

Maquiavel e a *Virtù* em Ato

Machiavelli and *Virtù* in Act

Hernán Gabriel Borisonik¹

RESUMO

O artigo objetiva refletir sobre alguns aspectos do pensamento de Maquiavel, em particular seus posicionamentos em relação à célebre *virtù* (como faceta primordial da *ragion di Stato*), entendidos a partir da perspectiva categórica da filosofia prática. Para isso, por um lado, serão revisadas as opiniões expressadas pelo florentino contra a ideia de virtude como forma universal e abstrata e a favor de um ajustamento permanente com as contingências do mundo. De outro lado, a análise de um trabalho pouco considerado pela maioria dos comentadores de Maquiavel, como *A vida de Castruccio Castracani* (lido em concomitância com os clássicos *O Príncipe* e *Discursos*), ajudará a sustentar tal interpretação, em relação à concepção maquiaveliana da *virtù* e sua colocação sobre a necessidade de estabelecer o Estado nacional.

Palavras-Chave: Maquiavel. *Virtù*. Castruccio Castracani.

ABSTRACT

This article proposes to reflect on some aspects of Machiavelli's thought, in particular his positions in relation to the renowned *virtù* (as primordial facet of the *ragion di Stato*), understood from the categorical perspective of practical philosophy. For this, firstly, the opinions expressed by the Florentine on the Catholic Church, rejecting the idea of virtue as a universal and abstract value, will be seen. That will help to understand the process of flowering of the States as a consequence (or as a privileged face) of the first development of Western modernity. On the other hand, the analysis of a work poorly taken into account by most of Machiavelli's commentators, such as *The Life of Castruccio Castracani* (read in concomitance with *The Prince* and the *Discourses*), supports such an interpretation, in relation to the Machiavellian conception of *virtù* and the need to crystallize the state.

Keywords: Machiavelli. *Virtù*. Castruccio Castracani.

¹Doutor em ciências sociais (Universidade de Buenos Aires). É pesquisador do CONICET e da Escola de Humanidades da UNSAM, onde também é professor adjunto. Argentina. E-mail: hborisonik@unsam.edu.ar

1 INTRODUÇÃO

O pensamento de Nicolau Maquiavel foi principalmente analisado (sobretudo no século XX) a partir de um ponto de vista que favoreceu uma interpretação teórico-conceitual acima de uma histórico-política. No entanto, este artigo irá explorar alguns pontos específicos da concepção de virtude do florentino e a colocação em ato dela através de uma escrita que teve pouca relevância para os leitores contemporâneos como é *A vida de Castraccio Castracani de Luca*.

Para começar, será preciso observar os caminhos históricos do cristianismo, pois foi contra a ideia católica de Virtude que a *virtù* maquiaveliana nasceu. Logo depois se analisará a própria ideia de virtude no pensamento do florentino para finalmente refletir sobre a maneira na qual Maquiavel apresenta o condottiere Lucano.

O objetivo principal dessa pesquisa é recuperar um texto pouco visitado pelos estudos centrais e enriquecer as possíveis perspectivas sobre a *virtù* e a *ragion di Stato* no pensamento de Maquiavel, sob a hipótese de que, sendo assim consideradas, suas ideias poderão ser aprofundadas e dialogar melhor com nosso presente.

2 MAQUIAVEL PERANTE A IDADE MEDIA

Até o século IV, os monoteístas sofreram assédio. Os católicos foram perseguidos, suas Igrejas queimadas e seus tesouros confiscados pelo Império Romano. Porém, a chegada de suas doutrinas até as mais altas esferas de poder modificou gradativamente essa situação até ser revertida. Um indicador fundamental desse fato é o *Édito de Tolerância* do Imperador Galério (LACTÂNCIO, 321). Outro são as ações de Constantino, quem em 313 promulgaria o *Edito de Milão* (LACTÂNCIO, 321) em favor da indulgência com o cristianismo, e em 325 convocaria o Concílio de Nicéia, no qual alguns pontos centrais do dogma católico foram definidos. Por sua parte, o *Édito de Teodósio* dirigido a todos os povos [*Cunctos populos*], que iria clausurar longos séculos de grande liberdade de credo, converteu o cristianismo na única religião aceita em todo o Império, habilitando a perseguição dos hereges (TEODÓSIO I, 429). Com aquela decisão política,

Teodósio pôs fim ao apoio do Estado à religião romana tradicional e proibiu a adoração pública dos antigos deuses. O cristianismo, então, transformou-se numa imensa força espiritual, mas não o fez através da conversão espontânea dos romanos, senão através da obrigação da lei. Essa aliança político-teológica (que duraria muitas centúrias) produziu o abandono do politeísmo, característico da antiguidade – cujas figuras, embora intangíveis, eram consideradas concretas e volúveis – em prol de um monoteísmo com valores absolutos e revelados, que seriam impostos como mandatos. Em poucas palavras, embora a Igreja nasceu do Império Romano, seu desenvolvimento acarretou um passo fundamental para a abstração universal da divindade.

A partir daquele momento, as raízes gregas da civilização romana permaneceram escondidas (um dos primeiros lugares sagrados que foram destruídos após o Édito de Teodósio foi o oráculo de Delfos), embora nunca pudessem ser completamente erradicadas. A este respeito, seguindo as ideias de Warburg (2005), Jean Seznec disse que “no crepúsculo do *Cinquecento*, os grandes tratados italianos sobre os Deuses, que iriam alimentar o humanismo e a arte da Europa inteira, ainda são coletâneas fiscais da Idade Média e estão totalmente impregnados pelo seu espírito” (SEZNEC, 1983). Quer dizer, que apesar da forma mais abstrata do Deus cristão, houve transmissão de divindades pagãs em toda a cultura ocidental. Isso não significa necessariamente que tenha existido uma única intenção, ora destruidora, ora preservadora, do antigo, mas que a Idade Média foi um período complexo no qual o monoteísmo se tornou a fórmula geral para entender a espiritualidade, que serviu para equilibrar a enorme dispersão e quebra política. Isso teve como contrapartida uma grande disseminação de poder entre senhores feudais que se disputavam o domínio da terra, procurando imitar o modelo descendente e unilateral que o sagrado lhes emprestou.

De fato, nenhum sistema de governo prévio à circulação dos escritos de Maquiavel fugiu às justificativas teológico-políticas; tanto o republicanismo quanto a defesa das monarquias encontraram na sacralidade fundamentos conceptuais a partir de ideias absolutas. Assim, não foi senão até o crepúsculo da Idade Média que apareceram certas ideias concretas, contrárias ao universalismo católico. Um exemplo é Martin Lutero, quem, conservando uma postura marcadamente religiosa, deu lugar ao florescimento do regionalismo, situando o poder secular sobre o poder

eclesiástico no que diz respeito às relações humanas (LUTERO, 1966 [1520]). Por isso, Hegel encontra no protestantismo luterano uma encarnação histórica do universalismo cristão que permitiu seu desenvolvimento como universal concreto, superando a abstração na qual se encontrava recluso (BORISONIK, 2012).

Com relação à ligação entre Modernidade e Estado, o caso de Maquiavel é obviamente mais notório, já que sua doutrina é direta e voluntariamente política (não teológica). Talvez seja por isso que Maquiavel cita constantemente Roma como exemplo, e rejeita a Igreja por se constituir num bloqueio para a instituição da nação italiana.

3 A *VIRTÙ* CONTRA A VIRTUDE

Um dos pontos centrais no qual Maquiavel se afasta da Igreja são as virtudes. Contrário da concepção do cristianismo, a *virtù* maquiaveliana implicava, segundo Sheldon Wolin, o reconhecimento de que os príncipes devem:

[...] atuar numa atmosfera de tensões na qual os valores morais aceitos limitam seu comportamento em circunstâncias normais, enquanto que, quando as circunstâncias determinam, uma ética especificamente política entra em cena, acompanhada de novos conhecimentos (WOLIN, 1973).

Muito já foi dito sobre esta categoria chave para o pensamento do florentino e pouco poderia se acrescentar sem cair em repetições. Talvez um argumento que convém evocar é o de certas escolas republicanas que procuram na cultura greco-romana a origem da virtude política de Maquiavel (PETTIT, 2010; POCOOCK, 2008 [1975]). Sem entrar em controvérsias com esses autores, interessa-me recuperar a definição aristotélica de *phrónesis*, como virtude política por antonomásia e antecedente da tradição republicana em qualquer uma das suas versões: a prudência [*phrónesis*] é um modo de ser racional verdadeiro e prático, em relação àquilo que é bom e mau para o homem (ARISTÓTELES, 2000). Com essa ideia, o filósofo grego colocava à *phrónesis* num espaço intermediário, entre a *episteme* (a ciência, que observa o mundo sem vontade de modificá-lo) e a *techné* (vinculada à produção, e cujos fins lhe são externos). A *phrónesis* representa uma virtude cardinalmente humana. A prática dela não se assemelha ao obrar divino (como a

contemplação faz), nem ao automatismo do resto dos animais, mas expõe a contingência da política em toda a sua magnitude. Assim, para Aristóteles, o mecanismo da sabedoria prática se colocava em jogo através da deliberação, que é a forma de atingir a eleição correta perante às diferentes possibilidades que toda a experiência do contingente apresenta. Desse modo, a sabedoria prática não abarca apenas o universal, mas também o individual, no sentido de que deve se ocupar de todas as atividades da vida.

É evidente que Maquiavel toma algo da *phrónesis* para pensar o vínculo entre virtude e fortuna; uma ligação na qual conflitos, tensões e resistências desempenham um papel fundamental e são tidos como a própria essência do viver politicamente. Portanto, enquanto a moralidade cristã mantinha um modelo de virtude associado a valores universais e imutáveis, o florentino pensava de uma maneira mais parecida com o modelo aristotélico: a virtude é o que o virtuoso faz e vai depender do momento em que a ação acontecer. Virtude e justiça não são cegas para Maquiavel; pelo contrário, estão fortemente relacionadas à situação e ao contexto em que as ações são realizadas.

Ainda que a rejeição pela concepção cristã esteja clara, há também nuances que diferenciam Maquiavel da Antiguidade grega. Para o florentino, a prudência não é oposta ao desejo (pelo contrário, parece estar ao seu serviço) e a audácia assume um valor central.

Não há mais liberdade individual em Maquiavel do que esse poder de projetar, com prudência e determinação, os próprios interesses e desejos do mundo. É óbvio, além disso, que essa predominância de atividade, determinação e força faz parte da crítica de Maquiavel para a cultura do lazer, da passividade, que ele identifica com a exaltação cristã da humildade e do sofrimento (FORTE MONGE, 2011)

É possível que esse distanciamento dos valores da Igreja esteja vinculado com o advento de novas formas de legitimidade política. O próprio Tomás More, compartilha certo “clima da época” refletido na maneira na que ele concebe a relação entre o pensamento abstrato e a política. Quando Rafael Hitlodeo (um dos principais interlocutores de sua utopia) expõe que não há lugar entre os príncipes para a filosofia, More responde que aquilo é verdade somente em relação a

essa filosofia escolástica, que pretende sempre tudo explicar, supondo ser adequada a todas as circunstâncias. Mas, há uma outra filosofia, mais adequada para a ação política; que, como numa peça teatral, toma um fato e o adapta ao drama que se tem nas mãos e o representa com elegância e conveniência. Esta é a filosofia que terás de praticar (MORE, 2004)

De fato, More não encontra em uma natureza humana abstrata a causa dos males do seu tempo, mas no tipo de legislação que caracterizou a chegada da Modernidade, focada na defesa da propriedade privada e na forte punição de ladrões e mendigos.

Enquanto a concepção grega acorrentou moralidade e política (herdada em parte por Roma), a Idade Média trouxe consigo uma ideia mais negativa sobre os humanos. A doutrina do pecado original e a natureza caída dos filhos de Adão, resultou em um sentimento geral de desprezo pelos homens. De Agostinho de Hipona em suas *Confissões* até Inocêncio III com seu *De Contemptu Mundi, sive De miséria conditionis humanae*, as ideias teocêntricas deixaram pouco espaço para o louvor dos mortais. Após um breve período de grande exaltação da dignidade e da condição humana,² algo do pessimismo medieval foi assumido pelos “pais” da modernidade. Assim, tanto Lutero (1966 [1523]) –para quem há apenas um homem bom entre os milhares– quanto Hobbes³, desconfiaram do modo de ser dos homens e de suas possibilidades de convivência pacífica de maneira semelhante àquela que Maquiavel adotaria. O estudo deste tópico se tornou, então, um fragmento obrigatório para qualquer teoria política que pretendesse a veracidade.

Como Albert Hirschman coloca, “Maquiavel provavelmente percebeu que uma teoria realista do estado exigia um conhecimento da natureza humana, mas suas observações sobre esta questão, embora inevitavelmente agudas, são dispersas e não sistematizadas” (HIRSCHMAN, 1977)⁴. Existem algumas frases muito claras

² Conferir a *Oratio de hominis dignitate de Giovanni Pico della Mirandola, De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti, ou a *Theologia platónica de immortalitate animorum* de Marsilio Ficino.

³ “Enquanto os homens viver sem ser controlados por um poder comum que os mantém com medo de todos, eles estarão nessa condição chamada guerra, guerra de todo homem contra todo homem” (Hobbes, 1997).

⁴ A ideia de uma “teoria realista do estado” apresentada por Hirschman está presente no pensamento de Maquiavel: “Minha intenção é escrever algo útil para quem ler, e então pareceu mais conveniente seguir a verdade real [*verità effettuale*] da coisa e não sua representação imaginária. E muitos imaginaram repúblicas e principados que ninguém nunca viu e que não existiam na realidade, porque a maneira como eles vivem e a maneira como eles deveriam viver são tão diferentes uma da outra” (Maquiavel, 1996).

sobre a concepção maquiaveliana pessimista da natureza humana.⁵ Todas apontam para o “homem comum”, quem, dada sua condição pérfida, justifica (ou, praticamente, reivindica) a necessidade de um governo que organize a sociedade, direcione os problemas e permita seu desenvolvimento. Essa necessidade (que em Maquiavel frisa um registro natural) faz com que nosso pensador alicerce em grande parte sua teoria do Estado na *virtù* do governante. A esse respeito, o problema do inato sinaliza a maneira na qual Maquiavel representa a virtude: enquanto o florentino supõe que a maioria da humanidade é “naturalmente má”, o virtuoso atua de modos sobressalientes; é um ser que merece a glória e é praticamente “sobrenatural”.⁶

A partir do analisado acima, a *virtù* é precisamente o elemento que separa os homens comuns dos especiais, quebrando a homogeneização católica. O virtuoso para Maquiavel possui uma condição que lhe permite ser flexível (SKINNER, 2008), adaptar-se aos tempos e conseguir tirar o máximo proveito deles. É por isso que o célebre capítulo XVIII de *O príncipe* descreve uma série de formas e movimentos (parecer-se concomitantemente a raposa e ao leão, aparentar virtudes clássicas, não manter a palavra) que todo governante deveria ser capaz de manter para continuar no poder.

Mas, acima de tudo, a ação virtuosa é o gesto ou o momento em que o espaço da liberdade humana se expressa com maior clareza. Se a fortuna se parece muito com a necessidade (no sentido aristotélico de *anagkaion*, ou seja, o inevitável

⁵“Em geral, pode-se dizer que os homens são ingratos, volúveis, simuladores e disfarçados, que fogem dos perigos e são movidos pelo lucro. [...] Se todos os homens fossem bons, este preceito [cumprindo as promessas] seria mal, mas, porque são maus, e eles não observariam contigo a palavra dada [...]” (MAQUIAVEL, 1996). Há sentenças semelhantes em toda a obra maquiaveliana.

⁶Poderia, diante disso, abrir a questão sobre as possíveis ligações entre o príncipe de Maquiavel e o Deus *mortalis* de Hobbes. Outra versão das diferentes naturezas que Maquiavel encontra na humanidade, se dá na distinção entre os *grandes* e o *povo* que realiza em os *Discursos*: “Eu digo que aqueles que condenam os tumultos entre os nobres e plebeus atacam o que foi a causa principal da liberdade de Roma, e que estão mais fixados no barulho e nos gritos que nasceram desses tumultos do que nos bons efeitos que produziram. Em toda República há dois espíritos contrapostos, o dos grandes e o do povo, e todas as leis que se fazem em favor à liberdade nascem da desunião de ambos” (MAQUIAVEL, 2000). E o mesmo acontece nas *Fantasia escritas em Perugia para Sonderini*: “Eu acredito que, assim como a natureza deu ao homem um rosto diferente, também deu diferente talento e diferente fantasia. E como, por outra parte, os tempos mudam e a ordem das coisas é diferente, realizam-se seus desejos a gosto e é feliz aquele que harmoniza seu modo de proceder com a condição dos tempos e, por outro lado, é desgraçado quem com suas ações se separa dos tempos e da ordem das coisas” (In: GRANADA, 1987).

que se opõe ao contingente), a *virtù* representa a capacidade humana para ser eficaz no cumprimento das missões, para além das condições externas. Isto faz de Maquiavel um pensador eminentemente político. A dele não é uma reflexão abstrata, mas dentro de um ambiente no qual a moral é política e não é transcendente senão imanente. Assim se explica por que o governante algumas vezes é obrigado a utilizar a astúcia e outras vezes a força. A cada situação corresponde uma expressão e uma resposta do governo. E aqui tem lugar uma forma da virtude que responde a um novo ideal, substituindo o livre arbítrio católico por uma liberdade política e sem conteúdos preestabelecidos. Eis o objeto da *scienza politica* (MAQUIAVEL, 1979).

De todo modo, a ideia de virtude em Maquiavel é sempre a metade de um conceito. A *virtù* não é explicada senão em complemento, companhia e contraposição das eventualidades que supõe a vida num mundo contingente e sempre mutável. O florentino situa o necessário do mundo na figura da deusa Fortuna (que é, precisamente, imprevisível), ou seja, estabelece como característica fundamental aquilo a que os homens não têm aceso, o movimento brusco e repentino que pode levar ao insucesso inclusive do mais virtuoso. Por outro lado, Maquiavel se queixa de que a natureza humana não esteja à altura de poder se modificar junto com as circunstâncias, expressando que as pessoas tendem a se estagnar nas suas vitórias e nos traços que consideram próprios. Por isso explica que quem melhor se adaptar às mudanças mais subjugará à fortuna: o príncipe precisa possuir um estado de ânimo disposto a se deslocar de acordo com os ventos da fortuna e das mutações das coisas (MAQUIAVEL, 1996). A fortuna aparece como impossível de se modificar. De modo que a responsabilidade se encontra do lado dos homens, que devem se esforçar ao máximo para se moldar às circunstâncias.

Assim, o célebre (e pendular) capítulo XXV de *O príncipe* começa procurando respostas “para que nosso livre arbítrio não seja extinto” (MAQUIAVEL, 1996) e não se viva exclusivamente esperando a boa fortuna, o que seria um retrocesso no modelo da providência divina. Ao contrário, Maquiavel espera que os príncipes possam ser virtuosos, isto é, flexíveis:

[...] é próspero aquele que harmoniza seu modo de proceder com os caracteres dos tempos [...] [mas] não há homem tão prudente que saiba se adaptar a isso, seja porque não pode se desviar daquilo a que sua própria

natureza o inclina, seja ainda porque ao ter prosperado sempre percorrendo seu único caminho, não pode se convencer da necessidade de se afastar dele. (MAQUIAVEL, 1996)

De qualquer forma, o capítulo acaba elogiando a coragem, porque sustenta que a fortuna é aliada dos “menos cautelosos” (MAQUIAVEL, 1996). A fortuna ocupa um lugar muito importante no trabalho do florentino. De acordo com Pocock (2008 [1975]), essa representação profusa (em Maquiavel em particular, mas também, em geral, no Renascimento) deve-se em parte à diminuição da força da ideia da providência divina e à emergência da concepção moderna de história.⁷ A importância da fortuna é que ela é um elemento completamente em ato, ou seja, uma categoria que se expressa através de mudanças e movimentos, marcando os limites do poder humano, os confins da política. Um pensamento, como o de Maquiavel, focado na fortuna, concebe o mundo humano como uma constante flutuação, uma contingência eterna que somente os virtuosos enfrentam.⁸

De acordo com o anterior, e dado que a *virtù* é também uma categoria relativa e situada, há algumas receitas que Maquiavel propõe, no capítulo XXV de *O príncipe* (mas também no capítulo XI do Livro I dos *Discursos*), como meios para se obter estados fortes e duradouros: dependendo do momento, será o carisma pessoal ou as boas leis e costumes que prevalecerão. O nosso pensador procura evitar o determinismo teológico, apostando numa política à altura da humanidade. Embora, finalmente, Maquiavel pareça ver no governo republicano uma solução mais confiável contra as vicissitudes da fortuna do que nas formas unipessoais, pois um estado bem organizado, formado por diferentes partes, pode lidar com mudanças de maneira mais eficiente. A partir disto, surgem questões sobre a possibilidade de uma república perpétua (que possa se adaptar a qualquer evento fortuito). E mesmo que não sejam completamente resolvidas nos *Discursos*, aquelas questões sempre apontam para políticas e leis usadas como ferramentas fundamentais de um Estado

⁷Pocock também atribui o protagonismo da fortuna à ascensão social da burguesia financeira. Nesse sentido, poderíamos pensar na escalada e crescente adoração renascentista da Fortuna, como uma divindade concreta (relacionada ao crédito e à riqueza), como um correspondente da decadência do universalismo católico e da recuperação do pensamento clássico. Brevemente, no entanto, a popularidade da Fortuna como reitora foi ocultada pelas pretensões de precisão metodológica e conceptual que o determinismo e o triunfo da ciência moderna trariam.

⁸ Isso explica por que um político prudente – diz Maquiavel – “não pode nem deve manter fidelidade às suas palavras quando tal fidelidade se volta contra os seus interesses e quando as razões que motivaram suas promessas expiraram” (MAQUIAVEL, 1996).

que consiga permanecer durante muito tempo. Então, “ainda que a sombra da fortuna sobre o humano sugira uma limitação epistemológica, a afirmação da virtude e da *arte dello stato* é a aceitação da política como o território no qual o homem, apesar da sua essência e limitações, pode se projetar e se afirmar sobre a natureza” (FORTE MONGE, 2011). No entanto, no momento fundacional do Estado se requer, para Maquiavel, a potência e virtude de um herói individual que com sua masculinidade atraia e domine a fortuna (MAQUIAVEL, 1996; SKINNER, 2008).

4 A VIDA DE CASTRUCCIO CASTRACANI COMO EXEMPLO DE VIRTÙ

Como pode esse pensamento ser visualizado em ação? Como se expressa a ciência política como ciência prática? Além dos muitos escritos sobre as obras principais, consideramos que através da análise de um trabalho “menor” do corpus maquiaveliano, pode ser observado o uso que o pensador florentino fez de suas próprias categorias. A recepção de *Da vida de Castruccio Castracani* (datada de 1520, e que precede *O Príncipe*) nos principais leitores filosófico-políticos de Maquiavel, tomou diferentes nuances. Sem pretender abranger extensivamente todos os comentadores, gostaríamos de apresentar uma perspectiva geral das opiniões expressadas sobre esse texto.

Um pioneiro na recuperação da história sobre o nativo de Luca que tentou unificar à Toscana através de suas conquistas militares foi Leo Strauss. Esse autor escreveu uma das obras mais relevantes para o estudo geral do legado maquiaveliano, *Thoughts on Machiavelli*, na qual enfatizou a importância da vida de Castruccio como uma amostra fundamental de suas ideias (STRAUSS, 1978 [1958]). Algo semelhante acontece no seu *Machiavelli and Classical Literature*, no qual pode se ler que “este trabalho elegante e curto revela o gosto moral de Maquiavel de forma mais direta ou simples que os seus trabalhos maiores” (STRAUSS, 1970) e que, além disso, é o exemplo perfeito da síntese entre individualismo e política que atravessa (não sem conflito, cabe destacar) toda a sua obra. Com essas considerações, Strauss abriu uma linha de leitura que ressalta ao *Castruccio* como um trabalho que merece atenção no interior do legado de Maquiavel.

De modo análogo, Quentin Skinner, em seu *Machiavelli a very short introduction* –que liga o opúsculo à “fase de historiador” de Maquiavel (SKINNER,

2011)–, admitiu que com o *Castruccio*, Maquiavel conseguiu fortalecer alguns aspectos centrais de seu pensamento, o que “oferece a Maquiavel a oportunidade de escrever uma arenga sobre o poder da Fortuna nos assuntos humanos” (SKINNER, 2011). Mas essa linha não tem sido a maioritária, que considera o *Castruccio* de pouca importância. Louis Gautier-Vignal no seu *Maquiavel*, descreveu o trabalho como uma escrita menor, produto da estadia dele em Luca (GAUTIER-VIGNAL, 1992). Por sua vez, Harvey Mansfield Jr., no trabalho *Machiavelli's new modes and orders* de 1979, praticamente excluiu essa linha de ser relevante do legado de Maquiavel, ideia apenas matizada pelo fato de que o herói de Luca fosse mencionado, muito marginalmente, dentro de seu *Machiavelli's Virtue* como exemplo de um homem com uma “*virtù* de ânimo e de corpo grandíssima” (MANSFIELD, 2001 [1979]).

Entretanto, e ainda sem o considerar de grande relevância, alguns especialistas se focaram no equívoco histórico de Maquiavel ao descrever o temerário toscano. Marcel Brion considerou o texto como um romance de aventuras, no qual se retrata (na figura de Castracani) a uma espécie de precursor ou protótipo de César Borgia (BRION, 2003) e Ross King (2009) apontou o fator romanesco, resenhando a obra como uma “biografia imperfeita”, mistura de verdade e ficção, por meio da qual Maquiavel projeta num personagem histórico as tensões entre *virtù* e fortuna. Eric Voegelin (1951) também considerou o *Castruccio* como um exemplo e um antecedente do príncipe maquiaveliano, enquanto encarnação das necessidades da Itália contemporânea. Da mesma forma, Raymond Belliotti (2009) assume que a intenção de Maquiavel era compor um mundo fantástico que condissesse exatamente com seu ideal de *virtù* política e militar.

Por sua vez, o célebre Maurizio Viroli no estudo *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli* dedicou a *Castruccio* apenas uma página, na qual o descreve como uma simples resenha histórica (mas não biográfica, senão “imaginativa”) sobre um príncipe exemplar (VIROLI, 2002). Nesse mesmo volume, aponta um tema de grande transcendência, que é a rejeição de Maquiavel pela instituição eclesiástica e a concepção dele sobre um Deus “político” que beneficia aos tão necessários homens virtuosos que fazem grandes coisas por suas terras (VIROLI, 2002). Embora se refira lateralmente ao *Castruccio* no seu *Machiavelli* (VIROLI, 1998), o autor ignora o mesmo completamente no seu posterior *How to read Machiavelli* (VIROLI,

2008).

Como observado, de forma geral, deu-se uma tendência a colocar essa obra num lugar marginal dentro do vasto *corpus* maquiaveliano, o qual pode ser consequência da brevidade do texto, de seu carácter semifictício, do pouco impacto público que teve ou da falta de desenvolvimento teórico que apresenta⁹. Não obstante, dentro desse tipo de análises, poderia se agregar a tudo quanto já foi dito, que as tensões entre *virtù* e fortuna são expressadas por Maquiavel em *Castruccio* com especial ênfase nos momentos de nascimento e morte dos grandes homens. Quer dizer, que o insondável vínculo que dá fortuna ao poder sobre a metade dos atos humanos (como aclara Maquiavel no capítulo XXV de *O príncipe*), aparece em toda sua magnitude nos extremos da vida. Chegar e partir deste mundo são, aparentemente, elementos que os homens não podem controlar. Essa ênfase só pôde estar relacionada com sua contrapartida: a importância da *virtù* no restante da existência. Mas, além do que já foi referido, pode-se encontrar no *Castruccio* *Castracani* um importante indício sobre o modo como Maquiavel mencionou a *virtù* e a fortuna, junto com sua oposição às grandes categorias universais em busca da realização no ato de estabelecimento do Estado Italiano.

Uma primeira questão que é frequentemente destacada pelos comentaristas é a falta de apego à verdade histórica que a obra tem¹⁰. Alguns dados são, segundo as fontes, visivelmente falsos, começando pelas circunstâncias nas que o herói nasceu. Os detalhes modificados são vários, o que originou, como observado acima, que muitos leitores abordassem o texto como uma narrativa fictícia. Não obstante, atentando para o contexto específico que o produziu, e levando em consideração as opiniões de Maquiavel sobre os usos das palavras e da verdade para fins políticos, pode-se perfeitamente inferir que a exaltação do personagem juntamente com o exagero e a alteração dos fatos respondem à vontade do autor, quem usará suas próprias ferramentas conceituais para estimular a unificação da Itália sob a figura de um príncipe virtuoso. Talvez, como diz Viroli, para Maquiavel “a história desperta o amor pela virtude a partir da narração dos grandes exemplos da antiguidade, por

⁹ Há, no entanto, autores que, talvez seguindo as ideias de Strauss, tomam o *Castruccio* para pensar além dos fatos históricos concretos ou do herói de Luca como paradigma de príncipe virtuoso (Schnapp, 1992).

¹⁰ Alberto Anunziato diz em sua introdução ao texto que “o autor lidou muito livremente com os fatos da vida de seu protagonista” (In: Maquiavel, 2006).

isso é mais valiosa do que a filosofia” (VIROLI, 2008). O método maquiaveliano envolve sempre uma perspectiva histórico-política,¹¹ portanto não deveria nos surpreender que, neste caso, tenha utilizado um personagem histórico para recriar as condições do príncipe desejado.

Em primeiro lugar, então, pode-se ver, na figura de Castruccio, as tensões entre *virtù* e fortuna apresentadas num caso conciso. Fiel aos seus motivos centrais, Maquiavel exhibe o herói a partir de suas intenções e resultados, julgando as ações e não aos indivíduos. De modo que esse modelo de príncipe haveria de possuir a virtude na sua essência: adaptando-se aos tempos, com coragem, previsão e organização como ferramentas para domesticar a fortuna. Nesse sentido, e pensando ainda na necessidade de fundar uma nação (isto é, em ter um governo monárquico capaz de reduzir as partes desmembradas à unidade, para, na sequência, dar lugar ao império impessoal das leis), destacam-se com força os traços caracteristicamente político-militares de Castruccio.

Esse último dado não é desprezível, pois também nos oferece uma boa imagem sobre o tipo de homem valorizado por Maquiavel. Nesta obra se percebe o alto grau de estima que o florentino tem pelo elemento militar acima do religioso ou do clerical. O protagonista abandona uma vida destinada à Igreja para adotar uma forma completamente dedicada ao Estado.¹² As virtudes de Castruccio, somadas à sorte pela fraqueza da saúde de seu mentor (MAQUIAVEL, 2006), permitiram-lhe cultivar de maneira extraordinária a astúcia e a força. Por isso, alguns autores como Brion encontram em Castruccio uma referência a César Borgia.

O apoio civil ao poder político também é um assunto frequente nas obras de Maquiavel. Em *O príncipe*, por exemplo, o caso dos principados civis (capítulo IX) faz menção clara da importância do patrocínio do cidadão, enquanto todo o primeiro livro de *Discursos* trata desse mesmo problema. No *Castruccio*, essa também é uma questão relevante (MAQUIAVEL, 2006), sem a qual o personagem não teria as condições para a grandeza. Castruccio se apoia nos grandes quando é útil para ele, mas não hesita em os abandonar quando o povo o legitima e lhe confere sua força e

¹¹ Deve ser lembrado que Maquiavel (como Dante Alighieri dois séculos antes) não era uma figura rigorosamente acadêmica. Ele era um ator político fortemente focado em sua época.

¹² Na versão maquiaveliana, Castruccio é criado por um padre e sua irmã viúva, que ele deixa para viver com um homem de armas, que o convenceu perguntando “onde ele estaria mais à vontade, se na casa de um cavalheiro que lhe ensinaria a montar e manusear armas ou na casa de um padre, onde nada além de artesanato e missas poderia ser ouvido” (Maquiavel, 2006).

atenção. As ações deste personagem, opostas em muitos casos à moral católica, são as que a fazem valer a glória e a lembrança eternas.

Cabe lembrar que Maquiavel expressou em repetidas obras seu desprezo pelo Céu e seu interesse pelo Inferno, dado que para o primeiro iriam os mártires inermes e para o segundo os grandes políticos e filósofos que mudaram o mundo (BORÓN, 2000). Por essa e outras convicções, o florentino foi considerado anticristão (STRAUSS, 1978 [1958]). E para além de qualquer debate doutrinário, é verdade que Maquiavel (em vários de seus escritos, sobretudo nos *Discursos*¹³) viu na Igreja Romana um forte obstáculo contra a unificação italiana, no que foi seu comportamento político, com seus dogmas e doutrinas. É importante esclarecer que nosso pensador não se opunha à religião (pelo contrário, parecia-lhe que um povo devoto era mais domesticável pelo poder político), mas ao papel do Vaticano. Isto é, enquanto Lutero e Savonarola buscavam uma reforma dentro da instituição eclesiástica, Maquiavel assinalou a necessidade de superar politicamente seu domínio. No *Castruccio Castracani*, é evidente o apoio a facção dos *Ghibellini* e a oposição aos *Guelfi*, resultando explícita a defesa do Estado contra a Igreja e do poder político sobre o religioso. A escolha de Castruccio como herói não é, portanto, aleatória, mas, pelo contrário, absolutamente consciente.

De acordo com a perspectiva de Leo Strauss (1978 [1958]), segundo a qual as “verdadeiras” intenções dos sábios sempre podem ser interpretadas, o fato de que o Castruccio maquiaveliano nunca mencione a Deus em sua jornada é substancial. Pareceria que a fortuna toma esse espaço completamente, ignorando a graça e o desígnio divinos. Precisamente, a ideia de *virtù* encerra o confronto da fortuna e a luta até à morte contra seus desígnios, impensáveis dentro da moralidade religiosa (seria tão pecaminoso quanto ridículo fingir que se opõe ao desejo de Deus).

Então, ao passo em que o humanismo católico (que, na sua parcela mais política foi personificado por Tomás Moro), defendia a razão, as virtudes e a utopia (esse não-lugar), Maquiavel instalava a razão do Estado, a *virtù* e o pensamento situado. Essa concepção de virtude em ato (isto é, em um tempo e um espaço) a

¹³Por exemplo, no capítulo XII do Livro I, Maquiavel acusa à Igreja de ser a culpada pela divisão da Itália e da irreligião e malícia dos italianos. Outros ditos similares são encontrados no capítulo XXVI de *O príncipe*.

torna oposta às ideias defendidas pela Igreja, que pretendiam pensar a partir do universalismo cristão (elemento que impossibilitava a particularização e a quebra com todo o que requeria a aparência do Estado).

5 CONCLUSÃO

Embora Maquiavel não fosse o criador absoluto da expressão “*ragion di Stato*”¹⁴, seu pensamento está em sintonia com o advento do processo de modernização, a escalada da burguesia e o triunfo dos Estados, sendo claramente responsável pela sua rápida celebridade. A razão de Estado aparece em todos os tratados políticos italianos do século XVI e se expandiu pelo restante da Europa com rapidez. Dado que essa categoria representou um enorme perigo para a Razão e a posição da Igreja, as críticas e comparações de Maquiavel com o diabo¹⁵, não demoraram em chegar.

A grande descoberta do florentino foi vincular diretamente a razão de Estado com o *virtù*, tanto dos governantes quanto das nações. Assim, a virtude política foi separada dos mandamentos éticos preconcebidos e foi medida segundo termos relativos, isto é, em relação à contingência e ao momento específico em que cada ação é realizada. Desse modo, Maquiavel sepultava certas formas ontológicas e a moralidade universal do monoteísmo. Ao mesmo tempo, o pensamento de Maquiavel, por ser situado, inaugurou a transição da razão republicana (como conceito abstrato) para a razão de Estado como um modo concreto de ação. Nesse sentido, e em parte seguindo a interpretação de Strauss, pode-se pensar que a referência a Aristóteles (e a ausência de referências a Platão e Sócrates) no *Castruccio* reflete o compromisso de Maquiavel com uma ciência política ligada à deliberação aristotélica, quer dizer, nem puramente contemplativa nem baseada em princípios inamovíveis que governam as ações humanas desde um plano diferente e superior.

A escolha de Castruccio Castracani para a escrita de um livro não parece

¹⁴ Podem-se reconhecer antecedentes desta categoria na Grécia e na Roma. Além disso, de acordo com os estudos de Friedrich Meinecke, Giovanni della Casa foi o primeiro modernista a usar a expressão, embora sem uma difusão tão grande quanto a de *O príncipe* (MEINECKE, 1963 [1924]).

¹⁵ Sobre a rejeição do clérigo Reginald Pole a *O Príncipe* ver, por exemplo, o trabalho de Donaldson (1988).

acontecer por acaso nos escritos de Maquiavel. Se o nascimento do estado exigia a virtude de um príncipe (que a obra de 1523 haveria de consagrar), o herói de Luca é um esplêndido antecedente que ilustra as ilusões maquiavelianas de despertar a coragem e a vontade de algum homem virtuoso, cujo ímpeto poderia unificar a Itália para além da coerção da Igreja e das rígidas concessões que a Idade Média havia defendido com tanta força.

A história mostrou o brilhantismo do nosso pensador (pois, de fato, os Estados e suas razões acabaram por prevalecer). Ainda hoje, as nações estão enfrentando um problema sobre o que ele nos advertiu: “se a fortuna mudar e os homens permanecerem teimosos em seus procedimentos, prosperaram enquanto um e os outros concordarem, e não prosperaram quando entrarem em discórdia” (MAQUIAVEL, 1996). Os Estados se tornaram tão unidos às suas formas que esqueceram suas próprias origens. Consequentemente, o surgimento de outros tipos de atores e circunstâncias os deixou numa situação de fraqueza óbvia. Confrontado com o nosso próprio ambiente atual de crise – testemunhas de formas políticas alinhadas por trás de valores absolutos e abstratos e de uma “democracia” esvaziada de conteúdo –, o legado de Maquiavel requer ser visitado mais uma vez, pois ainda esconde lições para nossos tempos (devedores dos tempos dele). Como exemplo de um pensamento político e situado, mas não por isso menos firme, as ponderações do florentino se mostram capazes de levar adiante processos que, desde a política, sistematizem ações à altura das sociedades, sem abusar do recurso das receitas universais nem das ideias indeterminadas.

Evocando as primeiras linhas deste texto, poderíamos pensar noutra maneira de recuperar ideias que surgiram em contextos heterodoxos. Então, a recuperação de certas categorias não estaria obrigada ao dogma, mas, pelo contrário, à releitura e à reutilização. A filosofia política contemporânea abandonou algo da reflexão sistemática sobre o Estado, sem que ainda tenha aparecido uma teoria capaz de captar as enormes complexidades e contradições que esse autor ainda suporta, nem dar conta das novas tensões que perpassam as tramas sociais, dentro das quais as forças “progressistas” e “conservadoras” aparecem em todo o espectro das possibilidades. Confrontado com o avanço das formas pós-nacionais, supra estaduais ou antipolíticas, uma reflexão cuidadosa sobre o papel do Estado hoje e da virtude como uma instância na qual a liberdade humana é expressada, pode ser

muito útil para a compreensão da dinâmica dos nossos tempos. E o pensamento de Maquiavel, situado e prático (mas acima de tudo, político), não pode estar ausente das nossas reflexões sobre o assunto.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética Nicomaquea**. Madrid. Gredos, 2000.

BORISONIK, H. ¿Impulsa o retiene? Religión y protestantismo en Hegel y Marx. In: LUDUEÑA ROMANDINI, F. (Org.) **Posteridades del hegelianismo**. Continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2012.

BELLIOTTI, R.A. **Niccolo Machiavelli: the laughing lion and the strutting fox**. Plymouth: Lexington Books, 2009.

BORÓN, A. Maquiavelo y en Infierno de los filósofos. In: **Fortuna y virtud en la república democrática. Ensayos sobre Maquiavelo**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

BRION, M. **Maquiavelo**. Barcelona: Ediciones B. Barcelona, 2003.

DONALDSON, P. Machiavelli and Antichrist: prophetic typology in Reginald Pole's De Unitate and Apologia ad Carolum Quintum. In: **Machiavelli and mystery of state**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 1-35

FORTE MONGE, J. Maquiavelo, el arte del Estado. In: MAQUIAVELO, N. **Obras**. Madrid: Gredos, 2011.

GAUTIER-VIGNAL, L. **Maquiavelo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

GRANADA, M.Á. **Antología de Maquiavelo**. Barcelona: Península, 1987.

HIRSCHMAN, A. **The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph**. Princeton: Princeton University Press, 1977.

HOBBS, T. **Leviatán**. Barcelona: Altaya, 1997.

KING, R. **Machiavelli philosopher of power**. Nova York: Harper Perennial, 2009.

LACTÂNCIO. **De mortibus persecutorum**. 321. Disponível em: <<https://bit.ly/2LLGlgf>>. Acesso em: 18 nov 2020.

LUTERO, M. An den christlichen Adel Deutscher Nation von des christlichen Standes besserung. In: **D. Martin Luthers Werke**. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1966 [1520].

- LUTERO, M. Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei. In: **D. Martin Luthers Werke**. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1966 [1523].
- MANSFIELD, H. Jr. **Machiavelli's new modes and orders. A Study of the Discourses on Livy**. Chicago: University of Chicago Press, 2001 [1979].
- MAQUIAVELO, N. **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- MAQUIAVELO, N. **El príncipe**. Buenos Aires: Losada, 1996.
- MAQUIAVELO, N. **Historia de Florencia**. Madrid: Alfaguara, 1979.
- MEINECKE, F. **Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte**. Munique: Oldenbourg, 1963 [1924].
- MORE, T. **Utopia**. Trad. de Anah de Melo Franco. Brasília: Editora IPRI - Universidade de Brasília, 2004.
- PETTIT, P. **Republicanism: a theory of freedom and government**. Nova York: Oxford University Press, 2010.
- POCOCK, J.G.A. **The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition**. Princeton: Princeton University Press, 2008 [1975].
- SCHNAPP, J. Machiavellian Foundlings: Castruccio Castracani and the Aphorism. **Renaissance Quarterly**, v. 45, n. 4, p. 653-676, Winter 1992.
- SEZNEC, J. **Los dioses de la antigüedad en la edad media y el renacimiento**. Madrid: Taurus, 1983.
- SKINNER, Q. **Maquiavelo**. Madrid: Alianza, 2008.
- STRAUSS, L. Machiavelli and Classical Literature. **Review of National Literatures**, n. 1, p. 7-25, 1970.
- STRAUSS, L. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: Chicago University Press, 1978 [1958].
- TEODÓSIO I. **Imperatoris Theodosii Codex**. 429. Disponível em: <<https://goo.gl/h7pXNE>>. Acesso em 18 nov 2020.
- VIROLI, M. **How to read Machiavelli**. Londres: Granta Books, 2008.
- VIROLI, M. **La sonrisa de Maquiavelo**. Barcelona: Tusquets, 2002.
- VIROLI, M. **Machiavelli**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- VOEGELIN, E. Machiavelli's Prince: Background and Formation. **Review of Politics**, n. 13, p. 142-161, apr. 1951.

WARBURG, A. **El renacimiento del paganismo**: aportaciones a la historia cultural del renacimiento europeo. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

WOLIN, S. **Política y perspectiva**: continuidad y cambio en el pensamiento político Occidental. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Artigo recebido em: 18/11/2020

Artigo aprovado em: 21/03/2021

Artigo publicado em: 27/04/2021