensamento político de Aristóteles nos autores do final da Idade Média e do Renascimento.

fato de que a linguagem de Maquiavel reativa certas categorias que a filosofia moral e política antiga havia colocado em posição subalterna ou simplesmente negligenciado, como é o caso da noção de *métis*. Ao analisarmos o problema da prudência em Maquiavel tomando a *métis* como referência, estaremos em condição de enxergar com maior nitidez o horizonte em que seu pensamento político está inscrito. A título de ilustração (mas retomaremos esse tema na sequência deste trabalho), a noção de *métis* coloca em primeiro plano a qualidade da astúcia, pouco explorada pelos comentadores citados acima⁶. E a causa desta exploração limitada se encontra na tradição do pensamento moral e político, que pouco espaço concedeu a essa virtude. Afinal de contas, a astúcia é ambígua e, por isso, pouco afeita aos enquadramentos normativos. Ora, como teremos a oportunidade de constatar, a noção de *métis* promove o deslocamento da concepção filosófica de prudência em direção à astúcia. Cabe também observar que, ao nos debruçarmos sobre o deslocamento da prudência em direção à *metis*, passaremos ao largo da discussão sobre a titularidade da virtude da prudência, isto é, não discutiremos a questão (que reconhecemos importante) acerca da inflexão que Maquiavel promove na história da virtude em uma direção a uma orientação popular. O fato de Maquiavel – na sequência de Aristóteles – reconhecer que o “muitos” são capazes de prudência não será objeto de nossa análise⁷. Poderíamos dizer que está em nosso foco o tipo de *racionalidade política* característico de uma concepção da prudência no plano da *métis*.

O texto será dividido em duas partes. Na primeira, apresentaremos as principais características da noção de *métis* conforme o trabalho de Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant. Esclarecido esse ponto, vamos explorar de modo breve, na segunda parte, o problema da prudência em Maquiavel fazendo um recorte textual, privilegiando dois capítulos de *O príncipe* (IX e XVIII) e o célebre proêmio do primeiro livro dos *Discursos*.

⁶ Malgrado a grande distância que separa nossa interpretação daquela de Harvey C. Mansfield, concordamos sobre esse ponto: “Para Maquiavel, a prudência parece ser o mesmo que a ‘astúcia’ (*astuzia*), e não diferente dela, como ocorre com Aristóteles” (MANSFIELD, 2023, p. 39).

⁷ Sobre o tema, remetemos novamente aos trabalhos de Mullieri (2021, 2024).

1. As astúcias da Inteligência.

Quando publicam em 1974 seu livro sobre a *métis*, Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant estão cientes de que exploram um termo ofuscado pela *phrônesis* e um campo abandonado pela história das ideias filosóficas. Questão de método, primeiramente. Afinal de contas, para se capturar a *métis* – uma “prudência astuta (*avisée*)” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 17), a inteligência prática imprescindível para se alcançar o sucesso no domínio da ação – é inútil servir-se das categorias da história da filosofia política, visto que ela não dedicou nenhum tratado sobre o tema, muito menos ensaiou uma definição de seu conceito.

A presença da *métis* no interior do universo mental dos gregos pode ser decifrada no jogo das práticas sociais e intelectuais onde sua empresa se manifesta de maneira por vezes obsessiva. Ela não é dada em um texto que a entregaria de antemão seus fundamentos e motivações (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 09)⁸.

A *métis*, portanto, não é um conceito; antes, trata-se de uma “categoria mental” que se deixa apreender apenas em “baixo relevo”, imersa em uma prática que não se preocupa, absolutamente, “em explicitar sua natureza nem justificar sua *démarche*” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 09).

Os autores revelam as razões filosóficas desse silêncio sobre a *métis*. O universo conceitual no qual se forjou a filosofia política clássica estava referenciado pelas oposições entre o ser e o devir, entre o fixo e o mutável, entre o sensível e o inteligível.

Agrupadas em duplas, dizem eles, essas noções contrastadas se ajustam umas às outras para formar um sistema completo de antinomias que definem dois planos de realidade que se excluem mutuamente: de um lado, o domínio do ser, do um, do imutável, do limitado, do saber correto e fixo; do outro, o domínio do devir, do múltiplo, do instável, do ilimitado, da opinião enviesada e flutuante (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 11).

⁸ Todas as traduções são de nossa responsabilidade, salvo indicação em contrário.

No espaço enquadrado por esse horizonte não há lugar para a *métis* porque aquilo que a caracteriza “é precisamente operar por meio de um contínuo jogo de balança, de ida e volta entre polos opostos; ela inverte em seu contrário os termos que ainda não estão definidos como conceitos estáveis e delimitados” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 11). Esses termos, dizem ainda Detienne e Vernant, não são excludentes, “mas se apresentam como Potências em situação de enfrentamento e que, seguindo a sinuosidade da prova em que se combatem, se encontram às vezes vitoriosas em uma posição, às vezes vencidas na posição inversa” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 11). A partir daí, eles podem sintetizar essa “categoria mental” que constitui a *métis*:

Como pertence às mesmas divindades – senhoras dos laços, que estão à espreita para não serem atadas por sua vez – o indivíduo dotado de *métis*, seja deus ou homem, quando é confrontado a uma realidade múltipla, mutável, que seu poder ilimitado de polimorfia torna quase inapreensível, não pode dominá-la, quer dizer, cercá-la no limite de uma forma única e fixa, sobre a qual ele tem domínio, senão se mostrando ele próprio mais múltiplo, mais móvel, mais polivalente ainda que seu adversário (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 11).

Essa passagem anuncia os termos centrais que significam a *métis*: laços, polimorfia, mobilidade, multiplicidade, polivalência. Por essas características, a *métis* é claramente distinguível do conceito aristotélico de prudência: a relação com o contingente não é referida nem direta nem indiretamente ao conhecimento do universal⁹. Pelo contrário, a *métis* é permeabilidade à natureza imprevisível e mutável da realidade com a qual o indivíduo tem de lidar. Poderíamos dizer que o ser do mundo, isto é, a realidade contingente, se comunica com o ser do agente. A lógica dessa comunicação é a da incorporação, como expressa, aliás, o mito da deusa *métis*, primeira esposa de Zeus e por ele engolida. Esse aspecto da *métis*

⁹ “Diretamente”, em uma interpretação intelectualista da *phrônesis*, segundo a qual ela é entendida como o termo médio de um silogismo prático. “Indiretamente”, de acordo com uma interpretação que afirma a necessidade de compreender a *phrônesis* no quadro amplo da metafísica aristotélica, como defende Pierre Aubenque (1962).

também está presente na personagem de Ulisses, justamente designado na *Ilíada* de *polimétis* (DETIENNE; VERNANT, 1974, pp. 25-30). Ulisses é a *métis* encarnada: a astúcia não é somente um modo de proceder desse herói, mas é seu modo de ser. E convém insistir que esse modo de ser é também marcado pela mobilidade e fluidez, diferente portanto de um *ethos* definido que espelharia a consolidação, na alma, das virtudes adquiridas com o hábito. Mais uma vez, citamos o texto de Detienne e Vernant:

Para o grego, somente o mesmo age sobre o mesmo. A vitória sobre uma realidade ondulante, que suas metamorfoses contínuas tornam *quase inapreensível*, não pode ser obtida senão por acréscimo de mobilidade, uma potência de transformação ainda maior (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 28. Grifo nosso).

Gostaríamos de chamar a atenção para esse “quase inapreensível”, uma vez que essa expressão deixa entender que, no limite, a realidade e o agente, por sua mutabilidade constante, escapam a qualquer definição. Levada a esse extremo, a *métis* se revelaria inútil diante de uma realidade que se esfumaria. A *métis* comporta, assim, um mínimo de fixidez e estabilidade ou, dizendo de outro modo, na constância de sua inconstância irão se perfilar seus principais traços, aqueles imprescindíveis para responder a uma realidade cuja essência é fugidia. Detienne e Vernant, tomando por referência o célebre episódio do canto XXIII da *Ilíada* (em que Arquíloco, em uma corrida com carros, supera Menelau pela astúcia), identificam quatro características principais da *métis*, os quais reproduziremos sucintamente para podermos finalmente passar a Maquiavel.

1) Há uma oposição entre o uso da força e o recurso à *métis*. Em uma disputa, vencer pela astúcia significa servir-se de meios que mobilizam a inteligência que, por fim, revela-se superior à força. A *métis*, quando o indivíduo se encontra na situação de competição ou de enfrentamento, é mais eficaz do que a força:

Por mais forte que seja um homem ou um deus, chegará sempre um momento em que encontrará alguém mais forte do que ele: somente a superioridade na *métis* confere a uma supremacia esse duplo caráter de permanência e universalidade que faz realmente um poder soberano (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 20).

2) A ação da *métis* se desenrola em um horizonte temporal, quer dizer, ela implica uma relação com o tempo em suas três dimensões, o passado, o presente e o futuro. Por um lado, a ênfase recai sobre o presente na medida em que o homem dotado de *métis* tem sua atenção concentrada sobre o momento presente, como expressa a imagem da espreita, da vigilância, da tocaia, comuns, sobretudo, na guerra e na caça. Estando sempre à espreita, o indivíduo dotado de *métis* está preparado para aproveitar o momento oportuno, o *kairós*, que é o instante preciso em que a ação se faz necessária e pode produzir os bons resultados. “A *métis* é rápida, pronta como a ocasião que ela deve apreender em pleno voo, sem deixá-la passar” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 22). Mas isso não significa que ela é impulsiva ou irrefletida: ela é a astúcia enérgica. Por outro lado, se enganaria quem acreditasse que a ação da *métis* se resolve inteiramente na superfluidade do presente. Ela exige, na verdade, o conhecimento do passado e a capacidade de previdência, de *prométis*; caso contrário, seus efeitos podem se voltar contra o agente, exatamente como aconteceu com Arquíloco, que não havia previsto a reação colérica de Menelau diante da fraude de que fora vítima. A *métis* requer a experiência do passado, o acúmulo de conhecimento que somente vem com o tempo. A *métis* dos jovens, portanto, é sempre incompleta. “O espírito, lastreado por todo o saber acumulado no curso dos anos, pode explorar antecipadamente as vias múltiplas do futuro, pesar o pró e o contra, decidir com conhecimento de causa” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 23). Essas são as condições para que a ação na fluidez do tempo presente assegure um domínio da realidade. Porém, esse domínio, mesmo ancorado na experiência, mesmo guiado pela *pronóia*, jamais está assegurado para o ser humano. A ação no tempo oportuno somente oferece o controle momentâneo. Sempre mutável, as coisas humanas tendem a escapar de nossas mãos, o que somente pode ser compreendido após sua perda. Prometeu e seu irmão gêmeo Epimeteu são essas duas faces de uma *métis* humana que

simultaneamente está a serviço do desejo humano de se apoderar da realidade e não pode deixar de encontrar seus limites. Ou, como dizem Detienne e Vernant, “a *prometheia*, entre os humanos, é apenas o outro aspecto de sua ignorância radical do futuro” (p. 25). Voltaremos a esse ponto.

3) A *métis* não é una, mas múltipla e diversa. Ela é sempre *polimétis*, implica o domínio de diversas qualidades, corresponde à variação do modo de conduta, assinala a impossibilidade de o homem de ação confiar em um único procedimento. A *métis*, sob esse aspecto, jamais é igual a si mesma. No plano da mitologia, isso é claramente explicitado pelos personagens que a encarnam, começando com a própria deusa que leva seu nome, mas passando também pelo titã Proteu e os demais deuses capazes de metamorfose, como Tétis e Nereu. E como também já indicamos, seguindo Vernant e Detienne, essa variação da *métis* é explicada por seu “parentesco com o mundo múltiplo, dividido, ondulante, onde ela está mergulhada para exercer sua ação. É essa convivência com o real que assegura sua eficácia” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 29). E se a eficácia da ação depende da mutabilidade, da capacidade de se metamorfosear, da maleabilidade, é porque o campo em que a *métis* age não contém nenhuma regra pré-estabelecida, receitas fixas ou fórmulas definitivas. Cada ação exige a invenção de um novo recurso, “descoberta de uma saída (*póros*) escondida” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 29).

4) A *métis* é uma potência da astúcia e do engodo. Outra face da variabilidade se manifesta na capacidade de preparar ardis, de construir armadilhas, de jogar com as aparências, simulando e dissimulando. A *métis* age por disfarce (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 29). Ulisses é, novamente, o exemplo natural. Mestre na arte do engano (*dólos*), ele finge ser incapaz de articular um belo discurso, olhando para o chão, permanecendo imóvel, mas quando abre a boca, o maravilhamento com suas palavras é geral (*Iliada*, 3, 205-224); ou ainda, na *Odisséia* (Cantos 13 a 24), adentra seu próprio palácio disfarçado de mendigo, com o intuito de massacrar seus rivais que assediavam Penélope. Mais uma vez, reproduzimos uma passagem de Detienne e Vernant:

Tal é a “duplicidade” de uma *métis* que, se dando sempre por outra que aquela que é, se assemelha a essas realidades mentirosas, essas potências de enganação que Homero designa pelo termo *dólos*: o cavalo de Tróia, o leito de amor com laços mágicos, a isca para a pesca, todas armadilhas que dissimulam, sob formas tranquilizadoras ou sedutoras, a emboscada que escondem dentro de si (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 31).

As figurações da *métis* na literatura clássica serão inúmeras, incluindo aquela da raposa e do polvo, como mostram nossos autores¹⁰. Esses animais também simbolizam a astúcia, a capacidade de preparar armadilhas, a metamorfose, a agilidade na ação, o estar à espreita, a arte do *dólos*, enfim. Não precisamos mais acompanhá-los em seu périplo pelo mundo das imagens gregas. Temos o suficiente para irmos à obra do florentino e constatar a continuidade entre sua concepção de prudência e a *métis*. Os exemplos não faltam. Poderíamos tomar o capítulo III de *O príncipe* para colocar em destaque a providência, a *prométis* imprescindível para se diagnosticar a doença que pode terminar por corroer o Estado caso não seja vista antecipadamente¹¹. Mas vamos nos deter sobre o capítulo XVIII e IX, onde, nos parece, o tema é abordado em conformidade com as mesmas linhas que viemos examinando a propósito da *métis* grega.

¹⁰ Ver, em especial, o segundo capítulo de seu livro.

¹¹ Vale a pena reproduzir o trecho: “Porque os romanos fizeram nesses casos [o domínio das colônias conquistadas] aquilo que todos os príncipes sábios devem fazer: têm de ter atenção não só aos distúrbios presentes, mas também aos futuros, e obviá-los o mais industriosamente; porque, prevendo-se à distância, facilmente se remedeiam, mas, esperando que eles se aproximem, a medicina já não vai a tempo, porque a doença se tornou incurável. E acontece com isto o que os médicos dizem do tísico, cujo mal, a princípio, é fácil de curar e difícil de reconhecer; mas com o andar do tempo, não o tendo a princípio reconhecido nem medicado, torna-se fácil de reconhecer e difícil de curar. O mesmo acontece nas coisas de estado: porque, reconhecendo-os à distância – o que não é dado senão a um prudente –, os males que nele nascem depressa se curam; mas quando, por não os ter reconhecido, se deixam crescer de tal modo que todos os reconhecem, não há mais remédio” (MAQUIAVEL, 2017, p. 103).

2. A *métis* do *uomo prudente*.

Quando lemos o capítulo XVIII de *O príncipe*, temos a impressão de estarmos diante de um pequeno manual da prudência¹². E, com efeito, o termo está lá, sob a forma adjetiva, quer dizer, como uma qualidade atribuída ao príncipe capaz de realizar “grande coisas”: trata-se do “senhor prudente” (MAQUIAVEL, 2017, p. 199), aquele que entende a necessidade de não cumprir com a palavra dada quando isso não lhe é conveniente, isto é, aquele cuja ação não pode ser limitada pelo enquadramento normativo que regula as relações políticas. Vale lembrar o começo do capítulo, onde Maquiavel deixa claramente entender sua decisão de inscrever a prudência no campo da *métis*:

Quão louvável seja num príncipe o manter a palavra dada e viver com integridade e não com *astúcia*, qualquer um entende; no entanto, vê-se pela experiência do nosso tempo terem feito grandes coisas aqueles príncipes que tiveram em pouca conta a palavra dada e que souberam, *com a astúcia*, dar a volta aos cérebros dos homens: e, no final, superaram aqueles que se fundaram na sinceridade (MAQUIAVEL, 2017, p. 199).

Essa redução da prudência à astúcia é o movimento necessário para afastá-la da perspectiva aristotélica – segundo a qual a prudência estava subordinada ao conhecimento dos fins adequados seja para o homem seja para a comunidade política – e para aproximá-la de uma concepção instrumental da ação política. Além disso, a sequência da argumentação demonstra que a recusa da normatividade convencional – o “combater com as leis” – apenas é politicamente eficaz quando acompanhada da disposição de “combater com a força” ou, como diz o florentino, “saber usar bem a besta”, como é bem expresso pela personagem do Centauro (MAQUIAVEL, 2017, p. 199). Ao examinarmos mais detidamente em que consiste esse “usar a besta” constatamos de imediato que esse procedimento está longe de se reduzir ao uso da força. Na verdade, a besta

¹² E por isso não escapou aos comentadores de Maquiavel os evidentes paralelos entre esse capítulo e o *De officiis*, de Cícero, a começar pelo pioneiro estudo de Marcia L. Colish (1978).

é duplamente figurada como o leão e a raposa. Entre eles a relação é de dependência, pois o leão não sabe se defender das armadilhas e a raposa não pode se defender dos lobos¹³. A sequência do texto, entretanto, deixa perceber que a raposa domina a cena do “uso das bestas”. Seja pela sagacidade ao “senhor prudente” para constatar a inconveniência de manter a palavra dada, seja pela necessidade de “mascarar sua inobservância”, constatamos a presença ineludível da raposa. Por isso, Maquiavel vai concluir sua argumentação dizendo:

... e aquele que melhor soube usar a raposa foi quem melhor se saiu. Mas essa natureza é necessário sabê-la mascarar bem, e ser grande simulador e dissimulador: e são tão simples os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana encontrará sempre quem deixará se enganar (MAQUIAVEL, 2017, pp. 199-201).

Nenhuma referência é feita ao leão. Os parágrafos seguintes mostrarão como, no campo da política, a aparência faz às vezes de verdade e o aparentar possuir virtudes é mais eficaz do que realmente possuí-las. Esse tópico já foi estudado de modo exaustivo pelos comentadores de Maquiavel. O que nos interessa, nesse instante, é chamar a atenção para o fato de que as proposições avançadas nesse capítulo inscrevem o pensamento de Maquiavel na tradição da *métis* de modo inequívoco, o que podemos confirmar pelo cotejamento com a caracterização elaborada por Detienne e Vernant.

O quadro desenhado por eles parece se sobrepôr sem grandes dificuldades às descrições maquiavelianas do *uomo prudente*: simular e dissimular¹⁴, como acabamos de ver, a eleição (clássica) da raposa como

¹³ “Estando, pois, um príncipe necessitado de saber usar bem a besta, deve adotar a raposa e o leão” (MAQUIAVEL, 2017, p. 199).

¹⁴ A título de curiosidade, cabe observar que a compreensão da prudência em termos de simulação e dissimulação é precoce em Maquiavel, remontando, pelo menos, a seus primeiros anos de Chancelaria. Sandro Landi encontra em uma das primeiras cartas do Secretário, dirigida a um de seus colegas em outubro de 1499, uma concepção de prudência que tem fortes relações com a que encontraremos nos escritos posteriores. “... entre as diferentes coisas que demonstram o que um homem vale, não devemos subestimar como ele crê facilmente naquilo que lhe dizem e como ele é prudente em simular aquilo de que deseja persuadir os outros” (LANDI, 2021, p. 54).

símbolo da astúcia, a previdência (a metáfora do médico) e a capacidade de agir no tempo oportuno etc. Mas caberia insistir em um importante elemento de continuidade: o fato de que a astúcia maquiaveliana apresentar-se como a qualidade fundamental para responder às novidades trazidas pelo tempo, isto é, na ausência de um conjunto de normas pré-estabelecido. Este último ponto, cumpre dizer, apenas é plenamente esclarecido se visitarmos o capítulo IX de *O príncipe*. Na sequência da argumentação do livro, este capítulo examina a tomada do poder graças a uma qualidade que parece mesclar as principais até então inquiridas, a saber, a fortuna e a *virtù*. Maquiavel utiliza, assim, pela única vez, a expressão “astúcia afortunada” (MAQUIAVEL, 2017, p. 147), que designa tanto o contexto político em que um cidadão chega ao poder em uma república em crise quanto sua habilidade política para nele se manter. É bem sabido a importância que os comentadores de Maquiavel deram a esse capítulo e a variedade de suas interpretações¹⁵. Para nós, importa observar que este é o capítulo no qual Maquiavel apresenta sua “teoria dos humores”, que postula a existência em toda cidade de dois desejos irreconciliáveis¹⁶. Sobre o fato da divisão social, irredutível em última instância, a qualquer princípio de unificação, Maquiavel alicerça, como bem demonstrou Claude Lefort (1972), uma teoria do político que abertamente destoa da tradição do pensamento político: a fratura que configura a cena originária do político não é o problema a ser sanado por um enquadramento normativo, mas justamente o que permite compreender sua instauração. À impossibilidade ontológica de produzir a cidade *una* corresponde a impossibilidade epistêmica de produzir um conhecimento pleno do espaço político, em especial, sob a forma de um conhecimento com pretensões normativas *previamente definidas*. A prudência em Maquiavel, portanto, não restitui o ideal de uma cidade reconciliada consigo mesmo, apaziguada e liberta das perturbações, mas se define como a capacidade política para agir assumindo a

¹⁵ Vamos nos contentar em indicar a clássica leitura de Gennaro Sasso (1988) e o aprofundado estudo de José Antônio Martins (2007).

¹⁶ “Porque em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos: e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo, e desses dois apetites distintos nasce na cidade um de três efeitos: ou principado, ou liberdade, ou licença” (MAQUIAVEL, 2017, p. 147).

impossibilidade dessa visão universal. A astúcia maquiaveliana, sendo da ordem da *métis*, não pode deixar de apontar os limites dos princípios gerais quando está em questão a plena elucidação das condições da ação política. Nesse contexto, em que pode consistir essa “astúcia afortunada”, se não na consciência do príncipe acerca dessa impossibilidade de totalização que é, simultaneamente, teórica e prática: a experiência da cidade desvela uma unidade inalcançável e uma cisão estruturante que delimita seu espaço ao mesmo tempo em que define os possíveis cursos de ação do príncipe, que terá de se aliar a uma das partes. De um lado, a astúcia está enraizada no ser da cidade e, de outro, ela deve se alimentar dessa mesma divisão se o príncipe pretende assegurar-se de seu poder.

Certamente, a presença da astúcia no coração do saber sobre a política já está anunciada na dedicatória de *O príncipe*, quando Maquiavel enfatiza a parcialidade dos conhecimentos da cidade: “... para conhecer bem a natureza dos povos, é preciso ser príncipe e, para conhecer bem a dos príncipes, convém ser do povo” (MAQUIAVEL, 2017, p. 87). Essa geografia política, que inscreve no plano do conhecimento a impossibilidade de um saber da totalidade, encontra seu lastro na diferenciação entre governantes e governados que o exercício do poder instaura. Mesmo que essa divisão não coincida inteiramente com aquela descrita no capítulo IX, o mesmo princípio da finitude do conhecimento é reiterado, em termos de “perspectiva”.

Outro modo de formular nosso ponto de vista consiste em dizer que Maquiavel radicaliza a concepção de contingência no domínio da política. E a radicaliza a tal ponto que ela termina por se confundir com a própria necessidade, uma vez que o singular, na ausência de parâmetros universais, impõe sua própria normatividade. O registro epistêmico no qual se encontra Maquiavel não é o mesmo, portanto, da tradição da filosofia política. Ao tomar a prudência como astúcia – ou como *métis* – como quisemos demonstrar, o florentino indica que o conhecimento acerca das coisas políticas não pode se fixar em normas gerais, e, pelo mesmo motivo, o *uomo prudente* deve estar ciente da impossibilidade de seguir a lei convencional em determinadas ocasiões. A escrita política de Maquiavel, sempre traçada rente à experiência, não pode se nutrir dos pressupostos da imutabilidade do ser nem evocar as verdades eternas para

estabilizar o pano de fundo sobre o qual outra verdade da política, a *verdade efetiva* (MAQUIAVEL, 2017, p. 183), será anunciada. A *métis* é um saber paradoxal, uma vez que obriga aquele que a possui a incorporar sua própria insuficiência, isto é, a assumir uma ignorância jamais é superada, e que deve ser incorporada na formulação desse saber. É um saber que exerce toda sua potência apenas sob a condição de reconhecer sua própria finitude. E este reconhecimento funda a possibilidade de construir os laços políticos sobre outras bases, não mais aquelas da imutabilidade do ser ou das verdades eternas, mas da limitação humana¹⁷.

Levando isso em conta, poderíamos nos perguntar se o tema da prudência (lido à luz da *métis*) em Maquiavel não somente nos permite inquirir sobre a real dimensão da contingência em seu pensamento, mas se não estaríamos diante de uma reflexão sobre o lugar do *desconhecido* no campo do político. Para nos aproximarmos do problema, valeria a pena retomarmos o parágrafo inicial do conhecido proêmio do primeiro livro dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*.

Ainda que, devido à invejosa natureza dos homens, sempre tenha sido não menos perigoso encontrar novos modos e ordens do que procurar *águas e terras incógnitas*, por estarem eles mais dispostos a censurar do que a louvar as ações dos outros, mesmo assim, empurrado por aquele desejo que sempre houve em mim de trabalhar, sem hesitação alguma, naquelas coisas que acredito

¹⁷ Temos em mente sobretudo o que Detienne e Vernant dizem a respeito das considerações de Platão sobre a *métis*: “Se Platão sem empenha tanto em detalhar as componentes da *métis* [no *Górgias*, na *República* e no *Philebo*], é somente para melhor expor as razões que o obrigam a condenar essa forma de inteligência. Ele tem de denunciar longamente a miséria, a impotência e sobretudo a nocividade dos procedimentos oblíquos, dos caminhos desviados e das astúcias da aproximação. É em nome de uma única e mesma Verdade, afirmada pela Filosofia, que as diversas modalidades da inteligência prática se encontram reunidas em uma condenação única e decisiva. Pois o filósofo que decide soberanamente acerca da partilha é também responsável pela objetivação efêmera que, por assim dizer, unifica as formas dispersas da *métis* e as reúne em uma mesma figura cujos contornos surgem do contraste abrupto com o Saber imutável, reivindicado por uma metafísica do Ser e por uma lógica da Identidade” (DETIEENNE; VERNANT, 1974, pp. 304-5). Para esses autores, o esquecimento que recobriu a figura da *métis* na cultura ocidental não pode ser dissociado da enorme influência da metafísica de Platão.

trazerem benefícios comuns a alguém, decidi adentrar *por um caminho que, não tendo sido ainda percorrido por ninguém*, se me vier a trazer enfados e dificuldades, me poderá também trazer recompensas mediante aqueles que considerarem humanamente o fim destes meus labores (MACHIAVELLI, 1993, p. 76; MAQUIAVEL, 2024, pp. 45-6. Grifos nossos).

Para nós, não é tão importante esclarecer aquilo que Maquiavel tem em mira quando pleiteia a originalidade, mas sim o fato de assinalar que seu saber sobre a política concerne ao novo, às águas e terras *desconhecidas*. A ênfase recai sobre o objeto, não sobre o engenho do sujeito de conhecimento. Esse deslocamento nos permite reencontrar o tema da *métis*, uma vez que ela se afirma, como vimos, sobre aquilo que não está previamente subordinado a uma categorização formal. É nesse contexto de radical indeterminação que o *uomo prudente* deve dar mostras de sua qualidade, o que é simbolicamente expresso com a metáfora da viagem. Certamente, quando Maquiavel escreve essas linhas estava sob o impacto das “descobertas” decorrentes das navegações europeias, mas não podemos desconsiderar as fontes mais antigas nas quais o tema da viagem rumo ao desconhecido ocupa um lugar privilegiado na simbolização da astúcia. Obviamente, o exemplo incontornável é o de Ulisses, o *polimétis*, como já vimos ao examinarmos o texto de Detienne e Vernant. Seria útil lembrar que no horizonte cultural em que Maquiavel escreve, a personagem de Ulisses *polimétis* enfrentando o desconhecido estava fortemente presente, como constatamos na *Divina Comédia*, onde Dante dramatiza seus infortúnios no Canto XXVI do Inferno (vv. 94-100): “nem de filho ternura, nem afeta/pena do velho pai, nem justo amor/que alegraria Penélope dileta/em mim puderam vencer o fervor que me impelia a conhecer o mundo, e dos homens os vícios e o valor/ e me atire ao mar aberto e fundo” (DANTE, 1998, p. 178). Ulisses se encontra, é importante observar, na vala oitava do oitavo círculo do inferno, justamente o lugar destinado aos “maus conselheiros” onde a astúcia e a inteligência são colocadas a serviço da fraude, do que o herói grego deu prova na invenção do Cavalo de Troia (vv. 58-9) (DANTE, 1998, p. 187). Dante não esquece também que a inteligência astuta de Ulisses se verifica em sua capacidade

retórica, no uso da linguagem, que permite a ele convencer seus companheiros a segui-lo na aventura de explorar o desconhecido, para além das Colunas de Hércules (vv. 103-42) (DANTE, 1998, pp. 178-80). É para a exploração de águas “ignotas” que o desejo de saber impele Ulisses e seus amigos, é este desejo que anima suas palavras e atinge aquilo que há de mais profundamente humano naqueles que escutam seu discurso. Não se trata mais de utilizar a inteligência para o engano, mas de canalizar esse desejo profundamente humano. Jean-Louis Poirier resumiu a questão com grande precisão:

... ele [Ulisses] não promete nada a seus companheiros, ele não os trai, ele se encontra a bordo do mesmo barco, ele se apoia simplesmente sobre seu orgulho (*fierté*) humano para levantar seu entusiasmo em favor de um projeto que é exatamente, sem a menor enganação, aquele de todo explorador. A angústia do desconhecido se encontra convertida em desejo de conhecer e suscita uma nova forma de coragem, aquela, poderíamos dizer, de voltar as costas à clareira do ser e de enfrentar a noite, a obscuridade, o recôndito (POIRIER, 2016, p. 46).

Na recriação da personagem de Ulisses no poema de Dante, essa coragem parece, de alguma forma, redimir Ulisses. Se ele está condenado a permanecer no Inferno por suas ações fraudulentas, sua intrepidez o dignifica, mesmo se sua aventura resulta em fracasso, como podemos ver nos versos 136-42: “Nossa alegria logo volveu-se em pranto/que um redemoinho dela levantou/ e feriu o lenho um fronteiro canto/ Três vezes, co’ a água toda, ele rodou/ na quarta, erguida a popa, foi arrojado/proa abaixo, como a quem agradou/até que o mar foi sobre nós fechado” (DANTE, 1998, p. 180).

Há um último ponto que gostaríamos de mencionar. O estudo de Poirier é de grande relevância para nós porque insiste sobre um aspecto da *métis* – já assinalado por Detienne e Vernant, é verdade – que nos coloca na pista de Maquiavel: a capacidade de enfrentar o meio marinho (POIRIER, 2016, p. 233). A metáfora das águas desconhecidas, abrindo os *Discursos*, nos sugere a inscrição de Maquiavel na tradição da navegação, dos

exploradores do mar que se aventuram em meio incerto e devem ser “ondulantes” como ele, se quiserem levar a cabo seus empreendimentos. Parece, então, haver uma continuidade entre Ulisses, o Ulisses de Dante, o *uomo prudente* de Maquiavel e o próprio Maquiavel, reunidos pelo desejo de adentrar o desconhecido.

Considerações finais

O que pretendíamos fazer neste texto era deslocar a discussão do problema da prudência política em Maquiavel para o domínio da *métis*. Não se tratou, em absoluto, de colocar em xeque as interpretações que privilegiam a referência a Aristóteles, mas apenas de seguir outra via para tornar visíveis certos aspectos da prudência maquiaveliana. Reativar a noção de *métis* permite enfatizar a radicalidade da contingência no pensamento político de Maquiavel, entendida aqui como a recalcitrância do acontecimento político a submeter-se a qualquer modelo normativo prévio. Nesse sentido específico, a contingência em Maquiavel não é incompatível com a ideia de necessidade, ambas irmanadas na sensibilidade à singularidade do acontecimento.

A leitura do capítulo XVIII de *O príncipe*, embora tenha sido pouco aprofundada, permite vislumbrar em que medida Maquiavel concebe a prudência em termos de *métis*, perceptível em sua insistência nas capacidades de simulação e dissimulação, na mobilização do elemento “animal” para enfrentar os desafios colocados pela vida política. Via de regra, os comentadores preferem colocar em primeiro plano os pressupostos antropológicos para explicar as razões da defesa maquiaveliana da astúcia – os homens não são bons, o “universal” julga com os olhos –, mas, de nossa parte, preferimos salientar as razões propriamente políticas para a necessidade da *métis*, a saber, o fato de que a cidade não é apreensível em sua totalidade, uma vez que se origina da divisão entre os humores, como podemos constatar no capítulo IX de *O príncipe*. Apenas compreendemos o lugar central da *métis* no campo da política se nos referimos a uma “instabilidade constitutiva”, ao incessante

“movimento das coisas”, como diria Maquiavel, mas tomados não em sentido cosmológico e sim propriamente político.

Finalmente, quisemos sugerir que o inacabamento e a mutabilidade do conhecimento e da ação políticos são reivindicados pelo próprio Maquiavel quando simboliza seu trabalho investigativo com a metáfora da navegação. O desejo de enfrentar o mar, de se aventurar por águas desconhecidas e de assumir os riscos de semelhante empreitada, sugere o perfilamento do florentino com seu *uomo prudente*, e com “os” Ulisses nas diversas figurações da *métis*. Melhor do que a prudência em sua acepção clássica, talvez a *métis* nos conduza ao coração do pensamento político maquiaveliano.

Referências

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Edição bilíngue com a tradução Italo E. Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.

AUBENQUE, Pierre. **La prudence chez Aristote**. Paris: PUF, 1962.

COLISH, Marcia L. Cicero's De Officiis and Machiavelli's Prince. In: **The Sixteenth Century Journal**, vol. 9, n. 4, 1978, pp. 80-93.

DETIENNE, Marcel ; VERNANT, Jean-Pierre. **Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs**. Paris: Flammarion, 1974.

GARVER, Eugene. **Machiavelli and the History of Prudence**. Madison, Wis: University of Wisconsin Press, 1987.

GONÇALVES, Eugênio Mattioli. **Prudência Política: Das origens aos golpes de Estado**. São Carlos: EDUFSCAR, 2023.

LANDI, Sandro. **Le Regard de Machiavel. Penser les Sciences Sociales au XVI^e Siècle**. Rennes : PUR, 2021.

LEFORT, Claude. **Le Travail de l'œuvre Machiavel**. Paris : Gallimard, 1972.

MANSFIELD, Harvey. **Machiavelli's effectual truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

MACHIAVELLI, Niccolò. Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio. In: **Tutte le opere**. Florença: Sansoni, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Edição bilíngue com a tradução de D. Pires Aurélio. São Paulo: Edições 34, 2017.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Trad. de André Santos Campos e Giovanni Damele. Coimbra: Edições 70, 2024.

MARTINS, José Antônio. **Os Fundamentos da República e sus Corrupção nos Discursos de Maquiavel**. Teses defendida no PPG Filosofia da USP (inérita), 2007.

MARTINS, José Antônio. Sobre a astúcia em O Príncipe de Maquiavel. In: **Trans/Form/Ação**, v. 48, n. 2, 2025.

MULLIERI, Alessandro. Machiavelli, Aristotle and the Scholastics. The Origins of Human Society and the Status of Prudence. In: **Intellectual History Review**, 31, pp. 495-517, 2021.

MULLIERI, Alessandro. La Teoria Aristotelica de Maquiavelo sobre la Prudencia de los Muchos. In: MATTEI, Eugenia e LOSADA, Leandro (coord.). **Maquiavelo, el Pueblo y el Populismo**. Historia, Teoría Política y Debates Interpretativos. Buenos Aires: IIGG/Clacso, pp. 25-52, 2024.

POIRIER, Jean-Louis. **Ne Plus Ultra. Dante et le Dernier Voyage d’Ulysse**. Paris : Belles Lettres, 2016.

SASSO, Gennaro. Principato civile e tirannide. In: **Machiavelli e gli antichi e altri saggi 2**. Milão/Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1998.

Editore, Milano-Napoli, 1988

TARANTO, Domenico. *Le virtù della politica: Civismo e prudenza tra Macchiavelli e gli antichi*. Bibliopolis, 2003

TEIXEIRA, Felipe Charbel. **Timoneiros. Retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

O PRAZER NA FILOSOFIA DE MALEBRANCHE: UM HEDONISMO CRISTÃO QUE BEIRA AO EPICURISMO

Jeferson da Costa Vaz¹

Resumo

O presente artigo tem o objetivo de analisar a obra do filósofo Nicolas Malebranche (1638–1715), na intenção de defender a tese de que ele propôs uma filosofia hedonista, muito embora cristã. Consultaremos tanto a obra filosófica do autor, como também a repercussão da mesma no contexto do século XVIII a partir do *Dictionnaire* de Bayle. Além disso, investigamos também a biografia do autor, com o intento de compreender alguma motivação entre as suas vivências para a escolha por uma filosofia que faz apologia ao prazer. Cada abordagem diz respeito a uma parte deste trabalho, sendo a primeira delas voltada aos textos filosóficos do autor em que indicamos como ele argumenta em defesa do prazer. Na segunda abordagem, focamos em sua biografia escrita por Yves-Marie Andre (1675–1764) na busca de compreender o motivo pelo qual Malebranche recusou o estoicismo e propôs uma doutrina que podemos aproximar do epicurismo. Por fim, o objetivo é analisar a repercussão da obra de Malebranche, com ênfase no papel do prazer em sua doutrina, a partir de Bayle. Percebemos, a partir dessa pesquisa, que com base na repercussão de sua obra, na sua biografia e no arranjo argumentativo interno à sua doutrina, podemos compreender Malebranche como um filósofo hedonista.

¹ Doutor em Filosofia pelo *Joint PhD Programme – Dottorato in Scienze Umane dell'Università degli Studi di Ferrara* (UniFE-ITA) e Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCPR (PPGF/PUCPR-BRA) com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior (CAPES). Foi Bolsista Erasmus-Mundi em Linz (Austria) na *Katholische Privat-Universität Linz*. Mestre em Filosofia pelo PPGF/PUCPR (2019-2021) com bolsa CAPES. Graduado em Licenciatura em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2018).

Palavras-chave

Prazer. Felicidade. Hedonismo. Malebranche. Epicurismo.

Abstract

This article aims to analyze the work of philosopher Nicolas Malebranche (1638–1715) in support of the thesis that he proposed a hedonistic, albeit Christian, philosophy. We will consult both the author's philosophical work and its impact in the 18th-century context, based on Bayle's *Dictionnaire*. We also investigate the author's biography, attempting to understand some of the motivations, based on his experiences, for choosing a philosophy that advocates pleasure. Each approach addresses a specific part of this work; the first focuses on the author's philosophical texts, where we demonstrate how he argues in defense of pleasure. In the second, we focus on his biography written by Yves-Marie Andre (1675–1764) in an attempt to understand why Malebranche rejected Stoicism and proposed a doctrine that can be approximated to Epicureanism. Finally, the objective is to analyze the impact of Malebranche's work, with an emphasis on the role of pleasure in his doctrine, based on Bayle. From this research, we can see that, based on the impact of his work, his biography, and the argumentative structure within his doctrine, we can understand Malebranche as a hedonistic philosopher.

Keywords

Pleasure. Happiness. Hedonism. Malebranche. Epicureanism.

Neste artigo propomos a realização de um exame acerca do prazer na filosofia de Malebranche. Nossa ênfase será no par prazer e dor e a relação disso com a felicidade. Acreditamos que essa proposta é relevante por se tratar de uma abordagem inédita acerca de um autor ainda pouco estudado no contexto da produção filosófica brasileira, sobretudo no que se refere à sua doutrina sobre a dimensão passional humana. Nesse artigo defendemos a tese de que Malebranche propôs uma filosofia hedonista que, embora pautada no cristianismo, atualiza a proposta de Epicuro. Evidentemente, considerando a dificuldade de conciliar o atomismo

epicurista com o cristianismo difundido no século XVII, percebemos que não se trata de uma assimilação integral do epicurismo. Porém, no tocante a doutrina do prazer, podemos afirmar inegavelmente que a associação realizada entre os dois autores no século XVIII, não foi em vão.

Para isso, o presente artigo será dividido em três partes. Na primeira delas, buscamos indicar como o prazer funciona como um operador conceitual no interior da filosofia de Malebranche. A questão sobre a qual refletimos se coloca da seguinte maneira: como Malebranche justifica o prazer em sua doutrina? Oferecemos uma seção na qual o conceito de prazer é associado com a felicidade do sujeito, tanto pela sua utilidade, quanto pelo papel que ele exerce na relação do *moi* com Deus. Para isso, consultaremos parte de suas obras para indicar a associação desse conceito com a noção de Glória divina proposta pelo autor.

Em seguida, buscaremos algumas razões biográficas para a defesa que ele faz do hedonismo e as críticas que faz ao estoicismo. Sugerimos uma reflexão sobre como conexão entre prazer e felicidade explicitamente manifesta um distanciamento em relação ao estoicismo, possibilitando uma aproximação com Epicuro. Acreditamos que as experiências vividas pelo autor ao lidar com uma enfermidade dolorosa, influenciaram na sua escolha filosófica que, conforme mencionamos em outra oportunidade, redesenha um hedonismo cristão semelhante ao de Pierre Gassendi (1592–1655).

Por fim, na terceira parte, focamos na repercussão da filosofia de Malebranche sobre o prazer, dando ênfase no *Dictionnaire Historique Critique* de Bayle. Nessa seção, propomos uma análise da maneira em que o próprio Bayle estabeleceu uma relação entre Malebranche e Epicuro, de maneira que o padre do Oratório protagoniza um debate muito popular no verbete *Epicure* do documento supracitado.

O prazer e a felicidade: o prazer é causado por Deus

De um só golpe, poderíamos concluir que, uma vez que só há uma causa verdadeira para tudo o que se sucede no mundo para Malebranche, Deus é quem causa o prazer em nós. Neste caso, Deus também causaria a dor. Portanto, a dor e o prazer não estão associados a objetos que

desfrutamos no mundo, mas com uma causa transcendente que opera para que tais estímulos se realizem no sujeito na ocasião da fruição desses objetos. Mesmo concluindo isso, porém, cabe compreender os motivos pelos quais Deus opera em prol disso nesta doutrina.

Para Malebranche, há uma Providência divina que prescreve a necessidade de todas as criaturas se inclinarem a Deus. Essa necessidade advém do fato de que Deus criou o mundo para a Sua glória. Em torno disso, comenta Stencil (2011, p. 1112): “A teodiceia de Malebranche começa com a afirmação de que Deus é capaz de agir apenas por Sua própria Glória” (STENCIL, 2011, p. 1112)². Para o padre do Oratório, Ele é como um Arquiteto responsável pela confecção de algo belo e que reconhece essa beleza. Deste reconhecimento Ele extrai uma glória. É possível ainda que, além do gesto de apreço feito pelo próprio Arquiteto, as criaturas ainda reconheçam tal beleza, donde se segue um outro tipo de glória que não se desvincula da primeira, embora não seja uma consequência necessária da primeira, ao menos no exemplo mencionado por Malebranche. Vejamos:

Quando um arquiteto faz um edifício cômodo e com uma excelente arquitetura, ele tem uma secreta complacência, pois sua obra o faz testemunha sua habilidade em sua arte. Assim, pode-se dizer que a beleza de sua obra o faz honra, porque ela porta o caráter das qualidades com as quais se glorifica, das qualidades que estima, que ama e que se alegra em possuir. Que aconteça, além disso, de alguém se deter para contemplar seu edifício e para admirar nele a conduta e as proporções, o arquiteto tira dele uma segunda glória, que é ainda principalmente fundada sobre o amor e a estima que tem das qualidades que possui, e que se alegraria em possuir em um grau mais eminente. Pois se acreditasse que a qualidade de arquiteto fosse indigna dele, se desprezasse essa arte ou essa ciência, sua obra cessaria de honrá-lo, e aqueles que o louvariam por tê-la construído o deixariam confuso. (*Entretiens*, 1922, IX, iv, p. 202-203 – SZK)³

² “Malebranche’s theodicy begins with the claim that God is able to act only for His own glory.” — Tradução nossa.

³ « Lorsqu'un architecte a fait un édifice commode et d'une excellente architecture, il en a une secrète complaisance, parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art.

Deus opera tal qual o arquiteto que busca realizar algo da maneira mais primorosa possível e que extrai disso uma glória. É por este motivo que cria os seres inclinados a Si, pois é mais plausível que o autor de uma bela obra a ame e seja amado. Não havendo essa coerência, ou seja, se o autor não admirasse a própria obra enquanto outros a admiram, o projeto seria confuso. Neste sentido, Deus criou um mundo para se vangloriar, pois, assim, está de acordo com as criaturas inclinadas a amá-Lo pela Sua obra. Logo, há uma concorrência⁴ entre Deus e Suas criaturas que convergem para a Glória Dele, pois

Se Deus, criando este mundo, tivesse produzido uma matéria infinitamente extensa, sem imprimir nela algum movimento, os corpos não seriam todos diferentes uns dos outros. Todo o mundo visível seria, no presente, apenas uma massa de matéria ou de extensão que bem poderia servir para tornar conhecida a grandeza e o poder de seu autor, mas não haveria essa sucessão de formas e essa variedade de corpos que compõe toda a beleza do universo e que leva todos os espíritos para a admirar a sagacidade infinita daquele que o governa. (*Recherche*, 1837, IV, I, i, p. 125)⁵

Ainsi, on peut dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère des qualités dont il se glorifie, des qualités qu'il estime et qu'il aime, et qu'il est bien aise de posséder. Que s'il arrive, de plus, que quelqu'un s'arrête pour contempler son édifice, et pour en admirer la conduite et les proportions, l'architecte en tire une seconde gloire, qui est encore principalement fondée sur l'amour et l'estime qu'il a des qualités qu'il possède, et qu'il serait bien aise de posséder dans un degré plus éminent; car s'il croyait que la qualité d'architecte fût indigne de lui, s'il méprisait cet art ou cette science, son ouvrage cesserait de lui faire honneur, et ceux qui le loueraient de l'avoir construit lui donneraient de la confusion.» – A abreviatura **SZK** refere-se à tradução das **Entretiens** de Malebranche, realizada pelo Prof. Dr. Sacha Zilber Kontic. O texto traduzido, ainda no prelo, foi utilizado nesta pesquisa. O autor apresentou o seu processo de tradução do grupo de estudos da Sociedade Malebranche, pedindo aos/às participantes sugestões para melhorias para a versão final. O uso desta tradução é uma escolha do autor para a pesquisa e se alinha com o princípio de honestidade intelectual. — Tradução nossa.

⁴ Diante da ciência de que Malebranche, no *Éclaircissement XV*, usa o termo concorrência em outro contexto, alertamos que não adotamos o conceito com base no texto referido nesta nota.

⁵ « *Si Dieu, en créant ce monde, eût produit une matière infiniment étendue, sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auraient point été différents les uns des autres. Tout ce monde visible ne serait encore à présent qu'une masse de matière ou d'étendue qui pourrait bien servir à faire connaître la grandeur et la puissance de son auteur ; mais il n'y aurait pas cette succession de forme et cette variété de corps qui fait toute la beauté de l'univers, et qui porte tous les esprits à*

O movimento faz com que a alma seja conduzida a admirar a Deus. Não se trata, assim, do mero conhecimento das habilidades do Criador na realização de Sua obra. O sujeito é orientado a potencializar o sentimento de glória que o Arquiteto desfruta diante de Sua obra, o sentimento no qual toda a glória, seja ela própria ou advinda de terceiros, se enraíza.

Contudo, não são apenas os movimentos concernentes ao sujeito que potencializam essa glória. A beleza do mundo é resultante do movimento existente na esfera criada. Sem o movimento, não haveria a diferença; o mundo não seria divertido e repleto de uma diversidade de seres. Operando o que Deprun (1979, p. 189) compreendeu como “analogia psicofísica”, o filósofo explicou como os movimentos da matéria e do espírito convergem para a glória divina. Disse ele:

Ora, parece-me que as inclinações dos espíritos são para o mundo espiritual o que o movimento é para o mundo material; e que se todos os espíritos fossem sem inclinações, ou se nunca lhes faltasse nada, não se encontraria na ordem das coisas espirituais aquela variedade que não só faz admirar a profundidade da sabedoria de Deus, como faz a diversidade que se encontra nas coisas materiais, mas também na sua misericórdia, na sua justiça, na sua bondade e, em geral, em todos os seus outros atributos. A diferença nas inclinações produz, portanto, nos espíritos um efeito bastante semelhante ao que a diferença nos movimentos produz nos corpos; e as inclinações dos espíritos e os movimentos dos corpos compõem toda a beleza dos seres criados. Então todas os espíritos devem ter algumas inclinações, assim como os corpos têm movimentos diferentes. (*Recherche*, 1837, IV, I, i, p. 125)⁶

admirer la sagesse infinie de celui qui le gouverne. » – Tradução nossa. — Assim como nas outras ocasiões, a citação à obra *De la Recherche de la Vérité* de Malebranche será referenciada pela abreviatura *Recherche*, seguida do Ano, Livro, Capítulo, Parágrafo para, enfim, o número da página onde a citação se encontra na edição consultada.

⁶ « Or, il me semble que les inclinations des esprits sont au monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel; et que si tous les esprits étaient sans inclinations, ou, s'ils ne voulaient jamais rien, il ne se trouverait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la diversité qui se rencontre dans les choses matérielles, mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, et généralement tous ses autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les esprits un effet assez semblable à celui que la différence des mouvements produit dans les corps; et les inclinations des esprits et les mouvements des corps font ensemble toute la beauté des êtres créés. Ainsi tous les esprits doivent avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différents mouvements. » – Tradução nossa.

As inclinações do espírito o conduzem-no para o Bem universal, ou seja, para Deus. Trata-se de uma inclinação para algo que se situa além do campo perceptível pelo sujeito. Sendo assim, esta inclinação se converte em vontade que anseia pelo Bem, que, em última instância, é o prazer.

Esta inclinação que leva a Deus auxilia o sujeito a conservar o próprio corpo, o que contribui para a manutenção da obra divina. Na busca pelo bem, o *moi* evita situações danosas ao corpo. Porém, operando em prol da conservação, o sujeito não se relaciona com ideias, mas com sentimentos. Logo, não está na esfera do conhecimento possível, mas na dos sentimentos obscuros da dimensão tenebrosa da alma. Neste sentido, argumenta Alquié (1974, p. 46):

Ora, Malebranche professa que, da alma, não temos, propriamente dizendo, nenhuma ideia. Assim como sua união com o corpo, a existência da alma nos é conhecida pelo sentimento. E sua essência nos escapa. A partir daí, os próprios fundamentos da argumentação de Descartes nos são retiradas. Malebranche deve justificar de outra forma, a tese que adota: ele estabelece, portanto, a distinção da alma e do corpo vendo uma consequência necessária dos desejos de Deus⁷.

A razão não conduz o sujeito a se orientar acertadamente para determinado objeto, no momento mesmo em que se afasta de outros. Trata-se, pois, de um sentimento que conduz ao bem e que demanda da razão o papel secundário de auxiliar no processo de gerenciamento dos afetos. É no âmbito do incognoscível que nos situamos ao abordar o prazer e a dor. Vale lembrar que

O sentimento interior que tenho de mim mesmo me ensina que existo, que penso, que desejo, que sinto, que padeço, etc., mas ele não me faz conhecer o que sou, a natureza do meu pensamento, de minha vontade, dos meus sentimentos, de minhas paixões, de minha dor, nem as relações que todas essas coisas possuem entre

⁷ « Or, Malebranche professe que, de l'âme, nous n'avons, à proprement parler, aucune idée. Tout comme son union avec le corps, l'existence de l'âme, nous est connu par sentiment. Et son essence nous échappe. Dès lors, les fondements mêmes de l'argumentation de Descartes nous sont retirés. Malebranche doit justifier autrement la thèse qu'il adopte : il établit donc la distinction de l'âme et du corps en y voyant une conséquence nécessaire des desseins de Dieu. » — Tradução nossa

si. Pois, mais uma vez, não possuindo a ideia de minha alma, não vendo o arquétipo dela no Verbo divino, não posso descobrir ao contemplá-la nem o que ela é, nem as modalidades das quais ela é capaz, nem enfim a relação que existem entre suas modalidades. Relações que sinto vivamente sem conhecê-las, mas relações que Deus conhece claramente sem senti-las. (*Entretiens*, 1922, III, vii, p. 60 – SZK)⁸

O prazer está na ordem dos sentimentos, da incomensurabilidade, do irracional. Diante disso, é plausível que se emitam juízos equívocos acerca destas condições. Todavia, este equívoco em nada prejudica na conservação do corpo. No *Troisième Entretien* Malebranche menciona o exemplo da doçura de um arranjo musical. Não há dúvidas de que se trata de um exemplo extravagante, uma vez que a música não afeta diretamente o paladar. Porém, há nisso uma utilidade em relação aos prazeres.

O mesmo se sucede com a dor. Em torno disso, advertiu Malebranche: “É verdade que os homens não julgam que a dor está na agulha que os pica, do mesmo modo que julgam que o calor está no fogo.” (*Recherche*, 2004, I, XI, i, p. 132). Ou seja, nem sempre o sentimento ou a sensação que acompanha a relação com determinado objeto é compreendida como pertencente ao objeto. Neste sentido, os juízos tendem a ser equívocos no tocante aos sentimentos.

Mas Malebranche nos mostra como até juízos equívocos podem ser úteis para o corpo. Vejamos os seguintes juízos como exemplos: “O calor está no fogo”; “O dedo dói depois de picado pela agulha”; “O verde está no gramado” ou “O azul está no céu”. Com exceção dos exemplos relacionados à dor no dedo, todos os demais juízos atribuem a qualidade ao objeto.

⁸ « Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc.; mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles, parce qu'encore un coup, n'ayant point d'idée de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le Verbe divin, je ne puis découvrir en la contemplant ni ce qu'elle est, ni les modalités dont elle est capable, ni enfin les rapports qui sont entre ses modalités, rapports que je sens vivement sans les connaître : mais rapports que Dieu connaît clairement sans les sentir. » — SZK — A citação à obra *Entretiens sur la métaphysique et sur la Religion* de Malebranche será referenciada pela abreviatura *Entretiens* seguida do ano da edição consultada, número do diálogo, parágrafo e, em seguida, o número da página onde a citação se encontra na edição consultada.

Malebranche parece nos dizer que tudo se sucede assim. A dor está no sujeito que a sente, assim como o calor, o verde e o azul. É da disposição do órgão sensível somada com a luz que incide no objeto que resulta a verdura da grama, ou o azulado do céu.

Todavia, é útil adjetivar o objeto, pois é muito mais prático alertar alguém dizendo “Não coloque a mão aí! O fogo queima!” do que dizer “Não encoste aí, pois o contato com o fogo fará com que seus nervos conduzam uma informação até a sua glândula pineal. Isso fará com que você sinta, em consequência das leis da união da alma e do corpo, uma sensação dolorida de aversão que alertará que tal contato não contribui para a conservação do seu corpo e, por isso, estimulará o afastamento imediato deste objeto.”. Em relação à cor, poderíamos mencionar exemplos como “o sinal está vermelho” ou “esta maçã está marrom por dentro”, etc. Sendo assim, os sentidos possuem uma função epistemológica de ordem prática, “[...] pois devemos sempre lembrar que os sentidos não nos são dados para descobrir a verdade ou as relações exatas que os objetos possuem entre si, mas para conservar nosso corpo e tudo o que pode ser útil a ele.” (*Entretiens*, 1922, XII, ii, p. 276)⁹.

Assim podemos identificar uma primeira função do prazer, pois, a despeito do fato de sujeito emitir juízos falsos acerca deste sentimento e da dor, há uma utilidade destes sentimentos e, porque não o dizer, dos juízos que podem acompanhá-los. Portanto, há um motivo de ordem prática para Deus causar isso no espírito. Este motivo está relacionado com a manutenção da glória do autor da natureza, mediante a conservação de suas criaturas. Sobre isso, comentou em *Des Passions*:

Ora, nunca acontece que o corpo esteja no estado em que deveria estar, sem que a alma receba muita satisfação dele; e nunca acontece que o corpo esteja em um estado contrário ao seu bem e à sua conservação, que a alma não sofra muitas penas. (*Recherche*, 1837, V, III, p. 173)¹⁰

⁹ « ... car il faut toujours se souvenir que les sens ne nous sont pas donnés pour nous découvrir la vérité, ou les rapports exacts que les objets ont entre eux, mais pour conserver notre corps et tout ce qui peut lui être utile. » – Tradução nossa.

¹⁰ « Or, il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'âme n'en reçoive beaucoup de satisfaction ; et il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien et à sa conservation, que l'âme ne souffre beaucoup de peine. » - Tradução nossa

Em vista desta glória consequente do reconhecimento do primor com o qual executou a Sua obra, Deus promove o prazer, de um ponto de vista prático. Porém, para além disso, há ainda outro motivo para esta promoção. Deus tende tudo para Si mesmo. Sendo o polo gravitacional para onde tudo tende, Ele opera nos espíritos fazendo com que as criaturas O amem.

Com este propósito, causa o prazer na alma, como expresso no *Traité de la nature et de la grâce*, no contexto em que o padre oratoriano define o conceito Bem. Vejamos:

A palavra *bem* é equívoca. Ela pode significar ou o *prazer* que torna formalmente feliz, ou a *causa* do prazer verdadeira ou aparente. Neste discurso tomarei sempre a palavra bem no segundo sentido, porque, com efeito, o prazer é impresso na alma a fim de que ela ame a causa que a torna feliz, a fim de que ela se transporte para ela pelo movimento de seu amor, e que ela se una estreitamente a ela para ser continuamente feliz. [...] Como somente Deus pode agir na alma imediatamente e por ele mesmo, e lhe fazer sentir prazer pela eficácia atual de sua vontade toda poderosa; só ele é o verdadeiro *bem*. (TNG, 1712, III, iv, p. 201-202)¹¹

O prazer não é causado na alma apenas como meio de alerta de que o corpo está no estado em que deve estar, mas também para orientar a alma para Deus, a causa do prazer. Sem o prazer, Deus não poderia ser amado, pois é ao causar este sentimento no sujeito que Deus inspira na alma o interesse por amá-Lo – compreensão que gerou a polêmica com Lamy. Toda prática amorosa no mundo tende a levar o sujeito para Deus, até porque, como interpreta Rafaelle Carbone no artigo *Volontà, libertà e*

¹¹ « Le mot de **bien** est équivoque : il peut signifier ou le **plaisir** qui rend formellement heureux, ou la **cause** du plaisir vraie ou apparente. Dans ce discours je prendrai toujours le mot de bien dans le second sens : parce qu'en effet le plaisir est imprimé dans l'âme, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse, afin qu'elle se transporte vers elle par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse étroitement pour être continuellement heureuse.[...] Comme il n'y a que Dieu qui puisse agir en l'âme immédiatement & par lui-même, & lui faire sentir du plaisir par l'efficace actuelle de sa volonté toute puissante ; il n'y a que lui qui soit véritablement **bien**. » - Tradução nossa. — A obra *Traité de la nature et de la grâce* será referenciada a partir da sigla TNG, seguida do ano da edição consultada, livro, parágrafo e, por fim, o número da página em que a citação se encontra na edição consultada

giudizio pratico: Malebranche e la sfera dell'agire: “Como Malebranche argumenta na *Recherche de la vérité*, uma vez que Deus se ama, nos ama, ama todas as suas criaturas, não cria espírito que não esteja conduzido a amá-lo, a amar-se, a amar todas as suas criaturas.” (CARBONE, 2013, p. 05-06)¹².

Notamos, com isso, que o prazer não tem apenas um papel de ordem prática na filosofia de Malebranche, mas também uma função teológica. Mediante o prazer, a vontade do sujeito entra em um itinerário que o leva para Deus, pelo chamado do próprio Deus. O prazer impulsiona o movimento que tende para o autor da natureza, o Arquiteto, que não poderia criar o mundo de outra maneira senão com suas criaturas se inclinando para ele. É neste sentido que o prazer só pode ser um bem, pois, na ocasião do desfrute de objetos que favorecem a conservação do corpo, ele é causado por Deus com o propósito de despertar o interesse das criaturas em amá-lo. Por isso, comentou Vetö (1987, p. 489):

Ora, se o bem é compreendido em termos de prazer, é porque o prazer anuncia sempre a realização de um ser, a realização de seu movimento natural. Todos os movimentos naturais das criaturas são em direção ao bem, em direção aos bens. Eles são – nos corpos e nos espíritos – a impressão de Deus e esta impressão é boa. Todo o bem vem de Deus e tudo o que vem de Deus é bom¹³.

Esta compreensão sobre o prazer afasta em muito o nosso filósofo do estoicismo. Porém, em que medida não há uma aproximação ao epicurismo? Vejamos na próxima seção.

¹² “Come Malebranche argomenta nella *Recherche de la vérité*, poiche Dio si ama, ci ama, ama tutte le sue creature, non crea spiriti che non siamo portati ad amarlo, ad amarsi, ad amare tutte le sua creature.” — Tradução nossa.

¹³ « Or, si le bien se comprend en termes de plaisir, c'est que le plaisir annonce toujours l'accomplissement d'un être, la réalisation de son mouvement naturel. Tous les mouvements naturels des créatures vont vers le bien, vers les biens. Ils sont - dans les corps et dans les esprits - l'impression de Dieu et cette impression est bonne. Tout le bien vient de Dieu et tout ce qui vient de Dieu est bien. » — Tradução nossa.

Crítica ao estoicismo ou adesão ao epicurismo? O prazer ocasional na história das ideias (em debate)

"De sol e tudo, o senhor pode completar, imaginado; o que não pode, para o senhor, é ter sido, vivido."

(ROSA, Guimarães, 2019, p. 43)

Conta-nos Yves-Marie André que seu mestre demonstrou desde muito cedo uma fascinante facilidade para lidar com as questões da ciência. A criança prodígio se tornou, com o passar do tempo, uma das mais populares figuras da filosofia do século XVII¹⁴. As circunstâncias, porém, não foram absolutamente favoráveis na relação do nosso filósofo com os seus estudos. Isso porque, se por um lado o espírito de Malebranche pôde ter sido considerado forte e de fluido nos raciocínios, não podemos dizer o mesmo do corpo dele

Pois se ele vem ao mundo com um espírito dos mais fortes e mais belos que nunca havia aparecido sobre a terra, ele era, ao mesmo tempo, de uma fraqueza de corpo que não o deixou um momento sequer de intervalo sem dor. Por isso ele não foi enviado para o colégio com seus irmãos. Se nisso ele ganhou ou perdeu, não decidirei. O que é certo, é que em pouco tempo ele devorou as primeiras dificuldades das ciências com uma facilidade de espírito que surpreendeu. (ANDRE, 1970, p. 04)¹⁵

¹⁴ Em torno da popularidade de Malebranche, cf, a Introdução de Plínio Junqueira Smith, cuja referência é: MALEBRANCHE, Nicolas. A busca da verdade (textos escolhidos). Trad. Plínio J. Smith. 1ªed. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

¹⁵ « *Car s'il vint au monde avec un esprit des plus forts et des plus beaux qui aient jamais paru sur la terre, il était en même temps d'une faiblesse de corps, qui ne lui laissa toute sa vie presque pas un moment d'intervalle sans douleur. Cela fut cause qu'on ne l'envoya point au collège avec ses frères. S'il y gagna ou s'il y perdit, je n'en déciderai pas. Ce qui est certain, c'est qu'en peu de temps il dévora les premières difficultés des sciences avec une facilité d'esprit qui étonnait.* » – Tradução nossa.

Os sintomas indicados pelo biógrafo nos permitem suspeitar que ele padecia daquilo que hoje compreendemos como espinha bífida, uma má formação que aparece já no feto em decorrência da carência de folato durante o período de gestação. A consequência desta falta de ácido fólico é a dificuldade para que a medula espinhal do nascituro se desenvolva até fechar. Além da dor, há também sintomas como a presença de um calombo de gordura nas costas, a presença de pelos na região da coluna onde se situa a medula óssea, fraqueza nas pernas, escoliose e, em alguns casos, dificuldades neurológicas. Ainda que não seja nos moldes que Malebranche abordou no livro *De L'Imagination da Recherche*, trata-se, pois, de uma influência do regime alimentar materno que indica consequências no feto.

Por conta disso, o décimo terceiro filho de Nicolas Malebranche, ministro do cardeal Richelieu, e Catherine de Lauzon, aliada à casa dos Bochart de Champigny, não frequentou o colégio tal como seus irmãos. Além disso, nosso filósofo conviveu com uma constante dor, pois "Ele tinha uma conformação particular: a espinha das costas tortuosa e o esterno extremamente afundado". (ANDRE, 1970, p. 04 – nota 5)¹⁶.

Só aos 16 anos teve uma condição melhor de saúde, ou seja, durante o período em que foi estudar sob a regência de Rouillard. As coisas iam aparentemente se encaminhando bem, até que, aos 18 (dezoito) dias de abril de 1658, quando ele tinha 19 anos completados, sua mãe faleceu. Passadas duas semanas e três dias, faleceu também o seu pai. Ao que tudo indica, a perda da mãe foi significativa, pois ela deu uma atenção especial a Malebranche diante do fato de que ele não podia, durante a infância, ir até uma instituição formativa para adquirir conhecimento. Disse André sobre Catherine de Lauzon:

Todavia ele perdeu a mãe: uma perda muito significativa de um espírito raro e de grande virtude. Ela era uma senhora de um espírito raro e de uma grande virtude. Ela era aplicada particularmente em formá-lo, e pode-se dizer que foi ela a primeira responsável por esta linguagem brilhante e natural que admiramos em seus escritos. (ANDRÉ, 1970, p. 07)¹⁷

¹⁶ « Il avait une conformation particulière : l'épine du dos tortueuse et le sternum extrêmement enfoncé. » – Tradução nossa.

¹⁷ « Cependant il perdit sa mère : perte bien sensible d'un esprit rare et d'une grande vertu. Elle s'était une dame d'un esprit rare et d'une grande vertu. Elle s'était appliquée particulièrement à le

Dolorosas foram as duas primeiras décadas da vida de Malebranche, tanto por conta de sua condição fisiológica, quanto pelos acontecidos que se sucederam com ele naquele contexto. Não é vão, portanto, que encontramos no livro *Des Passions* uma crítica dele ao estoicismo, na qual ele considera ridículo o aconselhamento “[...] de não se afligir pela perda de seus amigos ou de seus bens [...]” (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166) para buscar a vida feliz. Ele também considerou desprovida de razão a recomendação de “[...] não nos afligirmos pela morte de um pai, da perda de nossos bens.” (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166)¹⁸. Não é de se admirar que sua tese acerca do prazer vá na exata contramão do que diziam os filósofos do Pórtico, alegando inclusive que se mobilizavam pelo orgulho, e não pela razão, pois

Seu orgulho lhe sustenta a coragem; mas não impede que eles sofram efetivamente a dor com inquietude e que eles não sejam infelizes. Assim, a união que eles têm com seu corpo não é destruída, nem sua dor dissipada; mas é que a união que eles têm com outros homens, fortalecida pelo desejo de sua estima, resiste de alguma forma a essa outra união que eles têm com seu próprio corpo. A vista sensata de quem os olha, e a quem estão unidos, detém o curso dos espíritos que acompanham a dor e apaga do seu rosto o ar que ali imprimiu: pois, se ninguém os olhasse, esse ar de firmeza e liberdade de espírito desapareceria imediatamente. Assim, os estoicos de alguma forma resistem à união que têm com seu corpo apenas se tornando mais escravos de outros homens, aos quais estão unidos pela paixão pela glória. É, portanto, uma verdade constante que todos os homens, por natureza, estão unidos a todas as coisas sensíveis e que, pelo pecado, são dependentes delas. Reconhecemos isso muito bem pela experiência, embora a razão pareça se opor, e quase todas as ações dos homens são provas sensatas e demonstrativas disso. (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166)¹⁹

former, et l'on peut dire que c'est à elle qu'il a la première obligation de ce langage brillant et naturel que l'on admire dans ses écrits. » – Tradução nossa.

¹⁸ Recuperamos a presente passagem de uma citação já feita no item 2.2. do segundo capítulo cujo trecho no original se encontra na nota 138.

¹⁹ « *Leur orgueil leur soutient le courage ; mais il n'empêche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude et qu'ils ne soient misérables. Ainsi, l'union qu'ils ont avec leur corps*

Em que medida este posicionamento não o aproxima da tradição do Jardim, apesar das críticas à doutrina? Malebranche afirma que todas as pessoas estão unidas aos bens sensíveis. Com exceção da parte relacionada ao pecado, a inevitabilidade de se relacionar com bens sensíveis e se colocar passível de dor e prazer, o aproxima de Epicuro.

Esta relação de proximidade não seria inédita de nossa parte, se considerarmos a história das ideias. Fato conhecido é a relação que Bayle estabeleceu, ao fazer do argumento do filósofo oratoriano um recurso para reforçar a ideia de Epicuro de que o prazer é um bem, no verbete *Épicure* do *Dictionnaire Historique Critique*.

Malebranche e o verbete *Epicure* do *Dictionnaire Historique Critique*

Malebranche apareceu no verbete *Epicure* depois de Bayle fazer uma descrição biográfica do autor grego, informando o seu nascimento em Gargentium, sua passagem por Atenas e que “Ele começou a construir uma Escola em um belo jardim que comprou.” (BAYLE, 1741, p. 365)²⁰. Mencionou também que foi um herdeiro do Sistema dos átomos de Demócrito. Porém, a relação se inicia no instante em que Bayle mencionou a noção epicuriana de felicidade ou de soberano bem, dissertando que:

Quanto à sua doutrina sobre o bem soberano ou felicidade, era muito provável que fosse mal interpretada, e efeitos ruins resultaram que desacreditaram sua Seita: mas no fundo era muito

n'est point détruite, ni leur douleur dissipée ; mais c'est que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le désir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vue sensible de ceux qui les regardent, et auxquels ils sont unis, arrête le cours des esprits qui accompagnent la douleur et efface sur leur visage l'air qu'elle y imprimait : car, si personne ne les regardait, cet air de fermeté et de liberté d'esprit s'évanouirait incontinent. Ainsi, les stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes, auxquels ils sont unis par la passion de la gloire. C'est donc une vérité constante que tous les hommes, par la nature, sont unis à toutes les choses sensibles, et que par le péché ils en sont dépendants. On le reconnaît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, et presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles et démonstratives. » - Tradução nossa.

²⁰ « Il se mit à ériger une École dans un beau jardin qu'il acheta » — Tradução nossa.

razoável, e não se deve negar que tomar a palavra felicidade como ele a tomou, a felicidade do homem não consiste no prazer. (BAYLE, 1741, p. 368)²¹

Este comentário foi a ocasião para a menção a Malebranche, uma vez que nesta passagem ele fala da relação entre prazer e felicidade. Com isso, Bayle preparou o terreno para tematizar uma polêmica significativa do século XVII, pois, na sequência, manifestou que “Foi em vão que o Sr. Arnauld criticou esta doutrina” (BAYLE, 1741, p. 368)²². Esta frase foi a ocasião para a adição da nota “H”, na qual Bayle não apenas efetuou esta aproximação entre o padre do Oratório e o filósofo do Jardim, como operou uma defesa daquele em relação a Arnauld. André contextualizou como se deu esta defesa, informando que o contexto pedia que Malebranche se defendesse tanto destas quanto de outras críticas,

Mas enquanto ele estava sendo ordenado a se defender na França, ele estava sendo defendido na Holanda, sem que ele soubesse de nada sobre isso. Feliz se a mão que repeliu os golpes do oponente não tivesse sido uma mão calvinista. Foi o famoso Bayle, autor das *Nouvelles de la République des Lettres*, um grande espirituoso... pelos seus primeiros escritos, que não se pode ler sem deplorar a sua infelicidade de ter nascido numa religião herética e de ter seguido também as suas regras e muitos princípios até suas últimas consequências. No extrato que ele dá, nas *Nouvelles* do mês de agosto de 1685, do primeiro volume das *Réflexions philosophiques et théologiques* do Sr. Arnauld contra o Padre Malebranche, ele abraça em grande medida o partido deste último. Pois depois de ter elogiado o doutor da Sorbonne pela sua vasta erudição e sobretudo pelo fato de falar normalmente uma certa linguagem sensível que a maioria dos leitores compreende muito melhor do que a da verdade, critica-o com toda a honestidade, certo de que diz contra o filósofo sobre os prazeres dos sentidos. (ANDRÉ, 1970, p. 145)²³

²¹ « Quant à sa doctrine touchant le souverain bien ou le bonheur, elle était fort propre à être mal-interprété, & il en résulta de mauvais effets qui décrièrent sa Secte : mais au fond elle était très-raisonnable, & l'on ne faudrait nier qu'en prenant le mot de bonheur comme il le prenait, la félicité de l'homme ne consiste dans le plaisir. » – Tradução nossa.

²² « C'est en vain que Mr. Arnauld a critiqué cette doctrine » – Tradução nossa.

²³ « Mais pendant qu'on lui ordonnait en France de se défendre, on le défendait en Hollande, sans qu'il en sût rien. Heureux si la main qui repoussait les coups de son adversaire n'eût été une main calviniste. C'était le fameux Bayle, auteur des *Nouvelles de la république des lettres*, bel

De maneira sucinta, André informou que a polêmica se deu porque

O padre Malebranche sustenta que todo prazer torna atualmente feliz aqueles que o gozam, no momento em que o gozam e enquanto gozam; mas que, no entanto, devemos nos privar deles nesta vida por causa das consequências que eles têm em relação à eternidade. O Sr. Arnauld, pelo contrário, quer que esta proposição seja uma máxima epicurista, capaz de corromper toda a moralidade e que a restrição a ela acrescentada seja ilusória. (ANDRÉ, 1970, p. 146)²⁴

Em certo sentido, Bayle foi ao encontro do argumento de Arnauld, pois não negou o aspecto epicuriano na filosofia de Malebranche. Porém, não seria correto afirmar que isso implicaria em uma corrupção de toda a moral, como o crítico pretendeu. Este foi um dos pontos que Bayle observou acerca de Arnauld. Ele salientou o fato de que seria muito difícil pensar em um autor da Antiguidade que não relacionasse a felicidade com coisas materiais, ou seja, com objetos que provocam o estado de felicidade. Entretanto, Epicuro não estaria entre tais filósofos, pois ele havia pensado na felicidade em si mesma, ao invés de concebê-la na relação com outras coisas. Tal é a interpretação dele no *Dictionnaire*, conforme podemos ver:

*esprit... par ses premiers écrits, qu'on ne peut lire sans déplorer son malheur d'être né dans une religion hérétique et d'en avoir trop suivi les principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Dans l'extrait qu'il donne, dans les **Nouvelles** du mois d'août 1685, du premier volume des **Réflexions philosophique et théologiques** de M. Arnauld, contre le P. Malebranche, il embrasse un pont le parti de ce dernier. Car après avoir loué le docteur de Sorbonne de sa vaste érudition et surtout de ce qu'il parle ordinairement un certain langage sensible que la plupart des lecteurs entendent bien mieux que celui de la vérité, il le critique fort honnêtement sûr qu'il dit contre le philosophe sur les plaisirs des sens. » – Tradução nossa.*

²⁴ « Le P. Malebranche soutient que tout plaisir rend actuellement heureux ceux qui jouissent, pour le moment qu'ils en jouissent et autant qu'ils en jouissent ; mais que néanmoins il faut s'en priver dans cette vie à cause des suites qu'ils ont par rapport à l'éternité. M. Arnauld veut au contraire que cette proposition soit une maxime épicurienne, capable de corrompre toute la morale et que la restriction qu'on y ajoute est illusoire. » – Tradução nossa.

É claro que eles [os filósofos da Antiguidade] atribuíram a ideia de bem-aventurança, não à sua causa formal, mas à sua causa eficiente; isto é, eles chamaram de felicidade o que julgaram capaz de produzir em nós o estado de felicidade, e não disseram qual é o estado de nossa alma quando ela é feliz. Epicuro não tinha uma visão errada, ele considerava a bem-aventurança em si mesma, e em seu estado formal, e não de acordo com a relação que ela tem com seres completamente externos, como causas eficientes. Esta maneira de considerar a felicidade é, sem dúvida, a mais exata e a mais digna de um Filósofo. (BAYLE, 1741, p. 368)²⁵

Neste sentido, Epicuro pensou que a busca da felicidade deve se conduzir mediante uma orientação para as causas da felicidade, no lugar das coisas materiais que a produzem. Podemos perceber que ele se distingue desta concepção que Bayle atribuiu à Antiguidade, recordando a *Carta a Meneceu*, na passagem em que há uma advertência de que, mesmo sendo o prazer o fim último para a vida feliz, não se trata de qualquer prazer — como vimos anteriormente.

Peixes, vinhos, rapazes e mulheres não conduzem necessariamente para uma vida feliz, sobretudo se proporcionarem uma fruição caracterizada pelo excesso. Foi neste sentido que Bayle argumentou que, diferentemente do que havia sugerido Arnauld, uma doutrina pautada no prazer não representava uma negação a toda e qualquer moral.

Epicuro fez bem em escolhê-la, e usou-a tão bem que ela o levou precisamente para onde ele precisava ir: o único dogma que poderia ser razoavelmente estabelecido ao longo deste caminho era dizer que a bem-aventurança do homem consiste em estar à vontade, e na sensação de prazer, ou em geral no contentamento da mente. Isto não prova que a felicidade humana esteja estabelecida na boa alimentação e no comércio impuro que os

²⁵ « Il est clair qu'ils [les philosophes de l'Antiquité] ont attaché l'idée de la béatitude, non pas à sa cause formelle, mais à sa cause efficiente ; c'est-à-dire, qu'ils ont appelé notre bonheur ce qu'ils ce qu'ils ont juge capable de produire en nous l'état de félicité, & qu'ils n'ont point dit quel est l'état de notre âme quand elle est heureuse. Epicure n'a point pris le change, il a considéré la béatitude en elle-même, & dans son état formel, & non pas selon le rapport qu'elle a à des êtres tout-à-fait externes, comme sont les causes efficientes. Cette manière de considérer le bonheur est sans doute la plus exacte, & la plus digne d'un Philosophe. » — Tradução nossa.

sexos podem ter entre si; porque no máximo elas só podem ser causas eficientes, e não é disso que se trata: quando se trata das causas eficientes do contentamento, nós apontaremos as melhores para você; você será mostrado, por um lado, os objetos mais capazes de preservar a saúde do seu corpo e, por outro, as ocupações mais propensas a prevenir a ansiedade da sua mente: portanto, você será prescrito sobriedade, temperança e a luta contra a paixões tumultuadas e desordenadas que tiram da alma o seu estado de beatitude, isto é, a aquiescência suave e tranquila à sua condição. Esses eram os prazeres (*voluptez*) nos quais Epicuro fazia consistir a felicidade humana. (BAYLE, 1741, p. 368)²⁶

Considerando a maneira como Epicuro pensou que a busca da felicidade necessita da temperança ou da fuga do estado de inquietude, podemos concluir que o prazer não se trata necessariamente da busca por um determinado objeto, mas do estado de fruição da tranquilidade obtida por um gozo equilibrado dos prazeres, de acordo com a conveniência para a saúde do corpo e a serenidade da alma. Esta condição é a *volupté* nas interpretações de Epicuro. Trata-se, sendo assim, de um conceito que não deveria ocasionar alarde, tal como propôs Gassendi e, na mesma linha argumentativa, Bayle:

Nós deliramos sobre a palavra volúpia; as pessoas que já eram mimadas abusavam dela; os inimigos de sua Seita aproveitaram-se disso, e assim o nome de epicurista tornou-se muito odioso. Tudo isso é acidental ao dogma e não impede

²⁶ « *Epicure a donc bien fait de la choisir, & il s'en est si bien servi, qu'elle l'a conduit précisément où il fallait qu'il allât : le seul dogme, que l'on pouvait établir raisonnablement selon cette route, était de dire que la béatitude de l'homme consiste à être à son aise, & dans le sentiment du plaisir, ou en général dans le contentement de l'esprit. Cela ne prouve point que l'on établit le bonheur de l'homme dans la bonne chère, & dans le commerce impur que les sexes peuvent avoir l'un avec l'autre ; car tout au plus ce ne peuvent être que des causes efficientes, & c'est de quoi il ne s'agit pas : quand il s'agira des causes efficientes du contentement, on vous marquera les meilleures ; on vous indiquera d'un côté les objets les plus capables de conserver la santé de votre corps, & de l'autre les occupations les plus propres à prévenir l'inquiétude de votre esprit : on vous prescrira donc la sobriété, la tempérance, & le combat contre les passions tumultueuses & déréglées qui ôtent à l'âme son état de béatitude, c'est-à-dire, l'acquiescent doux & tranquille à sa condition. C'étaient là les volupté (**voluptez**) où Epicure faisait consister le bonheur de l'homme.* » — Tradução nossa.

Epicuro de ter filosofado solidamente. É claro que ele cometeu uma grande falta ao não reconhecer que somente Deus pode produzir em nossa alma o estado que a torna feliz. (BAYLE, 1741, p. 368)²⁷

Feita esta contextualização, Bayle abordou o texto de Malebranche, propondo que Epicuro se enganou ao não reconhecer Deus como causa dos prazeres. Essa interpretação permite uma aproximação com a doutrina de Gassendi, que, conforme vimos, defendia a síntese entre a doutrina cristã e a filosofia hedonista de Epicuro. Na *Carta a Meneceu* percebemos com nitidez que, para ele, os deuses em nada interferem na vida humana, pois vivendo numa condição de bem-aventurança, manifestam indiferença às coisas de natureza diferente deles, pois

Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe: as pessoas não costumam preservar a noção que têm dos deuses. Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles só aceitam convivência com os seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles. (EPICURO, 2002, p. 27)

Não há, portanto, uma ação direta dos deuses na vida humana. Na doutrina de Malebranche, há algo de semelhante, pois Deus não age por vontades particulares, o que significa dizer que benefícios e malefícios são distribuídos no mundo sem uma intenção deífica direta – o que veremos na penúltima seção deste capítulo. No entanto, para Malebranche Deus é a causa destes benefícios e malefícios, ainda que tal distribuição vá na contramão de alguns atributos divinos.

²⁷ « On se recria sur le mot de volupté ; les gens qui étaient déjà gâtez en abusèrent ; les ennemis de sa Secte s'en prévalurent, & ainsi le nom d'Epicurien devint très-odieux. Tout cela est accidentel au dogme, & n'empêche pas qu'Epicure n'ait solidement philosophé. Bien entendu qu'il commettait une grande faute, en ne reconnaissant pas qu'il n'y a que Dieu qui puisse produire dans notre âme l'état qui la rend heureuse. » – Tradução nossa.

A acusação de um erro na doutrina de Epicuro, oriunda do fato de que este não reconheceu uma associação entre os prazeres e a divindade, tomou como base a tese de Malebranche. Bayle acreditou que esta proposta era a mais adequada, a despeito das críticas de Arnauld. A respeito da querela, ele comentou:

Passemos a Arnauld. Ele critica com todas as suas forças esta doutrina do padre Mallebranche, *todo prazer é um bem, na verdade, e torna feliz aquele que o goza*. O autor das *Nouvelles République des Lettres*, oferecendo o *Extrait du Livre de Mr. Arnauld*, declarou-se neste Verbete em favor do padre Mallebranche. *Não há nada de mais inocente*, disse ele, *nem de mais certo do que dizer que todo prazer torna feliz aquele que o goza no momento em que goza, e que, no entanto, é preciso fruir os prazeres que nos conectam ao corpo...*, Mas, diz-se, *é a virtude, é a graça, é o amor de Deus, ou melhor, é somente Deus, que é a nossa bem-aventurança. Em concordância como instrumento ou causa eficiente, como falam os Filósofos; mas como causa formal, é o prazer, é o contentamento que é a nossa única felicidade*. (BAYLE, 1741, p. 368)²⁸

Entrando na polêmica que anteriormente só envolvia Arnauld e Malebranche, da qual falaremos mais adiante, Bayle endossou o argumento do filósofo oratoriano, acusando a irrazoabilidade da proposta de Arnauld segundo a qual o prazer prescindiria de uma dimensão material. O ponto em questão diz respeito, portanto, ao que serve de ocasião para o prazer, isto é, o vinho, o alho poró etc. Se a matéria está separada do corpo, não há a necessidade de um objeto concreto para ocasionar esta sensação.

²⁸ « Passons à Mr. Arnauld. Il critique de toutes ses forces cette doctrine du P. Mallebranche, Tout plaisir est un bien, & rend actuellement heureux celui qui le goûte. L'Auteur des *Nouvelles de la République des Lettres*, en donnant l'*Extrait du Livre de Mr Arnauld*, se déclara sur cet Article pour le P. Mallebranche. Il n'y a rien de plus innocente, dit-il, ni de plus certain que de dire, que tout plaisir rend heureux celui qui en jouit pour le temps qu'il en jouit, & que néanmoins il faut fuir les plaisirs qui nous attachent aux corps... Mais, dit-on, c'est la vertu, c'est la grâce, c'est l'amour de Dieu, ou plutôt c'est Dieu seul, qui est notre béatitude. D'accord en qualité d'instrument ou de cause efficient, comme parlent les Philosophes; mais en qualité de cause formelle, c'est le plaisir, c'est le contentement qui est notre seule félicité. » – Tradução nossa.

Diante disso, Bayle faz apelo a um aspecto essencial da filosofia de Malebranche: a diferença entre sentimentos e ideias, entre conhecer e sentir, presente na *Troisième Entretien* sobre a metafísica. Sem negar a plausibilidade do argumento de Arnauld, ele efetuou um balanço a partir do qual, ainda assim, seguiu em defesa do padre do Oratório. Vejamos:

A relação das nossas ideias com o seu objeto é essencial e ele [Arnauld] está certo ao dizer que Deus não poderia fazer com que a ideia do círculo estivesse separada em relação ao círculo. Mas, não é o mesmo em relação aos nossos sentimentos. Nossa alma poderia sentir frio sem relacioná-lo a um pé ou a uma mão, assim como ela sente a alegria de uma boa notícia e a tristeza, sem relacioná-la a nenhuma parte do corpo. E se enquanto ela está unida ao corpo ela relaciona a alguma parte desse corpo a dor e certos prazeres, a sensação de queimadura, cócegas, etc, é somente por um estabelecimento completamente livre do Autor de sua união com o corpo, é somente para que ela possa cuidar melhor para conservar a máquina que é unida a ela. (BAYLE, 1741, p. 368)²⁹

Os sentimentos dão indícios da existência do corpo, pois é para conservar a “máquina” que temos sentimentos interiores tais como a dor e o prazer. Esses sentimentos não estão relacionados a algo exterior, conforme vimos anteriormente. As sensações não estão diretamente relacionadas a coisas externas, mas os sentimentos nos permitem suspeitar da existência de um corpo que é a ocasião do que se sente. O sentimento de alegria, por exemplo, não tem nenhuma relação com a sensação que nos permite ver um triângulo.

Para Malebranche, os sentimentos confundem a razão, mas ajudam o corpo. Em função dos sentimentos, incorremos em juízos falsos, como o de que o fogo é dotado de calor, como já mencionamos. Nesta ilustração, o

²⁹ « Le rapport de nos idées à leur objet est essentiel ; & il a raison de dire que Dieu ne pourrait pas faire que l'idée du cercle fût séparée du rapport au cercle. Mais n'en va pas de même de nos sentiments. Notre âme pourrait sentir du froid sans le rapporter à un pied, ni à une main, tout comme elle sent la joie d'une bonne nouvelle & le chagrin, sans le rapporter à aucune des parties du corps ; & si pendant qu'elle est unie à un corps elle rapporte à quelque partie de ce corps la douleur & certains plaisirs, le sentiment de brûlure, le chatouillement, &c, ce n'est que par un établissement tout-à-fait libre de l'Auteur de son union avec le corps, ce n'est qu'afin qu'elle puisse mieux veiller à conserver la machine qui lui est unie. » – Tradução nossa.

correto seria propor que a proximidade do corpo com a chama faz com que Deus cause o sentimento de calor. Isso porque “[...] é, portanto, evidente que os sentidos não são dados a nós senão para a conservação de nosso corpo e não para nos ensinar a verdade” (*Recherche*, 1837, I, cap. X, v, p. 26)³⁰. Nossos órgãos sensoriais podem perceber a realidade e descobrir verdades. Mas, como os sentidos são seguidos de sentimentos, escapamos à condição favorável para a obtenção do conhecimento e damos atenção à experiência, e, num estado de inquietude, tomamos os sentimentos pelo objeto dos sentidos.

O mesmo ocorre com o prazer. A condição epistêmica humana é demarcada por seus limites, na doutrina de Malebranche. Disso se segue a condição de equivocidade dos juízos, de modo que a prática de tomar um objeto pelo sentimento fruído na sensação com ele se torna comum por sua utilidade. Ou seja, da mesma forma que exprimimos que “o fogo queima”, também podemos incorrer no equívoco de formular que “o vinho é prazeroso”.

Os sentimentos são, sendo assim, muito úteis para ajudar na conservação do corpo. Ainda que juízos tomados com base nos sentimentos sejam falsos, eles podem auxiliar na manutenção da vida do corpo. Tal é a função do corpo na filosofia de Malebranche, ou seja, a de ajudar a alma a conservar o corpo que é unido a ela, porque

Se esta razão cessasse, não seria mais necessário que ela trouxesse seus sentimentos para fora de si mesma, e, no entanto, ela seria sempre suscetível à modificação que chamamos dor, prazer, frio, calor: Deus poderia imprimir nela todas essas modificações. ou sem ser regulado por nenhuma causa ocasional, ou sendo regulado por uma causa ocasional que não seria um corpo, mas os pensamentos de alguma mente. O Autor da Arte de Pensar tem razão ao dizer que é bem possível que uma alma separada do corpo seja atormentada pelo fogo do Inferno ou do Purgatório. E que ela sentia a mesma dor que se sente quando se é queimado, pois mesmo quando ela estava no corpo, a dor da queimadura estava nela, e não no corpo. E que não era nada mais que um pensamento de tristeza que ela sentia, por ocasião do que estava acontecendo no corpo ao qual Deus a havia unido. Mas ele não está certo ao supor que Deus deveria dispor de uma certa

³⁰ « il est donc évident de tout ceci que les sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, et non pour apprendre la vérité. » — Tradução nossa.

porção de matéria em relação a um espírito, de modo que o movimento dessa matéria fosse uma ocasião para esse espírito ter pensamentos angustiantes. (BAYLE, 1741, p. 368)³¹

Com efeito, não há necessidade do corpo para que o *moi* tenha sensações e sentimentos. Podemos ter tais experiências nos sonhos. Não há a necessidade senão da alma e de Deus para sentir de ambas as formas. Mas Malebranche não viu nenhuma razão para isso, senão a conservação do corpo. A ocasião da matéria – seja no exterior ou no interior do organismo, pelos movimentos dos espíritos animais – provoca Deus, ser imaterial, a causar os sentimentos na alma também imaterial. É por esse motivo que Deus não precisa ser matéria. Nesta direção, Bayle argumentou:

Um ser completamente imaterial poderia desempenhar a função de tal causa ocasional, e nesse caso nossa alma poderia sentir o mesmo prazer que chamamos sensual e corpóreo; poderia, eu digo, senti-lo no sentido de se relacionar com uma boca, ou de um ouvido, como atualmente relacionamos com o prazer da boa comida e da Música. Daí se conclui que o prazer, seja qual for o tipo que supomos que seja, pode tornar a alma feliz em qualquer estado que supomos que ela esteja unida ou não à matéria. (BAYLE, 1741, p. 368)³²

³¹ « Si cette raison cessait, il ne serait plus nécessaire qu'elle rapportât hors de soi ses sentiments, & néanmoins elle serait toujours susceptible de la modification qu'on nomme douleur, plaisir, froid, chaud : Dieu pourrait lui imprimer toutes ces modifications ou sans se régler sur aucune cause occasionnelle, ou en se réglant sur une cause occasionnelle qui ne serait pas un corps, mais les pensées de quelque esprit. L'Auteur de l'Art de penser à raison de dire *qu'il est très-possible, qu'une âme séparée du corps soit tourmentée par le feu ou de l'Enfer ou du Purgatoire. Et qu'elle sente la même douleur que l'on sent quand on est brûlé, puis que lors même qu'elle était dans le corps, la douleur de la brûlure était en elle, et non dans le corps. Et que ce n'était autre chose, qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentait, à l'occasion de ce qui se passait dans le corps auquel Dieu l'avait unie.* Mais il n'a pas raison de supposer qu'il faudrait que Dieu disposât tellement une certaine portion de la matière à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matière fût une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes. » – Tradução nossa.

³² « Un être tout-à-fait immatériel pourrait faire la fonction d'une telle cause occasionnelle, & en ce cas-là notre âme pourrait sentir le même plaisir que nous nommons sensuel & corporel, elle le pourrait, dis-je, sentir dans le rapport à une bouche, ou à une oreille, comme nous y rapportons présentement le plaisir de la bonne chère & de la Musique. D'où il résulte que le plaisir, de quelque espèce qu'on le suppose, peut faire le bonheur de l'âme en quelque état qu'on la suppose, unie ou non avec la matière. » – Tradução nossa.

Deus pode causar a dor ou o prazer na ocasião de um objeto exterior ou não. De todo modo, é preciso do corpo para ocasionar, promovendo a ocasião ou recebendo certos estímulos. Mas, sendo a ocasião, o corpo não é a causa. A causa é Deus. Portanto, Deus causa o prazer que torna feliz quem goza deste prazer. “Além disso, Malebranche sustentou que não se pode amar nenhum objeto, incluindo Deus, a menos que se tenha prazer nele.” (KREMER, 2000, p. 199)³³. Em decorrência desta tese, Malebranche foi comparado a Epicuro na história das ideias. Guardadas as devidas proporções, podemos inferir que ambos os filósofos pensaram que a vida deveria ser orientada segundo um princípio de *eudaimonia*, na busca pela felicidade, e que um desvio, ainda que temporário, para o prazer seria obrigatório no itinerário para a felicidade.

Em certo sentido, a biografia do padre oratoriano nos permite compreender como uma perspectiva possível que a convivência diária com a dor justificaria um posicionamento contrário ao estoicismo. Além disso, é possível supor que o prazer não seria algo tão condenável. Na doutrina de Malebranche, isso acarreta um problema. O pecado que acompanha o prazer seria um desvio? Em certo sentido, o desvio é um pecado. Mas, por ser um pecado, é necessariamente um mal? Em que sentido? Buscaremos responder a estas interrogações numa próxima oportunidade.

Conclusão

Neste artigo observamos como Malebranche desenvolve o conceito de prazer a partir do modo como ele o utiliza como um operador conceitual no interior de sua filosofia, a partir de sua biografia que se confunde com uma experiência dolorosa patológica — o que nos permite inferir uma motivação para a recusa pelo estoicismo — e, a partir da repercussão de sua obra nos debates filosóficos ocorridos no contexto do século da Luzes.

³³ “Furthermore, Malebranche held that one cannot love any object, including God, unless one takes pleasure in it.” — Tradução nossa.

No horizonte do conceito do prazer, identificamos que ele opera como uma mediação para a experiência com Deus. Deus quer a sua Glória e quer que sua obra seja amada por suas criaturas. O prazer seria um estímulo que resulta do apreço das criaturas em relação às coisas criadas para promover essa felicidade e a conservação da criatura humana. Assim, Malebranche sugere um hedonismo, associando o prazer com a felicidade, felicidade esta que reside em Deus.

Em seguida, mediante a biografia do autor, compreendemos a forma na qual as suas vivências com seu quadro patológico – padecendo com as dores causadas pela *espinha bífida* – pode ter ensejado no autor um desprezo pelo estoicismo. Além disso, ele também considera que a filosofia estoica é humanamente impraticável, uma vez que os seres humanos são seres passionais, que possuem uma relação muito íntima com os afetos.

Ao observar a repercussão da obra de Malebranche no que se refere ao prazer, notamos que a própria tradição filosófica o associou a Epicuro. Bayle fez de Malebranche protagonista na nota H do seu verbete *Épicure*, aproveitando o ensejo de um debate sobre o filósofo helenista, para contextualizar a querela entre Malebranche e Arnauld sobre o tema. A interpretação de Bayle endossa nossa tese segundo a qual Malebranche propôs uma filosofia hedonista, atualizando o epicurismo para o contexto da modernidade.

Referências

ANDRÉ, Yves-Marie. *La vie du R. P. Malebranche : prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*. Genève: Slatkine Repoints, 1970.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartesianisme de Malebranche*. Paris : J. Vrin, 1974.

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique Critique* (note « H » de l'Article « Épicure »). 6^a ed. Brandmuller : Lucerne, 1741, p. 365-368. In : https://books.google.com.br/books?id=zcn2Gri-id8C&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false .

Acesso em 30 ago. 2021.

CARBONE, Raffaele. « *Volontà, libertà e giudizio pratico : Malebranche e la sfera dell'agire* », *Philosophia. Bollettino della Società italiana di storia della filosofia*, vol 3, n. 1, p. 101-128, 2013.

DEPRUN, Jean. *La Philosophie de l'Inquiétude en France au XVIIIe Siècle*. Paris : J. Vrin, 1979, p. 10-18 ; p. 185-210.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo De Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

KREMER, Elmar J. *Malebranche on Human Freedom*. In: NADLER, Steven (ed). ***The Cambridge Companion to Malebranche***. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Diálogos sobre a metafísica e a religião*. (Trad. Sacha Zilber Kontic). No prelo.

_____. *De La Recherche de la Verité*. In : MM. de Genoude ; Lourdeux (org). *Œuvres complètes*. Paris : Libraire de Sapia, 1837.

_____. *Entretiens Métaphysique*. In: SIMON, Par M. Jules (org). ***Œuvres de Malebranche***. Paris: Charpentier, 1846

_____. *Traité de la Nature et de la Grace*. Roterdã: Reinier Leers, 1712.

ROSA, João Guimarães. Grande sertão: veredas — “O diabo na rua, no meio do redemoinho. 22ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

STENCIL, Eric. *Malebranche and the General Will of God*. ***British journal for the History of Philosophy***. 1107-1129, 2011

VETÖ, Miklos. *Le rien de la liberté : Malebranche et la philosophie de la volonté*. ***Revue de Métaphysique et de Morale***, vol. 92, n. 4, p. 473-502, Octobre-Décembre 1987.

LEITURA E TRANSFORMAÇÃO: HUME, HUTCHESON E A PLURALIDADE MODERNA ILUSTRADA PELA RECEPÇÃO DE CÍCERO

READING AND TRANSFORMING: HUME, HUTCHESON AND THE MODERN PLURALITY ILLUSTRATED BY CICERO'S RECEPTION

Flávio Augusto de Oliveira Santos¹
UFPR, Brasil.

Resumo

No texto, distinguimos duas vias para abordar a recepção dos antigos na modernidade. A primeira é contextualista e busca restituir com rigor conceitual e filológico o sentido original dos clássicos. A segunda, interventiva, privilegia a atualidade dos antigos, admitindo desleitura e transformações orientadas por problemas presentes. Adotando a segunda via como foco central, tentamos evidenciar como Hutcheson e Hume se apropriam de Cícero, mais especificamente da abertura do conceito de *honestum*, para fins distintos, frequentemente opostos, revelando a “modernidade de Cícero” no debate entre auto estima e benevolência como motivadores da ação moral. Em Hutcheson, o *honestum* é psicologizado: um senso moral inato apreende imediatamente a benevolência, fundamento das virtudes, democratizando a percepção do mérito e sustentando uma moldura providencial que se opõe ao cálculo do interesse próprio. Em Hume, o vocabulário ciceroniano é reclassificado. Virtudes se tornam qualidades úteis ou agradáveis a nós e aos outros. Com isso, o juízo moral é recolocado numa economia dos sentimentos, e a simpatia passa a ocupar um

¹Mestre e Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Esta pesquisa foi realizada com apoio CAPES/Print durante estágio doutoral na Universidade de St. Andrews – Processo nº88887.935395/2024-00. Orcid: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-1539-1510>. Flavio2501@hotmail.com.

ponto central, atribuindo a origem das virtudes ao corpo social, suas práticas e reconhecimentos mútuos. O contraste mostra a recepção como um jogo de luz e sombras, apropriações seletivas, transformações dos nexos tradicionais e de fundamentos, que se deslocam da *recta ratio* para a providência de um lado, e para a simpatia e a convecção de outro.

Palavras-chave

Cícero; Hutcheson; Hume; *honestum*; pluralidade na modernidade

Abstract

In this text, we distinguished two approaches to the Ancients in modernity. The first, contextualist, seeks to restore the original meaning of the classics with conceptual and philological rigor. The second, interventionist, privileges their present relevance, admitting misreadings and transformations guided by contemporary problems. Adopting the latter as our focus, we show how Hutcheson and Hume appropriate Cícero, or, more specifically, the openness of the concept of *honestum* for distinct and often opposing ends, thereby revealing the “modernity of Cicero” within the debate between self-esteem and benevolence as motives for moral action. In Hutcheson, the *honestum* is psychologized. An innate moral sense immediately apprehends benevolence, the foundation of the virtues, democratizing the perception of merit and sustaining a providential framework opposed to self-interest calculation. In Hume, the Ciceronian vocabulary is reclassified and virtues become qualities useful or agreeable to ourselves and others. Thus, moral judgment is relocated within an economy of sentiments, and sympathy takes center stage, attributing the origin of the virtues to the social body, its practices, and mutual recognitions. The contrast presents reception as a play of light and shadow: selective appropriations, transformations of traditional links, and shifts in foundation from *recta ratio* do providence, on the one hand, and to sympathy and convention, on the other

Keywords:

Cicero, Hutcheson, Hume, *honestum*, pluralidade na modernidade

Introdução

Há pelo menos duas formas de abordar a questão da recepção dos antigos na modernidade. A primeira é mais focada na precisão com que os textos foram compreendidos, seja conceitual, seja filológica. Este, talvez, possa ser entendido como um esforço mais clássico de história da filosofia. A segunda diz respeito à atualidade dos antigos no debate moderno. Nesta hipótese, não se busca entender como os modernos compreenderam os antigos no contexto histórico destes segundos, mas sim como maneжaram os textos diante de seus próprios problemas e objetivos.

A primeira forma permite um rigor considerável no método e um juízo sobre fidelidade ou infidelidade do leitor diante da obra clássica. Em alguma medida, que pode ser questionada quanto à validade, é possível falar em leitores melhores ou piores. Mas a segunda oferece mais liberdade para especular sobre a apropriação, a digestão e a transformação dos textos clássicos. Trata-se de atribuir aos modernos um modo de ler que pretende encenar um retorno. O texto é mobilizado para responder problemas presentes, ou formular perguntas ancoradas no “agora”. De um lado, portanto, há uma leitura que visa restituir e analisar sistemas passados de pensamento com o objetivo de fazer emergir um intelecto possível de outrora. Do outro, há um esforço de reafirmar as relações com o tempo presente, qualificando-o e compreendendo-o a partir das continuidades e oposições do pensamento estendido no tempo.

Ambas as formas de ler os antigos são indissociáveis e, na prática, se complementam. A autoridade do argumento vem do domínio do texto. A intervenção vem da desleitura, do descolamento do texto antigo de seu próprio contexto e da transformação, que o lança ao presente. A primeira sem a segunda é pura história das ideias, sem intervenção. A segunda sem a primeira é excessivamente infiel e tende a ser recebida com algum descrédito.

Neste artigo, o foco estará em trabalhar com o olhar voltado mais para a segunda forma. Como o título sugere Hutcheson e Hume são o ponto inicial para sugerir, como pano de fundo de análise, que esta disputa quase pessoal ilustra o que se queria dizer por *ler um texto*, e, a partir

disso, trabalhar as teses de interesse. Uma forma de ler que tem as raízes no presente – neste caso, no presente que era o século XVIII – e não no contexto do próprio Cícero. É, portanto, a modernidade de Cícero que está em jogo. Mas é também a disputa de autoridade sobre o texto entre os dois homens de letras do iluminismo escocês.

O objetivo, portanto, é identificar elementos de apropriação de Cícero pelos modernos e, em seguida, apontar como, dentro de uma certa estrutura que permite invocar a autoridade de romano, cada um deles o transforma, avançando suas próprias teses, que, por sua vez, caminham em sentidos opostos em diversos aspectos. Este é o cerne do que chamamos de “pluralidade” na modernidade, e também a razão pela qual tomamos a recepção de Cícero como ilustração.

Dito isso, o primeiro passo é o contexto em que os autores estão inseridos e a importância de Cícero no século XVIII. Em seguida, explora-se Hutcheson como leitor de Cícero nesta chave, de digestão, da transformação do lido em próprio. O que o irlandês retém, o que fica nas sombras, o que se transforma a partir das questões postas pelo romano. O terceiro ponto aborda os mesmos aspectos em Hume. Ao final, breves considerações são tecidas sobre como Hutcheson e Hume leitores de Cícero se esforçam para avançar questões irreconciliáveis de suas filosofias, sem abrir mão da autoridade emprestada do romano, e ilustram a pluralidade dinâmica da modernidade, tanto no que lhes é presente, quanto na forma como lidam com o passado.

I – Texto e contexto: o século XVIII escocês e a autoridade de Cícero

Os estudos sobre a relação entre David Hume e Francis Hutcheson têm evidenciado questões comuns e divergências entre dois dos mais importantes pensadores do chamado “Iluminismo Escocês” praticamente desde o final do século XVIII. Inseridos em um contexto rico em força criativa, que possibilitou a emergência de trabalhos de grande relevância em inúmeras áreas do conhecimento, ambos nos ajudam a pensar pluralidade na modernidade, e por suas relações, desafios intelectuais e alianças, são um excelente ponto de partida para lançar luz sobre movimentos distintos do pensamento em sua época.

Especificamente no que tange a filosofia moral e política, basicamente todos os escritores do período cultivavam intensa rivalidade e disputavam conceitos com paixão e fervor. Hume e Hutcheson nos auxiliam a mapear um “estado de coisas” mesmo em brevíssimas considerações nos aparentemente irrelevantes frontispícios de algumas de suas obras. Na primeira edição de *An inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), por exemplo, Hutcheson declara uma aliança e uma rivalidade logo abaixo do título, afirmando que seus dois tratados tinham como finalidade explicar e defender os princípios do falecido Conde de Shaftesbury contra o autor de *The Fable of the Bees* (Hutcheson, 2008, xiii). Isto porque Mandeville, alguns anos antes, tinha atacado Shaftesbury explicitamente afirmando que muitos dos objetivos do autor eram uma “mera caça a gansos selvagens” (1988, p. 331).

Alianças e defesas neste contexto, no entanto, mesmo quando apaixonadas, não eram necessariamente fiéis. Apesar da suposta defesa, Hutcheson elaborou críticas consideráveis a Shaftesbury, principalmente de cunho teológico, em *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728). O incômodo residia, sobretudo, no elemento reflexivo da filosofia de Shaftesbury, com a noção de que o deleite provocado pela reflexão sobre a própria virtude é indispensável para o comportamento moral do indivíduo (e.g. Shaftesbury, 1999, p. 172), e não sentido imediatamente por um senso inserido em nós pelo criador da natureza. Mas a importância dessa noção para o sistema de Shaftesbury nos obriga a imaginar até que ponto Hutcheson, de fato, defende os princípios do autor, ou simplesmente adere a uma linguagem e se vale do paralelismo entre um senso estético e um moral para servir sua própria filosofia.

A riqueza dos diálogos, a insegurança das alianças e o desejo de prevalência no debate público exigia dos autores certo esforço para fundamentar seus argumentos para além das estruturas formais, ou dos recursos metodológicos usuais entre “iniciados”. Uma das formas mais “populares” de fazer isso era recorrer aos antigos como argumento de autoridade e, no contexto escocês, nenhum autor helenista carregava mais peso do que Cícero.

O romano era uma figura simbólica, tendo significativo impacto nos campos político e acadêmico (Moore, 2002, p. 366). No primeiro, não eram incomuns panfletos que exaltavam Cícero como o grande exemplo histórico de moderação política, mundanidade e de abordagem mais prática e equilibrada do ideal de vida pública, em oposição a outras figuras, como Cato, o Jovem, que era retratado como severo e implacável. Não por outra razão, os partidários de Sir Robert Walpole, e dos *Court Whiggs* buscavam assumir o manto de Cícero e pintar seus adversários, os *Country Whiggs*, liderados por Bolingbroke, como Catos, Catilinas ou mesmo Césares (Moore, 2002, p. 366). Já no ambiente acadêmico, o livro de Herbert McLachlan, intitulado *English education under the test acts* (1931) demonstra extensivamente a onipresença de Cícero nos currículos escolares e universitários entre 1662 e 1820.

Hutcheson, mais uma vez, serve de exemplo da importância e do uso de Cícero como argumento acadêmico e objeto de estudo. Em 3 de novembro de 1730, o filósofo irlandês, recém apontado como titular da cadeira de filosofia moral da Universidade de Glasgow, ministrou sua aula inaugural explicando como pretendia “investigar com maior atenção a natureza humana e demonstrar a existência das sementes de quase todas as virtudes, ou, em outras palavras, dos motivos para virtudes de todos os tipos”. Ainda segundo o novíssimo professor, “esta era, afinal de contas, a visão dos melhores escritores antigos, que descreveram virtude como a melhor e mais perfeita vida de acordo com a natureza” (Harris, 2015, p. 69). A referência óbvia de Hutcheson ao mencionar os “melhores escritores antigos” era Cícero, e o tema a ser investigado, a semente da virtude, era o *honestum*, um termo que representava um dos grandes desafios conceituais da filosofia moral britânica na primeira metade do século XVIII².

² O *honestum* é objeto de muitos escritos de Shaftesbury, e sua busca é justamente o que Mandeville chama de inútil na fábula das abelhas. Se Hutcheson efetivamente desejou explicar e defender algo de Shaftesbury na primeira edição do *Inquiry*, é provável que este algo fosse a ideia de um *honestum* por trás das virtudes. Um conceito que traria “universidade à diversidade” e revelaria aquilo que foi colocado em nós pelo criador, que nos possibilita ao mesmo tempo sermos virtuosos e reconhecermos a virtude.

Como o próprio Cícero parece ter julgado o tema demasiado complexo, tendo em vista que em diversas de suas obras o autor apresentou uma definição por vias indiretas, apelando para um certo “sentimento” que surge em nós quando descobrimos o *honestum* no outro, ou ainda, uma qualidade que pode ser louvada por si mesma, sem qualquer proveito ou recompensa, reconhecendo que era mais fácil “conceber” o *honestum* do que de expressá-lo (Moore, 2002, p. 370-71), muitos dos homens de letras dos séculos XVII e XVIII tomaram para si a tarefa de, finalmente, dar conteúdo ao termo e torná-lo um pouco mais substancial.

Dado o desafio, o domínio sobre textos como *De Offices* e *De Finibus Bonorum et Malorum* era indispensável para qualquer um que pretendesse se fazer ouvir nos intensos debates filosóficos do século XVIII escocês, visto que, quem lograsse resolver o problema de Cícero, tinha grandes chances de sair vencedor. Mas, mais importante do que isso, a abertura do *honestum*, seja por uma suposta insuficiência conceitual, seja por alguma ambiguidade, provocou as mais variadas tentativas de apropriação e transformação, constituindo-se em pivô de disputas ferrenhas e, em alguns casos, de grandes inimizades pessoais.

Neste contexto histórico, o jovem Hume, tremendamente influenciado pelas tensões entre Hutcheson e Mandeville (Harris, 2015, p. 71-74), em 1739, com cerca de 26 ou 27 anos, recebe notícias de seu primo, Henry Home, de que o já consolidado professor da Universidade de Glasgow havia lido os dois primeiros volumes do *Tratado na natureza humana* (1739-40) e tecido comentários encorajadores (Moore, 2002, p. 376). O tom da notícia foi suficiente para que Hume enviasse a Hutcheson uma cópia do ainda inédito Livro III. Hutcheson tinha muito a dizer sobre o texto de Hume. Mas, diferente dos supostos comentários positivos tecidos aos dois primeiros volumes, o Livro III despertou profundo descontentamento. É provável que o irlandês tenha percebido a voz de Mandeville no tratamento da moral, e deve ter acusado Hume de epicurismo, o que era jargão comum na época para se referir a filosofias pouco calorosas na defesa de elementos básicos de uma teologia moral alinhada com a *Kirk*. Infelizmente, a carta original enviada após a leitura

dos escritos recebidos se perdeu. Não podemos ter certeza absoluta dos exatos termos que o professor usou para criticar o novo texto, tudo que sabemos é extraído da resposta de Hume.

Além das acusações de praxe, muito similares ao que já era dito de autores como Hobbes e Mandeville, Hutcheson parece ter sugerido a leitura de Cícero para uma melhor compreensão do papel das virtudes na filosofia moral, um ponto supostamente pouco enfatizado e celebrado no *Tratado*, o que, dado o contexto, soaria mais como uma acusação, ou mesmo um deboche, do que como um conselho sincero e bem intencionado. Incomodado, Hume fez questão de dizer que seu catálogo de virtudes foi extraído de Cícero, mais especificamente, do *De Offices*, e que a paixão pelo autor romano era compartilhada com Hutcheson. Cícero ainda aparece no último parágrafo da carta, já em um *post-scriptum*, quando Hume sugere, talvez provocativamente, que Hutcheson é quem deveria revisar o quarto livro do *De finibus*, onde encontraria bons argumentos contra o conceito de *honestum* que havia avançado no *Inquiry*, cerca de quatorze anos antes dessa conversa.

Quando levamos em conta o que Hutcheson havia publicado até essa troca de cartas, em 1739, e o currículo ao qual Hume foi exposto no tempo que passou em Edimburgo, além de diversas cartas pessoais em que o autor discute algumas de suas leituras, a sugestão de que algum dos dois não tinha lido, ou precisava revisar algum aspecto específico dos textos clássicos, soa pouco realista e só reforça a tensão e a ironia subjacentes na carta. Esta relação certamente não melhorou nos anos seguintes, o que fica evidente quando analisamos o papel de Hutcheson na nomeação de William Cleghorn para a cadeira de filosofia moral da Universidade de Edimburgo, em 1745, um posto pleiteado por Hume, que àquela altura já havia publicado o *Tratado* e dois volumes de seus *Essays, Moral and Political*. Cleghorn, por outro lado, não tinha publicações, e nem viria a ter.

Assumindo, portanto, que não há um problema de leitura, podemos explorar outras possibilidades. A disputa se torna mais interessante quando a observamos da perspectiva da apropriação e da transformação, como sugerimos na introdução. Ambos os autores buscavam em Cícero certa autoridade para avançar visões consideravelmente diferentes sobre

seu próprio conceito de virtudes – um tópico de grande importância para suas filosofias morais como um todo. Não se trata somente de um domínio erudito sobre as obras de Cícero, mas de um jogo intenso de luz e sombras sobre o que tem mais ou menos valor no trabalho da obra do político romano. Hutcheson e Hume disputavam os meios pelos quais Cícero, ou melhor, o texto, era trazido à vida e digerido, o transformando em propostas que reverberam em seus contextos presentes. Ambos parecem disputar a razão por trás do texto, e não sua memória, como sugeriu Sêneca a Lucilius (Seneca 1996-2001, p. 281).

Hutcheson buscou jogar mais luz sobre a questão do *honestum* e sua definição. Esta pergunta interessava mais aos objetivos do autor irlandês. Já Hume se preocupou mais com a questão da reconciliação do *honestum* com o *utile*, ou seja, o encontro daquilo que é honrável em si mesmo com o que é útil (Moore, 2002, p. 366). Ambas as questões surgem em Cícero, mas, no contexto de Hutcheson e Hume, cada pergunta representa uma posição na disputa entre moralistas que defendem a virtude como uma prática voltada para o fim que virá das ações, tanto para nós mesmos, quanto para o social, e os moralistas que defendem a prática das virtudes por seu valor intrínseco de adequação e excelência.

Para Hutcheson, esta segunda hipótese revela uma teologia moral que vê na prática das virtudes uma espécie de desvelar da concordância da natureza humana com a vontade de Deus. O indivíduo realiza um plano divino, e cumpre sua finalidade, quando age de forma virtuosa. O senso moral reconhece isso. Hutcheson sabidamente postula que o “certo” possui uma validade objetiva e universal. O virtuoso possui características congênicas, indeléveis e eternas (e.g. *Inquiry*, Treatise II, Sec. I).

Para Hume, este caminho não é uma opção. Não há um plano último a ser realizado, ou uma constituição do homem para um determinado fim. Já a postulação de um senso moral, para Hume, promove uma inflação de faculdades que contraria consideravelmente o ideal de estudo da natureza humana. No *Tratado*, o autor escocês alegou que era inconsistente com a boa prática da filosofia natural postular faculdades especiais assim que alguém se deparasse com ideias que não pudessem ser facilmente reduzíveis a gêneros familiares (Harris, 2015, p. 73). Em outras palavras,

sugerir novas faculdades para explicar ideias que não podem ser facilmente vinculadas às faculdades reconhecidas não atendia um critério mínimo de “elegância”.

Ambos encontravam elementos para avançar suas teses em Cícero. Ambos tomavam as perguntas ciceronianas e lançavam suas luzes sobre cada uma delas, estendendo sombras na outra. Hutcheson foi duramente criticado ainda em vida por, supostamente, “abandonar” tentativas de reconciliação do *honestum* com o útil (Moore, 2002, p. 374). Hume, em seu *Enquiry concerning the principles of moral* (EPM) (1751), cita Cícero extensivamente, mas não menciona o *honestum* em nenhuma ocasião, ou pelo menos em nenhum contexto que dialogue com Cícero³. Dados os abundantes registros históricos que sugerem que ambos leram tudo que havia disponível do autor romano durante suas vidas, podemos arriscar concluir que o jogo de luz e sombras acontece por *design*, e tem algum objetivo no conjunto da obra de cada um. Estes aspectos são o tema dos tópicos seguintes.

II - Francis Hutcheson leitor de Cícero

Quando se diz “Hutcheson leitor de Cícero”, há basicamente três frentes que devem ser identificadas para que a proposta do presente artigo possa ser satisfeita. A primeira é a do domínio ou da apropriação do texto. A segunda é a frente de avanço, aquilo que Hutcheson transforma a partir de Cícero. A última frente é o que fica para trás, o que é diminuído, ou lançado às sombras. Hutcheson não faz mistério quanto à primeira frente. Como veremos a seguir, é possível extrair de Cícero a estrutura dos pontos centrais do argumento do filósofo irlandês no *Inquiry* sem que precisemos ir muito além de um parágrafo do *De Officiis*, e o trecho em questão serve como epígrafe da edição de 1726 do *Inquiry*. Uma longa transcrição quintessencial para as pretensões de Hutcheson extraída do livro I, iv do *De Officiis* praticamente em sua integralidade.

³ Há um único momento em que o termo *honestum* aparece em EPM, mas ele não diz respeito a Cícero, ou a uma espécie de origem da moral.

Cícero começa o trecho citado por Hutcheson afirmando que “nenhum outro animal possui um *senso* de beleza, da harmonia e do que é atrativo nos objetos que percebemos no mundo visível” (Loeb Ed., 1921, p. 15)⁴. O autor irlandês, por sua vez, começa a seção II do primeiro Tratado do *Inquiry* afirmando que “quando dizemos que os objetos que aparecem para nós são belos, isto significa que tais objetos são aprazíveis para o *senso dos homens* (2008, p. 28). Assim como em Cícero, este *senso* do belo em Hutcheson é peculiar aos homens, o que fica demonstrado “quando observamos outros animais se deleitando com o que flagrantemente não é aprazível” (p. 28).

Na sequência do mesmo trecho, Cícero introduz uma ideia de ordem natural que se repete quando o belo da natureza é percebido pelo citado *senso*. O autor fala da natureza e da razão estendendo o percebido no mundo dos sentidos para o mundo do espírito e reconhecendo, ou descobrindo, que beleza tem como fundamento *consistência* e *ordem*, que devem ser mantidas no pensamento e nas ações, e que as mesmas natureza e razão são cuidadosas para não fazer nada impróprio, ou fora dessa ordem (Cícero. 1921, p. 15-16). Hutcheson mais uma vez parece repetir Cícero quando afirma que “os objetos que excitam em nós as ideias de beleza parecem ser aqueles em que há *uniformidade na variedade*” (2008, p. 28). A estrutura do argumento é muito semelhante e os elementos que fundamentam o belo também. Hutcheson, no entanto, leva mais tempo do que Cícero para passar do *senso* estético para a moral, visto que todo o resto do primeiro tratado é dedicado a demonstrar a exata natureza do belo com diversos exemplos. De qualquer forma, eventualmente, a passagem é feita. O paralelismo entre o belo e o moral aparece, de uma forma indireta, logo na introdução do segundo tratado, quando o autor usa um vocabulário estético para tratar de juízos morais e sugere que “percebemos alguma beleza nas ações de outros”. Mas no parágrafo VIII da Seção I, o argumento surge explicitamente:

⁴ Por se tratar de um texto antigo, indicamos aqui, no formato autor-data, a edição utilizada, e não uma referência direta a Marco Túlio Cícero com uma data contemporânea.

Da mesma maneira que o autor da natureza determinou que recebêssemos, por meio de nossos sentidos externos ideias de objetos agradáveis e desagradáveis, ou os prazeres da beleza e da harmonia, também Ele nos deu um senso moral, para dirigir nossas ações, e nos dar prazeres ainda mais nobres (...) (2008, p. 99)

É razoável afirmar que em Cícero e em Hutcheson encontramos o argumento pela existência de uma característica única da natureza humana, em contraste com a de outros animais, que é a capacidade de reconhecer o belo. Este senso traz à mente uma ideia de beleza sempre que percebemos objetos que exibem uniformidade em meio à variedade, ou uma determinada ordem. Em alguma medida, ambos transpuseram essa ideia para o campo da moral. Cícero não separa os sentidos de belo e moral com clareza e intensidade, nem postula que há uma identificação imediata. Como veremos mais adiante, as operações que fazem o juízo do belo são da razão, mas, por enquanto, basta que que há o reconhecimento do belo, do moral, e de uma *unidade* para as virtudes, que é o *honestum*. Hutcheson postula explicitamente um senso análogo ao do belo, que traz à mente a ideia de virtude sempre que contemplamos um caráter que possui o *honestum*. Aquela “qualidade de caráter que é sempre digna de louvor ou estima, mesmo que não seja, de fato, louvada ou estimada” (Moore, 2002, p. 373).

É difícil não aceitar que neste aspecto essencial de estrutura, o texto de Hutcheson está ancorado firmemente em Cícero. A autoridade do autor romano foi mobilizada pelo filósofo irlandês de forma sistemática e eficiente, incluindo um significativo trabalho de expansão dos argumentos do *De officiis* sobre o paralelismo entre um senso estético e um senso moral. Diante dos escritos de Cícero, no entanto, Hutcheson se deparou com um problema, ou com uma oportunidade, que pode ser superficialmente demonstrada mapeando os momentos da obra do autor romano que tratam do *honestum* e a forma como Cícero dá conteúdo ao termo que utiliza.

No *De Officiis* o *honestum* é descrito em primeiro lugar como aquilo que é louvável por natureza, mesmo sem louvores externos (Livro I, §4). Em seguida, Cícero afirma que se trata de uma forma, ou um rosto que, se visto, provocaria um grande amor pela sabedoria (I, §15). Por fim, Cícero sugere quatro fontes do *honestum*: (1) a sabedoria, ou a verdade; (2) a justiça, ou a fé pública; (3) a magnanimidade, ou fortaleza e; (4) a ordem, ou a moderação. Além destas descrições indiretas e da identificação das fontes, Cícero lança mão da famosa relação entre o *honestum* e o *utile*, afirmando que o que é útil de verdade é honesto, e o honesto é, por isso, o verdadeiro útil (III, §102-103). No *De finibus*, Cícero novamente aborda o tema sem grandes inovações. Primeiro, o *honestum* é definido como o desejável por si mesmo (III, §36) e, em seguida, como uma tese estoica, de que nada é bem senão o *honestum* (III, §36). Esta mesma formulação aparece no *Paradoxa Stoicorum* e nas *Tusculanae Disputationes* – só o que é honesto é bem.

Diante da estrutura do pensamento ciceroniano, que é preservada, e da indeterminação do conteúdo substancial do *honestum*, Hutcheson começa a transformar o conteúdo do texto. Em primeiro lugar, a exata dimensão e natureza do “senso” que aparece em Cícero ganha um conteúdo inédito e, em seguida, há a proposição de um conteúdo substancial e uma redução significativa da questão da reconciliação com o útil.

Em primeiro lugar, como já adiantamos acima, em Cícero, como bem destacaram diversos críticos de Hutcheson (e.g. Gilbert Burnet; John Balguy), a percepção do belo e do bem moral estava subordinada à *recta ratio*, ou seja, o juízo de conformidade entre a ação moral e a ordem natural era fruto do uso da razão deliberativa, o *senso* ciceroniano não guardava relação com a proposta hutchesoniana que ressignifica o sentido exato do texto clássico lhe dando um conteúdo compatível com uma epistemologia e uma psicologia empirista (Moore, 2002, p.374). Em outras palavras, a “percepção” do *honestum*, o discernimento de um sentimento inato e imediato, é Hutcheson em uma moldura ciceroniana.

Estas transformações são de fácil detecção na literatura porque as críticas ao esforço de Hutcheson são praticamente instantâneas. John Balguy (1976, p. 83), apenas três anos após a publicação do *Inquiry*, em seu *The Foudation of Moral Goodness* (1728), afirmou que atribuir a virtude aos sentimentos e afeições, e não à razão era meramente derogá-las – e, conseqüentemente, uma derrogação do *honestum* – de seu caráter absoluto e essencial, representando-as como meramente relativas e facciosas. Essencialmente, o argumento de Balguy é estóico, e ciceroniano, merecendo igualmente o manto de autoridade que Hutcheson usou se valendo de uma estrutura, mas transformando o conteúdo.

A defesa de Hutcheson passa por naturalizar um acesso às obras de Deus e às características que o criador da natureza implementou em nós. O reconhecimento imediato do *honestum* por um senso moral interno “democratiza” a percepção da virtude, porque transforma o que era *conscientia* ou *insight* da razão em Cícero e nos estóicos – aspecto fundamental da crítica de Balguy –, em inclinação natural. Não é mais preciso erudição filosófica ou sabedoria para perceber e admirar um ato honrado. Hutcheson revela esse caráter “popular” que a naturalização da percepção sensorial do *honestum* promove quando exemplifica atos virtuosos fazendo referência a fazendeiros honestos, crianças ou maridos bondosos praticando e reconhecendo virtudes (2008, p. 103), ou ainda, quando defende que nem o costume, nem a educação promovem novos sentidos (p. 70-73). Há um fundo teológico importante nesse debate entre diferentes correntes protestantes e a forma adequada de “descobrir” Deus e seus desígnios. Mas este não é propriamente nosso objeto.

No que diz respeito ao conteúdo positivo do *honestum*, Hutcheson afirma que a forma básica de motivação humana para ação moral é a benevolência, esta é a qualidade que excita nosso senso moral quando a observamos no outro e traz à mente a ideia de virtude. A benevolência, portanto, é a origem das virtudes, ou da ação moral. O conteúdo positivo do *honestum* ciceroniano (Haakonseen, 1996, p. 73). A benevolência está para o senso moral como a uniformidade em meio à variedade está para o senso estético, ou seja, é o que há de comum em todas as ações que tocam nosso sentido interno (Moore, 2002, p. 373). Hutcheson repete que a

benevolência é “o fundamento universal do senso moral”, ou ainda, “o fundamento de toda excelência percebida nas virtudes sociais” em diversas ocasiões do *Inquiry* (e.g. 2008, p. 101; 118; 136), mas seu esforço maior no segundo tratado é reforçar a natureza providencial e a universalidade desta qualidade.

Com o *honestum* devidamente reconhecido e definido, Hutcheson possui um sistema bem estruturado para propor seus argumentos contra diversos autores em uma arena de intensa disputa teológico-moral. A benevolência é universal, visto que foi inserida em nossa natureza pelo criador, sendo, em verdade, aquilo de mais divino que carregamos em nós. Nossa capacidade de perceber ações virtuosas e fazer juízos morais é, também, uma tendência natural, visto que fomos equipados por um senso interno que percebe, sem a necessidade de reflexão, a benevolência das ações que, de fato, são boas. Pela natureza das qualidades e sentidos envolvidos na operação, não é necessário que reflitamos sobre as ações em jogo, sejam nossas ou dos outros (Haakonseen, 1996, p. 65-67; Moore, 2002, p. 373-375).

Na frente religiosa, a benevolência faz franca oposição ao calvinismo ortodoxo que disputava teses com membros mais progressistas da igreja da Escócia. Hutcheson se opunha à noção de que toda moral era derivada da condição pós-lapsaria. O autor irlandês negava particularmente que o homem adota comportamentos morais por terror, ou na esperança de um perdão que lhe é constantemente negado por um Deus vingativo (Haakonseen, 1996, p. 66). Além disso, a naturalização dos juízos morais e da percepção das virtudes faz com que o homem não dependa da revelação, um tema de grande debate entre protestantes e católicos, mesmo no século XVIII. Hutcheson também desvia da necessidade da referência externa a uma lei que determina a bondade ou a maldade das ações, seja essa uma lei divina, seja ela artificial – não é preciso nada além de nossas qualidades para revelar o desenho bondoso do criador. Este era um argumento comum, que contrariava os desejos teóricos de Hutcheson, em diversos debates contemporâneos envolvendo a recepção de Grotius e Pufendorf na Grã-Bretanha (p. 68).

De repente, a apropriação e a transformação de Cícero parecem perder todo o contato com o texto em si, mesmo que possamos argumentar que conserva algo dos temas originais. Cada passo dado por Hutcheson em direção aos seus próprios objetivos, em meio a um debate que não era propriamente romano, lança uma estrutura ciceroniana ao presente. O *honestum* ganha novos valores, mas permanece como a qualidade valorosa por si mesmo que caracteriza as virtudes. O senso moral ganha uma epistemologia e uma psicologia própria do século XVIII britânico, mas segue sendo uma qualidade dos homens que os permitem reconhecer o bem.

As transformações que Hutcheson promoveu são claras, assim como os debates em que elas foram inseridas. Mas a psicologização do *honestum* promove, como já antecipamos, um certo abandono da pretensão ciceroniana de reconciliação com o *utile*. A inflexão conceitual do autor irlandês, o sentimento interno que reconhece a benevolência e a aprovação imediata, não reflexiva, das ações morais possibilitaram a desvinculação do conceito com qualquer vantagem prática externa. O sujeito hutchesoniano, em alguma medida, é capaz de reconhecer suas ações virtuosas voltando-se para dentro, e as ações virtuosas do outro por seu absoluto desinteresse. Isto, evidentemente, não acontece à toa. Hutcheson demonstra, em diversos momentos, a pretensão de reduzir a importância do amor próprio como motivador da ação humana. Qualquer cálculo de vantagens contraria os interesses expressos do autor (Hutcheson, 2008, p. 85).

Não seria justo dizer que Hutcheson se afasta completamente de Cícero. Ele apenas se torna seletivo, enfatizando o *honestum* do Livro I, §4 do *De Officiis* e diminuindo a luz sobre o do Livro III, §102-103. O próprio Cícero fala do *honestum* como valoroso em si mesmo, sem a necessidade de um louvor externo, ou de um resultado prático. Em verdade, isso sequer significa dizer que Hutcheson não reconhecia uma utilidade potencial do virtuoso. Em geral, as ações virtuosas tendem a promover o bem público. Hutcheson chega a afirmar categoricamente que uma ação é melhor quando produz a maior felicidade para o maior número de pessoas (2008, p. 130). Mas, ao mesmo tempo, é também verdade que ações virtuosas

podem ter “dificuldades imprevistas e consequências penosas (p. 120). O que importa é que nem o sucesso e nem o fracasso da ação determinam seu caráter moral. É somente o reconhecimento imediato da benevolência que excita o senso interno. Em alguma medida, Hutcheson abandona Cícero porque o *honestum* do romano é um valor objetivo, em harmonia pré-estabelecida com uma utilidade cósmica e social. A mudança paradigmática promovida pelo autor irlandês internalizou o *honestum*, que passou a ser psicológico, inserido nas inclinações naturais e nas percepções de nossa mente. Em Hutcheson, a reconciliação entre o *honestum* e o *utile*, embora seja comum, pelo caráter das ações morais e sua capacidade de promover o bem público, é contingente, e não necessária.

Hutcheson leitor de Cícero promove leitura, desleitura e transformação, avançando sua própria agenda, que, como o próprio contexto histórico que permeia os argumentos aqui expostos sugere, estão longe de ser unânimes ou uniformes no iluminismo escocês. Hume como leitor de Cícero demonstrou isso com mais ênfase.

III – David Hume leitor de Cícero

A figura de Cícero, para Hume, não podia ser resumida a um símbolo de autoridade filosófica. O autor romano era, em alguma medida, um ideal pessoal de vida e, além disso a época, um tanto quanto idealizada, em que Cícero era vista como inspiração para as luzes escocesas. Em uma carta endereçada ao “autor das delineações da natureza e obrigações da moral”, que Hume não sabia quem era, o autor escocês fala expressamente que os homens de letras de seu tempo deveriam “reviver os tempos felizes, quando Atticus e Cassius, os epicuristas, Cícero, o acadêmico, e Brutus, o estóico, podiam viver em plena amizade, juntos, e insensíveis a todas estas distinções” (Greig, 1932, p.173). Hume, com esta carta, dá uma dica importante sobre sua percepção a respeito de seu tempo, e seu desejo de pacificação das contendas teológicas e metafísicas que, frequentemente, ameaçavam escapar do terreno do debate filosófico. Mas, além disso, o autor também explicita sua abordagem quanto ao modo de ler Cícero.

Era comum, no século XVIII britânico, que autores defendessem a leitura do romano como um estoico, de um lado, e como um cético, de outro. Nas mãos de Hume, no entanto, Cícero era apresentado como um filósofo único e eclético, que se colocou a parte das facções filosóficas dogmáticas de seu tempo graças ao seu ceticismo acadêmico (Stuart-Buttle, 2020, 195), uma posição que Hume desejava para si, com todas as qualidades resumidas na ideia do “homem de letras” (Harris, 2015, p. 14-16). Diante disso, Hume faz grande esforço, como vimos na correspondência com Hutcheson, para tomar para si a autoridade de Cícero e cobrir seus argumentos de significativa irrefutabilidade.

Além destas questões pessoais, é claro, Hume também se apropria de elementos textuais de Cícero. Aqui, são apresentados elementos de conformação, transformação e abandono, assim como fizemos com Hutcheson, tentando cotejar as três frentes no contexto do debate entre o escocês e o irlandês.

No *Tratado*, apesar de somente mencionar o autor romano uma vez, Hume constrói seus argumentos acompanhando proposições ciceronianas em diversos momentos do livro III. Na parte 3, seção 3, por exemplo, há uma defesa extensa da sociabilidade natural e da benevolência, descritas como qualidades naturalmente amáveis e aprovadas pelo prazer que sentimos diante delas (Hume, 2009, p. 642-644). Isto está em compasso com *De Officiis* I. 16-17 e I 22, em que o homem aparece como dotado de um *appetitus societatis* ou ímpeto de sociabilidade, além de *De Officiis* II 43, em que Cícero elogia a humanidade e a benevolência como virtudes cívicas.

No que diz respeito à justiça, um tema bastante sensível para os três autores, esta aparece no *Tratado* (3.2.1-6) como indispensável à ordem social e tendo como razão de ser, ou motivação, sua utilidade pública. Além disso, nestas mesmas seções, a função da justiça é descrita como manutenção da propriedade privada e garantia de cumprimento das promessas. Estas mesmas questões aparecem em Cícero, começando por *De Officiis*, I 20-23, onde o autor romano defende a estabilidade da propriedade privada e o múnus das promessas a partir da ótica da justiça, e seguindo até III 10-12, onde a formulação do *honestum* como útil, já citada, aparece.

Como Hume já havia antecipado na carta a Hutcheson, antes do lançamento do Livro III do *Tratado*, seu catálogo de virtudes, presente na parte 3, seções de 1 a 5 aparece explicitamente na quádrupla fonte do *honestum* em *De Officiis* I.15, também já citada acima. Além disso, Hume fala de uma grandeza de ânimo, da coragem e da constância como virtudes, em 3.3.2, de forma muito semelhante ao que acontece em *De Officiis* I.19-22. Além disso, ambos os autores trataram do *Decorum* como algo que angaria estima pública, ou como virtudes agradáveis aos outros. Cícero o fez em *De Officiis* I. 93-99, e Hume em 3.3.5. Por fim, não é desarrazoado dizer que Hume trata do amor à estima como motivo potente de ação e catalizador social em 3.3.4. com amparo significativo em *De Officiis* I. 67-72, trecho em que Cícero também parece reconhecer a força reguladora da estima social.

A exemplo do que vimos com Hutcheson, há pouca dúvida de que Cícero, de fato, influencia formulações humeanas, e, em alguma medida estrutural, há alguma fidelidade na recepção do texto. Mas, Hume também transforma aquilo que recebe, talvez mais do que Hutcheson. A exemplo do que já havia acontecido na virada psicologizante promovida pelo irlandês, o fundamento racional-normativo, conforme à natureza e a lei verdadeira da moralidade, que nos permite conhecer o *honestum*, que aparece em *De Officiis* I. 4-5 e III. 10-12, é substancialmente modificado. Hume rejeita o primado da razão em uma de suas formulações mais célebres, em 2.3.3, quando afirma que a razão é escrava das paixões, e, depois, em 3.1.1-2, busca demonstrar como a razão não tem a capacidade de motivar ações. Logo, a natureza amável das ações virtuosas não é percebida, muito menos promovida pela *recta ratio* e sim por que suscita sentimentos aprazíveis.

No que diz respeito ao *honestum*, especificamente, Hume conserva a tipologia das quatro fontes propostas por Cícero, mas transforma critérios objetivos em subjetivos e causas em efeitos. Prudência, temperança, coragem, grandeza de ânimo, benevolência, fortitude, que aparecem em Cícero como uma semântica finalista, como causas de um *honestum* em uma ordem racional e natural, surgem em Hume como respostas sentimentais. Em síntese, o que aparece como um conjunto de “virtudes

cardeais”, e fonte do *honestum* no romano, se transforma em um conjunto exemplificativo de qualidades úteis e agradáveis a nós e aos outros. Neste mesmo sentido, apesar da manutenção do caráter indispensável da justiça e sua natureza de bem comum, Hume transforma um argumento teleológico de condição de bem comum com fundamento na ordem natural e racional, em práticas convencionais úteis internalizadas por simpatia. Esse ponto é um dos principais desacordos entre Hume e Hutcheson na carta de 1739.

Em primeiro momento de transformações, não seria completamente desarrazoado dizer que ainda estamos dentro de um mesmo espectro de transformações que aquelas efetuadas por Hutcheson. Ambos parecem conservar um léxico ciceroniano, mas alterar os sentidos em uma mesma direção epistemológica e psicológica. Ambos transformam a fonte de autoridade das virtudes, da *recta ratio* para o campo dos sentimentos e afeições, e também há, tanto em Hume quanto em Hutcheson, um jogo de luz e sombras com a indeterminação conceitual do *honestum*. Mas, o psicologismo de Hume resulta em um rompimento com a tentativa de identificar algo substancial no *honestum*, seja aquele fruto de uma ordem racional e natural provida de sentido, que não necessariamente se consubstancia em uma divindade aos modos cristãos, seja aquele transcendentalizado, que é manifestação da benevolência, cuja origem é divina, e pode ser sentido somente porque o criador da natureza nos dotou de um senso interno específico, que inflaciona as faculdades na topologia mental do século XVIII. O movimento exato de Hume se dá em alguns passos distintos, sempre com diferentes graus de distância e proximidade com Hutcheson.

Se, por um lado, Hutcheson “democratiza” a percepção das virtudes, colocando a benevolência como unidade universal das ações morais, e dotando todos os homens da capacidade de perceber o fator comum, Hume naturaliza e amplifica as próprias virtudes, desfazendo uma distinção entre habilidades naturais e virtudes morais. Hume inaugura seu ataque mais evidente a essa distinção no *Tratado em 3.3.4*:

Não há distinção mais comum em todos os sistemas éticos que aquela feita entre as *aptidões naturais* e as *virtudes morais*, segundo a qual se considera que as primeiras estão em pé de igualdade com os dotes físicos, não tendo nenhum mérito ou valor moral. Mas quem quer que considere adequadamente a questão irá constatar que qualquer discussão a esse respeito é uma mera disputa de palavras (...)

Hume já vinha trabalhando essa conclusão sistematicamente nas seções anteriores citando a benevolência ao lado de outras qualidades como coragem, decoro e todas as demais qualidades que aparecem como fontes do *honestum*. É, em primeiro lugar, uma oposição forte a Hutcheson. O argumento de Hume implica em dizer que benevolência é só mais uma qualidade mental entre tantas outras. Sendo assim, não poderia ser o fundamento de seu próprio valor e de todas as outras qualidades que lhe sejam semelhantes. Simplesmente não faria sentido dizer que uma determinada afecção é a fonte de si mesma e de todas as outras, ao mesmo tempo em detrimento delas. Mas, ao mesmo tempo, é uma ruptura com Cícero, visto que o *honestum* é diluído e resumido ao útil. Todas as qualidades listadas por Hume possuem uma característica comum: produzem prazeres e têm naturalmente uma tendência a obter o amor e o apreço dos homens (2009, p. 646). Ou seja, as qualidades de que Hume fala, que são virtudes, são todas aquelas que atendem a um critério de utilidade para quem as pratica e, ao mesmo tempo, para o público.

Hume insiste que:

Mesmo que nos recusemos a conferir às aptidões naturais o título de virtudes, temos de admitir que elas obtêm o amor e o apreço da humanidade, que dão mais brilho às outras virtudes, e que aquele que as possui está muito mais habilitado a receber nossa benevolência e nossos favores que aquele que delas é inteiramente desprovido. Pode-se afirmar, é verdade, que o sentimento de aprovação produzido por essas qualidades, além de ser inferior, é também algo diferente daquele que acompanha as outras virtudes. Mas, em minha opinião, essa não é uma razão suficiente para excluí-las do rol das virtudes. Cada virtude, até mesmo a benevolência, a justiça, a gratidão e a integridade, desperta um sentimento ou sensação diferente no espectador (...) (2009, p. 647).

Com isso, Hume aceita até mesmo conceder a Hutcheson que virtudes e aptidões naturais podem ter alguma diferença, mas ela é puramente uma de razão. Na prática, na economia dos sentimentos, elas são todas apazíveis, e esse é seu principal critério de identificação. Isso torna a motivação para as virtudes necessariamente diferente da proposta pelo professor irlandês. É mais provável que o motor das ações morais seja o amor próprio, ou a estima pública de si mesmo. Este talvez seja o elemento mandevilliano que Hutcheson detectou em Hume.

Do ponto de vista religioso, como vimos acima, Hutcheson já havia transformado a teleologia moral de Cícero em horizonte providencial para seus próprios fins. Hume estende o movimento e destrói a necessidade de qualquer um dos dois fundamentos para a ação virtuosa. Não é nosso objetivo aqui, mas é um ponto bem estabelecido entre comentadores de Hume que o *Tratado* promove um argumento claro contra a questão da necessidade de Deus, seus atributos, desejos, *design* e sanções na filosofia moral. Este não é só um argumento contra Hutcheson, é também contra Locke e sua teologia moral, que, aliás, é também amparada em uma leitura muito peculiar de Cícero⁵. Como já dito no primeiro tópico, todos os escritores do fim do XVII e início do XVIII na Grã-Bretanha estão embrenhados em relações de animosidade e alianças, a maioria delas tão infiéis quanto possível.

De um ponto de vista da filosofia moral, Hume retira o estatuto do *honestum* como título normativo da *reta ratio* ou como fruto do senso moral dado por Deus com o fim específico de reconduzir o critério de validação das virtudes a mecanismos gerais secularizados – como as paixões, o hábito, a imaginação e a simpatia. Este movimento é reforçado, como vimos, pela promoção da pluralidade das virtudes e os sentimentos que cada uma desperta em contraste com a unidade material da benevolência como conteúdo do *honestum*. Este é, sem dúvida, um outro ponto de descontentamento profundo para Hutcheson. No *Tratado*, em 3.1.1.14, Hume nega firmemente a existência de um certo ou errado *real*, ou seja, de uma distinção real, na filosofia moral, independente dos juízos, que,

⁵ Ver Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion* (New York: Oxford University Press, 2008).

inclusive, permite determinar a correção destes mesmos juízos. Hutcheson, ao ler isso, automaticamente vê seu próprio realismo moral confrontado.

O ponto de Hume, no entanto, é mais complexo do que uma simples adoção da noção mandevilliana de redução das virtudes a um auto interesse ou a um amor próprio. A simpatia, mais uma vez, tem seu papel de destaque nesse sentido. Curiosamente, neste ponto específico, Hume toma a indeterminação do conceito de *honestum* como uma ponte para retornar a Cícero, contra o movimento de Hutcheson de substancialização do termo, por meio da benevolência. O autor escocês vê na imprecisão um *design* e compreende na atitude de Cícero uma recusa a identificar um princípio último que explica o universo ético (Stuart-Butler, 2020, p. 209). Em *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) (EPM), neste contexto, Hume faz talvez o que seja sua afirmação mais importante sobre a origem da moralidade:

(...) Se utilidade, desta maneira, é uma fonte do sentimento moral, e se essa utilidade não é sempre considerada com referência ao *self*; segue-se que tudo aquilo que contribui para a felicidade da sociedade, é recomendado diretamente por nossa aprovação e boa vontade. Aqui está um princípio, que da conta, em grande parte, da origem da moralidade: e que necessidade temos de buscar por sistemas abstrusos e remotos, quando ocorre um tão óbvio e natural? Temos alguma dificuldade em compreender a força da humanidade e da benevolência?

Ao afirmar que não temos necessidade de buscar origens para as ações morais para além da utilidade, que deve ser entendida como aquilo que contribui para a felicidade da sociedade, e que, portanto, não se resume ao puro auto interesse ou auto amor, como supostamente acontece em Mandeville, Hume nos permite especular que sua compreensão sobre a imprecisão do *honestum* em Cícero é a de que o próprio autor romano reconheceu que não há como dar substância ao conceito, como é o caso de “humanidade” e “fellow-feeling” em Hume. Humanidade, aliás, que é um termo que ressoa a Cícero, que em diversas ocasiões fala de *humanitas* no contexto do *honestum*, como destaca Moore (2002).

Hume parece levar a sério a formulação que aparece em *De officiis* III, §102-103, em que Cícero parece identificar o *honestum* com o *utile*. Se o que é útil de verdade é o honesto, e o honesto é, por isso, o verdadeiro útil, então ambos são uma só e mesma coisa. Este, curiosamente, é o exato trecho da obra ciceroniana que parece ter sido relegado às sombras nos esforços de Hutcheson.

A exemplo do que ocorreu em Hutcheson, fica evidente que Hume se apropriou do autor romano para dar autoridade aos argumentos que formulou, mas, no centro desta apropriação está um intenso processo de transformação que visa promover uma filosofia própria, e não uma história da filosofia. Hume, a exemplo de Hutcheson, transforma Cícero e o lança no palco da modernidade, como escudo, mas dotado de uma nova epistemologia, de um psicologismo impensável para o romano, e de problemas que simplesmente não pertenciam ao mundo dos antigos. Feitas essas análises, nos resta elaborar algumas considerações finais.

IV – Considerações finais

Quando nos deparamos com a interpretação dos antigos pelos modernos, talvez o mais prudente fosse ler a lição de Dmitri Levitin em *Ancient Wisdom in the age of the New Science* (2015) e não arriscar especulações. Qualquer aventura moderna na antiguidade é mediada por séculos de escola humanista, comentários e críticas escolásticas e, comumente, emolduradas por preocupações apologéticas cristãs. A pergunta sobre o que exatamente os modernos estavam fazendo quando selecionaram textos antigos e os usavam para abordar seus próprios problemas, se levada extremamente a sério, deve considerar ainda exatamente o que está mediando nossa incursão aos próprios modernos. O pensamento causa certa vertigem. Exatamente por isso, não procuramos esse caminho. A compreensão de Hutcheson e Hume sobre Cícero está fora de questão neste artigo, não há um vencedor, ou um melhor leitor. Na verdade, nem mesmo as filosofias específicas de cada autor são nosso ponto central. Independentemente do grande número de possíveis interpretações dos esforços de Hutcheson no campo da teologia e da

moral, assim como dos de Hume, as apropriações e transformações sugeridas aqui lançam luz sobre um único ponto: não há unidade na recepção dos antigos na modernidade, nem nas filosofias bastante atuais que eram avançadas sob o manto dos antigos. Os debates modernos funcionam como um grande tabuleiro de xadrez, em que cada movimento era protegido pela autoridade do texto clássico de interesse, ao mesmo tempo em que avançavam as armas de argumentos originais.

Isso não nos impede, no entanto, de arriscar algumas conclusões. Sobre o que foi proposto na introdução. Em primeiro lugar, dissemos que o que estava em jogo era a modernidade de Cícero. Ao analisarmos Hutcheson e Hume, vemos como um projeto comum, que tem em Cícero um modelo de ética das virtudes, faz com que ambos os autores modernos lancem o antigo ao centro de um debate sobre motivações sentimentais para ações morais, algo que provavelmente não faria sentido no horizonte antigo. De um lado, a insistência de Hutcheson representa perfeitamente o “partido” moderno da benevolência. De outro, Hume parece flertar mais, apesar das diferenças, com a auto estima, como o fizeram anteriormente Mandeville e Hobbes.

Em síntese Hutcheson instrumentaliza Cícero para substanciar o *honestum* como benevolência providencial e unificar o mérito, ou o motivo, das virtudes. Hume mobiliza o mesmo repertório para secularizar e pluralizar as virtudes com a ênfase que dá no útil, ou no aprazível, além dissolver a identidade do *honestum-utile* na prática social. Hume lança sombras sobre o *honestum* em si e enfatiza a utilidade pública das ações. Com esse movimento, o autor escocês inverte a posição das virtudes, que não podem anteceder sua percepção. Agora, mesmo sob o manto de Cícero, Hume busca pela constituição das ações adjetivadas como morais a partir das consequências e do compartilhamento destes sentimentos por meio da simpatia. É nesta chave que observamos o movimento de Hutcheson, ao tomar Cícero para si, mas decidir por dar conteúdo substantivo ao conceito de *honestum*. Se de um lado existem elementos textuais suficientes no *De officiis* para sugerir que há uma unidade na variedade de ações morais, de outro, o próprio Cícero sempre foi bastante impreciso em sua definição. Hutcheson pode ter usado o *honestum* como

um cavalo de Tróia, povoando o espaço deixado pelo romano com a benevolência, que atendia seu programa religioso e moral. Mas o movimento de Hume, ao interpretar a indeterminação de Cícero como um limite da investigação sobre as causas da moralidade, e naturalizar os juízos, que não exigem mais uma lei natural, ou uma divindade arquiteta, ameaça o equilíbrio do tabuleiro em desfavor do professor irlandês. Hume avança seu próprio programa, e atribui a Cícero uma sutileza que jamais saberemos se é real.

A disputa entre ambos pela autoridade do político e filósofo romano permaneceu acirrada durante longos anos. Hutcheson, em 1742, publica, em latim, o *Philosophie Moralis Institutio Compendiaria*, que, em 1745 é editado em inglês com a devida autorização. Neste texto, em uma carta de abertura aos “alunos das universidades”, o autor declara que o *design* do livro de Cícero, *De Officiis*, foi interpretado de forma errônea “por alguns homens muito engenhosos”, que falam desse livro como se fosse um sistema completo de moral ou ética (Hutcheson, 2007, p. 4). Mas, segundo o irlandês, o próprio Cícero havia afirmado que a doutrina sobre as virtudes, e o bem supremo, que é a principal, e mais necessária, parte da ética deveria ser encontrada em outro lugar (p.4). O ponto de Hutcheson é que *officia* faz referência a um termo estóico que significa os deveres “externos” da vida, que não possuem relevância moral, nem para bem, nem para mal. *De Officiis* não passaria, segundo esta versão de Hutcheson, de um manual de regras para pessoas versadas em questões filosóficas de como se comportar para obter poder, popularidade, cargos e glórias (p.4). É curioso que esta constatação sobre o livro de Cícero não tenha aparecido em nenhum dos escritos de Hutcheson publicados antes do *Tratado* de Hume, em 1739-40, ou das cartas trocadas com o jovem escocês na mesma época. De qualquer forma, Hutcheson podia acreditar que sua constatação superficializava o trabalho de Hume, o limitando a um campo prático, longe das reais discussões da filosofia moral.

Não é possível afirmar, com absoluta certeza, que esta “carta” tenha como destinatário Hume, mas é, mais uma vez, curioso que sua publicação em inglês tenha ocorrido no mesmo ano em que o escocês se candidatou a uma vaga como professor de filosofia moral na Universidade de

Edimburgo. Some-se a isso que Hutcheson sempre foi avesso à tradução de seus escritos para o inglês, especialmente para uso universitário. Como professor, o irlandês sempre afirmou que os alunos britânicos deveriam ler e escrever em latim se tinham alguma pretensão de alcançar o público da Europa continental, afinal, latim era a língua culta e universalizante da época. O fato é que a influência de Hutcheson na *Kirk* e a escancarada oposição dele à candidatura de Hume foram fatores determinantes para a derrota da candidatura do escocês.

Hume, por outro lado, dobra a aposta em sua apropriação da autoridade ciceroniana em 1751, com a publicação de EPM. Diferente do *Tratado*, que não menciona Cícero nenhuma vez no Livro III, EPM traz o nome do autor romano expressamente pelo menos quinze vezes. Talvez nenhum outro autor tenha sido tão citado por Hume em um único livro quanto Cícero foi na segunda investigação. Mais uma vez, só podemos especular exatamente o que o autor quis fazer com essa considerável inflação, mas várias das referências de Hume haviam expressado o desejo de reescrever Cícero, especificamente o *De Officiis*, para os tempos modernos. Este era o caso de Montesquieu, por exemplo, ou ainda, de Voltaire, que em certo momento teria dito que diante da divisão entre as escolas de Grotius e Pufendorf, o melhor era ler *De Officiis* de Cícero (Moore, 2002, p. 367). Moore considera que a ideia de que havia realizado a reescrita moderna do clássico é fator determinante para que Hume afirme que EPM foi o melhor de seus escritos, mas, talvez haja um certo exagero nisso. Aaron Garrett, em *Hume, Cícero, and the Ancients* (2020) destaca diversos problemas para afirmar que, de fato, há um ciceronianismo tão fiel em Hume. Um deles é, sem dúvida, o esforço para diminuir o *honestum*, como identificamos acima.

Uma afirmação que não tão especulativa quanto a tentativa de determinar o alvo das observações de Hutcheson em sua carta aos universitários, ou as verdadeiras intenções por trás de EPM é o fato de que o trabalho de Hume é irreconciliável com diversos aspectos fundamentais do trabalho de Hutcheson justamente em pontos em que Cícero é mobilizado por ambos. Seja na questão da origem das virtudes, ou no que, afinal de contas, consistem virtudes, seja ainda nas questões relativas à

justiça, seja no papel da utilidade. Outra afirmação que parece bastante razoável, e pouco especulativa, é que as epistemologias e os psicologismos de Hume e Hutcheson são irreconciliáveis com Cícero. Não é possível confundir a figura do sábio estóico e o seu uso da razão, presente na obra do romano, com o sentimentalismo hutchesoniano, ou o naturalismo humeano.

O que ilustra o estado de coisas da modernidade, e a impossibilidade de tratar mesmo o mais localizado dos movimentos, como é o caso do “iluminismo escocês”, é que nessa disputa não há vencedores. Para cada aspecto relevante da filosofia de Cícero que pode ser identificado em Hutcheson, há outro que pode ser encontrado em Hume. E para cada infidelidade de um, há uma pior no outro. Há pluralidade evidente na recepção do texto antigo. Mas não só em Hutcheson e Hume, como dissemos em algum momento, Locke tem um Cícero muito peculiar, e mesmo a reflexividade de Shaftesbury poderia encontrar amparo no texto antigo do autor romano. A pluralidade da recepção só é superada pela pluralidade das transformações. Cada uma promovida por Hutcheson, encontra outra feita por Hume em direção oposta. Se Hutcheson unifica a causa das virtudes, Hume pluraliza. Se Hume democratiza as boas ações, dando a todas elas um caráter virtuoso, Hutcheson naturaliza a percepção desse caráter. Se há, em Hutcheson, um Cícero como testemunha de um Deus benevolente, em Hume a indeterminação não permite a cristianização, e isso, em alguma medida, é proposital. Cícero teria, ele mesmo, abandonado a busca pelo motivo último das virtudes quando decidiu por deixar o conceito exato de *honestum* aberto.

Hutcheson e Hume são apenas dois exemplos, mas foi inevitável citar outros que também tinham posições no tabuleiro. Há muito mais em jogo na modernidade. Talvez a solução seja começarmos a falar em Cíceros e “iluminismos escoceses”, o que poderia acabar gerando Humes e Hutchesons, talvez Mandevilles, e Shaftesburys, e modernidades, e tantos outros plurais sem fim.

Referências Bibliográficas

BALGUY, Jonh. *The Faudation of Moral Goodness*, Edited by René Wellek. London: Garland Publishing Inc. 1976.

CÍCERO, *De Officiis*. The Loeb Classical Library. Edited By T.E. Page, Litt. D. And W.H.D. Rouse, Litt. D. London: William Heinemann, 1921.

CÍCERO, *Delphi Complete works of Cicero*. Delphy Classics, 2014.

GREIG, J.Y.T (Ed.) *The Letters of David Hume*. Vol. 1 Oxford: Oxford at Claredon Press, 1932.

HAAKONSEEN, Knud. *Natural Law and moral philosophy: from Grotius to the Scottish Elightment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HARRIS, James A. *Hume: An intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited By: NORTON, David Fate; NORTON, Mary J. Oxford: Oxford Philosophical Texts – the complete editions for students, 2000 [2009].

HUME, David. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Edited by SELBY-BIGGE, L.A. with text revised and notes by NIDDITCH, P.H. 3. Ed. Oxford: Claredon Press, 1975 [2008].

HUTCHESON, Francis. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*. Edited by Aaron Garrett, Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Edited by Wolfgang Leidhold, Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

HUTCHESON, Francis. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy*. Edited By Luigi Turco, Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

MANDEVILLE, Bernard . *The fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*. Vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund.

McLACHLAN, Herbert. *English education under the test acts*. Manchester: Manchester University Press, 1931.

MOORE, James. *Utility and Humanity: The Quest for the Honestum in Cicero, Hutcheson, and Hume*. In: *Utilitas*, 14, pp. 365-386, 2002. DOI 10.1017/S0953820800003666

SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Edited By Lawrence E. Klein, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

STUART-BUTTLE, Tim. *Hume, Cicero and Eighteenth-Century Moral Philosophy*. In: Renger, Almut-Barbara; Solomon, Jon; Hamilton, John T. (Ed.) *Metaforms: Studies in the reception of classical antiquity*. Vol. 17. Leiden: Brill, 2020.

A FUNDAMENTAÇÃO DO IDEAL DE “BELO” EM SHAFTESBURY

THE FOUNDATION OF THE IDEAL OF “BEAUTY” IN SHAFTESBURY

Mariana Dias Pinheiro Santos¹

UFPR, Brasil

Resumo

O objetivo do presente artigo consiste em observar em que medida Shaftesbury pode se assemelhar, ou não, a Plotino principalmente no que diz respeito ao ideal de belo. Assim, pretende-se recorrer às *Enéadas* de Plotino e notar o quanto elas se afastam ou se aproximam, especialmente, dos *Askhmata* e da *Inquiry concerning Virtue or Merit*. Para isso, será necessário, primeiro, notar que concepção sustenta a noção de belo em cada um dos dois autores; para, segundo, apresentar qual instância, para cada autor, reconhece o belo e, por fim, comparar este ideal em cada um. Espera-se, com isso, que esse trabalho permita, ainda que em curta medida, servir ao exame das concepções legadas por Cassirer, em 1932, que fundamentaram os estudos acerca da influência de Plotino no autor iluminista.

Palavras-chave

Belo; Plotino; Shaftesbury.

¹Doutoranda em Filosofia UFPR (Universidade Federal do Paraná). Possui graduação e mestrado em filosofia pela UFS (Universidade Federal de Sergipe), tendo recebido 1º lugar do prêmio ABES XVIII (2025) e Menção Honrosa do prêmio ANPOF (2024) em reconhecimento à excelência acadêmica e à contribuição significativa de sua dissertação, e recebido 1º lugar do PRÊMIO DESTAQUE da UFS (2021) pelo desenvolvimento e apresentação de seu trabalho de Iniciação Científica. É membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES XVIII), da Société internationale d'étude du dix-huitième siècle (SIEDS), do grupo de pesquisa de Ética e Filosofia Política da UFS, e do grupo de pesquisa de Ética e Filosofia Política da UFAL (Universidade Federal de Alagoas). Atualmente dedica-se à pesquisa sobre o ideal de polidez como formadora do caráter cavalheiresco na filosofia das luzes da Grã-Bretanha. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3921-3164>; e-mail: marianadps4ntos@gmail.com.

Abstract

This paper aims at observing the extent to which Shaftesbury may (or not) resemble Plotinus, specially when it comes to the ideal of beauty. We intend to analyze Plotinus's *Enneads* and observe how similar they are, specially, to the *Askhmata* and the *Inquiry concerning Virtue or Merit*. To this effect, it shall be necessary, at first, to point out which conception sustains the notion of beauty in each of the authors, so as to present the instance which, according to each, recognizes beauty and, at last, compare this ideal in each one. Finally, we hope this paper may, even to a short extent, contribute to the examination of the conceptions of Cassirer, which, since 1923, have substantiated studies concerning Plotinus's influence on Shaftesbury.

Keywords

Beauty; Plotinus; Shaftesbury.

Introdução

Cassirer comenta, em seu *A Filosofia do Iluminismo*, que Plotino (205 - 270) teria sido um dos autores que foram capazes de formar e marcar Shaftesbury (1671-1713), influência que pode ser vista, para o intérprete, a partir dos *Askhmata*² e do compromisso do filósofo com a ideia de que toda beleza é verdade³ (1992, p. 413). Tais noções remeteriam, imediatamente, a passagens do autor neoplatônico como: “a natureza provém lá de cima, do bem e evidentemente, do belo” (Plotino, 2006, p. 574) que, conseqüentemente, estaria de acordo com o verdadeiro bem real.

Além disso, chama-se atenção para o estabelecimento de um movimento filosófico com o qual Shaftesbury teve contato: o platonismo de Cambridge — integrado por autores como Henry More (1614-1687), Ralph Cudworth (1617- 1688) e John Smith (1618-1652). Os cavalheiros que

² Cassirer designa como “Diário filosófico”.

³ Máxima extraída do *Sensus Communis*, onde o autor comenta “AND thus, after all, the most natural Beauty in the World is Honesty, and moral Truth. For all Beauty is Truth” (Shaftesbury, 2001, p. 83).

faziam parte desse círculo, de modo bastante geral, estavam comprometidos com o conhecimento de Deus através da revelação do intelecto, de modo que tratavam o bem, a verdade e o belo como elementos inseparáveis, ao menos em parte, para essa revelação (Taliaferro, 2003, 167-8). Destaca-se imediatamente o fato de que Plotino foi um dos autores que mais influenciou os Platônicos de Cambridge⁴; isso pode ser mapeado, por exemplo, em Smith, como observa Taliaferro (2003, p. 173), em suas diversas citações da seguinte passagem das *Enéadas*:

Mas, se o olho se dirige à visão turvado pela maldade e não purificado, ou fraco, incapaz por falta de vigor de olhar as coisas completamente radiantes, ele nada vê, mesmo que outra pessoa lhe mostre o que está presente e pode ser visto. Pois, após ter-se o vidente feito congênere e semelhante ao visto, ele deve lançar-se à contemplação. Pois nenhum olho jamais veria o sol se não tivesse nascido soliforme, e a alma não veria o belo sem ter-se tornado bela. Portanto, que primeiro se torne todo deiforme e todo belo, se alguém pretende contemplar deus e o belo. (Plotino, 2006, p. 318)

Esses elementos parecem colaborar para a sustentação de Cassirer, em *A Filosofia do Iluminismo*, de que Shaftesbury se baseia muito na filosofia plotiniana, principalmente no que diz respeito às suas considerações acerca do belo. E, conseqüentemente, por influência dessa interpretação, Uphaus (1969) e Kubota (2015) sentiram-se seguros para reproduzir que Shaftesbury foi **influenciado** por Plotino — o primeiro comentador, inclusive, limita-se a comparar as citações desses dois filósofos em função de essa concepção já estar estabelecida.

No entanto, ainda que dados como o contato de Shaftesbury com autores que se preocuparam com a filosofia plotiniana sejam interessante para **conjecturar um contato** desse autor com o das *Enéadas*, isso não é suficiente para afirmar que existe uma influência de um sobre o outro.

⁴ Douglas Hedley, inclusive, em seu artigo *Real atheism and Cambridge Platonism: men of latitude, polemics, and the great dead philosophers*, mapeia como Cudworth está comprometido com ideais neoplatônicos especificamente plotinianos e, diferente de outros de sua época, não os confunde com o que há em Platão.

Inclusive porque, como comenta Hedley (2007), não havia muita consciência, mesmo entre os Platônicos de Cambridge, das distinções entre Plotino e Platão, e, além disso, como Aldridge (1951) já havia observado, sequer é possível notar alguma citação ou referência direta de Shaftesbury a Plotino. Mesmo em *Askhmata*, obra em que é possível notar com clareza, através de citações, autores que contribuíram para a formação do filósofo setecentista (Pimenta, 2016, p. 9-10), isso não é visto.

Outro ponto que merece destaque é o fato de que em *Sensus Communis*, obra tomada como principal referência para Cassirer, o foco do moderno é, sobretudo, nas formas de sociabilidade mais adequadas para o aprimoramento da virtude e da polidez dos cavalheiros. Antes de qualquer preocupação com o belo, Shaftesbury pretende se dedicar a construir “os amantes da humanidade que respeitam e honram as convenções e as sociedades do homem”⁵ (Shaftesbury, 200, p. 49). Isso, como os trabalhos de Aldridge e Tiffany pretendem evidenciar, colaboram para a aproximação do lorde inglês antes ao estoicismo e, em especial, à filosofia de Cícero.

O antigo romano, como se sabe, seja em seu *Da Amizade* ou em *Dos Deveres*, destaca a conversação e a sociabilidade como essencial para a construção harmônica da humanidade, afinal “nada há que tanto se conforme à nossa natureza” (Cícero, 2012, p. 18), algo a que Shaftesbury remete ao longo de toda sua obra, e que parece ser o fundamento filosófico principal do autor em especial no *Sensus Communis* e na *Inquiry*.

Diante de tudo isso, nota-se que a vinculação, em termos de influência, de Plotino em Shaftesbury não é uma interpretação tão simples quanto Cassirer afirma, inclusive por parecer depender muito mais de certa vinculação aos Platônicos de Cambridge do que propriamente ao autor das *Enéadas*. Não à toa, os trabalhos de Aldridge (1951) e de Tiffany (1923) já evidenciaram que as *Characteristicks*, diferente do que Cassirer gostaria, não se aproxima tanto do neoplatonismo plotiniano, mas sim do estoicismo, principalmente de vertente imperial.

⁵ Todas as traduções do inglês são minhas.

Introduzidos esses aspectos, deixa-se claro que o objetivo do presente artigo consiste em observar em que medida Shaftesbury pode se **assemelhar**, ou não, a Plotino principalmente no que diz respeito ao ideal de belo. Assim, pretende-se recorrer às *Enéadas* de Plotino e notar o quanto elas se afastam, ou se aproximam, especialmente dos *Askhmata* e da *Inquiry concerning Virtue or Merit*⁶. Para isso, **I** - será necessário notar que concepção sustenta a noção de belo em cada um dos dois autores, para, **II** - apresentar qual instância, para cada autor, reconhece o belo e, por fim, comparar este ideal em cada um (o que consiste, respectivamente, nas seções **I** e **II**). Espera-se, com isso, que este trabalho permita, ainda que em curta medida, servir ao exame das concepções legadas por Cassirer, em 1932, que fundamentaram os estudos acerca da influência Plotino no autor setecentista.

I

“Dizem que [...] a simetria das partes umas com as outras e com o todo, e a adição de algumas boas cores, constitui a beleza para a visão e que, tanto para essas quanto para todas as outras coisas em geral”, comenta Plotino, “serem belas consiste no serem simétricas e mensuradas para estes, nada simples, mas apenas e forçosamente o que é composto, será belo” (Plotino, 2006, p. 304). Não demora muito, entretanto, para que o filósofo demonstre desacordo com essa noção de belo atrelada à simetria. Isso ocorre, pois, se a beleza dependesse da simetria, comenta em 1.5 nas *Enéadas*, primeiro, tudo aquilo que não for simétrico será sumariamente excluído da consideração de belo, de modo que ele será composto, e “as partes individuais não serão belas por si mesmas” (Plotino, 2006, p. 304); e, segundo, um problema maior: como poderão as leis, os conhecimentos e as ciências serem belos? Pior: se estes também dependem da harmonia para receberem essa consideração, deverá se admitir que “também haverá concordância e harmonia de maus teoremas” (Plotino, 2006, p. 305).

⁶ A escolha de destacar essas duas obras do filósofo modernos se justificam na medida em que, na primeira, há uma apresentação dos autores e ideais que o formaram e, na segunda, uma das principais preocupações é compreender a natureza do bem — que, para Plotino, mistura-se com o belo e com o uno.

Consequentemente, a simetria e a harmonia não podem, então, servir ao conceito de belo na medida em que ignora partes individuais que assim podem ser consideradas e, também, poderá se ver beldade onde não há. Isso impediria, inclusive, que a virtude pudesse ser adjetivada dessa forma, e, para o autor, é inegável que “Toda virtude é uma beleza da alma” (Plotino, 2006, p. 305). Para evitar esses erros provenientes do belo como simetria, Plotino irá propor que esse conceito seja fundamentado através da participação, de modo que será possível existir o belo nos corpos, na alma e nas justas concepções e ações — como será exposto na próxima seção. O que não significa dizer, deve-se atentar, que Plotino negue que existe ordem na natureza e que seu aspecto seja belo (Bezerra, 2013, p. 335), apenas expõe que isso não é suficiente para identificar as noções de “simetria” e de “belo”.

Em III.5 das *Enéadas*, *Sobre o Amor*, é possível notar como essa concepção é reverberada na medida em que o amor “se origina nas almas que desejam se entrelaçar com algo belo” (Plotino, 2006, p. 573). Disso decorre a necessidade de reconhecer e amar o belo sensível, pois, sabendo que a natureza provém de cima, do bem e do belo, se há uma paixão em um indivíduo referente a isso, haverá familiaridade dele com as imagens desses elementos, e, consequentemente, nota-se que “partindo da beleza aqui em baixo, alcançaram a reminiscência da de lá” (Plotino, 2006, p. 576)⁷.

Ainda sobre a necessidade de se entrelaçar com algo belo, é interessante notar que essa concepção é proveniente do *Banquete* de Platão, onde se estabelece que, a partir da relação entre Poros e Penia, o amor nasce no aniversário de Afrodite e busca eternamente o que é próprio a ela, o belo, de modo que “antes de tudo, é sempre desprovido de recursos e lhe falta muito da ternura e beleza que muitos costumam ver nele.” (203 c, d) — discussão recuperada por Plotino especificamente nos tópicos 1 e 2, presente em *Sobre o Amor*.

⁷ Esse movimento muito é semelhante ao que é possível ver no *Banquete* de Platão entre 210a e 210c, na medida em que Sócrates expõe o diálogo que teve com Diotima — como comenta Borges (2017), ambos servem à exposição do mesmo ideal — e mostra os graus em que o belo deve ser amado até que seja possível amar e identificar o belo no conhecimento.

Em resumo, o belo não pode, para Plotino, provir das noções de simetria e de harmonia, mas apenas da participação. Isso advém, como já observou Bezerra (2013), do fato de que a adequação entre a parte e o todo ser de tipo mecânico e sem vitalidade para o neoplatônico, e, além disso, necessita da diversidade para existir, de modo que, com isso, perde-se de vista a simplicidade una do belo. Apresentar o belo em termos de gradação permite, então, que ele possa existir desde o sensível através da participação, uma vez que é transcendente e imanente "enquanto forma formante e vivificante" (Bezerra, 2013, p. 333). Assim como Plotino, Shaftesbury mostra-se consciente da concepção platônica, presente no *Banquete* (200e-203c), de que o belo, por poder se envolver com o amor, se relaciona com a noção de carência (Pimenta, 2016, p. 177).

Esses elementos, seja no *Sensus Comunnis*, *Solilóquio* ou *Inquiry*, no entanto, dizem respeito às belezas corporais – em especial aquelas que as damas usam para (supostamente) seduzir cavalheiros. Desse modo, conforme o filósofo explicita na seção 2 da parte 4 do *Sensus Comunnis*, a verdadeira beleza não está nos encantos de mulheres, mas sim na honestidade e no mérito de caráter. Algo que compõe a harmonia da natureza humana. Sendo assim destaca-se que, logo de saída, o filósofo inglês está comprometido justamente com aquilo que o neoplatônico deseja evitar: a proporção e a simetria. A harmonia, seja entre a espécie humana com a natureza, seja do cavalheiro consigo mesmo, é essencial para a definição do verdadeiro belo.

Na *Inquiry* vemos o filósofo se dedicar à construção da sociabilidade polida como parte da harmonia que considera existir na natureza. Não à toa, o filósofo considera as afecções como naturais ou antinaturais; e, o refinamento que explora adequadamente as primeiras, promove uma estabilização do humano com sua espécie, algo que se integra, proporcionalmente, com outros graus de harmonias presentes na natureza (conf. Santos, 2025). O movimento apresentado, seja no *Sensus Communis*, seja no *Solilóquio*, nesse sentido, parece estar de acordo com esse projeto do filósofo, afinal, isso coopera para a realização do “prazer de participação e comunidade que é tão essencial para a [...] felicidade” (Shaftesbury, 2000, p. 205).

Em *Askhmata*, o autor, ao comentar acerca daquilo que governa o mundo, afirma que “há um princípio comum de inteligência e sabedoria, uma mente eterna e infinita”, e isso “que vemos é ordem, proporção, harmonia”, afinal, “Se há uma natureza do todo [...] há que se ordenar todas as coisas para o seu bem próprio: e como o que é melhor para o universo é o mais sábio e o mais justo, segue-se que a natureza suprema é perfeitamente sábia e justa” (Shaftesbury, 2016, p. 44-5). Ou seja, o filósofo setecentista mostra-se comprometido com a noção de uma sabedoria que estabelece ordem, harmonia e simetria que mantém a **proporção** do todo, algo que pode ser visto, também, quando afirma que “Nada está fora do todo e nada acontece a não ser de acordo com as leis do todo” (Shaftesbury, 2016, p. 45).

Ainda que se possa levantar suspeita dessas afirmações por se tratarem de considerações feitas entre 1698 e 1700, quando o autor ainda estava formando seus ideais filosóficos através de reflexões embasadas em ideais principalmente estoicos (Pimenta, 2016), destaca-se que as noções de ordem e harmonia, que são capazes de colocar tudo em proporção e simetria adequada, aparecem novamente na *Inquiry*. Isso se observa quando o autor, ao começar investigar a natureza do bem, estabelece (na parte 2 da seção 2 dessa mesma obra) que no Universo “tudo está de acordo com uma boa Ordem, e o mais agradável a um interesse geral” e, se não for esse o caso, “há o que é de outra forma, e poderia ter sido melhor constituído, mais sabiamente planejado, e com mais vantagem para o interesse geral dos seres, ou do todo” (Shaftesbury, 2001, p. 7). O que torna possível ver que, de uma forma ou de outra, há ordem e planejamento na natureza, colocando-se em questão apenas, a partir do que é de interesse do todo, em que grau eles são bons.

Todos esses elementos, não se deve perder de vista, dependem, para Shaftesbury, da noção de que “sobre qualquer estrutura ou constituição ordinária da arte ou da natureza” ser necessário que se leve em conta um “conhecimento competente do todo” (Shaftesbury, 2001, p. 14) que, como comenta, necessita, por sua vez, da relação das proporções entre o todo e suas partes — e, como bem lembra Bezerra (2013), a proporção proveniente da relação entre parte e todo não constituem, de forma alguma, o belo para Plotino.

O começo da parte *Deidade* dos *Askhmata*, além disso, vale a pena salientar, inicia-se com uma citação de Marco Aurélio⁸ que remete às noções de ordem e desordem vistas na *Inquiry*, algo que indica que os ideais presentes em suas reflexões iniciais não se perderam. Ainda na mesma seção desta obra, nota-se que o autor afirma que “tudo o que é superior em qualquer grau sobre o mundo, ou **governa na natureza com discernimento e mente**, é o que, por acordo universal, os homens chamam de Deus” (Shaftesbury, 2001, p. 7, grifo meu), algo que reforça a vinculação do setecentista com o ideal de ordem, e não com o de participação, mesmo que provinda apenas de Platão e não de Plotino. Afinal, trata-se de uma definição daquilo que ordena e cria as proporções que constituem a natureza.

Disso, de certa forma, é possível depreender que, para Shaftesbury, a divindade governa impondo proporções ao todo. Nesse sentido, vale a pena lembrar, como Tiffany (1923) afirma, que o filósofo setecentista, diferentemente do neoplatônico, não estava comprometido com a noção de Uno, de modo que, novamente, ao contrário de Plotino, sua estética não se detém no que diz respeito à simetria e à harmonia, na verdade, toma-as como noções basilares. Essa mesma proporção é necessária para o estabelecimento do belo tanto nos *Askhmata*, como largamente comenta em *Belo*, quanto na *Inquiry* (parte 3, seção 3), e necessitará do empreendimento **racional** para ser apreendido – procedimento que pode ser visto posto em prática no seu *Soliloquy* (conf. Santos, 2025); diferentemente de Plotino, que atribuí à **percepção** a capacidade de relacionar-se com o belo que depende, como sucintamente exposto, da participação.

Esses elementos serão explorados na seção que se segue, mas, de todo modo, as observações feitas até aqui permitem colocar em questão, desde já, se o “verdadeiro modelo filosófico” de Shaftesbury “é a doutrina

⁸ “Poderia em ti subsistir uma certa ordem e nada no todo senão desordem?” Marco Aurélio, IV, 27. Conforme afirma Balieiro (2021), é possível depreender que essa epígrafe consiste em algo que, enquanto exercícios, influencia diretamente Shaftesbury, coisa que contribuirá para sua concepção de virtude e de felicidade; noções que, posteriormente, reaparecerão em *The Moralists*.

plotiniana” (Cassirer, 1992, p. 417), na medida em que é possível ver desacordo entre os autores desde seus fundamentos.

II

Estabelecidos os fundamentos que sustentam o belo em Shaftesbury e Plotino — isto é, respectivamente, a proporção e a participação — deve-se, neste momento, notar de que modo, para cada um dos filósofos, é possível reconhecer esse ideal. Com isso será possível discernir, ainda, onde o belo pode ser identificado e em que ele consiste.

Começando por Plotino, nota-se que o reconhecimento do belo, para este autor, dependerá da percepção, algo que pode ser notado uma vez que o autor afirma que esse ideal consiste em “algo que se torna perceptível logo no primeiro vislumbre” (Plotino, 2006, p. 305), sempre decorrendo de ser visto, reconhecido, em suma, do ser percebido. Isso parece indicar que o reconhecimento do belo está muito mais atrelado a um certo estado de espírito ou emocional do que a uma dimensão racional. Trata-se, como comenta Bezerra (2013, p. 335), de um conhecimento que consiste em uma experiência interior, e não em uma sabedoria. Pode-se observar isso na medida em que o reconhecimento do belo é acompanhado por afecções como as de “assombro, doce tremor, desejo, amor e excitação com prazer” (Plotino, 2006, p. 309), e, conseqüentemente, quem tem essas experiências interiores, é amante do belo verdadeiro.

O reconhecimento do belo depende de um estado interior vinculado a certas afecções. A partir disso, é possível que ele seja reconhecido de forma sensível, algo que pode ser visto, por exemplo, no fato de que “os amantes de corpos belos” não os amam simplesmente em “razão da união carnal, os amam porque são belos” (Plotino, 2006, p. 576). E, diante disso, enquanto sua natureza “provém lá de cima, do bem e, evidentemente, do belo; e se alguém se apaixona por algo e lhe é congênere, também se sente familiarizado com as imagens dessa coisa” (Plotino, 2006, p. 574) o que, conseqüentemente, capacitará o indivíduo a apreciar uma forma superior desse ideal — que se mostra presente nas

leis, nas ocupações, nos conhecimentos, nas ciências e nas virtudes [estas, inclusive, comenta Plotino (2006, p. 305), consistem em uma das belezas mais verdadeiras].

O belo, então, é algo que participa das belas cores, da luz do sol, do ouro, dos astros da noite e mesmo dos corpos e, não se deve perder de vista, é buscado pelo amor e reconhecido através da ocorrência de certas afecções. No entanto, é necessário notar que as afecções anteriormente citadas, ainda que não deixem de estar relacionadas com a busca amorosa e com o sentimento do amor, não dizem tanto respeito a estes tipos de beldades, mas sim àqueles mais puros. Nesse sentido, para além do sensível, destaca-se que o belo, em sua forma mais verdadeira, é percebido não mais pelos sentidos, mas sim pela alma na medida em que ela é capaz de ascender daquilo que compõe o belo dos corpos até aquilo que compõe a virtude. Isso ocorre na medida em que, gradativamente, se deixa “do lado de fora a visão dos olhos e sem mais voltar-se para as antigas fulgências dos corpos” reconhecendo que se tratam de “imagens e traços e sombras” (Plotino, 2006, p. 316). E, com o abandono do belo que participa dessas sombras, isto é, dos elementos sensíveis, a alma deve se acostumar “a ver primeiro as belas ocupações; em seguida, as belas obras [...] dos chamados homens bons; depois, [...] a alma dos que realizam as belas obras” (Plotino, 2006, p. 317). Em outras palavras, trata-se de uma ascensão que alcança a forma mais verdadeira do belo, o belo em si (*uno*), a partir do belo sensível.

A partir disso se nota a demarcação plotiniana de dois tipos de beldades: aquelas que são sensíveis e aquelas que são inteligíveis, e a ascensão para este tipo de belo depende de um conhecimento gradativo que se inicia a partir do primeiro tipo. Por isso, esse ideal participa do que é sensual e sensível, mas, também, do que não pode ser percebido pelos sentidos, mas apenas pela alma. Esta, por sua vez, através da ascensão, deverá se tornar bela para ser capaz de perceber as beldades ulteriores, o que ocorre na medida em que, como comenta o filósofo neoplatônico, a alma é “preenchida por razões, embelecida com belos adornos e plenificada pela euforia, de modo a nela haver esplendores e imagens de todas as coisas belas” (Plotino, 2006, p. 592). Em outras palavras, através do reconhecimento do belo, a alma compõe-se desse ideal.

Disso depreende-se que também há uma demarcação, em Plotino, de duas instâncias capazes de perceber esse ideal: os sentidos e a alma. Esta, em última instância, vale a pena salientar, será capaz de reconhecer, por esse processo de ascensão gradual que também lhe abarca, o belo que se iguala ao bem inteligível (Bezerra, 2013), sendo próprio de quem o percebe “maravilhar-se com sua beleza, [...] encher-se de um assombro prazeroso, [...] abalar-se inofensivamente” (Plotino, 2006, p. 314).

Em resumo, o que se deseja destacar dessa breve exposição é que, primeiro, para Plotino, o belo consiste no bem e no uno, que, através da participação, é percebido em dois tipos de instâncias: a sensível e a inteligível. Segundo, sua percepção depende do amor — na medida em que este consiste no desejo de se entrelaçar com algo belo — e de determinadas afecções, de modo que se trata de uma experiência interior, e não de uma sabedoria ou racionalidade. Terceiro, trata-se de um ideal que pode ser percebido, a depender do tipo de beldade, pela instância dos sentidos ou da alma, sendo que o reconhecido por esta última consistirá em um tipo superior de belo.

Uphaus (1969), em sua tentativa de aproximar Plotino de Shaftesbury, destacará que, para este autor, o belo ocorre de forma independente nos objetos, acreditando que, tal como o filósofo neoplatônico, o indivíduo deve ascender, por um processo gradativo do sensível até o inteligível ou divino (que consiste no Uno em Plotino), de modo que a arte pode se configurar em uma das vias possíveis para a efetivação desse processo⁹. Essas afirmações parecem perder parte de sua força diante da proporção, que é tomada como fundamento do belo em Shaftesbury, e diante da crítica feita pelo iluminista às belezas corporais de damas, como anteriormente comentado.

⁹ Mesmo que, como afirma Tiffany (1923), seja possível identificar ideais neoplatônicos em Shaftesbury, isso ocorre na medida em que estão relacionados com o estoicismo. A virtude relacionada ao belo, por exemplo, refere-se algo que deve ser alcançado pelo indivíduo, sendo sua mentora na vida e nos aspectos que dizem respeito ao bem que se colocam na harmonia entre a parte e o todo, o que, conforme afirma a intérprete, consiste em uma concepção distintamente estoica.

Diante disso, nota-se que o belo, para o filósofo inglês, é reconhecido através da mente, na medida em que, tal como outros elementos, através da reflexão é possível “formar noções gerais de coisas”, de modo que “As formas, movimentos, cores e proporções destas últimas sendo apresentadas ao nosso olho; resulta necessariamente uma beleza ou deformidade, de acordo com as diferentes medidas, arranjos e disposições de suas diversas partes” (Shaftesbury, 2001, p. 16). Em outras palavras, trata-se de uma instância que opera através da reflexão, formando noções gerais que dependem de uma adequada compreensão das relações entre parte e todo, e, além disso, a ordem, mesmo de tipo aparente, “conquista a mente e atrai a afeição para ela” (Shaftesbury, 2001, p. 43).

Ademais, nota-se que as noções gerais, por meio da reflexão, são formadas através de “um agradável assentimento e aprovação da mente” (Shaftesbury, 2001, p. 60). Diante disso, vale a pena lembrar, a relação entre o belo e a razão não foi perdida desde os *Askhmata*, onde é possível ver que o autor já afirmava que é necessário que os homens saibam que o belo “nasce de tua parte racional” (Arriano *apud* Shaftesbury, 2017, p. 180).

A partir disso é possível depreender que o belo, para Shaftesbury, é resultado de uma operação racional na medida em que depende, primeiro, do reconhecimento das proporções presentes na natureza e das relações entre a parte e o todo; e, segundo, é concebido, enquanto noção geral, a partir da adequada compreensão acerca da natureza e de sua ordem — que atrai a atenção e o afeto da mente. Diante disso, é necessário não se perder de vista que, ainda que seja possível se afeiçoar ao que é belo, isso ocorre não porque a beldade é reconhecida, em parte, através do amor que busca o entrelaçamento com algo belo, como em Plotino. Mas sim em função de consistir em algo que, após a identificação racional acerca de suas proporções e harmonia com o todo, depreende-se intelectivamente a sua relação com o bem que, naturalmente, deve ser objeto de afeto na medida em que (como comentado na primeira parte) é de interesse geral. Afinal, como comenta o autor inglês, o “uso da razão” é necessário “para garantir uma aplicação correta dos afetos” (Shaftesbury, 2001, p. 20). Ou seja, a partir disso é possível notar que o belo, em Shaftesbury, ainda que possa se constituir como um objeto de afeição, é reconhecido apenas através da operação mental e reflexiva, de modo que mesmo o afeto que nele é depositado depende da razão.

Diante disso, já é notável que o belo, para este autor, depende da ordem, da proporção, da harmonia e é reconhecido através da atividade racional, no entanto, agora deve-se expor em que esse ideal é notado. Desde *Askhmata* é possível ver que em nada o belo se relaciona com o que é sensível na medida em que isso consiste em algo que existe apenas “no aspecto e na sucessão das coisas que impressionam [strike] e entretêm os sentidos do vulgo (inclusive dos grandes)” que, “em prol de outras belezas, perdes de vista a beleza mesma, enfraqueces e empalideces o to kalon [belo] e o to teion [divino]” (Shaftesbury, 2016, p. 181-2).

Sendo assim, o aspecto sensível e sensual do belo presente em Plotino não é assumido por Shaftesbury (Tiffany, 1923). Este autor, na verdade, atribuirá o verdadeiro belo à virtude na medida em que somente a beleza interna é digna de interesse, e, se não for esse o caso, sacrifica-se “todas as proporções internas, toda a beleza intrínseca real e todo o mérito” perdendo de vista o belo que pode ser apreendido, também, “do mundo, do bem público, da sociedade” (Shaftesbury, 2016, p. 187). E, vale a pena salientar, “se o to kalon [belo] está numa coisa, não pode estar noutra” (Shaftesbury, 2016, p. 185), o que justifica, mais uma vez, a impossibilidade de existir belo no sensível e no inteligível, como em Plotino.

Esses elementos não parecem ser perdidos na *Inquiry*, na medida em que é possível ver que a virtude “de todas as excelências e belezas é a principal e a mais amável” (Shaftesbury, 2001, p. 99), afinal, conforme questiona: “onde há, na terra, uma questão de especulação mais justa, uma visão ou contemplação mais bela do que a de uma ação bela, proporcional e em transformação?” (Shaftesbury, 2001, p. 60). E, no que diz respeito às falsas considerações de belo¹⁰ (como é o caso da beleza corporal), na medida em que a razão é capaz de discernir proporções para encontrar aquilo que é belo e harmonioso, será capaz de notar a diferença entre o verdadeiro e o falso de modo que possa “desaprovar o que é desonesto e corrupto” (Shaftesbury, 2001, p. 17). De modo que, mesmo a beleza

¹⁰ Conforme expõe Aldridge (1951), essa falsa noção de beleza, em Shaftesbury, depende dos caprichos e da moda, na medida em que o justo é manchado pela falta de autocontrole e de regulação das opiniões através da razão.

suprema, conforme comenta Aldridge (1951), não diz respeito a uma força mística criadora que se identifica com o bem e o belo, mas sim à ordem intelectual que mantém as proporções da natureza.

Em suma, na *Inquiry* bem como em *Askhmata*, o belo consistirá em algo harmonioso que reside, em seu mais alto grau, no exercício da virtude, tornando-se interessante, então, na medida em que pode servir à sua formação e à harmonia social. Reconhecimento este que depende da razão e não da percepção.

Conclusões

As considerações de Cassirer (1992) e Uphaus (1969) que pretendem estabelecer e notar a influência do belo plotiniano em Shaftesbury parecem perder suas forças na medida em que, conforme exposto, esse ideal difere, nesses dois filósofos, em seu fundamento, na instância que o reconhece, onde ele pode ser identificado e na maneira que é definido. Mesmo que seja possível notar certa identificação entre os autores acerca de certo sentimento que acompanhado pelo belo, ou acerca da consideração de que a virtude consiste em um tipo supremo de beldade; isso parece provir, como comenta Tiffany (1923), das identificações que são possíveis fazer entre o neoplatonismo e o estoicismo. Ou mesmo da leitura que ambos os autores fizeram de Platão, afinal, Shaftesbury faz citações do *Banquete*, e Plotino, como afirma Bezerra (2013), promove seus ideais relacionados ao belo a partir de um grande acordo com esta mesma obra.

Quanto ao sentimento que acompanha o belo, não se deve perder de vista que, para o filósofo neoplatônico, ele está presente no momento em que esse ideal é percebido, ao passo que, para o setecentista, é consequência do empreendimento racional. E, no que diz respeito à virtude como uma das belezas supremas, nota-se que Plotino admite que seu alcance esteja vinculado, ao menos em um primeiro momento, ao que é sensível; o que Shaftesbury considerará inconcebível na medida em que se deve, na verdade, afastar-se dessas (conforme considera) desordens da natureza.

Nota-se que Plotino estava vinculado à noção de participação, que, conseqüentemente, permitia que o belo fosse visto em duas instâncias, na inteligível e na sensível, e a primeira depende da segunda para ascender; além disso, trata-se de uma experiência interna (seja do amor ou de determinadas afecções) que acompanha a percepção (que consiste na maneira pela qual o belo é identificado) desse ideal, seja pela alma, seja pelos sentidos. Diversamente dessas concepções, Shaftesbury se mostra, deste muito cedo, comprometido com as noções de proporção e harmonia como sustentáculos do belo, de modo que cabe ao exercício reflexivo encontrá-lo, levando em conta as relações entre a parte e o todo, e entender esse ideal não diz respeito ao sensível, mas aquilo que é interior: a virtude.

Ao fim e ao cabo, espera-se que, com o que foi exposto até aqui, tenha sido possível observar, contrariamente ao que Cassirer afirma em *A Filosofia do Iluminismo* (e daqueles que sofreram influência deste intérprete), que o “verdadeiro modelo filosófico” de Shaftesbury, **não consiste** simplesmente na “doutrina plotiniana” (Cassirer, 1992, p. 417).

Referências

ALDRIDGE, A. O. Shaftesbury and the Deist Manifesto. In **Transactions of the American Philosophical Society**. New Series, Vol. 41, No. 2. pp. 297-382, 1951.

BALIEIRO, M. Influências estoicas em Shaftesbury: Natureza e Virtude. **Perspectiva Filosófica**. Vol. 47, n. 1, pp. 125-140, 2020.

BEZERRA, C.C. Breves considerações sobre o belo em Plotino (2013).

SERRÃO, A. V. (et. al). In **Poética da razão Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

BORGES, A. P. Introdução. In **Banquete**. Tradução e notas de Anderson de Paula Borges. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

CASSIRER, E. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1992.

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos deveres**. Tradução de Angélica Chiapetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

-----, **Da Amizade**. Tradução de Gilson de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HADLEY, D. Real atheism and Cambridge Platonism: men of latitude, polemics, and the great dead philosophers. In **Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern**, 2007.

KUBOTA, M. **Shaftesbury's aesthetic theory revisited**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies in partial fulfillment of the requirements for the Doctorate in Philosophy degree in Philosophy. Canadá: Ottawa, 2015.

PIMENTA, P. P. Apresentação e notas. In SHAFTESBURY, A. **Exercícios (Askhmata)**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP, 2016.

PLATÃO. **Banquete**. Tradução e notas de Anderson de Paula Borges. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

PLOTINO. Enéadas I, II e III. In BARACAT, J. C. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino - Introdução, tradução e notas**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, UNICAMP, 2006.

SANTOS, M. D. P. A (re)construção da honra e do caráter moderno em Addison e Shaftesbury. **Sapere Aude**. Abr./2025, p. 364-380, 2025.

SHAFTESBURY, A. A. C. **Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times volumes I e II**. Estados Unidos: Liberty Found, 2001.

_____. **Exercícios (Askhmata)**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP, 2016.

TALIAFERRO, C. The Trinity and Natural Reason: Lessons from Cambridge Platonism. In **The Trinity East/West Dialogue**. Edited by Melville Y. Stewart. USA: Springer Science+Business Media Dordrecht, 2003.

TIFFANY, E. A. "Shaftesbury as Stoic". **PMLA**, 38:3, p. 642-684, 1923.

UPHAUS, R. W. Shaftesbury on Art: The Rhapsodic Aesthetic. In **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, Vol. 27, No. 3 , pp. 341- 348, 1969.