UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Tomas L'Abbate Moreira

Tommaso Campanella e a Espanha:
Prudência, Anti-maquiavelismo e Profetismo no pensamento político
de um dominicano calabrês da virada do século XVI ao XVII

Versão corrigida

São Paulo
2021

Tomas L'Abbate Moreira

Tommaso Campanella e a Espanha:

Prudência, Anti-maquiavelismo e Profetismo no pensamento político
de um dominicano calabrês da virada do século XVI ao XVII

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
História Social do Departamento de
História da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Mestre em
História sob a orientação da Prof.^a
Livre-docente Ana Paula Torres
Megiani.

São Paulo
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M835t   Moreira, Tomas
Tommaso Campanella e a Espanha: Prudência,
Anti-maquiavelismo e Profetismo no pensamento
político de um dominicano calabrés da virada do
século XVI ao XVII / Tomas Moreira; orientador Ana
Paula Megiani - São Paulo, 2021.
246 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de História. Área de
concentração: História Social.

1. História Geral. 2. História Moderna. 3.
Filosofia . 4. Filosofia do Renascimento. 5.
Humanismo. I. Megiani, Ana Paula, orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE**

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Tomas L'Abbate Moreira

Data da defesa: 09/02/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Ana Paula Torres Megiani

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 09/04/2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

Aos meus pais.

Aos amigos.

Em memória de minha tia Izabel.

AGRADECIMENTOS

À professora Ana Paula Torres Megiani, minha orientadora, pela confiança desde os tempos da iniciação científica, pela generosidade e pelo exemplo de seriedade e compromisso com o Ensino e com a Pesquisa em História. Também por sua notável capacidade agregadora, que está na base do Grupo de Estudos de História Ibérica Moderna (GEHIM), por ela coordenado, do qual tenho tido o privilégio de participar já há alguns anos.

Aos colegas do GEHIM, pelas leituras conjuntas e discussões acuradas, pelos cafés e por todas as sugestões e estímulos. Agradeço-lhes nas pessoas de: Adriana Angelita da Conceição, Ana Hutz, André Sekkel Cerqueira, Caroline Garcia Mendes, Clara Rodrigues Couto, Daniel Carvalho de Paula, Erick Caixeta Carvalho, Flávia Preto de Godoy Oliveira, Ivan Feijó, Luís Henrique Martins, Marcella Miranda, Marcos Antonio Lopes Veiga, Maria Angélica Beghini Morales, Renato Martins, Ricardo Cardoso e Ximena León Contrera. Alguns agradecimentos especiais: ao Marcos Veiga, pela generosidade intelectual incomparável, pela companhia na bibliomania e pela amizade encantadora de *brujo* trajado de preto e púrpura; ao André Sekkel, mais um grande amigo bibliômano e retórico ímpar, por todas as afinidades; e, *last but not least*, à minha contextualista favorita, doutora Marcella Miranda, pelo estímulo intelectual intenso, pela irmandade de temperamento e pela amizade sempre terna e infalível.

Às professoras e professores do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP), nas pessoas de: Adone Agnolin, Ana Maria Camargo, Carlos Alberto Zeron, Jorge Grespan, Laura de Mello e Souza e Lincoln Secco. À professora Laura, sou especialmente grato pelo privilégio de ter sido aluno de suas últimas turmas na Graduação da USP, durante os semestres letivos do tumultuado ano de 2013. Desde então, passei a nutrir uma admiração crescente, por sua maestria e brilhantismo como professora e historiadora, por sua erudição vastíssima e por sua tremenda generosidade intelectual.

Aos professores e professoras dos cursos de Pós-Graduação da FFLCH-USP, em especial Luis Filipe Silvério Lima (Unifesp), que me permitiu cursar como ouvinte a disciplina especial ministrada por ele junto ao

Departamento de História, Elaine Sartorelli (DLCV), Eunice Ostrensky (DCP), e Rachel Saint Williams. À professora Rachel (UERJ) e ao professor Rui Rodrigues (UNICAMP), sou imensamente grato pelas leituras críticas e arguições valiosas assim como pelos prudentes conselhos que me proporcionaram durante o Exame de Qualificação do Mestrado, do qual aceitaram fazer parte como membros titulares da banca examinadora.

Aos amigos da época da Graduação, que eu tive a oportunidade e a alegria de ter comigo também durante a Pós: Bruno Sobrinho, Fabiana Marchetti, Larissa Carvalho, Marcela Delia, Marília Zanotin, Otávio Balaguer, Rafael Lima e Roberta Estimado. Aos colegas-feitos-amigos Lenardo Perim Saad e Rodrigo Nagem, pelas discussões acaloradas, pelos livros e pelas *nights* de marxismo embriagado. E, é claro, ao Rodrigo Refulia, pela amizade cotidiana e despojada que temperou muitas das tardes de estudo com a sua peculiar acidez e, vez ou outra, com a doçura de uma verdadeira *hermandad*.

Aos amigos do peito: Ana Carolina “Cá” Sebe, Carolina “Pequena” Munhão, Clara “Honey” Colombo, Giovanna “Gi” Cavas, Henrique “Daenerys” Rubira, Juliana “Ju” Tubini, Marina “Má” Calife, Pedro Porto, Rafael “Finha” Previdelli, Gabriel “Rosa” Azeredo, Guilherme “Gui” Buzzar, Nicole “Nico” Cahali, Rodrigo “Rô” Rossi, Stephanie “Té” Walker, Thais “Thata” Miyuki Sakagushi. Vocês são o motivo de muitas das minhas mais profundas alegrias e estão na raiz daquele sentimento - às vezes fugidio, ou distante, mas sempre necessário – de pertencimento a este mundo: a verdadeira Amizade. Uma lembrança especial para a Priscila “Pri” Hoover, que chegou há pouco tempo e logo fez morada junto aos demais dentro do meu coração; para o Eduardo “Edu” Imbelissieri e para o Vitor “Bela Wilde” Lestat.

À Teresa Chaves, minha professora de História durante o segundo ano do Ensino Médio na Escola Móvil, um agradecimento especial pela inspiração duradoura fornecida antes mesmo que eu decidisse dar os primeiros passos rumo a uma vida dedicada ao conhecimento histórico.

Às “meninas” com quem trabalhei na época do estágio junto ao Largo da Memória: Ana Ligabue, Mel Vargas, Nayara Oliveira, Solange Souza e Viviane Lima. Eu posso ter deixado o trabalho com organização e conservação para trás, mas a amizade de vocês eu levo sempre comigo. À Gislaine Sola e à Marcia Marzocchi do Núcleo Harmonia, pela confiança e apoio.

Ao Programa de Pós-Graduação em História Social da FFLCH-USP e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sou imensamente grato pela bolsa de estudos que me foi concedida, sem a qual este trabalho não teria sido possível.

Por fim, minha profunda gratidão à minha família: Taciana Leite L'Abbate e Alberto Augusto Moreira Neto, meus pais; Isabela, minha irmãzinha; Anna Luzia, minha *stepmom*; Paulinha, minha *stepsister*; Pietro, meu *nephew*; Lindanora, Luiz e Maria Luiza, meus avós; Gisele, Silvia, Jairo, Angela, Régis e Jamil, minhas tias e tios; Aninha, Hugo, Maisa, Lucca, Luisa e Diogo, meus primos e primas; Solange, minha tia-avó; “Thata” Miyuki, “Pequena” Munhão e “Ju” Tubini, minhas *sisters from another mother*; e Rodrigo Refulia, *mi hermano paulistano*. Sem o suporte e o amor incondicional de todos vocês, este trabalho não teria sido possível. Nada teria. À memória de Izabel, minha “tia Pepé”, vai dedicado.

“A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se veem”.

Hebreus 11:1.

RESUMO

MOREIRA, T. L. *Tommaso Campanella e a Espanha: Prudência, Anti-maquiavelismo e Profetismo no pensamento político de um frade dominicano da virada do século XVI ao XVII*. 2021. 246 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Este estudo versa sobre o pensamento político de Tommaso Campanella (1568-1639), um frade dominicano e filósofo nascido em Stilo, na Calábria. O Sul da península itálica fazia parte à época do Reino de Nápoles, então sob domínio dos Habsburgo de Espanha. O jovem dominicano Campanella foi autor de vasta obra, na qual refletiu, entre outros assuntos, sobre a Monarquia Hispânica do período filipino. A maior parte dos textos campanellianos que restaram foram escritos primordialmente durante o longo período em que esteve preso no cárcere inquisitorial (1602-1629). Campanella, que já havia sido investigado e processado anteriormente pela Inquisição, tomou parte numa conjuração frustrada contra o vice-reinado espanhol em Nápoles, no ano de 1599. Tendo ido parar nas mãos dos inquisidores, Campanella foi submetido a longo processo, ao final do qual teve de aguentar extenuantes sessões de torturas, das quais, entretanto, saiu livre de condenação à pena capital ao simular loucura. No que diz respeito ao campo de estudos sobre o pensamento político e história intelectual da Alta Idade Moderna, o interesse em conhecer melhor os textos e as ideias de Campanella está, primeiramente, no fato de que se trata de autor pouco conhecido entre os acadêmicos brasileiros; segundo, pelo fato de que Campanella desenvolveu uma perspectiva teológico-política bastante peculiar, embora também representativa, em alguma medida, do contexto ideológico e político do período da Contrarreforma na Europa Católica; por fim, um terceiro motivo é que o autor realizou reflexões notáveis acerca de conceitos importantes para a cultura política da época, como os conceitos de “monarquia universal”, “império” ou “prudência”, cuja importância não deve ser subestimada. Trata-se, portanto, de um esforço interpretativo voltado à análise da linguagem e do repertório textual e conceitual mobilizado por um pensador da política do mundo hispânico moderno.

Palavras-chave: Monarquia Hispânica, monarquia universal, prudência, Estado Moderno, razão de Estado.

ABSTRACT

MOREIRA, T. L. *Tommaso Campanella and Spain: Prudence, Anti-Machiavellianism and Prophetism in the political thought of a Dominican friar at the turn of the 16th to the 17th Centuries*. 2021. 246 f. Dissertation (Master's Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

This is a study about the political thought of Tommaso Campanella (1568-1639), philosopher and Dominican friar born in the Calabrian city of Stilo, Italy. The South of Italy was at the time a part of the Kingdom of Naples, then under the domain of the Habsburg monarchs of Spain. The Young friar Campanella was the author of major works, in which he reflected upon subjects related to the Spanish Monarchy of the Philippine period. His texts were written mostly during his long period of incarceration at the inquisitorial prisons (1602-1629). Campanella, who had already been investigated and persecuted by the Holy Office of the Inquisition, took part in a conspiracy against the Spanish rule in Naples, in the year 1599, detained by the regal agents. After ending up yet gain in the hands of the inquisitors, Campanella was submitted to a long process, at the end of which he suffered a forty-hour long session of tortures, and was freed by way of simulating madness, with a sentence for life-long incarceration. As to the field of studies in Early Modern Political Thought and Intellectual History, the interest in getting to know more about Campanella's work lies, firstly, in the fact that he is a little-known author among Brazilian scholars; secondly, there is the fact that he developed a number of political and theological problems in a peculiar maner, although representative of the period at hand; a third and final reason, the author penned notable reflections on important notions such as "universal monarchy", "empire", and "prudence", whose importance at the time of the establishment of Modern States shouldn't be underestimated. Here is, therefore, an effort to interpret and analyze the language and conceptual repertoire mobilizes by a thinker of politics from the modern Spanish world.

Key Words: Spanish Monarchy, universal monarchy, prudence, Modern State, reason of state.

Sumário

INTRODUÇÃO	13
Linhas de força	28
NOTA BIOGRÁFICA.....	31
CAPÍTULO 1 - Profetizar a monarquia universal: anti-maquiavelismo e profecia na <i>Monarchia di Spagna</i> (c. 1598).....	40
1.1 - Os discursos sobre a <i>Monarchia di Spagna</i> (c. 1598)	46
1.2 - A “ruptura” maquiaveliana	49
1.3 - As “causas” da monarquia universal.....	69
CAPÍTULO 2 - Uma prudência contrarreformista: Campanella e a redefinição maquiaveliana do conceito de prudência	91
2.1 - As concepções clássicas.....	94
2.2 - A concepção tomista	106
2.3 - A prudência na cultura retórica renascentista.....	114
2.4 - A “arte da prudência” e a redefinição maquiaveliana	122
2.5 - Uma prudência contrarreformista	131
2.6 - O anti-maquiavelismo de Campanella	144
CAPÍTULO 3 - Campanella e a Razão de Estado	149
3.1 - Anti-maquiavelismo e Contrarreforma	153
3.2 - Giovanni Botero e a “linguagem” da razão de estado	164
3.3 - O filo-hispanismo de Botero e Campanella	199
3.4 – Campanella e a “linguagem” da razão de estado	208
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	231
CRONOLOGIA	235
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	237
FONTES IMPRESSAS	237
FONTES SECUNDÁRIAS	238

INTRODUÇÃO

Caminhando do Levante ao Poente, a monarquia universal,
 por mãos de Assírios, Medos, Persas, Gregos e Romanos,
 os quais foram divididos em três cabeças da águia imperial,
 vem finalmente nas mãos dos Espanhóis, aos quais,
 após longa servidão e divisão, o fado divino então se une;
 com mais maravilha que a seus antecessores, foi-lhes concedida,
 como pelo círculo das coisas humanas lhes tocava.
 Tommaso Campanella, *Monarchia di Spagna*, Proemio.¹

Quando o dominicano calabrés Tommaso Campanella nasceu, no ano de 1568, o Reino de Nápoles fazia parte dos domínios espanhóis havia mais de meio século. A conquista derradeira do *Mezzogiorno* italiano fora assegurada pelas tropas de Fernando de Aragão (1452-1516), que em 1 de novembro de 1506 desembarcou na capital napolitana para “uma solene e elaborada recepção”.² Além disso, o Concílio de Trento, cujos trabalhos haviam sido iniciados em 1545 e interrompidos diversas vezes, encerrara-se cinco anos antes do nascimento, no ano de 1563. Portanto, quando o jovem Campanella veio ao mundo, a Expansão Ibérica avançava com grande fôlego e a Contrarreforma, ou Reforma Católica, afirmava-se com intensidade cada vez maior nos diferentes territórios que permaneceram fiéis à autoridade do pontífice e da Igreja de Roma.

No final do século, ao escrever sua *Monarchia di Spagna* (c. 1598), o dominicano Campanella buscava avançar um projeto teológico-político para a universalização do poderio da Monarquia Hispânica, à época já um vasto

---

¹ CAMPANELLA, Tommaso. *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*. Textes originaux introduits, édités et annotés par Germana Ernst. Traduction par Nathalie Fabry et Serge Waldbaum. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 2: “Caminhando da levante a ponente, la Monarchia universale per mano d'Assirii, Medi, Persiani, Greci e Romani, i quali furono divisi in tre teste dell'aquila imperiale, venne finalmente in mano de Spagnoli, ai quali, dopo lunga servitù e divisione, il fato divino poi unitamente, con più meraviglia che a predecessori, l'ha conceduta, come per il circolo delle cose umane lor toccava.” Daqui em diante, as referências aos textos de Campanella contidos no livro editado por Germana Ernst serão feitas por meio das abreviaturas: *Mon. Sp.* e *Mon. Fr.*, respectivamente.

² MUSI, Aurelio. “The Kingdom of Naples in the Spanish Imperial System” In: DANDELET, Thomas; MARINO, John. *Spain in Italy: Politics, Society, and Religion 1500-1700*. Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 73-97, citação à página 74.

império e conglomerado de territórios, contíguos e separados, que incorporava também Portugal e seus domínios no Oriente e na América. O frade calabrês procurou fornecer, então, numa linguagem profética tingida por esperanças de matiz escatológico e milenarista, uma consideração acerca do fundamento religioso da monarquia, que lhe parecia fadada a englobar o mundo inteiro sob o domínio de um rei prudente: Filipe II (1527-1598) da Espanha, ou seu filho Filipe III (1578-1611).

O objetivo deste trabalho é analisar as ideias, o pensamento e a linguagem política de Tommaso Campanella (1568-1639), focando sobretudo a sua principal obra filo-hispânica, a supracitada *Monarchia di Spagna*. Há alguns “dilemas”, por assim dizer, que se impõem aos interessados no estudo das relações entre Campanella e a Espanha. Em primeiro lugar, há o fato de que, como veremos melhor adiante, ele envolveu-se numa conjuração frustrada contra o vice-reinado espanhol em Nápoles, no ano de 1599, após a qual ficou preso por quase trinta anos. Essa aparente contradição ou incongruência não deve, porém, deter-nos na aproximação com seu pensamento político. Pelo contrário, ao investigarmos as possíveis intenções por trás da escrita daquele que é considerado um de seus principais escritos – e que foi o seu texto mais conhecido na época - talvez venhamos a compreender melhor esse seu engajamento político mais direto, isto é, como o seu pensamento estava relacionado à prática política e a uma certa movimentação popular urbana revoltosa numa Nápoles incorporada à Monarquia Hispânica.

Os enfoques da História Intelectual e do Pensamento Político, de inspiração contextualista, parecem-me justificados, neste trabalho, por dois motivos. Primeiro, porque o próprio Campanella parece optar, de modo evidente no caso da *Monarchia di Spagna*, mas também em obras posteriores como a *Moarchia del Messia* (c.1606) e a *Monarchia di Francia* (1635), por um “modo político” e aforístico de escrita, logo por um engajamento discursivo com as questões políticas de seu próprio tempo. Parece-me que havia nesses escritos uma intenção primordial eminentemente *prática*, ou seja, voltada ao aconselhamento e à orientação do príncipe e, em menor medida, dos homens políticos, de letras e demais autoridades políticas e religiosas do campo católico. Segundo, porque, de acordo com uma leitura avançada pela grande especialista nos estudos campanellianos, Germana Ernst, a “especulação

política” de Campanella tinha por “centro de gravidade” algo que a autora identifica como um dos temas centrais de todo o seu pensamento, isto é: “a relação entre a religião e a política, com toda a sua complexidade, toda a densidade e todas as estratificações de seus sentidos”.³ As preocupações de cunho propriamente filosófico, naturalístico e teológico de Campanella se fizeram presentes, embora de maneira menos evidente, também nos textos “políticos”. Mas as questões relativas à forma e à linguagem empregada nestes últimos escritos do frade calabrês e, em especial, na *Monarchia di Spagna* - para pensar e escrever e, portanto, para intervir de alguma maneira na vida política de sua Itália natal e na política régia espanhola, cujo papel era determinante em todo o mundo hispânico naquele período ou, dito de outro modo, para engajar-se em seu próprio contexto político, ideológico e “ético-retórico” - são aspectos pressupostos aqui como fundamentais para interpretá-lo historicamente.

Uma questão que deve nos acompanhar ao longo do trabalho é justamente: por que um aparente opositor do domínio espanhol sobre o reino de Nápoles passou os trinta anos de cárcere após a conjura de 1599 escrevendo sobre a iminente - e, de acordo com a “visão” apresentada na *Monarchia di Spagna* - desejável ascensão do rei da Espanha a uma monarquia universal? Pode-se pensar que o “mau governo” era associado, não apenas por Campanella, mas também por outros agentes e escritores de seu tempo, apenas ou sobretudo às nobrezas e às elites administrativas do reino ou, de modo mais restrito, à corte do vice-rei de Nápoles. Eis uma hipótese que, entretanto, não dá conta de explicar o interesse reiterado de Campanella por avançar determinadas políticas e “soluções” diante das dificuldades enfrentadas pelos católicos numa Europa dilacerada pelos conflitos confessionais e civis, ou seja, por defender a legitimidade de um poderio universal hispânico, no entanto subordinado à autoridade de fato “absoluta” do Papa, posição que o calabrês sustentaria até os últimos anos de sua vida. Ele acabou por retificar o seu pendor filo-hispânico quando de sua transferência para a França, na década de 1630. A sua *Moarchia di Francia* é o produto, ao mesmo tempo, do abandono de sua fidelidade e confiança pretéritas numa

---

³ Cf.: ERNST, Germana. “Introduction” In: CAMPANELLA, *Op. cit.*, p. X.

universalização do poderio hispânico e de uma nova “eleição”, uma espécie de desvio profético certamente bastante hábil, da monarquia francesa como o novo vetor potencial da cristianização do globo sob a égide da Igreja de Roma.

Interessa-me ressaltar, aqui, que o período de cerca de vinte e sete anos (quase metade de sua relativamente longa vida) durante o qual Campanella esteve encarcerado foi também o seu momento de maior atividade intelectual e de produção textual mais intensa. Escritos em três diferentes conventos napolitanos nos quais ficou preso, foram muitas as cartas, poemas, diálogos, tratados e textos de diversos gêneros produzidos entre os anos de 1602 e 1629. Muitos se perderam, vários outros foram reformulados ou reescritos posteriormente, quando de sua publicação. Aliás, as publicações das obras de Campanella tiveram início antes mesmo que ele fosse condenado à prisão, mas continuariam a ser feitas, com certa dificuldade, durante o período de encarceramento e, sobretudo, quando de sua estadia final na França. Além disso, os escritos sobre os quais devemos nos debruçar datam da década inicial do longo período de aprisionamento em Nápoles. A década inicial do Seiscentos marca, coincidentemente, a finalização ou “ressignificação” dos discursos sobre a *Monarquia de Espanha* (c. 1598), num momento bastante próximo aos eventos dramáticos que se seguiram à repressão da conjura de 1599; a redação da segunda dentre as três “monarquias” campanellianas que chegaram até os nossos dias, a *Monarquia do Messias* (c.1606); a elaboração de quase todos os “poemas filosóficos”; e, ainda, a escrita daquela que é hoje sua obra mais conhecida, intitulada *A cidade do sol* (1602). Todos esses escritos seriam publicados, posteriormente e ainda durante sua vida, a partir da década de 1620.

Em seu estudo célebre sobre Giordano Bruno e a tradição do hermetismo renascentista, Frances Yates já notara que “muitas de suas obras [de Campanella] foram publicadas em Paris”, no que a autora chamou de “o período francês” da vida do frade calabrês. Esses anos finais da vida do autor, que já havia conquistado sua liberdade, foram um período importante durante o qual pode gozar de um maior trânsito e correspondência, e até mesmo de uma certa celebridade, tanto em Roma quanto na capital francesa, à época governada pela figura vultuosa do Cardeal Richelieu (1585-1642). Antes disso, porém, Campanella já havia estabelecido relações com dois importantes

grupos de letrados alemães, que foram os grandes responsáveis pelas primeiras edições de sua obra escrita no período do cárcere. Yates sugeriu que, na França, “ele pouco escreveu de original” e que ele apenas “publicava o que produziu na prisão”. Havia, de fato, uma enorme quantidade de manuscritos não publicados e hoje perdidos, fato que, anos mais tarde, já na última década do século XX, o historiador e grande estudioso campanelliano John M. Headley viria igualmente a lamentar. A autora advertia, no meado do século, que em vista das circunstâncias, uma série de dificuldades inviabilizavam “seguir as variações do pensamento de Campanella de acordo com a ordem cronológica das suas publicações”.⁴ No que diz respeito aos textos analisados aqui, tais dificuldades parecem minimamente contornáveis, sobretudo porque, como aponta John Headley, eles correspondem seguramente àquela década inicial do período em que Campanella ficou preso em Nápoles⁵. Além disso, a partir dos esforços de diversos estudiosos italianos e europeus, mas também norte-americanos, desde os trabalhos pioneiros de Luigi Firpo até, mais recentemente, as edições e estudos realizados pela já citada Germana Ernst e pela estudiosa norte-americana Sherry Roush, os conhecimentos bibliográficos e textuais acerca da vasta obra de Campanella têm se tornado mais acurados e difundidos no meio acadêmico.

É importante notar que, além da *Monarchia di Spagna* (c. 1598) e da *Monarchia del Messia* (c. 1606), algumas outras obras de Campanella têm relevância para o entendimento e compreensão adequada de seu pensamento político, sobretudo de suas bases filosóficas e teológicas. Algumas delas, dignas de nota, são: os *Discorsi ai principi d'Italia* [Discursos aos príncipes da Itália] (1593); a *Dichiarazione di Castelvetero* [Declaração de Castelvetero] (1599), escrita com o objetivo de atenuar suas penas após a conjuração napolitana e encarceramento como reincidente pelos inquisidores; os *Aforismi Politici* [Aforismos políticos] (1601); a supracitada *La Città del Sole* [A Cidade do Sol] (1601-2); e *L'ateismo trionfato* [O ateísmo derrotado] (1606-7), seu

---

⁴ YATES, Frances. Giordano Bruno e a tradição hermética. São Paulo: Cultrix, 1987, citações à página 415.

⁵ Headley, no segundo capítulo de seu livro, dá enorme ênfase ao encarceramento de Campanella enquanto elemento determinante para a constituição de sua autoimagem e para sua autoafirmação enquanto filósofo e profeta. Cf.: HEADLEY, “The prophet bound” in: *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*. Princeton: Princeton University Press, 1997, pp. 26-102, especialmente as páginas 49-69.

principal escrito anti-maquiaveliano e espécie de manifesto contrarreformista contra todos os discípulos do “ímpio” secretário florentino: hereges, *politiques* e teóricos da “razão de estado”. Felizmente, boa parte da vastíssima obra, em língua italiana ou latina, produzida por Campanella (da qual não pretendo e nem seria possível, no âmbito deste estudo, dar conta integralmente) está disponível aos pesquisadores do mundo inteiro por meio do site do *Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee* (ILIESI), ligado ao *Consiglio Nazionale delle Ricerche* (CNR) da Itália. Há, portanto, uma plataforma notável e facilmente acessível por meio do endereço online do Instituto intitulada *Archivio dei filosofi del Rinascimento* com textos de três importantes autores renascentistas: Giordano Bruno, Giulio Cesare Vanini e Tommaso Campanella.⁶ Lamentavelmente, todos os três autores são ainda pouco estudados entre os pesquisadores e historiadores brasileiros.

De que modo Campanella situava-se em meio às principais correntes de pensamento existentes na Europa da Alta Idade Moderna dos séculos XV-XVII? Algumas considerações sobre esta questão hão de servir como introito e apresentação aos capítulos que virão em seguida.

“Há duas aberturas para a modernidade [política] no começo do século XVI, simultâneas e antagônicas”, escreveu recentemente Renato Janine Ribeiro.⁷ Uma primeira “abertura”, dita “realista”, teria se dado com a escrita d’O *Príncipe* (1513) por Maquiavel; a segunda, dita “utópica”, teria ocorrido, é claro, com o surgimento da *Utopia* (1516) de More. O grande historiador britânico Quentin Skinner já havia dedicado um volume inteiro de seu livro clássico sobre *As fundações do pensamento político moderno* à Renascença – isto é, às suas origens italianas tardo-medievais e à difusão da cultura

---

⁶ Disponível em: <http://www.iliesi.cnr.it/ATC/>. Agradeço encarecidamente ao Prof. Dr. Luís Filipe Silvério Lima, professor de História Moderna na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), pela indicação da base de dados do ILIESI onde pude ter acesso ao Arquivo com os textos de Campanella.

⁷ No ensaio intitulado “Pode existir uma utopia pós-moderna?”. In: Idem, *A boa política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, pp. 123-39. Numa nota de rodapé à página 124, Janine Ribeiro esclarece ao leitor o conceito de “abertura”. Inspirado no xadrez, tal conceito corresponde a uma espécie de “inauguração”, por meio de lances - ou jogadas, de uma (nova) época. Numa articulação entre “significações e práticas” que não decorre de uma necessidade e que, portanto, não precisa ser planejada, mas é efetivada ou executada, presume-se (e aqui já vamos além daquilo que o autor propõe), por alguém ou por mais de um alguém, o(s) autor(es) do “lance”, em determinados contextos espaço-temporais.

humanística pelo norte da Europa – e outro à Idade da Reforma.⁸ A obra de Skinner, que certamente serviu como referência importante para Renato Janine Ribeiro, permite que nos distanciemos das preocupações mais caras à teoria política e nos aproximemos da historiografia contextualista, embora preocupada, ainda, ao menos em parte, com a questão dos elementos constitutivos de uma primeira modernidade política iniciada com os movimentos culturais, religiosos e intelectuais do Renascimento e das Reformas. Nesse sentido, há pelo menos três marcos temporais na “aurora” dos tempos modernos: 1513, 1516 e 1517. O recurso, sempre muito arbitrário, a datas-chave pode servir, entretanto, como ponto de referência, se quisermos estabelecer algumas linhas de força a orientarem nosso trabalho. Portanto, num esforço por pensar o engajamento de Campanella com certos temas, problemas e conceitos concernentes a esse pano de fundo da história do pensamento e das ideias políticas na Europa da Primeira Modernidade (séculos XVI-XVII), pode-se dizer que a ideia aqui é focar sobretudo as problemáticas do maquiavelismo – ou, melhor dizendo, do Anti-maquiavelismo católico, como denomina Robert Bireley - e do movimento contrarreformista do final do Quinhentos e início do Seiscentos.

Tommaso Campanella me parece um autor importante a ser investigado porque, dentre outras coisas, estudá-lo pressupõe assumir uma visão mais alargada do contexto político-discursivo e ideológico ou, em outros termos, da vida intelectual e cultural na Europa Católica da virada dos séculos XVI-XVII. No período, a própria ideia de uma “modernidade”, tal qual a entendemos atualmente, estava em processo de elaboração e, mais ainda, *em disputa*. O “moderno”, portanto, não era e jamais foi algo dado e a ideia de que teria ocorrido algo como uma evolução ou progressão ininterrupta e necessária em direção ao mundo contemporâneo foi, já há muito tempo, abandonada pela historiografia ocidental.

Mas essa espécie de platitude que há em afirmar que a modernidade era, nos tempos em que viveu Campanella, algo “em disputa” serve apenas

---

⁸ A edição brasileira da obra de Skinner traz em volume único o texto, publicado originalmente em dois volumes, o qual é dividido seis partes, sendo as três primeiras correspondentes ao primeiro volume, sobre a Renascença Italiana, e as três últimas ao segundo, sobre As Reformas. Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

para ressaltar o seguinte fato: como em qualquer outro período da história, a coexistência, num só tempo, de diferentes “tempos” e uma imbricação de diferentes temporalidades ou, pelo menos, de diversos modos de se compreender a vida social e a história humana, são aspectos importantíssimos das sociedades do passado, em geral, e devem informar a leitura que o historiador faz das dinâmicas e ambiguidades característica de cada período ou época em particular.

Porém, não se trata apenas de aventar hipóteses acerca de “aberturas” outras possíveis, mas de refletir sobre como um determinado autor moderno, Campanella, situava-se em relação àquelas três “aberturas” ou “marcos” iniciais da Primeira Modernidade europeia pressupostos acima, cujas figuras emblemáticas são: Maquiavel, Morus e os líderes e figuras-chave dentro dos movimentos reformadores. Embora estes últimos representem, atualmente, vertentes distintas de pensamento político moderno, tidas como determinantes para o desenvolvimento ulterior da História Intelectual e Cultural no Ocidente, esses homens (e trata-se, invariavelmente, neste caso, de figuras masculinas) correspondem a apenas uma parte da história.

Constituídos, frequentemente, como figuras emblemáticas da “ruptura” ou, mais adequadamente, como sujeitos históricos responsáveis por “contribuições” originais ou mesmo por “reciclagens” criativas e, quiçá, ousadas das culturas clássica greco-romana e cristã medieval, o fato é que esses homens célebres e suas correspondentes “vertentes” do pensamento político moderno fazem parte de uma história que é, de fato, muito mais complexa e plural e, sobretudo, ambígua. E isto é algo que a fixação de figuras-síntese, grandes “clássicos” ou “heróis” canônicos, frequentemente não permite vislumbrar. Eis o que a metodologia contextualista proposta e desenvolvida por historiadores do quilate de Quentin Skinner ou John Pocock (mas também por diversos outros autores inspirados em seus estudos pioneiros) permite fazer: avançar para além das grandes obras e autores canônicos; inclusive, situá-los melhor em seu próprio tempo, questionando acerca de suas intenções mais imediatas e nem tanto por suas teorias ou conceitos de valor “universal” e atemporal. Trata-se, justamente, de procurar situar esses “grandes” autores ao lado de figuras “outras”, autores menores, frequentemente desconhecidos ou pouco estudados, até mesmo entre os especialistas e estudiosos do período,

mas que habitaram um mesmo contexto, em geral polêmico, de reflexão e de produção intelectual, ideológica e discursiva. Nesse sentido, os autores “menores” partilhavam, no mais das vezes, dos mesmos problemas e ansiedades, assim como das convenções e repertórios culturais de autores tidos como “clássicos” ou “canônicos”.

O período em que viveu e escreveu Tommaso Campanella certamente foi uma época importante no que diz respeito ao fenômeno do surgimento - ou formação - dos Estados modernos na Europa Ocidental, assim como de um conceito moderno - “hobbesiano”, diria Skinner - de Estado.⁹ Desde pelo menos o final do século XIX e o início do século passado, o problema da emergência do Estado ou, ainda, de um moderno conceito de “Estado” tem sido uma das preocupações centrais no campo dos estudos de História Intelectual e do Pensamento Político.¹⁰ Nas últimas décadas, porém, tornou-se cada vez mais frequente a crítica a uma historiografia mais tradicional focada, quase exclusivamente, no problema do Estado, seja enquanto estrutura – ou conjunto de instituições – centrais na história das nações europeias e ocidentais, seja enquanto conceito-chave na história da filosofia política moderna no período que vai de Maquiavel a Hobbes. O que essa historiografia mais recente vem mostrando - e o que acaba sendo, frequentemente, negligenciado nos estudos mais teóricos ou restritos às dimensões “nacionais” do processo de surgimento dos Estados - é o fato de que, mesmo textos e autores considerados “clássicos” ou “canônicos” não se restringem à problemática do Estado-Nação ou a questões análogas. Pelo contrário, vários desses autores tidos, em geral corretamente, como fundamentais e incontornáveis para se entender o processo de formulação da ideia ou conceito

---

⁹ SKINNER, Quentin. “From the state of princes to the person of the state”. In: *Visions of politics*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 368-413.

¹⁰ É certo que a historiografia preocupada em explicar o surgimento do Estado Moderno, em geral com base na ideia de uma centralização do poder político no interior das cidades-estado italianas, já vem de muito antes, desde pelo menos o trabalho clássico de Jacob Burckhardt sobre o “Estado como obra de arte”. No tocante à história das ideias e do pensamento político, os estudos são muitos para fornecermos uma lista exaustiva, mas podemos citar como exemplos de grande influência os trabalhos de José Antonio Maravall para a Espanha do medievo ao Seiscentos, e o livro clássico de Quentin Skinner sobre *As fundações do pensamento político moderno*. As referências completas encontram-se nas notas e na bibliografia ao final deste trabalho.

de “Estado” não pretendiam, de modo algum, teoriza-lo. É o caso, por exemplo, de Maquiavel.

A assim chamada “crise do Estado”, com seus ecos evidentes de uma preocupação contemporânea em torno da questão, tornou-se um ensejo para que alguns historiadores retomassem certos temas, dentre os quais, o conceito de Império e sua aplicabilidade em se tratando do período moderno.¹¹ São inúmeros os autores modernos que, longe de terem se debruçado ou esbarrado inadvertidamente no problema do Estado, mostraram-se muito mais interessados e preocupados com os problemas: das dinâmicas interestatais e, sobretudo, com natureza dos laços existentes entre os soberanos europeus e seus súditos de diversas naturalidades, isto é, de uma dimensão imperial do poder soberano dos reis; das relações entre o poder secular dos príncipes e homens de estado e o poder religioso do Papa e da Igreja de Roma ou das diferentes Igrejas surgidas após o advento do Protestantismo; ou, ainda, das conexões entre os diferentes territórios, contíguos ou descontínuos, incorporados pelas monarquias europeias que protagonizaram o amplo processo de expansão marítima, comercial e colonialista do Ocidente europeu sobre as outras partes do mundo. Os conflitos de matiz constitucionalista, tendo por base uma concepção mais ou menos limitada da margem de ação concedida ao governante, foram frequentes ao longo de todo o período.¹²

No caso específico da Espanha, o exercício de um poder imperial iniciado já com os reis católicos tomou impulso durante o reinado de Carlos I (1516-1556), que logo foi coroado imperador Carlo V do Sacro Império Romano-Germânico (1519), e atingiu um auge durante o período filipino. Entre a abdicação de Carlo V, no meado do século XVI, e a morte de seu filho e sucessor Filipe II (1527-1598), os territórios sob domínio da Monarquia Hispânica se tornaram vastíssimos, sobretudo após a incorporação de Portugal, em 1580, assim como de seus domínios ultramarinos também vastos.

---

¹¹ Cf. LIMA, Luis Filipe Silvério. “Os nomes do império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito” In: DORE, Andréa Carla (Org.); LIMA, L. F. S. (Org.); SILVA, L. G. (Org.) *Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008, p. 244-256.

¹² Cf. SKINNER, *As fundações do pensamento político...* op. cit.

Era época, segundo o historiador francês Serge Gruzinski, de uma primeira “mundialização”.¹³

Ainda no reinado do “rei prudente” Filipe II, o insucesso das tropas sob comando espanhol em conter a Revolta Holandesa (1566), a “derrota” da Invencível Armada (1588) pelos ingleses e pelo clima tempestuoso do Atlântico britânico e a desastrosa intervenção nas Guerras de Religião na França foram como os primeiros indícios de que a hegemonia espanhola – ou melhor, castelhana – seria algo extremamente difícil de sustentar no longo prazo. Esses sinais iniciais de “crise” ou “declínio” foram percebidos pelos autores hispânicos já nas últimas décadas do século XVI e, sobretudo, durante as primeiras décadas do XVII.¹⁴ De fato, o fracasso do projeto imperial e universalista católico representado pela Monarquia Hispânica culminaria, no meado do Seiscentos, com as várias revoltas separatistas que marcaram a assim chamada Crise Geral do século XVII: a Guerra de Restauração Portuguesa (1640-1668), que pôs um fim à “União das Coroas” e resultou na independência de Portugal; as revoltas republicanas na Catalunha e em Nápoles (1647-1648); e a vitória da república holandesa dos Países Baixos na Guerra dos Oitenta Anos, confirmada com a Paz de Vestfália (1648).

Os autores desse período preocuparam-se, ainda, com os problemas teológicos e práticos advindos da “descoberta” de um Novo Mundo e suscitados pelos contatos, cada vez mais frequentes, com a alteridade dos diferentes povos nativos africanos, asiáticos e americanos, nos territórios conquistados pelos europeus ao longo dos séculos XV, XVI e XVII. Tais problemas ocuparam o pensamento de viajantes, humanistas, cosmógrafos, geógrafos, cortesãos, clérigos, missionários e demais letrados habitantes do Velho Mundo europeu naquela época, tanto quanto a questão do Império, do Estado, de sua constituição e ordenamento, ou da natureza – das potencialidades e limites – do poder político instituído. Mas esses eram, em grande medida, “os problemas fundamentais do pensamento e da prática política e legal que haviam afetado a vida pública europeia do século XVI ao

---

¹³ GRUZINSKI, Serge. As quatro partes do mundo: história de uma mundialização. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP; Editora da UFMG, 2014.

¹⁴ ELLIOTT, John. “Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain” In: *Spain and its World 1500-1700*. New Haven: Yale University Press, 1990, pp. 241-62.

XVIII”, de acordo com o historiador James Muldoon. Ou seja, “a natureza dos impérios, a natureza do Estado, a natureza da soberania e as relações entre um soberano e os vários elementos que conformavam seus territórios, assim como a relação entre as possessões do soberano”.¹⁵

Uma das ênfases que a historiografia crítica ao paradigma estatal propõe recai sobre o atentar para o desenvolvimento concomitante não só dos Estados, mas também dos “imperialismos” e colonialismo modernos, isto é, dos estados e monarquias *compósitas* e de seus vastos “impérios” ultramarinos. E aqui, trata-se não apenas de Portugal e Espanha, mas também da França, da Holanda e da Inglaterra. Essa ênfase sobre as dimensões compósitas e imperiais das formações políticas modernas é importante, inclusive, para uma melhor compreensão da variedade e complexidade dos problemas e “soluções” encontradas nos textos de diversos pensadores políticos do período. O uso das *aspas* ao tratar dos “impérios” modernos justifica-se, pois o fato é que os autores da época frequentemente evitavam o termo para se referir a sua própria realidade, isto é, aos tipos de governo e às formas comuns de ordenação da vida política e social. Por isso, também entre os historiadores das ideias e do pensamento político, passou-se a trabalhar com noções como as de “monarquia compósita” ou “monarquia polissinodal”, e houve também quem trabalhasse com as diferentes acepções que o termo “império” assumiu durante a Primeira Modernidade.¹⁶

James Muldoon, tomando como balizas a fundação do Sacro Império, com Carlos Magno (800), e sua extinção com Napoleão (1800), enumerou oito

---

¹⁵ MULDOON, James. *Empire and Order. The Concept of Empire, 800-1800*. Londres-Nova York: Palgrave Macmillan, 1999, p. 13.

¹⁶ Alguns exemplos são: KOENIGSBERGER, H. G. “Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe; *Dominium Regale or Dominium Politicum et Regale*” In: *Theory and Society*, Vol. 5, No 2, (Mar., 1978), pp. 191-217; ELLIOTT, John. “A Europe of Composite Monarchies”. In: *Past & Present*. Número 137, 1992, pg. 48-71; MULDOON, Op. Cit.; PAGDEN, Anthony. *Spanish imperialism and the political imagination: studies in European and Spanish-American social and political theory 15130-1830*. Londres/New Haven: Yale University Press, 1990; Idem, *Lords of all the world: ideologies of empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1995. Para uma discussão acerca da problemática imperial em seus aspectos linguísticos, religiosos e rituais no processo da colonização portuguesa no Oriente, ver a introdução da tese de livre docência de Adone Agnolin: “Ocidente e Oriente: Temperos Imperiais da Fé no Oriente. Encontros-Choques-Compatibilizações de Impérios entre Gramáticas Linguísticas, Religiosas e Rituais” In: AGNOLIN, Adone. *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII)*. 2017. Tese (Livre Docência em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Doi:10.11606/T.8.2018.tde-13042018-145339. Acesso em: 2020-01-18.

diferentes significados dos termos “império” e “imperador” herdados da Idade Média pelos autores modernos: (1) protetor do papado e da Igreja de Roma, ofício definido pela teoria da *translatio imperii*; (2) *dominus mundi*, ou senhor do mundo (e suas variantes, como a de “monarquia universal” empregada por Campanella); (3) Sacro Império; (4) uma unidade ou domínio a partir da conquista de outros territórios e povos ou monarquia composta por diferentes reinos; (5) soberania, poder; (6) Império Universal Cristão enquanto congregação de fiéis - ou Igreja; (7) Império dos Último Dias, numa leitura apocalítica baseada no Profeta Daniel; (8) como sinônimo de tirania ou corrupção, por conta da concentração de poderes nas mãos de um único homem, seja ele defensor da “república” – isto é, a comunidade política - ou defensor do papado.¹⁷ Para o historiador Luís Filipe Silvério Lima, “é preciso atentar a essa multiplicidade de significados e às relações que evocam nos discursos que utilizam a expressão”, assim como para as possíveis particularidades dos reinos ibéricos “por conta de seus domínios ultramarinos e a conquista, o contato e o confronto com outros povos nos novos mundos”.¹⁸ A hipótese avançada por Lima acerca do caso português é que as “formulações imperiais messiânicas” não eram simples “rescaldos” medievais, mas respostas às “esperanças e a uma ideia de destino comum” características do período de contração e encolhimento imperial durante a Crise Geral do século XVII.¹⁹ A ideia parece bastante potente, também no que diz respeito à interpretação da esperança depositada por Campanella no estabelecimento de uma *monarquia universal* católica - a princípio hispânica e, finalmente, ao final de sua vida, francesa.

Essa discussão mais teórica em torno das concepções e da terminologia imperial corrente nos primórdios da Época Moderna remete, uma vez mais, à questão das permanências e rupturas no processo de construção do mundo moderno. Em que medida faz sentido falar em modernidade ou em formas tipicamente “modernas” de pensamento para tratar dos séculos XVI e XVII? A Época Moderna, no entender de grande parte dos historiadores, começa com o Renascimento. O uso do termo “moderno” entre os humanistas

---

¹⁷ Cf.: MULDOON, Op. Cit., p. 15-7. Ver também: LIMA, Op. Cit., p. 253.

¹⁸ Ibid, p. 253.

¹⁹ Ibid., p. 254-5.

italianos para referirem-se a seu próprio tempo ganhou força ao longo dos séculos XV e XVI. Mas a *modernidade*, enquanto categoria de análise, hoje amplamente conhecida e utilizada, só veio a ser empregada largamente com o Iluminismo e com o surgimento do mundo industrial burguês, sobretudo após as Revoluções Inglesas do século XVII e, é claro, da Revolução Francesa de 1789.

Mas como entender o Renascimento? Este foi uma mera continuação de processos já existente – os “renascimentos” tardo-medievais? Ou foi, talvez, um momento de transição entre as Épocas Medieval e Moderna no Ocidente europeu? Milhares de páginas já foram escritas sobre estas questões e muita tinta correu por conta dos esforços dispendidos para respondê-las. O ensaio clássico de Erwin Panofsky sobre essa questão é ainda hoje de grande valia, pois coloca em evidência as particularidades de cada um dos “renascimentos” europeus que ocorreram desde o período carolíngio. De acordo com a interpretação de Panofsky, cabe ao historiador do Renascimento tratá-lo como um tempo em si mesmo e marcado, por isso mesmo, por elementos de continuidade assim como por elementos ou traços “outros”, de “ruptura” ou, melhor dizendo, de distanciamento com relação ao passado “medieval” – aspectos, ao fim e ao cabo, que viriam a compor a modernidade.

A ideia de modernidade aplicada à Renascença parece pertinente no sentido de que há um duplo movimento implicado no uso instrumental do termo pelos estudiosos da Época Moderna. Em primeiro lugar, trata-se de um olhar voltado ao passado em busca daquilo que futuramente veio a ser o mundo na contemporaneidade, com suas formas próprias de sociabilidade; de produção da riqueza; de exercício do poder político ou de organização do governo; de estabelecimento dos laços entre grupos ou classes sociais, entre os Estados nacionais e seus vizinhos e, ainda, entre os povos europeus e seus domínios coloniais. Mas um segundo movimento é o olhar para como os próprios homens dos primórdios da *modernidade* enxergavam e relacionavam-se com seu próprio tempo, com o passado e, é claro, também com o futuro. Para tomar

emprestados os termos de Reinhart Koselleck, interessa estudá-los em seu *espaço de experiência* e em seu *horizonte de expectativa* peculiares.²⁰

Havia, é claro, formas distintas pelas quais os homens dos tempos modernos se relacionavam com o seu próprio tempo. Nesse sentido, este é um estudo também sobre as esperanças de um homem da Renascença tardia que, tendo nutrido certa notoriedade enquanto vivo, frequentemente surge como inadequado ou estranho aos olhos do observador demasiado ocupado em buscar nos pensadores do passado uma raiz para aspectos centrais da modernidade posterior como, por exemplo, o racionalismo ou o secularismo. Pelo contrário, Campanella pode ser visto, de certa forma, como um dos últimos representantes, junto com homens como Antonio Vieira e Menasseh Bem Israel, daquilo que Marilena Chaui chamou de uma “proposta” da modernidade no final da Renascença: o encantamento do mundo. No longo prazo, muitas, talvez todas, as suas esperanças acabaram frustradas ou “lançadas”, por assim dizer, num futuro longínquo, o que não parece ter posto fim à sua profissão de fé profética. Talvez seja por conta disso, em parte, que Campanella não veio a ocupar lugar de destaque no rol dos grandes pensadores políticos modernos. Beirando perigosamente a heresia e sempre aquém do desencantamento do mundo que a ciência moderna, incipiente à época, acabaria por produzir, ele foi, no entanto, à sua maneira, um entusiasta da modernidade, enquadrando-a de certo modo em sua perspectiva ao mesmo tempo tradicional e peculiar. Até que ponto as ideias de Campanella tinham ou deixaram de ter lastro na época (em outras palavras, como foram “recebidas” por seus contemporâneos), não é propriamente o assunto deste estudo, mas talvez a análise aqui esboçada permita entrever um pouco do cenário complexo onde elas vieram à tona, caracterizado por formas distintas ou “alternativas” de se conceber a política, o governo, a sociedade e o mundo, assim como a natureza das relações humanas ou o lugar da religião na vida civil e vice-versa. Campanella viveu, afinal, num mundo em que os fins da ação política, inclusive discursiva, não eram mais (apenas) os da religião cristã. Os fins da ação

---

²⁰ Tomo aqui emprestadas as noções proposta pelo historiador alemão Reinhart Koselleck, cf.: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 305-27.

humana eram, ou podiam ser, variados. E eram distintos, imagina-se, dos nossos. Mas, talvez, muito menos do que estamos dispostos a reconhecer.

Linhas de força

Identificamos certos traços no pensamento e nos escritos políticos de Campanella que guardam significativa correspondência com as questões em torno das quais uma cultura política da Alta Idade Moderna veio a se constituir. Primeiro, a problemática colocada pelo *maquiavelismo* e pela recepção tanto da obra quanto da própria figura, frequentemente distorcida, de Maquiavel durante os séculos XVI e XVII; notadamente, entre teóricos da assim chamada “razão de estado”. Algumas questões caracterizaram, de um modo geral, os textos e o pensamento político produzido nesse âmbito de uma cultura católica contrarreformista. Como um príncipe pode manter o seu *status*? Como um Estado pode conservar e aumentar seus domínios? Quais os meios adequados ou necessários para tanto? Qual é a importância da moral e da religião cristã em se tratando de questões de Estado? Quais são, se é que existem, os princípios ou regras gerais por trás de uma conduta política modelar? Ou, em outras palavras, como há de ser uma “verdadeira” razão de estado? De que modo a atuação do príncipe em função de fins políticos e imediatos deve estar adequada às normas prescrita por uma consciência verdadeiramente católica?

Campanella foi um homem de origem “baixa” e pobre, um letrado e, mais ainda, um teólogo e filósofo dominicano de origem calabresa e, portanto, um italiano membro do clero católico cuja vida coincide, em grande medida, com o período de afirmação da Reforma Católica e/ou Contrarreforma e de auge (logo seguido pelos primeiros sinais de decadência) da Monarquia Hispânica no cenário político internacional europeu e ocidental. Os pontos esboçados até aqui me parecem ter alguma pertinência e relevância para o melhor entendimento das análises que procuro realizar ao longo dos capítulos seguintes.

No Capítulo 1, trato da questão do *antimaquiavelismo* manifesto por Campanella. Esse traço fundamental de sua obra, longe de ser trivial, parece carregado de dificuldades. As dimensões retórica e teológico-política da cultura renascentista frequentemente inviabilizam leituras unívocas ou simples dos

autores do período e não se trata, aqui, de procurar estabelecer um único “sentido” ou intenção “final” dos discursos sobre a Monarquia Hispânica, muito menos de seus outros escritos. Um episódio notável a exemplificar o entrecruzamento ambíguo e original de referências tradicionais e modernas, ortodoxas e possivelmente “desviantes” - ou heterodoxas, é o famoso Caso Galileu, durante o qual o correspondente e ávido admirador do cientista, Campanella, achou por bem redigir, de dentro do cárcere inquisitorial, um texto apologético, no qual procurava demonstrar a concordância entre as contribuições teóricas de Galileu à física e à astronomia, os dogmas católicos e as verdades do Evangelho. De qualquer forma, é preciso ressaltar que os aspectos utópico, neoplatônico ou hermético do pensamento político de Campanella não de ser tratados, aqui, apenas tangencialmente.

O Capítulo 2 traz uma espécie de desdobramento da problemática maquiaveliana discutida no primeiro capítulo. Nele, discuto o conceito-chave, herdado das tradições morais e políticas clássica e cristã medieval, da *prudência*. Um aspecto relevante do pensamento de Campanella está relacionado à sua inserção num contexto ético-retórico contrarreformista. Apesar de sua relação em geral bastante tensa com as autoridades católicas, italianas ou espanholas, Campanella jamais optou, no entanto, por se afastar completamente da Igreja ou do Papado como fez, por exemplo, seu célebre contemporâneo e conterrâneo, Giordano Bruno (1548-1600), que não só deixou a ordem dos pregadores, mas acabou queimado na fogueira após ser condenado pelo “Santo Ofício”. O destino trágico de Bruno não deve ter passado despercebido a Campanella. Este último pode ser entendido, como veremos, não apenas como um defensor da autoridade e do poder “absolutos” do papa, mas também das políticas confessionais que marcaram o período da virada do século XVI ao XVII, notadamente dos esforços missionários que interessavam sobremaneira aos membros do clero católico naquele período. Nesse sentido, o paralelo com Giovanni Botero é notável. Campanella foi, mais ainda, um inimigo ferrenho, ainda que paradoxal, dos “heréticos” luteranos e, sobretudo, dos “bárbaros” Turcos, tidos por ele como os principais inimigos espanhóis e de todo o campo político católico.

Daí que o Capítulo 3 tenha por foco a inserção de Campanella num contexto que optei por denominar de “mosaico hispânico”. Foram escolhidos

alguns autores tidos como representativos da tradição “anti-maquiaveliana” católica, sobretudo um autor que, assim como o frade calabrés, escreveu sobre - e tomou como ponto de apoio para suas próprias formulações políticas - os domínios da Monarquia Hispânica: o já citado Giovanni Botero. A ideia é propor uma análise comparativa, de forma alguma “exaustiva”, centrada nas possíveis correspondências, similaridades e, é claro, também nos contrastes existentes entre os dois autores e agentes políticos preocupados com a prática política e com a problemática, a um só tempo confessional e imperial, da Monarquia. Essa análise de um “pensamento hispânico” produzido por autores que se dedicaram ao “problema” da monarquia e do Império a partir de territórios - ou domínios hispânicos - distintos, notadamente de fora da Corte madrilenha e dos territórios castelhano ou espanhol propriamente ditos, é talvez o aspecto mais original deste trabalho. Os três escreveram sobretudo sobre questões relativas à prática política e, portanto, menos sobre questões como a da melhor forma de governo ou da natureza do poder político dos monarcas, e mais próximas, por exemplo, do axioma básico das teorias da razão de estado: a conservação e a expansão do estado; ou, ainda, de questões caras ao neoestoicismo lipsiano, como a da constância individual e da obediência e disciplinamento dos súditos.

A ideia geral, portanto, é tentar escrever uma história intelectual e cultural do pensamento político a partir de um eixo colocado sobre o autor-objeto, Tommaso Campanella, entendido à luz dos contextos ideológico e retórico-político do período contrarreformista e de auge do domínio hispânico, na virada do século XVI ao XVII. A cultura política da Europa Católica foi em parte representada e, por outro lado, “produzida” ou conformada pelo pensamento deste autor extraordinário, cujos traços fundamentais procuro resumir e apresentar brevemente em seguida, para desenvolvê-los melhor mais adiante. Passemos, portanto, a uma breve nota sobre a vida e o percurso intelectual de Campanella.

NOTA BIOGRÁFICA²¹

Nascido em Stilo, na Calábria, em 5 de setembro de 1568, Tommaso Campanella foi um autor extraordinário, figura célebre e um tanto controversa do Renascimento tardio ou “Barroco” italiano. Quando de seu nascimento, a porção sul do território peninsular italiano, o chamado *Mezzogiorno*, pertencia ao Reino de Nápoles, que fora incorporado aos domínios espanhóis havia mais de meio século. A capital do reino foi invadida pelas tropas de Fernando de Aragão (1452-1516), que desembarcou na cidade em 1 de novembro de 1506 para “uma solene e elaborada recepção”.²² Ao norte da península, o Concílio de Trento, reunido pela primeira em 1545 e interrompido diversas vezes, terminou, por fim, no ano de 1563. Portanto, na época em que Campanella nasceu, Nápoles correspondia a um importante vice-reinado espanhol e a assim chamada Contrarreforma – ou Reforma Católica – afirmava-se com intensidade crescente nos diferentes territórios que permaneceram fiéis à autoridade do pontífice e da Igreja de Roma após o grande cisma iniciado na primeira décadas do *Cinquecento* pelos partidários de Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564) e que havia dado origem à Reforma Protestante.

Recém-nascido, o calabrês foi batizado com o nome de Giovan Domenico pelos pais: Geronimo, um sapateiro analfabeto, e Caterina Martello, sobre a qual existem poucas informações, tendo morrido pouco tempo após o filho completar cinco anos de idade. O jovem Giovan Domenico entrou para a

---

²¹ As informações biográficas contidas nesta breve nota ou ensaio introdutório foram extraídas dos principais estudos de cunho biográfico-interpretativo sobre Tommaso Campanella: HEADLEY, John M. *Tommaso Campanella and the transformation of the world*. Princeton: Princeton University Press, 1997; ERNST, Germana. *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*. Translated by David L. Marshall. Dordrecht/New York: Springer, 2010 [ed. original em italiano: Roma: Laterza, 2002]; DELUMEAU, Jean. *O mistério Campanella*. Trad. Idalina Lopes. São Paulo: Editora Madras, 2011 [ed. original em francês: Paris: Fayard, 2008]. Informações adicionais encontram-se no Prólogo à edição crítica de *La Monarquia Hispanica* (1982), de Primitivo Mariño Gomez; no capítulo de Frances Yates sobre Campanella em seu livro *Giordano Bruno e a tradição hermética* (1987); e no estudo introdutório sobre a vida, as obras e o pensamento do dominicano calabrês contido na edição crítica francesa da *Monarchie d'Espagne* e da *Monarchie de France* (1997), publicadas conjuntamente no volume introduzido, editado e anotado por Germana Ernst. Para as referências completas às obras citadas, remeto o leitor às notas de pé de página e à Bibliografia ao final deste trabalho.

²² MUSI, Aurelio. “The Kingdom of Naples in the Spanish Imperial System” In: DANDELET, Thomas; MARINO, John. *Spain in Italy: Politics, Society, and Religion 1500-1700*. Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 73-97, citação à página 74.

ordem dos pregadores em 1582, aos 14 anos de idade, contra a vontade de seu pai, que parece ter nutrido a esperança de que o filho fosse a Nápoles ficar com parentes e estudar jurisprudência. Ao iniciar o noviciado, assumiu o nome “Tommaso” por admiração a São Tomás e deixou de lado o sobrenome da família por “Campanella”, cujo significado é algo como “sino” ou “sineta”. Por meio da escolha do sobrenome “ele acreditará que define sua missão: ser aquele que chama para a vigilância em razão dos desfechos escatológicos”, sugere um de seus biógrafos.²³

Mas os traços proféticos, messiânicos e milenaristas do pensamento de Campanella demorariam, ainda, alguns anos para ganharem forma e expressão mais completa. Deter-nos-emos um pouco melhor mais adiante sobre essa questão. Mas é importante ressaltar que essa espécie de “vocação” profética de Campanella, que de fato parece ter sido expressão das grandes expectativas nutridas por ele ao longo da vida e que certamente viriam a constituir um elemento fundamental a informar todo o desenvolvimento posterior de seu pensamento político, não era algo dado. Parece-me que se trata de um desenvolvimento bastante complexo, relacionado não apenas ao período formativo em que o jovem Campanella passou por uma série de conventos e instituições na sua Calábria natal (a mesma região, vale lembrar, onde séculos antes florescera o pensamento extremamente influente, sobretudo entre milenaristas, do abade Joaquim de Fiori), mas sobretudo ao período posterior em que ele ganhou maior “liberdade” e autonomia de pensamento. Tais aspectos tornar-se-iam mais nítidos, como veremos, em seus escritos políticos da década final do século XVI e, é claro, quando de seu envolvimento na conjuração frustrada contra o vice-reinado espanhol em Nápoles (1599). Há de se ressaltar, inclusive, que essas esperanças e crenças profético-milenaristas não eram tão incomuns quanto se poderia supor, pelo menos no que diz respeito ao sul da Itália e ao Reino de Nápoles sob o domínio dos Habsburgo espanhóis. O grande historiador italiano Adriano Prosperi chama atenção, por exemplo, para as “fermentações” milenaristas que

---

²³ DELUMEAU, *O Mistério...* op. cit., p. 30.

havia naquela época entre os dominicanos da Calábria,²⁴ fator importante a relativizar uma excessiva peculiaridade ou originalidade de homens como Giordano Bruno (1548-1600) e o próprio Campanella, que acabaram sendo vitimados pela política repressiva contrarreformista.

Durante os sete anos que se seguiram à sua entrada para a ordem dos pregadores, até o ano de 1589, Campanella continuou com os estudos nos conventos calabreses, onde provavelmente teve de seguir o currículo tradicional aristotélico-tomista. Foi nomeado para o convento dos dominicanos em Nicastro ao final do noviciado, em 1586, onde tornou-se amigo dos irmãos Ponzio, em especial de Dionizio Ponzio, que viria a desempenhar um papel importante na conjuração de 1599. Foi neste período, ainda, que Campanella começou a tomar parte em disputas contra seu “arqui-inimigo” de toda a vida: Aristóteles. Polemizando contra professores e superiores dentro da ordem, em sua maioria defensores ferrenhos do aristotelismo, o jovem dominicano colocava à prova seus extraordinários dotes intelectuais: a memória e a erudição notáveis assim como um precoce espírito combativo aliado de grande engenhosidade persuasiva. Diz o relato que um de seus professores em Nicastro ter-lhe-ia dito então: “Campanella, Campanella, você não terá um bom fim”.²⁵ Mesmo com os esforços incansáveis dos dominicanos e, é claro, também dos membros da então recém-fundada Companhia de Jesus (1534), os quais buscavam promover um programa pastoral - de missionação e, portanto, de ensino e catequização - amparado na renovação e/ou reformulação dos ensinamentos cristãos com base em São Tomás e Aristóteles; o fato é que jovens clérigos como Campanella frequentemente acabavam, muitos deles, indo atrás conhecimentos e perspectivas outras, em geral pouco afeitos à tradição (ou ortodoxia) aristotélico-tomista. Saberes mágicos e “ocultos”, pertinentes àquilo que na época era denominado por “filosofia natural”, além de saberes “práticos” e empíricos como a alquimia ou a astronomia, cuja natureza e desdobramentos frequentemente contrariavam a autoridade do neotomismo dentro das ordens e instituições, a qual tornou-se de fato hegemônica no mundo católico durante a segunda metade do século XVI e

²⁴ Cf. PROSPERI, Adriano. América y Apocalipsis. *Teología y vida*, Santiago (Chile), v. XLIV, n.º 2-3, p. 196-208, 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214681005>. Acesso em: 10 de Setembro de 2020.

²⁵ Apud ERNST, *Tommaso Campanella...* op cit., p. 3.

a primeira metade do XVII.²⁶ Muitos desses intelectuais e pensadores acabariam associados ao pensamento “científico”, como evidencia o célebre caso de Galileu, citado anteriormente. O fato é que muitos desses letrados e pensadores acabavam, invariavelmente, opondo-se – uns mais, outro menos – aos princípios, dogmas e categorias da filosofia aristotélico-tomista chancelada pela teologia católica e pelas autoridades eclesiásticas do período contrarreformista.²⁷

Ainda no final da década de 1580, Campanella pela primeira vez ouviu falar em Bernardino Telésio (1509-1588). O “filósofo natural” calabrês, recém-falecido, cuja obra *De rerum natura* (1543) além de abertamente hostil a Aristóteles e à concepção aristotélica da natureza e do cosmos, veio a constituir uma influência central e um verdadeiro exemplo, aos olhos do jovem dominicano, de liberdade filosófica – ou “liberdade de pensamento”, diríamos atualmente – ainda que (ou talvez por isso mesmo) tenha sido colocada no Index, em 1593²⁸. No ano de 1589, Campanella deixou o convento de Consenza, onde poucos meses antes Telésio havia falecido, para ir a Nápoles. Mas sua “fuga” para a capital do reino não significou uma ruptura em relação à ordem, algo que ele jamais faria. Nesse aspecto, Campanella diferia enormemente de Giordano Bruno.²⁹ Mas Nápoles era o lugar onde seus olhos “famintos” por novas leituras e sua mente curiosa encontrariam o estímulo e a oferta de saberes os mais variados, algo que a vida monástica e a educação aristotélico-tomista jamais haviam-lhe fornecido.

A Nápoles das décadas finais do século XVI certamente deve ter tido um enorme impacto sobre o jovem Campanella. Verdadeiro “monstro urbano”, nas palavras de Fernand Braudel, a capital do reino proporcionava liberdade e estímulo intelectuais cuja relevância dificilmente poderia ser menosprezada. Segundo o historiador norte-americano William Eamon, “o desenvolvimento de

²⁶ Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

²⁷ O historiador Pietro Redondi, em seu livro clássico e polêmico intitulado *Galileu herético*, deu uma bela contribuição a essa problemática. No livro, sobressai a ideia de uma “ciência” renascentista potencialmente ameaçadora ou, certamente, desafiadora no que diz respeito aos interesses políticos e institucionais do período da Contrarreforma na Itália. Cf. REDONDI, Pietro. *Galileu herético*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²⁸ Para uma leitura de Campanella como “livre pensador”, cf. HEADLEY, *Tommaso Campanella and the transformation...* op. cit., passim.

²⁹ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Editora Cultrix, 1987, pp. 406-7.

seu pensamento até a revolta da Calábria foi formado quase inteiramente pelas tradições intelectuais do *Mezzogiorno*".³⁰ Ele não permaneceu por muito tempo junto ao convento de San Domenico Maggiore, ao qual ficava anexada uma universidade e sua notável biblioteca, mas foi logo acolhido por Mario del Tufo, filho de um barão da importante família dos Del Tufo, que pertencia à alta nobreza do reino. Sob a proteção dos Del Tufo, Campanella pôde desfrutar da cena intelectual e cultural da grande cidade, frequentando o gabinete de curiosidades de Ferrante Imperato (1525?-1615?) e mantendo estreitas relações também com os irmãos Della Porta, jovens nobres napolitanos conhecidos à época por seus conhecimentos das artes e da medicina, mas também de magia natural, astrologia e saberes ditos "ocultos".

A primeira estadia de Campanella em Nápoles foi marcada, de acordo com Jean Delumeau, por três grandes "influências", as quais teriam importância central para a constituição e desenvolvimento de seu pensamento: o *naturalismo* de Telésio, a *magia* de Giovanni Battista Della Porta e a *astrologia* de uma figura até hoje misteriosa, o "rabino Abraão". O grande especialista norte-americano em termos dos estudos campanellianos John Headley escreve, similarmente, que:

A presença de Campanella no círculo dos Della Porta revela o formidável e inicialmente preeminente papel da filosofia natural e da ciência da época na formação intelectual de um [homem] que demasiadas vezes é identificado como principalmente um pensador político.³¹

Embora reconheça a pertinência dessa ressalva, feita por Headley, acerca do perigo que há em reduzir o complexo e multifacetado filósofo e autor apenas ao Campanella "pensador político", penso que o enfoque contextualista, ideológico e retórico-político, justifica-se, neste trabalho, pelos motivos referidos anteriormente.

Portanto, voltando ao nosso breve esboço biográfico, ao final daquela primeira estadia em Nápoles, Campanella publicou o seu primeiro livro,

---

³⁰ EAMON, William. "Natural Magic and Utopia in the Cinquecento: Campanella, The Della Porta Circle, and the Revolt of Calabria". *Estratto da « Memorie Dominicane » Nuova Serie* 26, 1995, pp. 369-402, citação à página 371.

³¹ "Campanella's attendance upon the Della Porta circle reveals the formidable and initially preeminent role of natural philosophy and the science of the age in the intellectual formation of one who is too often identified as principally a political thinker". Cf.: HEADLEY, John M. *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*. Princeton: Princeton University Press, 1997, p. 25. As traduções, menos quando indicado, são todas minhas.

intitulado *Philosophia sensibus demonstrata* [Filosofia demonstrada pelos sentidos] (1591). Nesta obra, procurou demonstrar as incompatibilidades entre o cristianismo e a filosofia de matriz aristotélica. Furtou-se, porém, de fazer quaisquer censuras a São Tomás, talvez o grande responsável pelo enraizamento do aristotelismo na teologia e na educação cristãs da época. A obra inquietou os dominicanos de Nápoles, que mandaram-no prender no convento de San Domenico após uma denúncia, de acordo com a qual era acusado da ofensa – inacreditável, em termos de nossa sensibilidade atual - de manter um demônio sob a unha de um dos dedos da mão, o qual seria responsável por seu notável e prodigioso saber. Teve início, então, um período importante de sua vida, que duraria pouco menos de uma década, ao longo do qual Campanella passou por uma série de perseguições, confiscos, processos e julgamentos e culminaria em sucessivas prisões e condenações, até que ele fosse encarcerado, como herege reincidente, em meio a outro processo iniciado pelas autoridades seculares do reino após a conjuração frustrada contra a autoridade do vice-rei de Nápoles, em 1599.

Após a desastrosa conjura, Campanella foi preso, torturado e acabou, por fim, condenado ao cárcere perpétuo, em 1602, conseguindo escapar da pena capital comumente imposta aos hereges reincidentes ao fazer-se passar por louco. Durante os vinte e sete anos seguintes ficaria preso, primeiro, em *Castel Nuovo* e, em seguida, ora em *Castel dell'Ovo*, ora em *Castel Sant'Elmo*. Nestas prisões, as condições de aprisionamento variaram drasticamente, passando por períodos mais tranquilos de reclusão, nos quais podia ler e escrever mais ou menos livremente, até momentos em que as tormentas de um isolamento total e o sofrimento intenso por conta das más condições e dos maus tratos tomavam conta. É provável que ele tivesse aquele último cárcere, o *Castel Sant'Elmo*, em mente ao escrever seu soneto *Al carcere* [Ao cárcere]:

Come va al centro ogni cosa pesante
dalla circonferenza, e come ancora
in boca al mostro che poi la devora,
donnola incorre timente e scherzante;
così di gran scienza ognuno amante,
che audace passa dalla morta gora
al mar del vero, dicui s'innamora,
nel nostro ospizio alfin ferma le piante.
Ch'altri l'appella "antro di Polifemo",
"palazzo" altri "d'Atlante", e chi "di Creta
il laberinto", e chi "l'inferno estremo"
(ché qui non val favor, saper, né pietá",

io ti so dir; del resto, tutto tremo,
ch'è ròcca sacra a tirania segreta.³²

O fato é que as tentativas de alguns correspondentes, sobretudo alemães, de Campanella para livrá-lo da prisão, mostraram-se, passada mais de uma década desde a sua condenação, completamente vãs. Suas obras passaram a ser publicadas, entretanto, por um grupo de protestantes ligados ao movimento Rosacruz, possivelmente hostis aos conteúdos – ou parte deles – encontrados nos textos. Em 1625, os dominicanos da Calábria tomam nova iniciativa em favor do prisioneiro. No ano seguinte o Duque de Alba, Antonio Álvares de Toledo (1568-1639), vice-rei à época, concedeu liberdade controlada a Campanella. Ele só viria a conquistar a liberdade plena em 1629, mesma data em que teve suas obras removidas do *Index* inquisitorial. Pôde então usufruir de um período breve, mas significativo, em Roma, de aproximação com o papa Urbano VIII (1623-1644). Passados alguns anos de relativa tranquilidade, foi acusado novamente de conspirar contra o “mau governo” do Reino de Nápoles e acabou fugindo para a França em 1634, sendo favorecido, em sua fuga, pelas autoridades papais.

Tendo sido recebido com algum entusiasmo por letrados e cortesãos franceses na França sob Luís XIII (1601-1643) e o cardeal Richelieu (1628-1642), Campanella foi atrás de obter novas publicações - em latim e, desta vez, também em francês - de algumas de principais suas obras. Mas, ainda que a recepção inicial na corte francesa tenha sido calorosa – ele foi convocado, inclusive, a produzir os horóscopos de alguns membros da alta nobreza, dentre os quais o delfim e futuro “rei Sol”, Luís XIV (1643-1715) – o fato é que, naquela altura, ele provavelmente já não encontrava muitos pensadores e letrados com quem compartilhar os sonhos e as expectativas nutridas, ao que

---

³² “Como toda coisa pesada vai ao centro/da circunferência, e como ainda/à boca do monstro que logo a devora/a doninha corre temente e jocosa/assim o amante da grande ciência/que audaz passa da estagnante lagoa/ao mar do verdadeiro, do qual se enamora,/em nossa cela afinal firma o pé./Que alguns chamam ‘caverna de Polifemo’/outros ‘palácio d’Atlante’, e outros ainda/‘labirinto de Creta’, e de “inferno extremo”/(pois aqui não há favor, sabedoria, nem piedade)/eu posso te dizer; de resto, tremo inteiro,/porque é sacra fortaleza da tirania secreta”, em tradução livre. Para o poema original em italiano, ver: CAMPANELLA, Tommaso. *Selected philosophical poems of Tommaso Campanella*. Edited, translated, and annotated by Sherry Roush. Chicago/London: University of Chicago Press, 2011, p. 124. A edição bilíngue dos poemas de Campanella, fornecida por Sherry Roush, foi-me imprescindível não apenas para poder realizar a tradução do poema para o português, mas sobretudo para ter acesso e bons instrumentos de leitura e análise dos poemas. A sugestão de que o poema se refere à terrível prisão de Sant’Elmo é de John Headley, cf.: Op. Cit., p. 51.

parece, com tão singular intensidade. Ao final da vida, sua presença e suas obras já não moviam os ânimos ou sequer “incomodavam”, por assim dizer, as autoridades como antes. Ele tampouco conseguiu manter a celebridade e o apreço que outrora tivera em meio àqueles que, curiosos por conhecer o extraordinário profeta e filósofo tornado prisioneiro pelas autoridades da ortodoxia religiosa, vinham ao seu encontro ou, tanto quanto possível, correspondiam-se com ele. Na França, Campanella não impressionou Descartes (1596-1650), que escreveu, em resposta a uma indagação de Marin Mersenne (1588-1648), não ter interesse em conhecer o calabrés, pois “já sabia o suficiente para não desejar vê-lo”.³³ Eram os últimos anos de vida de um homem que, a um só tempo teólogo, filósofo, astrólogo, mago e, sobretudo, profeta católico dos “novos tempos”, foi ainda um dos últimos no rol de figuras extraordinárias e (talvez por isso mesmo) ambíguas da Renascença italiana. Na “modernidade” que então despontava, uma parte significativa dos sonhos e esperanças nutridas por Campanella perdia espaço diante de novas perspectivas e visões “desencantadas” do mundo.³⁴

Por fim, uma última palavra. Se Maquiavel foi sem dúvida um teórico da política não tanto por opção, mas porque teve de se ausentar da prática política após a derrocada da República e após o retorno dos Médici ao poder em Florença; Campanella, por outro lado, iniciou sua carreira dentro da Igreja Católica e da ordem dos pregadores como um teólogo, filósofo e estudioso dos autores clássicos e cristãos, mas não tardou a dar as primeiras mostras de que

---

³³ YATES, Op. Cit., p. 438.

³⁴ Não se trata, porém, de concluir pela “pré-modernidade” de seu pensamento. É essa, em boa medida, a conclusão à qual Frances Yates chega no capítulo citado anteriormente de seu belo livro sobre Giordano Bruno. A autora, cuja contribuição para a renovação da historiografia do Renascimento foi sem sombra de dúvida notável, paradoxalmente acaba por conceder a Campanella um lugar de “atraso” Cf.: Ibidem, p. 437-39, sobretudo os dois últimos parágrafos. Parece-me, porém, que o esforço não deve ser procurar situá-lo enquanto figura de “avanço” ou “atraso”, mas sim enquanto homem (invariavelmente) de seu tempo. A própria autora sugere, em sua análise comparada da vida e da obra de Bruno e Campanella, que durante os vinte anos que separam suas respectivas “carreiras”, o hermetismo renascentista passou por uma espécie de apogeu e declínio. O fato é que os dois dominicanos do Sul da Itália, tal qual muitos de seus contemporâneos, inovaram - ou procuraram fazê-lo - tanto quanto (e ao mesmo tempo que) buscaram recuperar elementos de um passado mais ou menos remoto, em geral tido como “antigo” (erroneamente, no caso hermetismo e dos textos herméticos atribuídos aos egípcios). Foi isso, em grande medida, uma novidade e (por que não?) a marca de *modernidade* da época. Ao olhar para o passado, com o intuito mais ou menos generalizado de produzir uma renovação, os homens do Renascimento acabaram por dar origem ao novo, ainda que este tivesse muito de “medieval” e, é claro, “antigo”. A Antiguidade, tanto quanto a Idade Média, não deixa de ser, aliás, ao menos em parte, uma “(re)invenção” moderna - de homens e mulheres como Campanella.

para ele as principais referências em termos de teologia e filosofia cristãs não eram suficientes. Insurgindo-se contra a autoridade de uma das figuras de maior vulto numa cultura marcada pela voga neotomista, Aristóteles, o frade calabrés manteve-se ao longo de toda a vida como uma espécie “rebelde” teórico. Mais ainda, protagonizou pequenos e grandes episódios de rebeldia ao longo das décadas finais do século XVI, dentre os quais destaca-se, é claro, a conjuração de 1599, que lhe rendeu muito mais do que uma acusação, um processo inquisitorial ou admoestações e confiscos, mas deu início a um período marcado por terríveis torturas e que culminou com sua condenação ao cárcere perpétuo, roubando-lhe a liberdade de movimento durante vinte e sete longos anos, entre 1602 e 1629. Os escritos que produziu são, portanto, o produto de uma personalidade, ao que tudo indica, bastante afeita às controvérsias e dotada de uma autoconfiança singular, mas sobretudo de uma consciência obstinada e de um espírito tão vigoroso quanto heterodoxo.

CAPÍTULO 1 - Profetizar a monarquia universal: anti-maquiavelismo e profecia na *Monarchia di Spagna* (c. 1598)

Os assuntos de estado têm um ponto que, se não for conhecido, todas as coisas são difíceis, pois, como para mover um barco corretamente, há quem levanta vela, quem torce os remos, quem prende, quem ilumina, e ninguém adivinha, nem faz nada, mas todos se esforçam. Vem em seguida o sábio marinheiro, e com um pequeno movimento do timão ajusta tudo. Mas a monarquia de Espanha precisa de alguém que entenda onde está o seu timão, caso contrário tantos esforços e discursos serão em vão. [...] Portanto, a Espanha precisa de um sábio timoneiro.

Tommaso Campanella, *Monarchia di Spagna*, Appendix.³⁵

Segundo John M. Headley Maquiavel foi, depois de Aristóteles, o segundo maior antagonista intelectual de Campanella.³⁶ Mas em que consistiu esse antagonismo? O ponto central do “feroz ataque”³⁷ que o dominicano calabrês endereçou ao secretário florentino e seus “discípulos” da virada do século XVI ao XVII parece residir na ênfase por ele dada a uma fundamentação religiosa da vida política e a uma função “religiosa” ou “moral” – teológico-política - do poder do príncipe. Em sua visão, Maquiavel era culpado por ter “reduzido a religião a nada mais do que a arte de governar os homens e por ter tratado Moisés como apenas um homem virtuoso e astuto”.³⁸ Nas concepções tardo-medieval e renascentista de governo político, o príncipe cristão era encarregado de governar não apenas os súditos em seus domínios, mas também, e principalmente, de manter um regime político em que a salvação das almas era o grande objetivo - ou “fim último” – almejado.³⁹ A religião devia ser o fundamento da vida social e dos estados. Daí que em várias de suas obras Campanella tenha advertido os príncipes católicos contra a manipulação

³⁵ *Mon. Sp.*, p. 364: “Le cose di stato hanno um punto, il quale non conosciuto tutte le cose sono difficili, così come per muovere una barca giustamente, chi mette vela, chi torce i remi, chi l'aggrava, chi l'alleggerisce, e nissuno indovina, né fa niente, ma tutti si consumano. Viene poi il savio marinaio, e con muovere un poco il temone aggiusta ogni cosa. Però la Monarchia di Spagna ha bisogno d'uno che intenda dove sta il suo temone, altrimenti tanti sforzi e discorsi suoi son vani. [...] Così Spagna ha bisogno d'un saggio timoneiro.” As traduções, exceto quando indicado, são todas minhas.

³⁶ HEADLEY, Op. cit., p. 180. Cf. Idem. “On the Rearming of Heaven: The Machiavellism of Tommaso Campanella”, *Journal of the History of Ideas* 49 (1988): 387-404.

³⁷ VIROLI, Maurizio. *Machiavelli's God*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 236.

³⁸ Ibid.

³⁹ Cf. SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.

da religião e dos ritos existentes para fins políticos. Além disso, tinha especial antipatia pelas críticas de Maquiavel à religião cultivada pela Igreja de Roma, a qual, nas palavras do florentino, “tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que os ativos”.

Maquiavel escreve, nos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio] (1518), que o modo de viver dos cristãos

parece que enfraqueceu o mundo, que se tornou presa dos homens celerados; e estes podem manejá-lo com segurança, ao verem que o comum dos homens [*l'universalità degli uomini*], para ir ao Paraíso, pensa mais em suportar as suas ofensas que em vingar-se. E, embora pareça que o mundo se efeminou e o Céu se desarmou, na verdade isso provém mais da covardia dos homens, que interpretaram a nossa religião segundo o ócio, e não segundo a *virtù*.⁴⁰

Segundo Maurizio Viroli, o que Maquiavel defendia – na esteira do humanismo cívico florentino⁴¹ e em conformidade com outros pensadores da época, igualmente interessados na reforma moral e religiosa da Europa – era “a ideia de uma religião cristã que ensinaria o amor pela liberdade e pela pátria”. Na segunda metade do século, “os autores políticos que estavam mais próximos do espírito da Contrarreforma rejeitaram essa ideia ou torceram ela de modo a torna-la irreconhecível”.⁴² Entretanto, a recepção de Maquiavel no período contrarreformista parece ter sido em boa medida certa ao enxergar o caráter potencialmente subversivo - e altamente persuasivo - do discurso maquiaveliano e de suas ideias sobre a religião. Não à toa, boa parte dos autores católicos do final do Quinhentos encarregaram-se de elaborar uma defesa ferrenha dos princípios teológico-políticos e lugares-comuns retórico-poéticos endossados pelo catolicismo tridentino.⁴³

⁴⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, citações às pp. 189-90.

⁴¹ Sobre o humanismo cívico florentino, a bibliografia, começando pelos trabalhos seminais de Hans Baron e Eugenio Garin, é hoje bastante extensa (demasiado extensa para elencarmos aqui). Algumas poucas referências encontram-se nas notas de rodapé mais adiante e na bibliografia final.

⁴² VIROLI, Op. Cit., citações à p. 232.

⁴³ Sobre a recepção de Maquiavel no contexto da Contrarreforma, cf.: BIRELEY, Robert. *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990; KAHN, Victoria. “Rhetoric and Reason of State: Botero’s Reading of Machiavelli” in Idem. *Machiavellian Rhetoric: From Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 60-84; SOLL,

Campanella chama de “ignorância” a opinião, atribuída a Maquiavel, segundo a qual o papado era a o motivo para a ruína da Itália. Ele foi, afinal de contas, um grande defensor da autoridade papal e de sua precedência em relação às autoridades seculares dos príncipes cristãos durante toda a vida. Mas também ele defendeu, como Maquiavel já o fizera, a ideia de um catolicismo - ou de um Céu – armado contra seus inimigos.⁴⁴ Num poema escrito por volta de 1601, já na prisão, ele escreveu *A Cristo, Nostro Signore* [A Cristo, Nosso Senhor]:

I tuo' seguaci, a chi ti crocifisse
più che a te crocifisso, simiglianti,
son oggi, o buon Giesù, del tutto erranti
da' costumi, che 'l tuo senno prescisse.
Lussurie, ingiurie, tradimenti e risse
van procacciando i più stimati santi;
tormenti inusitati, orrori e pianti
(tanti piaghe non ha l'Apocalisse),
armi contra tuoi mal cogniti amici,
como son io. Tu il sai, se vedi il cuore:
mia vita e passion son pur tuo segno.
Se torni in terra, armato vien', Signore,
ch'altre croci apparéncchianti i nemici,
non Turchi, non Giudei: que' del tuo regno.⁴⁵

No Proemio à *Monarchia di Spagna*, Campanella escreve sobre como o império “caminhou” de Oriente ao Ocidente, passando pelas mãos de diferentes imperadores, até chegar às mãos dos reis católicos de Espanha.⁴⁶ Eis a teoria da *translatio imperii*, enraizada nas tradições clássica e cristã, evocada pelo frade calabrês para louvar o poderio hispânico, mas também, como veremos, para enfatizar o importante ofício e dever do “rei católico” de Espanha: a expansão da fé e a defesa da autoridade e poder espiritual absolutos do papa. Campanella tratava, então, de ninguém menos do que o grande monarca espanhol da dinastia dos Habsburgo, Felipe II (1527-1598), a

---

Jacob. “The Reception of The Prince 1513-1700, or Why We Understand Machiavelli the Way We Do” in: *Social Research*, vol. 81, nº 1, Spring 2014. pp. 31-60.

⁴⁴ Cf. HEADLEY, “On the Rearming of Heaven”, cit.

⁴⁵ [Os Teus seguidores, a quem O crucificou/mais do que a Tu crucificado semelhantes,/são hoje, oh bom Jesus, de todo errantes/dos costumes, que o Teu intelecto prescreveu./Luxúria, injúrias, traições e brigas/vão buscando aqueles estimados mais santos;/tormentos inusitados, horrores e prantos/(o Apocalipse não tem tantas feridas),/armas contra seus mal reconhecidos amigos,/como eu sou. Tu sabes, se vês o coração:/minha vida e paixão são por Teu signo./Se tornar à Terra, venha armado, Senhor,/pois outras cruzes preparam os inimigos,/não Turcos, não Judeus: aqueles do Teu reino]. Cf.: CAMPANELLA, Tommaso. *Selected philosophical poems of Tommaso Campanella*. Edited, translated, and annotated by Sherry Roush. – Bilingual ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, pp. 70, 72.

⁴⁶ *Mon. Sp.*, pp. 2-3. As páginas não são numeradas.

quem, no seu entender, a Providência divina havia agraciado com a oportunidade ímpar de ascender à *monarquia universal*.

“Se tornar à Terra, venha armado...” É sobretudo esse *status* de braço armado do papado e da Igreja de Roma que conferia à monarquia teorizada por Campanella o seu protagonismo, ao menos simbólico, num cenário desafiador como o que se delineava nas décadas finais do século XVI e que se agravaria durante a chamada Crise Geral do século XVII. No caso da Monarquia Hispânica, o final do reinado de Felipe II foi assombrado por grandes desafios militares e econômicos, em grande medida engendrados pelas disputas políticas e confessionais com outros estados e monarquias europeias: sobretudo a França imersa em guerras intestinas, a Inglaterra protestante e os Países Baixos revoltosos. Escrevendo em Nápoles, Campanella provavelmente tinha acesso a um fluxo irregular de informações sobre os demais territórios da Monarquia, ainda mais incerto depois de ter passado ao cárcere inquisitorial. De qualquer modo, isso não o impediu de elaborar uma perspectiva bastante peculiar acerca dos acontecimentos e das oportunidades que, a seu ver, abriam-se à Coroa espanhola. Mas não se trata de insistir muito fortemente no caráter extraordinário de seu pensamento. Este era marcado também, como veremos, por elementos convencionais, que de alguma maneira fizeram parte do imaginário político tardo-medieval e renascentista e que, portanto, habitavam o “horizonte de expectativas” - para tomarmos emprestados os termos propostos por Reinhart Koselleck⁴⁷ - e o

---

⁴⁷ Cf.: “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas” In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Alberto Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, pp. 305-27. Segundo Koselleck, “experiência” e “expectativa” constituem um par conceitual no qual não há alternativa, “não se pode ter um sem o outro” (Ibid., p. 307). A tese de Koselleck é que durante a Época Moderna teria havido um aumento progressivo na diferença entre experiência e expectativa; estas “passam a distanciar-se cada vez mais”. Nesse sentido, portanto, o autor sugere que “sobretudo lá onde em uma geração o espaço de experiência foi como que dinamitado, todas as expectativas tinham que se tornar inseguras e novas precisavam ser criadas”. Tal “tensão dilacerante”, diz-nos, “foi penetrando em camadas sociais cada vez mais numerosas” a partir do Renascimento e da Reforma. “Enquanto a doutrina cristã dos últimos fins impunha limites intransponíveis ao horizonte de expectativa – ou seja, até meados do século XVII, aproximadamente -, o futuro permanecia atrelado ao passado. A revelação bíblica, gerenciada pela Igreja, envolvia de tal forma a tensão entre experiência e expectativa que elas não podiam separar-se” (Ibid., citações às páginas 314-5). Depois disso, com a modernidade dos séculos XVIII e XIX, “um novo horizonte de expectativa” teria sido descoberto e concebido sob a forma do conceito de progresso, livrando a expectativa das amarras metafísicas que a mantinham ligada a algo “além deste mundo” (Ibid., p. 316). A combinação inusitada de utopia e milenarismo no pensamento político de Campanella talvez seja algo a matizar esse esquema proposto pelo grande historiador dos conceitos, uma vez

universo conceitual de uma Europa Católica em plena crise religiosa, política, econômica e militar, como aquela da virada dos séculos XVI e XVII.

Portanto, para melhor compreender a natureza do anti-maquiavelismo de Campanella, por ele manifesto em boa parte de suas principais obras, mas notadamente na *Monarchia di Spagnai*, é preciso ter em mente, antes de mais nada, essa sua perspectiva teológico-política católica e milenarista. Ainda que peculiar, ela estava inserida num contexto mais amplo de reação às “heresias” e constitui elemento central em nosso esforço, neste capítulo, de situar o pensamento campanelliano numa história da *recepção* da obra de Maquiavel. Esta foi, sem sombra de dúvida, uma história marcada pelas mais diferentes leituras e interpretações, por detrações e aprovações, mas sobretudo por apropriações... mais ou menos dissimuladas.

Um momento-chave nessa história foi justamente o período das Reformas, durante o qual os autores católicos fizeram frente à ameaça “externa” representada pelo movimento protestante inspirado por Martinho Lutero e João Calvino e às diversas ameaças “internas”, as formas locais de heresia, vistas como subversivas não só em relação à ortodoxia romana, mas também ao ordenamento social e político dos estados que permaneceram fiéis à Igreja e ao papado de Roma: os judaizantes, os mouriscos, as bruxas, os sodomitas, os blasfemos, etc. Nas sociedades de Antigo Regime, onde desigualdade e a hierarquia eram a norma e cujos fundamentos teológicos e jurídicos eram então reforçados, o poder temporal ou secular dos príncipes e o poder “híbrido” – a um só tempo espiritual e temporal - do papado⁴⁸ desenvolveram uma série de instrumentos e estratégias frequentemente “comuns” de centralização das jurisdições e da autoridade política.

Um exemplo notável nesse sentido é o das Inquisições modernas instituídas na Espanha, em Portugal e na Itália. Campanella sofreu na pele e na consciência⁴⁹ os efeitos do poder galgado pelos inquisidores que atuavam

---

que a perspectiva teológico-política do calabrês não deixava de vir acompanhada da esperança - ou “expectativa” – de melhoria das condições materiais e terrenas de vida na Europa católica, ainda que compreendidas ou inseridas no curso histórico da escatologia cristã.

⁴⁸ Cf. A obra fundamental de Paolo Prodi sobre o papado e suas “duas almas”: PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime*. Bolonha: Società editrice il Mulino, 1982.

⁴⁹ Sobre a cultura da Inquisição moderna na Itália em contraste com a cultura democrática e liberal posterior, Adriano Prosperi escreve que: “[...] não se tratava de direitos do indivíduo, mas dos deveres das autoridades para a salvação das almas; e partia-se do pressuposto, profundamente cristão, de que todo homem era culpado e que uma varredura nas consciências

dentro dos estados italianos em nome da autoridade papal e com o objetivo de restaurar a retidão dos costumes e hábitos individuais dos súditos e fiéis “desviantes”. O poder dos tribunais inquisitoriais modernos de perseguir, prender, processar e até mesmo de torturar ou condenar à morte os acusados de heresia foi terrível, mas não parou por aí. Os textos, sobretudo impressos, mas também, em alguma medida, manuscritos disponíveis aos leitores modernos passaram a ser censurados ou, pelo menos, vigiados. Campanella teve vários de seus papéis confiscados pelos agentes inquisitoriais, razão pela qual algumas de suas obras perderam-se completamente. Pouco antes de seu nascimento, a partir da segunda metade do Quinhentos, a leitura dos textos de Maquiavel tornou-se não só proibida, mas fonte de enorme desconfiança e de ambígua inspiração. A obra inteira do florentino foi indexada pelo “Santo Ofício” da Inquisição em 1559. Os textos, ideias e, sobretudo, o símbolo de Maquiavel continuaram, entretanto, a circular.

Por meio da leitura e análise da *Monarchia di Spagna*, escrita por Campanella na segunda metade da década de 1590, a começar pelo que poderíamos chamar de uma teoria da monarquia universal - ou teoria imperialista do poderio espanhol na época da primeira *mundialização*,⁵⁰ na qual discorre sobre as “causas” primeiras e segundas⁵¹ atuantes na manutenção e alargamento ou declínio de tal monarquia - o intuito será remete-la ao contexto discursivo, retórico-poético e ideológico, mais amplo de disputa em torno da problemática do *maquiavelismo*. Trata-se, à primeira vista, de um anti-maquiavelismo (ou “antagonismo”, para dizê-lo com Headley) e, mais ainda, de uma resposta direta à perspectiva e ao programa político atribuídos por

---

individuais permitiria sempre encontrar alguma coisa a ser confessada. Nisso, a Inquisição eclesiástica seguia um objetivo que lhe era peculiar. Tratava-se de fazer emergir da alma do réu a penitência junto com a confissão. Era isso que diferenciava o tribunal eclesiástico no âmbito da doutrina e da prática penal em vigor [no Antigo Regime] – com a qual, no entanto, tinha em comum a convicção de que o réu podia e devia ser fonte de prova”, cf.: PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2013, p. 232. O título da obra de Prosperi é extraído de *L’Ateismo Trionfato* (1604), uma das principais obras de Campanella e seu principal texto escrito em “resposta” ao maquiavelismo, ao qual voltaremos adiante.

⁵⁰ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. São Paulo: EDUSP, 2014.

⁵¹ O uso da terminologia aristotélica das “causas” por Campanella, por mais paradoxal que seja em se tratando de um autor cujo principal “antagonista” intelectual era justamente o Estagirita, deve-se provavelmente à instrução de matriz tomista que o calabrés recebeu nos conventos dominicanos de sua Calábria natal durante a juventude.

Campanella ao “ímpio” Maquiavel. Mas a natureza desse antagonismo parece, à segunda vista, mais complexa.

1.1 - Os discursos sobre a *Monarchia di Spagna* (c. 1598)

Sabe-se que a *Monarchia di Spagna* foi escrita originalmente em italiano, embora a data de sua elaboração tenha sido objeto de discussão entre os estudiosos⁵². Publicada pela primeira vez em língua alemã, no ano de 1620, a obra teve sucessivas edições latinas, sobretudo na Alemanha e nos Países Baixos, possivelmente porque “Campanella acreditava que, [uma vez] dominada a Bélgica, todo o Norte acabaria submetido [ao rei da Espanha]”.⁵³

---

⁵² John Headley escreve brevemente sobre como dificilmente a obra poderia ter sido escrita ou finalizada no ano de 1600, quando Campanella apostou no plano de simular loucura que culminou em sua sentença não à fogueira, mas ao cárcere perpétuo em 1602. Frances Yates apenas menciona a data da primeira publicação (1620). A interpretação fornecida de pronto pela autora é que as ideias políticas de Campanella eram “inteiramente medievais e místicas” e estavam por trás, presume-se, da mudança radical de postura: de envolvido numa conjuração malograda a prisioneiro e defensor de uma monarquia universal sob o rei da Espanha. Cf.: HEADLEY, Op. Cit., p. 45; YATES, Op. Cit., p. 427. A hipótese avançada por Germana Ernst, estudiosa responsável pela edição crítica da *Monarchia di Spagna* publicada conjuntamente com a *Monarchia di Francia* pelas Presses Universitaires de France (PUF), é que a escrita do texto remonta a 1598, ano da morte de Filipe II da Espanha, anterior, portanto, ao envolvimento de Campanella na conjuração de 1599. Para a autora, a obra começou a ser elaborada quando do retorno de Campanella a Stilo, sua cidade natal, “após dez anos de ausência” e posteriormente a “eventos marcados por ansiedade e perseguição intelectual” em Nápoles e nas demais cidades italianas pelas quais o dominicano passara. Cf.: ERNST, Germana. “Introduction” In: *Mon. Sp.*, pp. IX-XI, citação à página IX. Ver também: a “Nota filológica” escrita por Ernst (Ibid., pp. 607-12), para uma discussão detalhada dos manuscritos e impressos que serviram à elaboração da edição crítica e da datação das sucessivas versões dos dois textos. Sua hipótese de datação da *Monarchia di Spagna* (c. 1598) é hoje a mais largamente aceita.

⁵³ MARIÑO-GOMEZ, Primitivo. “Prologo” In: CAMPANELLA, Tomas. *La Monarquia Hispanica*. Traducción del latin, prólogo y notas críticas de Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1982., p. X. O editor e tradutor da versão espanhola moderna do texto de Campanella, Primitivo Mariño Gomez, inicia seu prologo aos discursos sobre a *Monarchia di Spagna* com a hipótese de que o calabrês teria começado a elabora-los em 1598. É o que sugere uma cópia manuscrita que, segundo Mariño, encontra-se na Biblioteca Nacional da França, em Paris. As anotações do tradutor à cópia em língua francesa afirmam que a obra teria sido dedicada a Felipe II de Espanha, morto naquele mesmo ano de 1598. Mas há outras cópias manuscritas, em Bolonha e em Madrid ou mesmo no British Museum, embora Mariño escreva que não teve como acessar esta última. Por fim, concluiu que a obra dificilmente teria sido finalizada antes de 1603 (alguns elementos do texto corroboram, aponta, esta datação). Muito possivelmente foi realizada ao longo dos anos, aos poucos e em partes, chegando a uma unidade mais completa somente por volta daquele ano. Há pelo menos um fato importante a corroborar tal hipótese: o vigésimo sétimo capítulo, cujo título latino é *De Belgio subjugando*, justamente sobre os Países Baixos, foi publicado separadamente logo no ano de 1602. Ver também: Ibid., p. XIX; DELUMEAU, Op. Cit., p. 20. A mesma datação (1598) foi defendida, posteriormente, como vimos, por Germana Ernst, embora esta última tenha defendido a existência de pelo menos duas versões “autorais” da *Moarchia di Spagna*,

Esse interesse especial dos neerlandeses e habitantes do Norte do continente pela obra do frade calabrês teve desdobramentos importantes para a difusão e circulação de suas obras. As primeiras tentativas de publicá-las foram capitaneadas pelo católico alemão Gaspard Schopp (1576-1649), mas foi apenas numa segunda tentativa que os esforços de Campanella tiveram êxito.⁵⁴ Ao final da vida, Campanella, já radicado na França, teve ainda a oportunidade de publicar algumas de suas principais obras, dentre as quais *La Città del Sole* [A cidade do sol], talvez sua obra mais conhecida atualmente. O interesse de Campanella na publicação de suas obras fica bastante evidente tanto por sua correspondência da época do cárcere como pelos esforços que marcaram esse período final de sua vida, na França.

O capítulo XXVII da *Monarchia*, sobre a Flandres, foi escrito por Campanella antes do restante da obra e foi publicado tão cedo quanto 1602, mesmo ano em que obteve a pena algo amenizada de prisão perpétua. Portanto, a primeira redação da *Monarchia* parece remontar mais ou menos ao ano de 1595 e é, portanto, anterior ao seu envolvimento na conjuração de 1599; além disso, a versão final teria sido finalizada somente em 1598. As duas versões do texto diferem, porém, da maior parte das versões impressas e manuscritas disponíveis. As mudanças no texto, tidas inicialmente como motivadas, em alguma medida, pela situação precária do autor, não representam, nesse sentido, obstáculo intransponível ao intérprete. Se, por um lado, é natural que Campanella valorizasse os aspectos favoráveis ao poderio espanhol e papal nas versões publicadas durante a época em que foi mantido preso, o fato é que o núcleo fundamental de sua argumentação permanece. Não à toa, os enxertos de trechos da obra de Giovanni Botero sobre *Razão de estado* por tanto tempo passaram despercebidos aos historiadores, embora dessem ao texto um certo caráter mais notável de ambiguidade e contradição.

---

nenhuma delas finalizada em 1603, como sugere Mariño-Gomez. Cf.: ERNST, "Introduction" In: Mon. Sp., p. XV-XVIII; e a nota 19, acima.

⁵⁴ Caspar Schoppe foi um letrado e cortesão católico alemão que, após envolver-se em diversas controvérsias contra os protestantes, acabou fugindo para a Itália, em 1617. Obteve o favor do papa Clemente VII e tornou-se correspondente e amigo próximo de Campanella, à época já preso. Este último dedicou a primeira edição de seu *Atheismus triumphatus* ao amigo "Schioppio". Campanella arrependeu-se amargamente depois disso, ao descobrir que o amigo alemão, o qual havia sido encarregado por ele de fazer publicar seus textos, introduzira neles distorções e, inclusive, tendo deixado de publicá-los, passou a apropriar-se deles. Cf. ERNST, Germana. *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature* op. cit., p. 41 e as referências ao rodapé.

O aspecto ideológico da obra - favorável à monarquia dos Habsburgo de Espanha e à autoridade absoluta do papado em assuntos espirituais e temporais, contrária à influência do maquiavelismo e à disseminação da expressão “razão de estado” - não era novo, pelo contrário, já constava das versões “de juventude” (1595) e “final” (1598)⁵⁵ escritas pelo próprio Campanella.

Pois bem, interessa-nos saber qual teria sido afinal a *intenção* de Campanella ao escrever os discursos sobre a *Monarchia di Spagna*, antes mesmo de divulgá-los. Quais teriam sido os percursos intelectuais e conceituais percorridos para escrevê-los? Parafraseando Skinner, a pergunta aqui levantada é: o que Campanella estava *fazendo* ao escrever sua obra? A quem escrevia e com qual finalidade? É improvável que possamos dar uma resposta unívoca a qualquer uma destas questões, mas elas detêm, parecem-nos, boa dose de relevância e pertinência. Tentaremos, portanto, esboçar algumas hipóteses ou, pelo menos, refletir sobre aquelas fornecidas pelos autores já consagrados nos estudos campanellianos.

Antes, porém, tratemos da forma. O editor da versão espanhola publicada em 1982, o cientista político Primitivo Mariño Gómez, sugere que a obra pode ser dividida em três partes. Uma primeira parte “doutrinal” consiste de um Proêmio e dos capítulos iniciais, até o sétimo, e trata das causas em ação no processo de constituição, ascensão e alargamento de um “império” - ou *monarquia universal*. O autor discute, ainda, as causas específicas, ou melhor, o modo peculiar como atuam as causas gerais no caso da Monarquia Hispânica, dado que se trata, invariavelmente, de uma mesma *monarquia*, cujo traslado teria se dado de Oriente a Ocidente, desde a Antiguidade até os tempos modernos.

A segunda parte começa com o capítulo VIII, sobre as causas pelas quais a Monarquia Hispânica poderia engrandecer-se ou debilitar-se, e é constituída por uma série de conselhos referentes aos saberes e virtudes do rei “católico” (universal), discorrendo sobre a relação e importância exemplares, por assim dizer, deste último no ordenamento da sociedade e para o funcionamento das instituições do Estado e do império territorial e ultramarino

---

⁵⁵ A ideia de uma “*redazione giovanile*”, escrita por volta de 1595, e de uma redação final entre 1598-1600 é de Germana Ernst.

descontínuo da Coroa espanhola. Há capítulos sobre as “boas e más” leis, o conselho real, a justiça, as nobrezas e os eclesiásticos do império, o exército, o tesouro, sobre o amor ou ódio do povo, as conjuras e, por último, um capítulo dedicado especialmente aos “profetas e oradores” (Capítulo XVIII).

Uma terceira e última parte começa com o capítulo XIX sobre os reinos que compõem a Espanha – ou “as Espanhas”; trata-se afinal do período de União das Coroas Ibéricas, quando a Espanha compreendia todos os reinos e províncias autônomas da península ibérica - e sobre os reinos ditos “hostis, unidos ou separados”, ou seja, que fazem (ou não) parte dos domínios espanhóis, sendo (ou não) favoráveis ao poder destes últimos. Daí que cada um dos capítulos seguintes seja dedicado, de maneira similar àquela empregada por Giovanni Botero em suas *Relazioni universali* [Relações universais] (1592), a um determinado território tido como inimigo ou aliado. E neste ponto é elaborada uma espécie de “teoria da união” e dos laços potenciais a serem estabelecidos entre os territórios descontínuos da Monarquia Hispânica e é dado um prognóstico da grandeza à qual haveria de ascender caso obtivesse sucesso em estabelecer esses laços, além de um mapeamento das dificuldades e problemas que supostamente teria de enfrentar em termos de uma política externa do império. Em outras palavras, Campanella desenvolve uma geopolítica em que são tratados assuntos tanto de política *interna* à Monarquia, quanto de *foreign affairs*, nisso aproximando-se uma vez mais de Botero. O tema subjacente, portanto, é sempre o da manutenção e do potencial alargamento do poder e dos territórios sob o controle de uma monarquia já bastante extensa, cuja escala à época era verdadeiramente mundial. Feita essa breve apresentação da obra, passemos à problemática do *maquiavelismo*.

1.2 - A “ruptura” maquiaveliana

Nos dias atuais é quase um truísmo dizer que Maquiavel é um dos “fundadores” da ciência política ou, mais adequadamente, da filosofia política moderna. Mas a ideia de Maquiavel como precursor ou inovador talvez mereça ser recolocada na forma de uma questão. Qual era, afinal, a *modernidade* de Maquiavel? Pode-se falar, sem rodeios, de uma “revolução” ou “ruptura”

maquiaveliana? Seria difícil encontrar uma resposta unívoca. O desafio maior parece residir em como interpretar suas obras. Estas últimas ocupam, atualmente, lugar seguro e destacado no cânone dos grandes textos da história do pensamento político europeu, inclusive por conta de sua linguagem aparentemente “acessível” e de sua persistente “atualidade”. Mas isso não significa que o trabalho de interpretação seja simples. Do ponto de vista do historiador, o problema reside em como dar conta da natureza de seu pensamento ou, ainda, de suas “intenções”, para dizê-lo com Skinner. Quem de fato foi Maquiavel? Um conselheiro de tiranos, o primeiro grande teórico do absolutismo ou um defensor ferrenho da liberdade republicana? Ou, talvez, uma combinação um tanto ambígua dessas três coisas? Não se trata, aqui, de procurar responder todas essas questões, muito menos tentar esgotar a discussão (nada mais indesejável). Interessa, porém, considerar brevemente em que medida e de quais maneiras o pensamento, a linguagem e, mais ainda, o simbolismo de Maquiavel vieram a figurar no interior de uma cultura retórica humanista, dentro e fora da Itália, durante o Renascimento tardio. Em outras palavras, interessa enfrentar o problema do *maquiavelismo* na Primeira Modernidade dos séculos XVI-XVII.

Por “maquiavelismo”,⁵⁶ entenda-se, em primeiro lugar, tudo aquilo que na obra do secretário florentino serviu como elemento constitutivo de um tratamento ao mesmo tempo filosófico ou teórico e, sobretudo, profundamente retórico da moral e da política, dotado de certa ambiguidade argumentativa *altamente persuasiva*.⁵⁷ Nesse sentido, a noção de maquiavelismo está relacionada a uma história da *recepção* da obra maquiaveliana e, portanto, da

---

⁵⁶ É importante estabelecer, neste ponto, uma distinção entre três palavras-chave que não surgiram com frequência ao longo deste capítulo e nos demais: “maquiavelismo”, “maquiaveliano” e “maquiavélico”. Por “maquiavelismo”, conforme discutiremos melhor acima, no corpo do texto, entenda-se algo referente a um processo histórico complexo, pleno de ambiguidades, no qual as obras, as ideias e o símbolo de Maquiavel passaram a figurar como elemento importante da cultura retórica europeia no Renascimento. Em segundo lugar, “maquiaveliano” é o termo empregado para remeter às informações, termos e ideias extraídos *diretamente* dos textos atribuídos a Maquiavel. Por último, o termo “maquiavélico”, talvez o mais conhecido, é empregado em sua acepção genérica e dicionarizada ainda corrente e remete, portanto, às ideias de “perfídia”, “falsidade”, “astúcia”, “falta de escrúpulos”, etc.

⁵⁷ Na interpretação de Victoria Kahn, Maquiavel “não suplanta a retórica com uma visão mais realista da política, mas sim torna a política mais profundamente retórica do que havia sido na tradição humanista anterior.” Cf.: “Introduction” in: KAHN, Op. Cit., p. 3-12, citação à página 8. Sobre a questão do maquiavelismo ver também: BAGNO, S. MONTEIRO, R. B. (Org.). *Maquiavel no Brasil. Dos Descobrimentos ao século XXI*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015; BENTO, Antonio (Org.). *Maquiavel e o maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, 2012.

presença de ideias e “conceitos” atribuídos ao florentino e até mesmo da figura “Maquiavel” na cultura e no pensamento políticos da época. Está atrelada, enfim, também aos textos de diversos outros autores modernos, sobretudo teóricos e pensadores da política que escreveram posteriormente à morte do florentino, em 1527, e à publicação da primeira edição d’*O Príncipe* em Veneza, no ano de 1532. Os teóricos da “razão de Estado” são um grande exemplo, dos mais conhecidos, de autores responsáveis por desbravar os caminhos tortuosos do maquiavelismo na Primeira Modernidade. No caso de Campanella, que rechaçou qualquer uso da expressão “razão de Estado” e condenou explicitamente tanto Maquiavel quanto seus “discípulos” do final do século XVI e princípios do XVII, nada disso o livrou da acusação de ser, ele próprio, um “segundo Maquiavel”.⁵⁸ Desde cedo, portanto, o seu anti-maquiavelismo manifesto foi posto em questão. Como desatar este nó? Eis a questão.

---

⁵⁸ “Se ser maquiaveliano significa ser capaz de recorrer ocasionalmente ao ato amoral e astuto com o propósito de manter a comunidade política, então Campanella é um maquiaveliano. Foi nesse sentido alargado que William Prynne, aquele provocativo fanático puritano, referir-se-ia a seu autor como um ‘Segundo Maquiavel’ na segunda edição inglesa da *Monarchia di Spagna* de Campanella (Londres, 1660). No entanto, este é dificilmente um entendimento satisfatório de Maquiavel”, escreve John Headley, cf.: Idem, *Tommaso Campanella and the Transformation...*, p. 190. E mais adiante: “[...] nas vésperas do reestabelecimento da monarquia Stuart, o brilhante polemista William Prynne vai conceber um novo prefácio [...] no qual ele revela Campanella como um notório maquiaveliano e seus estratégias para destruir a Inglaterra, dando um alerta contra a discórdia parlamentar e esposando a unidade monárquica” (Ibid., p. 208). Germana Ernst também trata da questão, em conexão com a recepção da *Monarchia* pouco tempo após a morte de Campanella: “A partir do final do século XVII (em que a obra teve uma difusão notável sobretudo graças às repetidas edições Latinas por Elsevier), o tratado não falhou em suscitar perplexidade e os mais duros julgamentos. Algumas partes eram vistas com suspeita particular. Estas incluíam acima de tudo as insistências explícitas endereçadas ao rei pedindo que ele estabelecesse a união mais próxima possível com o Pontífice e que ele eliminasse toda discórdia religiosa pela raiz, com o propósito de reconstituir aquela unidade da fé que sozinha poderia ter fundado e garantido a unidade do domínio. A falta de escrúpulos de algumas sugestões direcionadas a dividir e enfraquecer os inimigos da Espanha com o propósito de tornar mais fácil ao soberano Católico a realização da monarquia universal também era enfatizada. O capítulo sobre os Países Baixos gerou real indignação especialmente em terras Protestantes. Era um capítulo que, dada a extrema atualidade do argumento, tomou vida própria e foi impresso em tradução latina (e daí foi traduzido para o Flamengo) independentemente do texto do qual fazia parte. No furor da polêmica, o autor foi apresentado como um novo e mais insidioso Maquiavel, cujas estratégias sutis era bom conhecer de modo a colocar as melhores defesas contra eles. Desta maneira, Campanella logo foi apresentado como um mestre nas artes da dissimulação, o qual, enquanto condenava a perfídia do secretário florentino com suas palavras, com suas ações tomava de suas máximas disfarçadas da maneira mais desonesta. A noção influente, vividamente sintetizada a partir desses julgamentos, de um Campanella que era ao mesmo tempo ‘um crítico duro e mestre sutil das máximas de Maquiavel’ remete a Hermann Conring”, cf.: ERNST, Germana. *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*, Dordrecht/Heidelberg/Londres/Nova York: Springer, 2010, pp. 58-9. Hermann Conring (1606-1681) foi um médico, intelectual e “cientista político” luterano, professor de filosofia natural e retórica na Universidade de Helmstedt, na Alemanha.

Mas antes de aprofundarmos nela, tratemos brevemente de Maquiavel e do significado que este veio a ter dentro da cultura retórica da Alta Idade Moderna. Sem sombra de dúvida, o secretário da república florentina pretendia-se um inovador. Isso fica claro pela leitura do Prefácio ao Livro I dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*⁵⁹ e do célebre capítulo XV d'O *Príncipe*. Vejamos, a título de exemplo, um trecho desta última obra sobre os principados:

[...] sendo a minha intenção escrever coisa que seja útil a quem a entender, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa do que à imaginação desta. E muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou soube serem de verdade. Porque é tanta a distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que abandona o que se faz por aquilo que se deveria fazer mais depressa aprende a ruína do que a preservação de si: porque um homem que queira em toda parte fazer profissão de bom há de se arruinar em meio a tantos que não são bons. Donde é necessário, querendo um príncipe manter-se, aprender a poder ser não-bom e a usá-lo ou não segundo a necessidade.

Deixando, pois, de lado as coisas imaginadas acerca de um príncipe e discorrendo sobre aquelas que são verdadeiras, digo que todos os homens, quando deles se fala, mormente os príncipes, por estarem colocados mais acima, são notadas algumas das qualidades que lhes acarretam censura ou louvor.⁶⁰

Além da célebre expressão - a “verdade efetiva da coisa” - citada exaustivamente pelos intérpretes, em geral ciosos da ideia de um Maquiavel “realista” e conhecedor privilegiado da vida política de seu tempo, essa passagem traz ainda uma espécie de “tomada de posição” retórica. Maquiavel distancia-se daqueles que, antes dele, ocuparam-se de “imaginar” repúblicas ou principados, afirmando, portanto, o desejo de caminhar rumo a uma verdade

⁵⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁶⁰ Tomei a liberdade de realizar pequenas alterações à tradução, em geral bastante fiel, de Diogo Pires Aurélio, sobretudo com o intuito de torná-la o mais literal possível. Cf.: Idem, *O Príncipe*. Ed. Bilíngue. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017, pp. 182-183: “[...] sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende, mi è parso piú conveniente andare dreto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati republiche e principati che non si sono mais visti né conosciuti in vero essere. Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa, per quello che si doverrebbe fare, impara piú presto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini in fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario, volendosi uno principe mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità.

Lasciando adunque addreto le cose circa uno principe immaginate, e discorrendo quelle che sono vere, dico che tutti li uomini, quando se ne parla, e massime e' principi, per essere posti piú alti, sono notati di alcune di queste qualità che arrecano loro o biasimo o laude.”

efetiva da coisa. Essa noção de efetividade parece carregada de um duplo-sentido importante. Não se trata apenas de ocupar-se com a realidade concreta em oposição às realidades imaginadas por outros autores;⁶¹ por trás da tomada de posição maquiaveliana, há também o intuito de discutir o problema dos efeitos e da *eficácia* na atuação política dos homens, sobretudo da figura central do “príncipe novo”. São essas, talvez, as preocupações a ensejar o desejo manifesto na epístola dedicatória ao “magnífico Lourenço de Médici”, qual seja, o de oferecer ao novo príncipe aquilo que de mais caro e estimado Maquiavel havia recolhido em sua carreira na *vita negotiosa* florentina: “o conhecimento das ações dos grandes homens”.⁶² O ex-secretário republicano acumulara tal conhecimento por meio de “uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua leitura das antigas”.⁶³

Tamanha era a urgência em tratar desses assuntos e em fornecer exemplos de grandes governantes - antigos e modernos - a serem imitados no presente pelos Médici, que Maquiavel optava, aparentemente, por não florear o texto em demasia. “Não ornei esta obra”, escreve ele,

nem a enchi de amplas cláusulas, ou de empoladas e magníficas palavras, ou de qualquer outro aliciante ou ornamento exterior, com os quais muitos costumam descrever e ornar as suas coisas, porque eu quis ou que nenhuma coisa a honrasse, ou que somente a variedade da matéria e a gravidade da situação a tornasse grata.⁶⁴

Seria imprudente, no entanto, tomar a passagem ao pé da letra. Maquiavel jamais deixou de armar-se dos instrumentos discursivos fornecidos pela arte retórica, sobretudo após ter sido forçosamente apartado da vida “pública”⁶⁵ dos

---

⁶¹ Possivelmente os expoentes das correntes neoplatônica e, sobretudo, republicana (do humanismo cívico) que marcaram a cultura e os discursos políticos florentinos dos séculos XIV e XV. Sobre a “crítica” maquiaveliana à tradição humanista florentina e para boas discussões acerca da relação um tanto ambígua entre Maquiavel e o humanismo cívico, ver: BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991; HORNQVIST, Op. Cit.; KAHN, Op. Cit.; SKINNER, *As fundações...*; Idem, *Maquiavel*.

⁶² Cf.: MAQUIAVEL, Op. Cit., pp. 84-5: “la cognizione delle azioni delli uomini grandi”.

⁶³ Cf.: Ibid., pp. 84-5: “una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche”.

⁶⁴ Cf.: Ibid., pp. 84-7: “La quale opera io non ho ornata né ripiena di clausule ample o di parole ampullose e magnifiche o di qualunque altro lenocinio e ornamento estrinseco, con e’ quali molti sogliono le loro cose descrivere e ornare, perché io ho voluto o che veruna la cosa onori o che solamente la varietà della materia e la gravità del subietto la facci grata”.

⁶⁵ Nas sociedades de Antigo Regime, desde seus primórdios até pelo menos o século XVII, os termos “público” e “privado” não eram empregados com as mesmas acepções que deles temos atualmente. “Público” remetia, então, à ideia de *res publica* presente nos direitos canônico e romano, e, portanto, à sociedade enquanto totalidade mística figurada como “corpo político” e

negócios florentinos. N’O *Príncipe*, seu primeiro escrito da época do exílio em Sant’Andrea in Percussina, vila às margens de Florença, Maquiavel tratou de enfatizar tanto a eficácia *ético-retórica* da ação prudente – isto é, da *virtù* - do príncipe, como a importância de uma *retórica prudencial* – ou discurso “decoroso”, retoricamente ordenado e adequado às diferentes situações, temáticas e audiências – não só do príncipe, mas de seus possíveis conselheiros: em especial os *litterati* ou “homens de letras” (grupo do qual Maquiavel veio a fazer parte em 1513).⁶⁶

Interessado em tomar parte, uma vez mais, na condução dos negócios, Maquiavel procurou valorizar, nessa sua “tomada de posição” retórica, a experiência que ele próprio tivera no comando da segunda chancelaria de Florença durante o período republicano e oferecer sua contribuição aos atuais governantes da cidade, os Médici. Seria redutor, porém, tratar a obra do florentino apenas como uma tentativa fracassada de galgar posição no governo da cidade. Na verdade, a obra de Maquiavel insere-se - de maneira singular, como veremos - numa longa tradição de livros ou “manuais” de educação e aconselhamento aos príncipes. Se atentarmos ao principal conceito da obra, o de *virtù*, é fácil percebê-lo.

A *virtù* maquiaveliana, tal qual Skinner a entende, está enraizada nos autores clássicos gregos e romanos - Cícero e Sêneca, sobretudo - recuperados pela cultura humanista italiana no *Quattrocento*. O historiador a define como “aquela qualidade que permite a um príncipe enfrentar os golpes da Fortuna, atrair o favor da deusa e se elevar, em decorrência disso, aos pináculos da fama de príncipe, conquistando honra e glória para si e segurança para seu governo”. Mas, adverte-nos, é preciso “considerar quais são as características específicas que se esperam num homem de qualidades virtuosas”.⁶⁷

---

atrelada ao imperativo do *bem comum* (este era geralmente definido, no mundo católico, de acordo com a tradição teológico-política aristotélico-tomista).

⁶⁶ Para uma discussão acerca dessa *retórica prudencial* maquiaveliana e de uma (auto)representação letrada em Maquiavel e Guicciardini, ver: “Introdução: Navegando num mar agitado pelos ventos” e “Um remédio contra a Fortuna? Maquiavel e Guicciardini como homens de letras” in: TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010, p. 13-22 e p. 109-58, respectivamente.

⁶⁷ SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, citações à p. 52.

Os textos dos historiadores e moralistas romanos “recuperados” pelos humanistas traziam “uma análise complexa do conceito de *virtus*, geralmente pintando o *vir* [o homem virtuoso e viril] como possuidor de três grupos distintos, mas relacionados, de qualidades”.⁶⁸ O primeiro deles, o das virtudes principais ou “cardeias”, era em geral constituído pelas qualidades da *justiça*, *temperança*, *fortaleza* e *prudência*, virtudes que Cícero assinalara, na esteira de Platão, em seu tratado *De Officiis* [Sobre os deveres]. Tais qualidades eram reunidas, na concepção ciceroniana, numa virtude principal, a da *honestidade*, entendida como disposição e dever moral máximo de manter a palavra dada e tratar a todos de maneira decorosa – algo como a “boa fé”, afinal o termo latino empregado não é outro senão *fides*.⁶⁹ No rol das qualidades elevadas à condição de virtudes principescas, a “honestidade” ou “boa fé” vinha acompanhada de pelo menos dois outros atributos, à época disponíveis, por assim dizer, aos humanistas em dois tratados distintos de Sêneca. “Um era a magnanimidade do príncipe, tema de *Da clemência* de Sêneca; o outro era a liberalidade, um dos grandes tópicos abordados por Sêneca em *Dos benefícios*”. “Por fim”, escreve Skinner, “o verdadeiro *vir* se caracterizaria por sua firme convicção de que, para alcançar os fins da honra e da glória, é preciso se conduzir sempre da maneira mais virtuosa possível”.⁷⁰ Este último ponto ocupava então o cerne da concepção ciceroniana e neoestóica de virtude “reciclada” pelos humanistas dos séculos XV e XVI, e continuaria a ocupa-lo ainda no XVII.

Na leitura “contextualista” de Skinner, feita a partir do contraste entre a obra de Maquiavel e os tratados morais e políticos de seus contemporâneos, não havia mais, no caso do secretário, uma mera repetição dos princípios morais extraídos das autoridades clássicas greco-romanas, mas “uma súbita e violenta subversão desse aspecto da moral humanista”.⁷¹ Se a análise romana da virtude fora “retomada em sua inteireza pelos escritores dos manuais de conselhos aos príncipes do Renascimento”, a crítica de Maquiavel, “simples e devastadora”, consistia justamente em uma rejeição completa do “postulado

---

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres* [De officiis]. Lisboa: Edições 70, 2017.

⁷⁰ SKINNER, Op. Cit., p. 53.

⁷¹ Ibid., p. 54.

humanista fundamental de que são essas as virtudes necessárias a um governante para atingir seus fins mais elevados”.

Quais eram os pontos principais da “crítica” maquiaveliana à cultura humanista? A natureza irreal ou “imaginada” da virtude e a esperança nela depositada não passavam de “um erro flagrante e catastrófico”. Não há garantia alguma de que o moralmente correto será sempre “racional” do ponto de vista do príncipe (ou governante) interessado em manter seu estado e conquistar os fins últimos da honra e da glória. Skinner sugere, brilhantemente, que uma possível “objeção cristã” a Maquiavel tomaria a seguinte forma: essa posição “crítica” do florentino em relação às tradições clássica e cristã é “tola, além de maligna”, uma vez que ele não leva em conta em seus escritos o fato de que, no dia do Juízo, todas as injustiças serão punidas. Sobre isso, o florentino “não diz uma única palavra. Seu silêncio é eloquente, e de fato marcou época; ecoou por toda a Europa cristã, sendo de início recebido com um silêncio de assombro, e depois com um alarido de execração que nunca cessou por completo”.⁷²

Na interpretação de Skinner, em suma, a “revolução” empreendida por Maquiavel dentro do gênero dos manuais de aconselhamento aos príncipes consistiu numa *redefinição* do conceito de virtude. Ao endossar, aparentemente, a ideia tradicional de que o nome da qualidade que o governante - ou “príncipe novo” - deve ter é “*virtù*”, Maquiavel esvaziou o conceito, entretanto, de qualquer conteúdo moral fixo. Na lida com os problemas lançados pela contingência e com o intuito de “aliar-se à Fortuna e conquistar honra, glória e fama”, o príncipe maquiaveliano não deve e não tem como cultivar ou se ater sempre às virtudes cardeais e principescas prescritas pelos tratadistas antigos e modernos. “Em lugar disso”, escreve o historiador britânico,

Maquiavel sustenta que a característica definidora de um príncipe realmente virtuoso é a disposição de fazer o que dita a necessidade – seja a ação má ou virtuosa – a fim de alcançar seus fins mais altos. Assim a *virtù* passa a designar exatamente a qualidade de flexibilidade moral indispensável a um príncipe [...].⁷³

---

⁷² Ibid., p. 54-5.

⁷³ Ibid., p. 57.

Não bastasse tudo isso, Maquiavel parece apontar para o “fosso intransponível” aberto entre ele próprio e tradição do pensamento político humanista. No capítulo XVIII d’*O Príncipe*, ele o faz, ainda segundo Skinner, “em seu estilo irônico mais desabrido”.⁷⁴ Cícero havia escrito, no Livro I do *De officiis* [Dos deveres], que há duas maneiras “animalescas” e indignas de homens virtuosos e viris por meio das quais se faz o mal: por meio da força, tal qual um leão feroz; e por meio da fraude, tal qual uma raposa astuciosa. Lembremos o que escreve Maquiavel no capítulo cujo título latino bastante sugestivo é *Quomodo fides a principibus sit servanda* [De que modo os príncipes devem manter a palavra dada]:

Deveis, pois, saber que há dois gêneros de combate: um com as leis, outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo das bestas. Mas porque o primeiro muitas vezes não basta, convém recorrer ao segundo: portanto, é necessário a um príncipe saber usar bem a besta e o homem. [...].

*Estando, pois, um príncipe necessitado de saber usar bem a besta, deve adotar a raposa e o leão: porque o leão não se defende das armadilhas, a raposa não se defende dos lobos; precisa, pois, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para assustar os lobos: aqueles que se atêm simplesmente ao leão não percebem disto [sic]. Não pode, portanto, um senhor prudente, nem deve, observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e já se extinguiram os motivos que o fizeram prometer.*⁷⁵

Skinner enfatiza, ao fim e ao cabo, a insatisfação de Maquiavel com a noção tradicional de virtude – a virilidade honesta ciceroniana – e o caráter irônico, quiçá satírico, de sua “resposta” ao antigo cônsul romano e aos humanistas italianos de sua época. Daí a redefinição do conceito tradicional da virtude na forma da “*virtú*” maquiaveliana.

A leitura avançada pelo historiador inglês é, sem sombra de dúvida, bastante pertinente. Entretanto, parece-me que, se nos detemos um pouco naquela última passagem d’*O Príncipe*, citada acima, talvez seja mais pertinente falar em uma redefinição do conceito de *prudência*. O conceito de

⁷⁴ Ibid., ainda p. 57.

⁷⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe* op. cit., p. 198-9: “Dovete adunque sapere come e’ sono dua generazioni di combattere: l’uno, con le leggi; l’altro, con la forza. Quel primo è proprio dello uomo; quel secondo, delle bestie. Ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo: pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. [...]”

Sendo dunque necessitato uno principe sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il liono: perché el liono non si difende da’ lacci, la golpe non si difende da’ lupi; bisogna adunque essere golpe a conoscere e’ lacci, e liono a sbigottire e’ lupi: coloro che stanno semplicemente in sul liono, non se ne intendono. Non può pertanto uno singore prudente, né debbe, osservare la fede quando tale osservanzia gli torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere” (grifos nossos).

prudência era o termo-chave empregado tradicionalmente para dar nome a um dos traços fundamentais da figura do governante ou cidadão virtuoso na filosofia moral e política do Renascimento. Talvez seja possível falar até mesmo em uma aproximação, nos textos de Maquiavel, entre a *prudência* e seu oposto moral complementar: a *astúcia*. Daí o caráter subversivo de tal “redefinição”. Tratar-se-ia de equiparar ou tratar com indistinção virtudes e vícios, tornando ambas as “opções” disponíveis de acordo com o critério da eficácia. Mais importante, porém, é atentar para o fato de que, se de fato essas redefinições - da “virtude” em geral, ou da “prudência” especificamente – foram empreendidas, elas ocorreram num contexto político e ideológico no qual operaram como estratégias eminentemente retóricas. Dessa aproximação entre *virtù* - ou *prudência* – e *retórica* na interpretação das obras de Maquiavel, outros estudiosos extraíram ainda mais desdobramentos e consequências para a história da recepção de Maquiavel e do *maquiavelismo*. Voltaremos a este ponto.

No que diz respeito, ainda, ao problema da “ruptura” maquiaveliana, há que se ter em mente, como sugere Anthony J. Parel, o duplo movimento por trás da “inovação” protagonizada por Maquiavel. Trata-se de “um novo projeto: que é em parte destrutivo e em parte construtivo”. O aspecto “destrutivo” tinha por alvo, como (em parte) já vimos, as tradições clássicas aristotélica, platônica e estoica, assim como as tradições agostiniana e tomista correntes na Baixa Idade Média e no Renascimento. Após as transformações pelas quais a filosofia medieval passara ao longo dos séculos XII e XIII, tais tradições filosóficas, morais e teológicas foram recuperadas – na forma de “neoplatonismo”, “neotomismo”, “neoestoicismo”, etc. –, primeiro pelos humanistas italianos do *Quattrocento* e *Cinquecento*, em seguida pelo restante da Europa, e tiveram grande voga nos círculos letrados europeus até pelo menos o meado do século XVII. A outra parte, que para Anthony Parel constituiu o projeto maquiaveliano em seu aspecto “construtivo”, foi o redirecionamento – uma espécie de inversão ou subversão “anti-aristotélica” – dos “fins” e, em especial, da finalidade da política (do governo dos príncipes e magistrados) para a “satisfação dos apetites por riquezas e glória”, de acordo

com os humores individuais e coletivos daqueles que constituem a comunidade política.⁷⁶

Quanto ao primeiro aspecto “destrutivo” – e eminentemente teórico – da obra do florentino, há atualmente um relativo consenso entre os estudiosos. O segundo aspecto, que, além de promover uma inovação teórica, pressupõe algumas possíveis implicações políticas e ideológicas - e (por que não?) retóricas, no sentido de que há um esforço persuasivo bastante evidente nos textos de Maquiavel – é assunto sobre o qual nós temos, atualmente, um amplo leque de estudos, de leituras e interpretações diversas, amontoadas em milhares e milhares de páginas escritas pelos estudiosos. Livres da pretensão de dar conta desse vasto universo dos estudos maquiavelianos, cabe-nos, aqui, apenas fazer (como já começamos) uma breve referência a algumas das principais vertentes interpretativas que tratam da importância de Maquiavel para o pensamento político moderno e que, portanto, tentam dar conta do problema da “ruptura” e das novidades atribuídas ao florentino.

Por um lado, a leitura clássica de Leo Strauss, para quem Maquiavel não passava de um “professor do mal”, mestre dos tiranos de hoje e de antanho, espécie de raiz teórica dos autoritarismos que marcaram a história do continente europeu no século XX, aparentemente vem perdendo força nas últimas décadas. Por outro, as interpretações pautadas pela identificação do florentino com o *republicanismo*, em geral tendo por referência os estudos também clássicos de Hans Baron sobre o humanismo cívico e a tradição republicana na Florença renascentista, não levaram a um consenso. (Seria este, aliás, desejável?). Persiste, nesse sentido, o problema da *natureza* do

---

⁷⁶ Citações ao livro de Parel: *The Machiavellian cosmos*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1992, p. 154. A análise de Parel é pautada, em grande medida, pela importância de uma teoria clássica dos humores (Galeno e Hipócrates) para a compreensão da ideia de “corpo político” em Maquiavel. Há nas obras do florentino, como bem nota o autor, diversos usos do termo “humor” ou “humores”. Em *O Príncipe*, no famoso capítulo XXV sobre a Fortuna, Maquiavel sugere que feliz ou vitorioso será aquele (príncipe-leitor) que souber harmonizar seu humor, sua maneira de proceder, à “qualidade dos tempos”. Outro uso importante da noção surge em duas discussões, uma do cap. IX d’*O Príncipe* e outra do cap. IV do Livro I dos *Discorsi*, e refere à ideia de que há sempre dois “humores” fundamentais em qualquer comunidade política: o dos “grandes” e o do “povo”, sendo que os primeiros são movidos por uma vontade de conquistar o domínio e oprimir, enquanto os últimos permanecem alheios a esse afã conquistador, mas acabam impelidos pelas paixões e pelo desejo nutrido, sobretudo quando oprimidos, pelo *vivere libero*, isto é, por libertarem-se de quaisquer opressões e por viverem de forma legal e livre. Essa concepção “conflituosa”, por assim dizer, da comunidade política está presente também n’*O Príncipe*; por exemplo, na discussão acerca da necessidade do príncipe de evitar ser odiado pelos súditos, cf.: MAQUIAVEL, *O Príncipe*, pp. 147-52, pp. 244-49 e passim; Idem. *Discursos...*, pp. 21-3.

republicanismo e/ou do neoclassicismo de Maquiavel. Em que medida o florentino se aproxima ou se distancia dos ideais clássicos atrelados à forma republicana de governo? De que forma o seu humanismo se adequava àquele (ou àqueles) cultivado(s) por seus contemporâneos? Em que medida Maquiavel inseriu-se na corrente ideológica do chamado “humanismo cívico florentino” ou, por outro lado, até que ponto manteve um distanciamento “crítico” em relação a esta corrente? Essas e muitas outras questões vêm sendo levantadas pelos estudiosos interessados na problemática republicana, sobretudo no interior do campo de estudos maquiavelianos.

De qualquer forma, a leitura defendida por Parel,⁷⁷ segundo a qual Maquiavel teria elevado à condição de “fim último” da política a obtenção de riquezas e glória e a satisfação dos “humores” característicos de todo e qualquer “corpo” ou comunidade política, ou melhor, por cada uma de suas “partes” ou grupos, parece demasiado simples e redutora à luz de leituras anteriores como as de John Pocock⁷⁸ ou daquela, à qual já nos referimos mais detidamente, de Quentin Skinner⁷⁹ - e até mesmo em vista leituras mais recentes avançadas por autores críticos a estes dois grandes intérpretes de Maquiavel, como, por exemplo, Mikael Hörnqvist⁸⁰ e Victoria Kahn.⁸¹ O que o florentino certamente fez (e aqui corroboramos a tese defendida por Kahn no livro *Machiavellian Rhetoric*) foi apontar para - ou sugerir de maneira extremamente provocativa - uma *dimensão retórica* da política. Mais do que um teórico “realista” da política e do Estado principesco, Maquiavel foi um

---

⁷⁷ O autor conclui, de maneira algo paradoxal, que Maquiavel não pode ser entendido como um autor “moderno”. A fragilidade do argumento de Parel reside, talvez, na indistinção entre as noções de “moderno” e “modernidade”. O autor escreve notadamente sobre as origens antigas das concepções “neoclássicas”, por assim dizer, do florentino, sobretudo no que diz respeito à cosmologia e a uma antropologia subjacentes às suas obras. Tomando como parâmetro a ideia corrente de modernidade, Parel acaba por reservar a Maquiavel um lugar entre os “não modernos” ou “pré-modernos”, estabelecendo uma distinção entre: um “maquiavelismo ‘vulgar’”, que constitui elemento ou “dado” do humano, isto é, noutras palavras, a-histórico e permanente; e um “maquiavelismo filosófico” que, embora iniciado com uma primeira justificação do “maquiavelismo ‘vulgar’” elaborada por Maquiavel, teve desdobramentos os mais diversos sobre os quais o florentino não teve e não poderia ter qualquer responsabilidade. Cf.: “Conclusion” In. Parel, Op. Cit., p.153-161.

⁷⁸ POCKOCK, John G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

⁷⁹ SKINNER, Quentin. *As fundações...*; Idem. *Maquiavel*.

⁸⁰ HÖRNQVIST, M. *Machiavelli and Empire*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2004.

⁸¹ KAHN, Victoria. *Machiavellian Rhetoric: From Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

pensador e um letrado que, uma vez privado da liberdade e do cargo de secretário que usufruía até a derrocada da república florentina em 1512, veio a produzir duas obras extremamente influentes – *O Príncipe* e os *Discursos* – acerca do governo dos príncipes (ou tiranos) e dos magistrados republicanos, as quais, nas palavras de Kahn, oferecem uma reflexão “mais profundamente retórica” dos assuntos políticos.⁸²

Nos escritos de Maquiavel, a retórica vertiginosa parece estar a serviço de uma compreensão mais aguçada do caráter também “retórico” ou artificioso do discurso – das “práticas discursivas”, diríamos nós – assim como da própria atuação ou representação⁸³ política dos governantes e, em alguma medida, dos cidadãos e/ou súditos que constituem uma determinada comunidade política.⁸⁴ Em outras palavras, seu “realismo”, se é que o termo é pertinente, talvez esteja em apontar para o fato de que as simulações e dissimulações, assim como as ambiguidades e contradições - mais ou menos evidentes - são *constitutivas* da vida ativa e da cena política. Não há política eficaz que não seja também *performance* política. Isso se torna patente, segundo a leitura que Victoria Kahn faz das obras do florentino, pelo uso que este faz do instrumento retórico do argumento *in utramque partem* - de ambos os lados de uma mesma questão - para dramatizar as escolhas impostas ao novo príncipe. Escolhas estas impostas pela contingência em sua imagem maquiaveliana da deusa romana da Fortuna. Os exemplos de príncipes do passado e de seu próprio tempo aos quais Maquiavel faz referência, são em geral impelidos pela Fortuna à ação e à demonstração da própria *virtú*. Mas são sobretudo os casos em que esta última faltou aos príncipes, tendo estes sido feitos reféns pelas circunstâncias em que se encontravam, que servem de material ao

---

⁸² Idem, *ibidem*, p.8.

⁸³ Sobre o termo “representação”, que teria surgido da necessidade de “fazer presente aquilo que não está” e que viria a se tornar um dos elementos centrais para a composição e manutenção das monarquias modernas, ver: GINZBURG, Carlo. “Representação: A palavra, a ideia, a coisa” in: Idem. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 85-103.

⁸⁴ Não à toa, naquele mesmo capítulo XVIII d’*O Príncipe*, ao qual já nos referimos, Maquiavel escreve que o príncipe ou “senhor prudente” deve não apenas saber quando e se há como manter a palavra dada, mas também “mascarar a inobservância”, na tradução de Diogo Pires Aurélio. Cf.: MAQUIAVEL, Op. Cit., p. 198-9. O termo sugestivo empregado por Maquiavel no original italiano é “*colorire la inosservanza*”. Sobre as relações entre as artes retórica e da pintura na cultura Renascentista, ver: BAXANDALL, Michael. *Giotto e os Oradores: as observações dos humanistas italianos sobre pintura e a descoberta da composição pictórica (1350-1450)*. São Paulo: EDUSP, 2019.

empreendimento, n’*O Príncipe*, de uma “crítica imanente” à falta de *virtú* característica dos príncipes e governantes cristãos de seu próprio tempo, e, por outro lado, às próprias tradições retórica humanista e republicana florentina por sua ingenuidade moral e política e por seu “idealismo literário”. O uso perspicaz de estratégias retóricas no empreendimento dessa “crítica” estaria por trás, segundo Kahn, da dupla-recepção – ora enquanto instrutor maquiavélico de tiranos, ora enquanto idealista militar e republicano - que Maquiavel teve desde a Renascença⁸⁵. Acrescente-se a isto a ponderação de outra grande intérprete, Virginia Cox, que ao escrever sobre o caráter supostamente inovador do tratamento concedido por Maquiavel às questões éticas e da prática política, afirma: “a dele [...] é uma inovação com longas raízes históricas”.⁸⁶ Inserido, em suma, no que poderíamos chamar de uma cultura retórica renascentista, mais ampla, Maquiavel foi, de modo significativo, um crítico poderoso e sofisticado da ética, da política e da própria retórica humanista, inclusive em sua vertente republicana representada pelo humanismo cívico florentino.⁸⁷

Mas há ainda outros aspectos “inovadores” da obra de Maquiavel. Ao considerar a hipótese de uma “ruptura” maquiaveliana, que marcaria o ponto de viragem entre uma concepção medieval do bem comum e da ação governativa enquanto *regimen* e uma moderna racionalidade “científica” do Estado surgida nos séculos XVI e XVII, Michel Senellart concluiu que houve, pelo contrário, uma transformação muito mais gradual do conceito de “governo”.⁸⁸ A hipótese defendida pelo autor é que, num percurso que levou “de uma ética do *regimen* medieval na relação especular do príncipe com seu modelo perfeito, a uma técnica governamental determinada pelos interesses de Estado”, o príncipe

---

⁸⁵ Kahn sugere que houve “dois pólos” na recepção renascentista de Maquiavel, representados por Guicciardini e Busini: de um lado, tomado como um humanista idealista e pensador republicano; de outro, como maquiavélico. Cf.: Ibid., pp. 15-6. Evidentemente, essas duas linhas de recepção da obra do florentino se estenderam longamente desde então, até leituras mais recentes como, por exemplo, as de Leo Strauss e Isaiah Berlin.

⁸⁶ COX, Virginia. “Rhetorics and ethics in Machiavelli” In: NAJEMY, John (Ed.). *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 173.

⁸⁷ Cf.: SKINNER, *As fundações...*; KAHN, Op. Cit.; HÖRNQVIST, Op. Cit.

⁸⁸ “Nem ruptura nem, obviamente, simples continuidade: é em termos de deslizamento, de deslocamento, de desmoronamento, à maneira dos geólogos, que caberia descrever os estratos do discurso político que vemos se formar a partir do século XVI.” Senellart elege uma metáfora emprestada da física dos fluidos, com seus deslocamentos “laminar”, por deslizamentos homogêneos, e “turbulento”, marcado por velocidade aleatórias, turbilhonares e acelerações bruscas, para sugerir que Maquiavel foi responsável por uma “perturbação” deste segundo tipo na circulação das ideias políticas na primeira modernidade. Cf.: SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 48.

maquiaveliano marca uma *transição*, mais do que uma *ruptura* propriamente dita, sendo *O Príncipe* “não livro fundador, manifesto de uma ciência nascente, mas texto de articulação entre literatura dos Espelhos e os manuais de Estado”. Ao fim e ao cabo, Maquiavel teria permanecido a meio caminho de uma “ciência positiva do Estado”, que só viria a se formar em meados do século XVII, quando de fato rompeu-se “a forma do espelho na qual *O Príncipe*, a despeito de sua ironia subversiva, permanecia encerrado”.⁸⁹

O gênero dos “espelhos”,⁹⁰ conhecido na Idade Média como *speculum* ou *specula principum*, era tradicionalmente caracterizado pelo objetivo de “apresentar o elenco completo das virtudes cristãs que permitem o bom governo”, fornecendo assim o modelo ético-político do “príncipe prudente”.⁹¹ Segundo Sennelart, em autores clássicos como Cícero ou Sêneca - ressaltados, como vimos, também por Skinner - a figura do governante enquanto Lei Viva pressupunha alguém que contempla num espelho o modelo ao qual deve se adequar ou, tanto quanto possível, assemelhar-se, mas não só isso: trata-se de alguém que deve, sobretudo, servir ele próprio como espelho àqueles a quem deve conduzir; dotado, portanto, de “claridade” e “visibilidade” virtuosas. “Com efeito, é a virtude que governa diretamente através daquele que, pelo estudo e exame de si, aprendeu a se governar”.⁹² É essa figura herdada da filosofia helenística que, segundo Senellart, veio a exercer grande influência entre os autores medievais dos “espelhos”, sendo por eles retomada a partir do século XII. Para o autor, ela tornou “a dar ao tema da exemplaridade do rei, que séculos de ética monástica haviam reduzido a uma estrita disciplina da carne, um lugar central na economia do governo, ligando a função diretiva do príncipe ao brilho de sua visibilidade”.⁹³

Entretanto, “o príncipe-espelho pressupõe o espelho de príncipe”. Daí que o gênero dos espelhos tenha sido inventado “para permitir ao homem conhecer-se”, numa “perfeita circularidade entre o príncipe, o espelho e o modelo de virtude que ele reflete”. Não bastava, então, que o príncipe fosse

⁸⁹ Ibid., citações às páginas 48-9.

⁹⁰ Sobre o papel da imagem do “espelho” na representação dos deveres do governante, ver: Ibid., pp. 49-55.

⁹¹ HANSEN, João Adolfo. “Educando Príncipes no Espelho” In: CUNHA, Cilaine Alves; LAUDANNA, Mayra (Orgs.). Idem. *Agudezas Seiscentistas e Outros Ensaios*. São Paulo: EDUSP, 2019, pp. 123-52, citação à página 124.

⁹² SENELLART, Op. Cit., p. 50.

⁹³ SENELLART, Op. Cit., p. 50.

naturalmente virtuoso ou que detivesse alguns dos traços fundamentais que o modelo de virtude moral e política pressupunha: era preciso possuí-los de forma racional e consciente, transformando “disposição natural em prática refletida”.⁹⁴ O que mudou com o tempo foi justamente, para dizê-lo com Joao Adolfo Hansen, o “modelo ético-político” do governante - ou “príncipe prudente” - e as “categorias institucionais” que o ordenavam. Os autores modernos dos “espelhos” de príncipe reciclaram os “padrões antigos, gregos, latinos, patrísticos e medievais, adaptando-os à centralização monárquica dos séculos XVI e XVII”.⁹⁵ Mudava, então, segundo Senellart, a própria noção - ou conceito - de “governo”.

Num belo ensaio, publicado originalmente em 1989, Quentin Skinner propõe uma análise bastante similar à de Senellart, expressa, entretanto, de maneira talvez menos formalista. No ensaio, Skinner traça um percurso histórico rumo ao que poderíamos chamar de o “moderno conceito de Estado”.⁹⁶ Resumindo bastante, o termo “estado” – na sua forma latina *status*, ou mesmo em suas formas vernaculares correspondentes – era largamente empregado na literatura de aconselhamento aos príncipes e magistrados por autores italianos desde o século XIII, e no Norte do continente desde pelo menos a segunda metade do século XIV. Maquiavel o emprega de maneira bastante similar àquela de seus contemporâneos, mas Skinner atribui ao florentino pelo menos uma inovação conceitual de grande importância. Ao analisar os usos que o florentino e seus contemporâneos faziam do termo “estado” e o tratamento concedido aos temas da conquista, da manutenção e da ampliação dos domínios, intimamente ligados à figura e ao *status* - ou condição - de príncipe, Skinner sugere que os humanistas italianos deram o pontapé inicial num processo amplo de destacamento das questões políticas em relação ao universo teológico e moral cristão, ao modelo tradicional aristotélico-tomista de príncipe e até mesmo, em maior ou menor medida, em

---

⁹⁴ Senellart refere-se, neste ponto, ao *De clementia* de Sêneca, assim como às *Cartas a Lucílio*, nas quais o autor romano discute a transformação de um *impetus* em *habitus animi*, cf.: *Ibid.*, pp. 50-51 e a nota 10 ao rodapé.

⁹⁵ HANSEN, Op. Cit., pp. 124-5. A ideia de “reciclagem” dos padrões clássicos é de Hansen.

⁹⁶ SKINNER, Quentin. “From the state of princes to the person of the state” In: *Visions of politics*, vol. II: *Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 368-413; ver especialmente pp. 373-78. Há um bom exemplo dessa identificação entre a “saúde” do rei e sua pessoa e a do corpo político ou Estado, no capítulo IX dos discursos, intitulado justamente “O Rei”, cf.: CAMPANELLA, Op. Cit., p. 58.

relação aos modelos clássicos e neoclássicos de se conceber o governo e as virtudes do(s) governante(s). Se em Maquiavel o Estado não era, ainda, o “monstro” abstrato que passaria a ser depois de Thomas Hobbes (1588-1679), já era, para tomar emprestados os termos de Skinner, muito mais um “Estado do Príncipe” do que uma comunidade moral concebida à maneira teológico-política dos autores medievais ou à maneira, também tradicional, mas “reciclada” ou, em outras palavras, “modernizada” de grande parte dos humanistas e dos pensadores católicos neotomistas que ganhariam protagonismo, na Itália e na Península Ibérica, ao longo do século XVI, sobretudo no período contrarreformista.

Campanella, diferentemente de Maquiavel, partilhava dessa visão fundamentalmente religiosa, ou mesmo mística, da política, que poderia ser considerada, a princípio, “medieval” ou “pré-moderna”. Nesse sentido, se Maquiavel foi o grande “inovador”, Campanella esteve, ao menos em parte, do lado da tradição. Mas, ainda que Maquiavel tenha aberto uma primeira brecha para que a política se destacasse da moral e da religião cristãs, o fato é que um processo efetivo de secularização – isto é, de separação entre uma esfera política e outra religiosa da vida social ou, ainda, de subscrição do culto religioso individual tão-somente a uma inexistente ou, na melhor das hipóteses, ainda incipiente esfera da “vida privada” - é algo que certamente não se apresentava nesses termos e que só viria a ganhar proeminência muito posteriormente. Não nos interessa aqui, porém, tratar da pertinência – ou não – de se falar em um processo de secularização naquela época, embora o problema seja tal que muitos historiadores e cientistas sociais inspirados nas teses weberianas o vejam como um dos elementos fundamentais da futura *modernidade* no Ocidente. Se um tal processo concretizou-se de fato e se já era evidente no início do século XVI, são questões que fogem do escopo deste trabalho. De qualquer maneira, parece precipitado emitir atestado de óbito das visões ditas “pré-modernas”, segundo as quais a religião é algo como uma lente – a mais adequada ou mesmo *necessária* - para se enxergar corretamente, para entender e conceber a vida política, inclusive no que diz respeito aos limites do poder dos governantes e à natureza da autoridade civil. Se o alerta vale para as realidades brasileira e ocidental do século XXI, não vejo porque seria diferente em se tratando de história da Europa ocidental dos

séculos XVI e XVII. Nesse sentido, Campanella talvez seja um bom exemplo a apontar para uma maior complexidade cultural e política e para uma maior diversidade e multiplicidade de correntes ou vertentes ideológicas e intelectuais na Época Moderna.

Veremos adiante que Campanella partilhava, em alguma medida, da preocupação manifesta pelo humanismo cívico florentino e por Maquiavel com a incapacidade dos cristãos de sua época em tomar parte numa vida ativa, nos negócios da cidade ou no governo, e não somente no que diz respeito à manutenção da vida numa comunidade política em sentido estrito. Sua preocupação, entretanto, tinha algo de tradicional, com raízes na tradição clássica, mas também cristã e “medieval”.⁹⁷ Se, por um lado, o calabrés não deixa de se preocupar com a salvação da alma e com os temas ligados à “transcendência”, não consegue, por outro, desvencilhar-se de um certo sentimento de urgência em relação às questões “imanentes” de seu próprio tempo e às circunstâncias e ocasiões tal qual se apresentavam. Tais questões, aliás, parecem assumir um alto grau de significado religioso ou metafísico em seus escritos. E essa sua preocupação esteve por trás - temperada como era por expectativas variáveis em função dos “sinais dos tempos” - de seus diversos esforços no sentido de fomentar uma ação mais impetuosa e vigorosa dos homens de seu tempo, em especial do rei “católico” (ou universal) de Espanha, num primeiro momento, e, ao final de sua vida, do monarca francês.

Destacam-se, na obra de Campanella, os escritos “aforísticos”, segundo John Headley. Confiante em suas capacidades proféticas e de conselheiro político, ele exortou os governantes e príncipes católicos de seu tempo a agirem em função de um “aqui e agora” prefigurado pelas profecias bíblicas e preconizado pelos auspícios astrológicos e divinos da natureza. Uma transformação radical da realidade terrena era, para ele, iminente. Os “mil anos de felicidade” que antecederiam o Juízo estavam para começar. Como isso se daria? A resposta cabia aos sábios, prudentes, eruditos e argutos profetas, capazes, como Campanella, de ler e interpretar os sinais e as profecias, mas interessado também naquele outro “livro divino”, o da Natureza; pois, mesmo

---

⁹⁷ Para uma interpretação clássica acerca das “fontes” do pensamento renascentista, ver: KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought and Its Sources*. Ed. Michael Mooney. New York: Columbia University Press, 1979.

no terreno dos assuntos humanos e dos eventos mundanos, o poder do Intelecto divino se fazia presente, de uma forma ou de outra, e se tornava “legível” ou compreensível àqueles que se dispunham a observá-lo e interpretá-lo.

Há, entretanto, um fato incontornável: Campanella nasceu cerca de uma geração *após* a morte de Maquiavel, no ano de 1568. Quase cem anos separam a escrita d’*O Príncipe* e a elaboração final dos discursos sobre a *Monarchia di Spagna*. A esta altura, a obra do florentino já havia sido impressa diversas vezes, sua difusão era uma realidade e sua indexação pelo Santo Ofício romano viera em meados do século XVI. Em que medida, portanto, as “inovações” maquiavelianas já haviam deixado de ser novidade, seus efeitos iniciais sentidos com gradual, porém crescente, intensidade, para então serem refreados ou “remediados” pelas autoridades civis e, sobretudo, pelos poderes atuando em nome da Igreja Católica e do Concílio de Trento? O impacto de Maquiavel, em especial d’*O Príncipe*, sobre uma história do pensamento e da cultura política europeia dificilmente poderia ser menosprezado. Há diversos estudos, aliás, que investigam o quão relevantes tornaram-se os esforços não só em refutar as ideias e argumentos levantados por Maquiavel, mas também por parte de autores “anti-maquiavelianos”, dentre os quais o próprio Campanella, que escreveram contra Maquiavel, por mais “maquiavélicos” – e, sobretudo, maquiavelianos – que fossem os temas e os problemas levantados, a terminologia, a linguagem e as soluções ou ideias por eles defendidas. Seja num plano teórico ou num contexto em que a “ação discursiva” se encontra voltada à produção de uma “ação política direta”, os efeitos da “política retórica” maquiaveliana fizeram-se presentes. Frequentemente, os autores políticos modernos, ao tratarem sobre as questões de Estado (sobre os diferentes regimes ou formas de governo; sobre a melhor forma dentre elas; sobre as leis e os costumes; sobre as instituições; sobre os pactos ou contratos; sobre os juramentos de fidelidade e de obediência e suas contrapartidas, etc.), ainda que escapando à expressão “razão de estado”, formularam suas ideias de modo a refutar explicitamente ou evitando referirem-se ao antigo secretário florentino. Até que ponto isso não era uma “necessidade” ou estratégia ideológica e retórica? Fica a dúvida... Fato é que, por muito tempo ainda, o “fantasma” de Maquiavel continuaria a assombrar as vidas e as mentes dos

homens e mulheres preocupados com os fins e com os meios eficazes e pertinentes à vida numa comunidade política.

Campanella foi, nesse sentido, um dos primeiros autores anti-maquiavelianos. É evidente, em sua obra, o fato de que escreve (às vezes, como veremos, de forma bastante similar à do florentino) *sobre* assuntos que poderíamos chamar de “maquiavelianos” e em geral *contra* Maquiavel. Na *Monarchia di Spagna*, trata-se sobretudo de breves alusões e condenações categóricas. Por outro lado, os aspectos “maquiavélicos”, ou melhor, maquiavelianos não são menos evidentes. Não passaram despercebidos, tampouco, aos leitores seiscentistas.

Há momentos significativos do texto, sobretudo no que diz respeito à discussão mais “teórica” dos capítulos iniciais da *Monarchia*, em que os “conselhos”⁹⁸ e propostas de Campanella fazem lembrar do célebre manual escrito pelo diabólico florentino. É possível, nesse sentido, acrescentar a *Monarchia di Spagna* àquela longa tradição dos “espelhos”. Além disso, algumas das descrições que Campanella fornece acerca dos reinos unidos, separados e “hostis” à Monarquia Hispânica são marcadas, senão por um aconselhamento explícito à moda maquiaveliana, pelo menos por certas preocupações e abordagem afins. Há um tratamento eminentemente político reservados às questões de Estado, que não apenas se assemelha ao de Maquiavel, mas distancia-se, como o próprio Campanella aponta no Proêmio à *Monarchia*, de outras modalidades de análise das questões. Tudo isso não significou, entretanto, um abandono dos fundamentos teológicos e metafísicos de seu pensamento político. Por outro lado, o frade calabrês parece ter tido parte, ainda que a contragosto, no processo gradual e incerto, cheio de idas e vindas, de distanciamento em relação à ordem social, política, cultural e ideológica defendida pela ortodoxia católica, assentada numa determinação (idealmente “total”) da política pela religião e pelos princípios teológicos tridentinos. Não se trata, porém, vale repetir, de um abandono completo daquela perspectiva teológico-política de concepção da vida social e política,

---

⁹⁸ O termo “conselho”, na tradição tomista, guarda relação não só com o ato de aconselhar uma outra pessoa (o rei da Monarquia Hispânica, Felipe III, no caso), mas também com um “aconselhar a si mesmo”, ou seja, refletir e trabalhar por meio do próprio intelecto em busca de uma “reta razão” ou direção do agir. Esse entendimento é crucial no tocante ao conceito central empregado por Campanella da *prudência*. Como veremos adiante, esta última não é senão a virtude da decisão certa, segundo a tradição iniciada por São Tomás.

mas sim de um certo “desvio” em relação à ortodoxia católica. Assim foi visto, pelo menos, pelos principais encarregados de mantê-la: os inquisidores. Voltemos, agora, ao herético Campanella e sua *Monarchia*.

1.3 - As “causas” da monarquia universal

No primeiro capítulo da *Monarchia di Spagna*, Campanella apresenta sua “doutrina das três causas que presidem as vicissitudes das formações políticas”.⁹⁹ Para a conquista e manutenção de um grande senhorio concorrem: Deus, a prudência e *l’opportunità* – a “oportunidade” ou “ocasião”.¹⁰⁰ Às três causas reunidas em virtude da primeira, dá-se o nome de *fato*: “fado” ou “destino”. Nenhuma das três causas tem maior parte na determinação do destino dos estados e “politicamente todas as três causas encontram-se [operantes]”.¹⁰¹

A primeira causa, Deus, encarrega-se de dirigir e governar as outras duas. Onipresente, determina a totalidade dos acontecimentos históricos, ainda que de maneira pouco óbvia ou velada. É de se atentar para a perspectiva providencialista assumida por Campanella, neste ponto, pois, além de ter desdobramentos importantes para sua concepção da política, guarda também certa semelhança com as concepções de outros autores da época como, por

⁹⁹ *Mon. Sp.*, pp. 5-9. A citação é à introdução de Germana Ernst, cf.: *Ibid.*, p. XXIII.

¹⁰⁰ Ao tratar das espécies de semelhança estabelecidas nos tratados de emblemas e empresas da época, João Adolfo Hansen fornece como exemplo a figura do conceito de Fortuna ou Ocasão tal qual representado por Alciato: “Nos tratados de emblemas e empresas dos séculos XVI e XVII, costuma-se afirmar que a semelhança mais adequada à composição das imagens do corpo e dos discursos da alma é a de proporção. Consideram-se duas espécies da semelhança: a semelhanças chamada unívoca, que se estabelece entre duas coisas que participam numa mesma forma e a semelhança estabelecida entre coisas que não têm uma forma comum, mas duas proporcionalmente semelhantes. Assim, quando um emblemista quer figurar o conceito de Ocasão ou Fortuna, pinta uma mulher nua, calva na nuca, com uma mecha de cabelos na testa, uma navalha na mão direita e pés alados que pousam sobre o eixo de uma roda deitada sobre o chão ou no mar, para significar ‘o instante de tempo capturado que domina todas as coisas’, como no Emblema CXXI de Alciato, *In Occasionem*, ‘Sobre a Ocasão’. As partes e as posições do corpo são ícones simbólicos ou metafóricos; assim, o desenho da posição ‘em pé’ significa ‘dá voltas continuamente’; dos pés alados, ‘arrastada pela mais leve brisa’; da navalha na mão direita, ‘mais aguda que toda agudeza’; da mecha de cabelos na testa, ‘deve ser agarrada de frente quando se apresenta’; da calvície na nuca, ‘se alguém deixa escapar a ocasião com seus pés alados, não pode mais segurá-la’. Desta maneira, pressupõe-se que, assim como pés alados voam, a ocasião passa velozmente. Duas coisas de gêneros diferentes, ‘pé alado’ e ‘ocasião’, são aproximadas por meio da semelhança estabelecida com uma terceira, ‘velocidade’, outro gênero”. Cf.: HANSEN, João Adolfo. “Alguns preceitos da invenção e elocução metafóricas de emblemas e empresas.” *Revista Chilena de Literatura*, Santiago, n. 85, pp. 43-73, nov. de 2013, citação à página 60.

¹⁰¹ *Mon. Sp.*, p. 4.

exemplo, o humanista flamengo e grande representante do chamado “neoestoicismo”, Justo Lúpsio (1547-1606).¹⁰² Desde o início da obra, o calabrês avança a ideia de que a realidade histórica dos estados só pode ser conhecida e compreendida observando-se certos preceitos teológico-políticos. Propondo-se a analisar “de modo político” a questão da universalização da Monarquia Hispânica do período filipino, Campanella não deixa de apontar para a insuficiência de uma perspectiva histórica e erudita - ou “humanista” - de análise política. Esta parece, no entender do dominicano, limitada às questões e às “causas” de ordem mundana e humana atuantes no desenvolvimento dos negócios dos estados e acaba deixando os infortúnios e resultados inesperados por conta do acaso, isto é, da “Fortuna”. Tal havia sido a perspectiva desenvolvida e partilhada por boa parte dos humanistas florentinos desde os tempos de Leonardo Bruni (1370-1444). Mas foi sobretudo empregada por homens que escreveram, como fizeram Maquiavel e Guicciardini, após a invasão francesa e o início das chamadas Guerras Italianas (1494-1559) travadas entre as duas “potências” em disputa pelo controle da península: a França e a Espanha. Nesse sentido, concordamos com Germana Ernst, para quem Campanella “exprime a exigência de uma ultrapassagem do horizonte demasiadamente estreito da política maquiaveliana”.¹⁰³ Insatisfeito em tratar dos assuntos políticos em termos de uma ação humana limitada pelos caprichos da Fortuna, Campanella veio a desenvolver uma teologia-política marcadamente providencialista e, como veremos, milenarista, segundo a qual o desenrolar da história humana ficava atrelado à Vontade e ao Intelecto divino.

No preâmbulo de uma das primeiras edições latinas da *Monarchia di Spagna*, impressa em Amsterdam (1653) por Luiz Elzevir e que serviu de base para a tradução espanhola de Primitivo Mariño (1982), há uma dedicatória¹⁰⁴ a

---

¹⁰² Sobre o neoestoicismo na Época Moderna e sobre a importância e influência de Lúpsio, considerado um dos principais filósofos e autores políticos daquele movimento intelectual, ver o clássico trabalho de Gerhard Oestreich. Cf.: OESTREICH, Gerhard. *Neostoicism and the early modern state*. Trans. David McIntock. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1982.

¹⁰³ ERNST in *Mon. Sp.*, p. XXIII.

¹⁰⁴ Cf.: “Al nobilíssimo, doctísimo y dignísimo señor D. Joaquin Vicofortio, caballero y del consejo del landgrave de Hesse” in: CAMPANELLA, Tomas. *La Monarquia Hispanica*. MARIÑO, Primitivo; Traducción del latín, prólogo y notas críticas. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1982, pp. 1-3.

D. Joaquim Vicofortio, datada de 26 de julho de 1640, na qual o editor escreve brevemente sobre o “argumento assaz original” de Campanella. Malgrado essa originalidade, Elzevir pondera que “a Monarquia, da qual escreve o autor, de Ordem religiosa, aos Felipes, parece-me mais semelhante à república de Platão que a um verdadeiro e estável Império”. A situação da Espanha, passadas quase quatro décadas desde a escrita dos discursos, já não correspondia às descrições e expectativas de um Campanella jovem e recém-encarcerado. O editor escreve, logo em seguida, que “nem todas as leis oferecidas por Campanella aos reis de Espanha são absolutamente más”, mas que o autor desconhecia os meios para se conseguir tal monarquia e que, embora fosse “varão cultíssimo”, dotado de notável engenho, escrevia “com excessiva liberdade e audácia sobre temas filosóficos e secretos de príncipes”. Elzevir aponta ainda para o fato de que o dominicano descreve Aristóteles (no começo do capítulo IV da *Monarchia*), de maneira inadequada e digna de censura, como um “desconhecedor de grandes assuntos e esperto tão-somente em miudezas lógicas”.¹⁰⁵ Por tudo isso, o editor conclui que se deve perdoar o autor por seus equívocos e apreciar aquilo que há de novo, mais do que de antigo, na obra campanelliana. (As boas regras ou “leis” de Campanella para o governo de um império ou *monarquia universal*, presume-se, mais do que suas considerações acerca de autoridades como Aristóteles). Mas quais são as ideias originais e as boas “leis” às quais Elzevir se refere? Ele não informa o leitor quanto a isso.¹⁰⁶

Nos preâmbulos da mesma edição, há também uma seção curtíssima “Ao benévolo leitor” na qual Elzevir censura os editores das versões latinas anteriores do texto por seus equívocos e imprecisões, sugerindo que esta terceira edição seja tomada como a primeira em língua latina. Mais importante, porém, é o breve trecho em que Elzevir escreve que o autor, Campanella,

[...] oferece um tipo de *espelho político* a toda região, província, reino e império e mostra *com que providência, justiça, convivência, rigor e temperança, e seus contrários ou concomitantes se pode reger*, enquanto que reinos e impérios, grandes e pequenos, afundaram-se e levantaram; mostra os danos que pode sofrer, perigos e vantagens,

¹⁰⁵ Campanella escreve: “[...] benché Aristotele come ignaro di cose grandi e savio di logica e minutezze le neghi”. Cf.: *Mon. Sp.*, p. 20.

¹⁰⁶ CAMPANELLA, Tomas. *La Monarquia Hispanica*. MARIANO, Primitivo; Traducción del latin, prólogo y notas críticas. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1982, p. 2.

*com exemplos variados, sagrados e profanos, como pode ver-se amplamente no livro, e com não pouco engenho [...].*¹⁰⁷

Há diversos elementos nessa passagem preambular que se poderia discutir, mas chamo atenção especialmente para dois. Primeiro, para a identificação ou classificação da obra feita pelo editor. Trata-se, segundo ele, de um “espelho político”. Embora seja precipitado aceitar de bom grado a informação acerca do gênero textual, ela é um indício a ser considerado. Em segundo lugar, o editor enumera alguns dos elementos principais do aconselhamento fornecido pelo “espelho político” de Campanella “a toda região, província, reino ou império”. Trata-se, segundo Elzevir, de preceitos ou regras gerais para a manutenção de qualquer estado ou domínio político, independentemente de status ou dimensão. Há como um elenco de virtudes necessárias que se encarregam de reger esses estados ou domínios: “providência, justiça, conviência, rigor e temperança”, mas também “seus contrários e concomitantes”. Com “exemplos variados, sagrados e profanos”, Campanella - “com não pouco engenho”, diz-nos - escreveu uma obra notável e contribuiu para os conhecimentos acerca da arte de governar.

De fato, parece-nos que os discursos podem ser acrescentados à “lista” dos assim chamados “espelhos de príncipe” ou “espelhos políticos”, gênero textual ao qual se dedicaram, como vimos, desde a Baixa Idade Média, os humanistas e letrados europeus e que teve grande voga ainda no Renascimento tardio italiano. Entretanto, como propõe Michel Senellart em seu livro sobre *As artes de governar*, o gênero tradicional dos espelhos passou por transformações importantes no século XVI. Se o traço fundamental, sugerido pela metáfora especular, era justamente fornecer regras de conduta, modelos e exemplos de virtude para que o príncipe os tomasse como parâmetro no exercício do governo e da autoridade civil, o percurso do gênero nos primórdios da Época Moderna se deu de uma centralidade “dos deveres do príncipe em relação à Igreja e ao povo cristão” a uma valorização cada vez maior dos assuntos pertinentes às “exigências concretas da *res publica*”.¹⁰⁸ Em outras palavras, o interesse passou a ser, cada vez mais, o que o governo das

¹⁰⁷ Apud: Idem, *ibidem*, p. 6 (a ênfase é minha).

¹⁰⁸ SENELLART, “As artes de governar” In: Op. Cit., p. 47-63; citação à página 54.

comunidades¹⁰⁹ políticas (“toda região, província, reino ou império”, nas palavras de Elzevir) demandava. Trata-se, sobretudo, de uma “irrupção do espaço na relação especular do príncipe com seu ofício”.¹¹⁰ Mas Senellart adverte que, embora este seja, de fato, um “fenômeno notável” a atestar uma novidade dos “espelhos políticos” do século XVI, é preciso evitar “forçar sua interpretação”. Para o autor, os espelhos apresentam muito mais uma síntese daquilo que os autores clássicos escreveram sobre o governo do que uma descrição ou análise da “realidade de um país, em sua diversidade material”. Ao fim e ao cabo,

[...] o *Espelho político* é um *compendium* para uso dos ‘administradores políticos’, aos quais falta tempo para ‘folhear’ os livros eruditos. Um manual, portanto, que oferece aos governadores a representação de uma república bem ordenada. Sob esse aspecto, ele situa-se na continuidade dos espelhos medievais, a cuja tradição [...] faz explicitamente referência.¹¹¹

Parece haver uma correspondência entre a caracterização da obra de Campanella feita pelo editor Elzevir e a tipologia dos “espelhos” oferecida por Senellart. Nas palavras do editor da versão latina da *Monarchia* de Campanella, a obra tem justamente valor de manual para governar “toda [e qualquer] região, província, reino e império”. Mas não parece ter sido esse o intuito de Campanella ao redigi-la. Pelo contrário, tratar-se-ia de um “livro secreto” endereçado ao soberano católico para ensiná-lo “os caminhos para alcançar a monarquia universal”.¹¹²

---

¹⁰⁹ Segundo Peter Burke, o termo “comunidade” é indispensável mas perigoso, pois sugere, assim como o termo “cultura”, uma homogeneidade difícil de ser confirmada pelas pesquisas históricas. Entretanto, o uso do termo parece cabível se concebido não na chave de uma negação dos conflitos (no caso do historiador inglês, linguísticos) historicamente constituídos, atrelados às tensões sociais, culturais e mesmo às diversas formas de dominação e exploração, mas como uma tentativa de dar conta também das formas de solidariedade e identidade coletiva que compõem o cotidiano dos homens e mulheres do passado (até mesmo de um passado recente e do presente). “Se as comunidades reais são complexas e caóticas, as ideais – ‘comunidades imaginadas’, como Benedict Anderson as chamou – têm fronteiras claras”, escreve Burke. A religião cristã e a língua latina, assim como as línguas vernaculares, as diferentes confissões e os diferentes ordenamentos e costumes das comunidades locais marcavam fronteiras claras entre os homens da Primeira Modernidade. Exemplos como o de Campanella apontam, entretanto, para uma convivência das comunidades reais, com seus inúmeros desafios, e comunidades ideais naquele período. Cf. BURKE, Peter. Prólogo: comunidades e domínios. In: *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa moderna*. Trad. Cristina Yamagami São Paulo: Editora UNESP, 2010, pp.17-30. Ver sobretudo pp. 21 e 22.

¹¹⁰ SENELLART, Op. Cit., pp. 55-56.

¹¹¹ Ibid., p. 56.

¹¹² ERNST, Germana. “Intruduction” In: *Mon, Sp.*, pp. XVI, XXV, citação à p. XVI..

Vimos que, no “Proêmio” dos discursos, Campanella escreve sobre como a monarquia universal¹¹³ teria vindo do Oriente ao Ocidente: passando pelas mãos de assírios, persas, “medos”, gregos e romanos (sendo que estes últimos se dividiram nas três cabeças da águia imperial) até chegar, por fim, às mãos dos espanhóis. No entanto, a Monarquia Hispânica seria “mais digna de admiração que a dos antigos”, embora fosse “de sua mesma natureza, segundo humana vicissitude”.¹¹⁴ Tendo sido requisitado a escrever sobre a manutenção e o alargamento da monarquia pelo regente espanhol em Nápoles, Alonso Martos Gorostiola, Campanella esclarece que, em virtude das limitações de sua condição – enfermidade, dez anos de tormentos e privado de livros para consulta -, dispôs-se a falar “brevemente e com um pouco de sabedoria o que penso, declarando as causas em geral, falando não como um físico ou um teólogo, mas como um *político* e de tudo, e depois irei aos detalhes”.¹¹⁵ Como “político”, portanto, escrevera sua *Monarchia*.

Antes de tratar das particularidades que fariam da Monarquia Hispânica a mais admirável dentre as monarquias universais, Campanella volta-se, então, no Capítulo I, para uma discussão mais geral e apresenta sua “doutrina das três causas que presidem as vicissitudes das formações políticas”¹¹⁶. Para a conquista e manutenção de um grande senhorio concorrem: Deus, a prudência e *l'opportunità*. Às três causas reunidas em virtude da primeira, dá-se o nome de *fato* – algo como “fado” ou “destino”. O autor escreve, ainda, que nenhuma

---

¹¹³ O historiador Irving Thompson, num artigo recente, defende que o termo “monarquia” tornou-se decisivo entre as décadas de 1590 e 1640 na Espanha, em meio às disputas ideológicas que marcavam o discurso político, por exemplo, das cortes num contexto de crise e tensões que contribuíam para a desunião dos reinos e, portanto, ameaçavam a integridade do império. Para o autor, o largo uso do termo a partir da última década do reinado de Felipe II esteve atrelado à marcação da diferença com relação ao Sacro Império, uma vez que a pessoa do rei espanhol já não se confundia, por assim dizer, com a do imperador. Cf.: THOMPSON, I. A. A. “From *reinos* to *Monarquía*: Political association in late 16th century Spain. *Tempus Revista en Historia General Medellín* (Colombia), 2016, Septiembre-October, Número 4, pp. 91-110. Campanella, entretanto, que escrevia na virada do século, parece usar ambos os termos-conceitos, “monarquia universal” e “império” de maneira intercambiável. Até porque, como fica claro ao longo dos capítulos iniciais da obra, há um esforço por parte do dominicano em enfatizar justamente a *continuidade* do império na história. Sobre o conceito de “império”, ver ainda: DORE, Andréa Carla (Org.); LIMA, L. F. S. (Org.); SILVA, L. G. (Org.). *Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.

¹¹⁴ CAMPANELLA, Op. Cit., p. 7.

¹¹⁵ *Mon. Sp.*, pp. 2-3: “[...] brevemente e con poco senno dirolle quello mi pare, dichiarando le cause in commune, non da fisico né da teologo parlando, ma da politico, e di tutte, e poi verrò alle particolari” (grifo nosso).

¹¹⁶ ERNST, Germana. “Introduction” In: *Mon. Sp.*, p. XXIII.

das três causas tem parte maior que a outra e que “em verdade, politicamente, todas as três causas se encontram”.¹¹⁷ Vejamos o trecho completo:

Três causas comuns concorrem à conquista e mantimento de um grande senhorio, quais sejam Deus, a prudência e a oportunidade, às quais, unidas, chama-se Fado, que é o acordo de todas as causas agentes em virtude da primeira. De onde nasce a fortuna, que é o sucesso das coisas humanas, bom ou mau: na verdade, conhecido por nós, chama-se prudência, e não conhecido, fado, fortuna e acaso; como encontrar alguma coisa é, para alguém que a procurava, sabedoria e prudência, e para outro que não se importava nem sabia, é acaso ou fortuna.¹¹⁸

Logo de início, portanto, Campanella associa a prudência à sabedoria e chama atenção para o fato de que a prudência não se confunde com o “fado”, a “fortuna” ou o “acaso”. Para quem sabe procurar, a boa fortuna ou boa sorte não é mera casualidade, mas é fruto de sua própria sabedoria e prudência. Neste ponto, o dominicano se refere a termos cujo uso, naquele contexto, era corrente e em relação aos quais era estabelecida uma certa correspondência. Como vimos, era comum entre os humanistas florentinos dos séculos XV e XVI referir-se à incerteza e à contingência no desenrolar dos assuntos humanos como “fortuna”, e a qualidade virtuosa de quem sabia lidar com sua inconstância e com seus caprichos era denominada “prudência”. Talvez pudéssemos falar, tomando emprestados os termos de Koselleck, em um “campo semântico” ou, em outras palavras, numa determinada convencionalidade retórico-poética. Era preciso, ao fim e ao cabo, dar nomes aos bois. Mas Campanella se mostrava insatisfeito com a terminologia corrente, em grande medida herdada do humanismo cívico e enriquecida pela contribuição maquiaveliana. À boa ou má fortuna deveriam ser dados nomes distintos em função das qualidades morais e da sabedoria (ou falta desta) dos agentes envolvidos. O intuito desse trecho inicial da *Monarchia* parece residir em um lançar luz sobre o fato de que, embora fosse costumeiro tratar dos assuntos políticos em termos de “fortuna” ou “acaso” e conceder, portanto, de forma explícita ou não, um amplo poder de determinação aos eventos tidos

¹¹⁷ *Mon. Sp.*, p. 4. “ma in vero politicamente tutte tre si ritrovano”.

¹¹⁸ *Mon. Sp.*, p. 4: “Tre cause comuni concorrono alla conquista e mantenimento d’ogni gran signoria, cioè Dio, la prudenza e l’opportunità, le quali unite insieme, si dicono fato, che è l’accordo di tutte le cause agenti in virtù della prima. Onde nasce la fortuna, che è il successo delle cose umane, buono o malo: e in vero, conosciuto da noi, si dice prudenza, e non conosciuto, fato, fortuna e caso, come ritrovare una cosa a uno che l’andava cercando è senno e prudenza, e un altro che non badava né la sapea, è caso o fortuna”.

como acidentais no destino de homens e mulheres, isso não bastava. Nos negócios humanos estão sempre implicadas e presentes aquelas três causas.

Campanella refere-se aos exemplos bíblicos e clássicos – “sagrados e profanos” - de Moisés, do rei assírio Sardanápolo, de Ciro e de Alexandre Magno, afirmando em seguida que, também no caso do Império Romano “foi muito grande a prudência e o valor”. Os romanos souberam aproveitar da ocasião oferecida pela “divisão da Itália em republiquetas” e “pela guerra com os cartaginenses pouco acordados entre si”. Os ecos da doutrina – já à época identificada com maquiavelismo - do “dividir para conquistar”, são facilmente audíveis. Entretanto, Campanella apoia-se nas autoridades da Escritura e de Santo Agostinho para concluir que “em razão das qualidades morais [dos romanos] Deus agiu como causa de seu senhorio sobre o mundo”.¹¹⁹ Prudentes, os romanos souberam tirar proveito da oportunidade apresentada pela situação de seus inimigos e, por tudo isso, acabaram agraciados por Deus com o império - ou monarquia universal.

Exemplo ainda mais notável é apresentado ao final do capítulo inicial da *Monarchia*: Pedro III de Aragão (c.1239-1285) é mencionado, como protagonista das “Vésperas”.¹²⁰ Campanella escreve que “nenhum lugar mostrou a [importância do papel desempenhado pela] ocasião mais do que a Sicília, quando chamou o aragonês dom Pedro contra os Angevinos, e fez aquelas famosas Vésperas”. Logo em seguida, acrescenta, num movimento um tanto abrupto do texto, que dom Pedro “não ficou sem os auspícios divinos do Papa, e nem sem a própria prudência para aquela aquisição”.¹²¹ Sabe-se, entretanto, que o monarca aragonês fora excomungado, no ano de 1282, em

¹¹⁹ *Mon. Sp.*, citações à p. 8. No parágrafo completo lê-se: “E nel romano fu molto grande la prudenza e il valore, e occasione fu la divisione d’Italia in republiche, e dopo aver a fare con Cartaginesi tra sé poco accordanti, e sempre quando si vince una forza grande, seguitano per giunta tutte le signorie del mondo, e per li loro beni morali Dio ne fu cause, como dice Agostino, *De civitate Dei*, e il II de Maccabei”.

¹²⁰ As chamadas “Vésperas Sicilianas” foram uma série de conflitos militares iniciados após uma rebelião, na páscoa de 1282, dos habitantes de Palermo contra o rei Carlos I de Anjou (c.1226-1285), que governava a Sicília desde 1266. Após os conflitos, os sicilianos rebelados tentaram estabelecer uma república livre sob os auspícios do papa francês Martinho IV, mas foram rechaçados e acabaram recorrendo ao monarca aragonês e suas tropas, que se encontravam em Túnis após campanha contra os muçulmanos no Norte da África. Pedro III de Aragão foi coroado Pedro I da Sicília em setembro daquele ano.

¹²¹ *Mon. Sp.*, ainda p. 8: “Nessun loco mostrò l’occasione più che la Sicilia, quando chiamò l’Aragonese don Pietro contra gli Angioini, e fecero quel famoso Vespro, e pur don Pietro non restò senza auspicii del Papa divini, né senza propria prudenza per quello acquisto”. A informação sobre o apoio papal - os “auspícios” – à intervenção aragonesa é, até onde sabemos, inverídica.

meio às turbulências que se seguiram ao levante contra o domínio de Carlos I de Anjou (1226?-1285). Em outras palavras, se Pedro III de Aragão podia ser reputado “prudente”, todavia não deixou de fazer uso da “ocasião” proporcionada pelas Vésperas, conquistando o domínio sobre a Sicília antes mesmo que o papado houvesse assentido. O exemplo causa, portanto, um certo estranhamento. Não nos parece claro como ele se adequava a uma demonstração da influência determinante das “três causas” agindo na história e na vida política do reino da Sicília e, mais ainda, como poderia servir de exemplo de sua ação combinada em virtude daquela causa primeira, Deus, cujo representante máximo não era outro senão o sumo pontífice. Campanella faz questão de enfatizar, porém, que as “causas” não costumam ser mencionadas pelos historiadores de sua época. Em que medida esse uso do relato histórico que frade calabrés faz na *Monarchia di Spagna* e em outros textos convida a novas análises e comparações com autores políticos renascentistas – como, por exemplo, o próprio Maquiavel ou Francesco Guicciardini – é assunto ainda inexplorado, até onde sabemos, pelos estudiosos. De qualquer forma, com este último exemplo o autor se aproxima da problemática específica do império - ou melhor, da *monarquia universal* - dos espanhóis, tema dos demais capítulos.

Campanella abre o segundo capítulo da *Monarchia* com a seguinte frase: “Portanto, essas três causas juntas acorreram para a Monarquia da Espanha”.¹²² Para demonstrar a afirmação nela contida, o dominicano faz referência a grandes “acontecimentos” que marcaram a história e a ascensão da Monarquia Hispânica. Em primeiro lugar, a guerra pela “reconquista” da península ibérica, durante a qual “tendo [os espanhóis] por oitocentos anos lutado contra os mouros sob os auspícios de Cristo-Deus, finalmente se tornaram bons soldados e adquiriram valor e prudência”.¹²³ Depois de vencerem os muçulmanos, escreve, os espanhóis

voltaram suas armas para uma conquista maior, sendo então ajudados pelo Papa de Deus com grande tesouro de indulgências e cruzados, e remunerados com o título de Rei Católico, que quer dizer universal, e, por conta da opinião de serem valorosos, puseram-se os Genoveses em seu serviço e à conquistar-lhes novos mundos. E vê-

¹²² *Mon. Sp.*, p. 10: “Adunque queste tre cause d'accordo concorsero alla Monarchia di Spagna”.

¹²³ *Mon. Sp.*, p. 10: “avendo essi per 800 anni combattuto contra Mori sotto gli auspicii di Cristo Dio, finalmente diventare buoni soldati e acquistaro valore e prudenza”.

se que, enquanto as guerras são feitas com cavalo e lança, o império foi conquistado por Franceses, Góticos e Lombardos; e enquanto [eram feitas] com a espada, pelos Romanos. Agora que a astúcia prevalece, descoberta a estampa [imprensa] e o arcabuz, aos Espanhóis veio o império, homens pacientes e astutos.¹²⁴

Mas não somente por conta sua prudência ou do favor divino os espanhóis haviam sido agraciados com o império. Também a *oportunidade* tivera sua parte.

A oportunidade, segundo Campanella, era bem conhecida: ela unira o rei aragonês Fernando com a rainha Isabel de Castela (1469). Em seguida, tendo os reis católicos falhado em deixar herdeiros masculinos diretos, juntou-se à Coroa a linhagem imperial austríaca, quando seu neto, Carlos de Gante, assumiu o trono espanhol e, pouco tempo depois, foi eleito sacro-imperador Carlos V (1519). A tudo isso contribuiu a “invenção”¹²⁵ – ou “descoberta” – do Novo Mundo por Cristóvão Colombo, que tornou o rei “admirável e senhor dos mares”.¹²⁶ Por fim, aquela “outra união e ruína do rei de Portugal ilustra a monarquia espanhola”.¹²⁷ Campanella escrevia, é claro, durante o período de União da Coroa ibéricas (1580-1640).

Mas não era apenas nos acontecimentos internos à própria Espanha e à península ibérica que o frade calabrês identificava a atuação concomitante das três causas e que permitiam-lhe vislumbrar a oportunidade de ascensão dos espanhóis à monarquia universal. Também contribuía para o potencial engrandecimento da Monarquia Hispânica os eventos de além-Pirineus:

Acrescente-se o declínio dos franceses, ingleses e alemães, divididos pela discórdia da religião, para que a Espanha alcance facilmente um

¹²⁴ *Mon. Sp.*, p. 10: “voltaro l’armi a maggior conquisto, essendo poi per il Papa da Dio aiutati con indulgenze di gran tesoro e cruciate, e remunerati del titolo di Re Cattolico, che vuol dir universale, e per l’opinione del valore si sono voltati i Genovesi a servirli e acquistarli novi mondi. E si vede che mentre le guerre si sono fatte con cavalli e lance, vinsero l’imperio i Francesi e Goti e Longobardi, mentre con le spade i Romani. Ora che l’astuzia prevale, trovate le stampe e gli archibugi, ai Spagnoli l’imperio è venuto, uomini pazienti e astuti”.

¹²⁵ *Mon. Sp.*, p. 11: “l’invenzione del Mondo nuovo per Cristoforo Colombo”. Sobre a importância da figura de Colombo para o pensamento de Campanella, cf.: HEADLEY, *Tommaso Campanella and the Transformation...* op. cit., pp. 324-37.

¹²⁶ *Mon. Sp.*, p. 12, referindo-se, aparentemente, a Fernando de Aragão: “ammirabile e signore del mare”. A frase é a mesma citada na nota acima, sobre Colombo. Outra leitura possível seria que Campanella, grande admirador de Colombo, via nele alguém “admirável e senhor do mar”, mas parece-nos improvável. A oração completa é a seguinte: “e vi concorse l’invenzione del Mondo nuovo per Cristoforo Colombo che lo fe’ ammirabile e signore del mare”. Na tradução para o francês da edição bilingue estabelecida sob os cuidados de Germana Ernst, o trecho é traduzido como se o sujeito da oração fosse a própria Espanha: “qui rendit l’Espagne admirable et la fit suzeraine de la mer” (ibid., p13).

¹²⁷ *Mon. Sp.*, p. 12: “l’altra unione e la roina del re di Portogallo illustra la monarchia spagnola”.

grande senhorio e seja capaz de fazer mais, e eles terão quase todo o mundo quando derrubarem o império turco, como Alexandre vencera o persa, e Roma o cartaginense.¹²⁸

Fora dos domínios hispânicos, portanto, o “declínio” dos reinos e habitantes do Norte - franceses, ingleses e alemães - estava atrelado ao advento da Reforma e à “discórdia da religião” que levava às Guerras de Religião. Eis o que facilitava uma ascensão dos espanhóis. Mas, além disso, era preciso derrotar os turcos no Leste europeu e no Mediterrâneo. Feito isso, os espanhóis “terão quase todo o mundo”. Eis um primeiro prognóstico fornecido pelo autor-profeta. A derrota imposta ao turco seria capaz de elevar ainda mais o poderio do monarca espanhol e torná-lo “senhor do mundo”. Todavia, antes disso, os espanhóis teriam de destruí-los, tal qual Alexandre Magno fizera com os persas e tal qual os romanos fizeram com os cartaginenses¹²⁹. O dominicano argumentava, ainda, que os turcos eram, para os cristãos, aquilo que os assírios foram para os hebreus, isto é, um flagelo divino a cair sobre uma Cristandade dividida em “heresias diversas”. A discórdia era a causa por trás do fato de que os turcos prevaleciam e continuariam a prevalecer sobre os cristãos, não fosse “*l'angelo di Spagna* [o anjo de Espanha]” que à época aportava com sua ajuda.¹³⁰

Nesses dois capítulos iniciais, como vimos, há várias referências a Deus e à oportunidade, que desde o princípio - e por diversas vezes – apresentou-se favorável aos espanhóis. Sobre tudo no que diz respeito ao processo da “Reconquista” e às Uniões das Coroas ibéricas (primeiro, de Castela e Aragão e, posteriormente, de Castela e Portugal), mas também, vale lembrar, naquele

¹²⁸ *Mon. Sp.*, p. 12 : “S'aggiunge la depressione de Francesi, Inglesi e Germani per le discordie della religione, onde facilmente la Spagna arrivarò a gran signoria e potranno a più, e averanno quasi il mondo tutto, quando abatteranno l'imperio turchesco, como ebbe Alessandro vinto il persiano, e Roma il cartaginese.”

¹²⁹ A brutalidade de uma tal política não passaria batido, imagina-se, aos leitores contemporâneos de Campanella. Nada de novo, porém, numa época marcada por condenações, mas também por adesões, sinceras ou não, às políticas “maquiavélicas”, que vez ou outra surgiam da pena dos tratadistas políticos.

¹³⁰ Cf. *Mon. Sp.*, p. 13. A nota do editor, Mariño, à página 13 da edição espanhola da *Monarchia* (CAMPANELLA, op. cit.) aponta para uma “teologia da história”, baseada no pecado original segundo a traição bíblica e agostiniana, por trás da interpretação de Campanella da presença turca como “flagelo divino”. Poderíamos acrescentar, ainda, o potencial milenarista destas primeiras observações tecidas pelo autor dos discursos acerca de seu próprio tempo e de suas expectativas diante daquilo que ocorria então entre os cristãos: uma Cristandade imersa em guerras intestinas, diante da ameaça representada pelos turcos, mas que poderia ser salva e reunida pela Monarquia Hispânica, desde que aliada ao papado romano.

primeiro caso, das Vésperas Sicilianas protagonizadas por Pedro III de Aragão. Neste ponto, começam a despontar os primeiros traços característicos das esperanças e expectativas nutridas por Campanella. Naquele momento, na vira dos séculos XVI e XVII, elas estavam atreladas, ao menos em parte, à chegada do “anjo espanhol” e, portanto, à possibilidade de que os governantes espanhóis do período filipino agissem prudentemente diante da ocasião, impondo uma derrota militar aos turcos e, ao mesmo tempo, dando um basta às heresias que dilaceravam o tecido social, cultural e político da Cristandade no Ocidente europeu. Por um lado, traços de uma nova sensibilidade são bastante evidentes, por exemplo, numa reflexão acerca do caráter efetivamente *mundial* da monarquia: “senhora do mar” e potencial “senhora do mundo”, inclusive daquele “novo” mundo, “recém-descoberto”, a América. Por outro lado, o “apego ao centro irradiador, a Europa Católica”,¹³¹ parece remeter diretamente à problemática contrarreformista e seus desdobramentos sobre os homens do período, dentre eles o próprio Campanella.¹³²

Os capítulos III e IV da *Monarchia di Spagna* versam sobre a causa primeira, Deus, e sobre como a religião seria fundamental para a conquista e, mais ainda, para a perpetuação e alargamento do império, o qual, entretanto, permanece sempre “o mesmo” na história. E, neste ponto do texto, as conexões com a problemática do maquiavelismo tornam-se mais visíveis. Campanella inicia o capítulo III com uma consideração acerca da prudência. “Todas as nações sabem”, escreve ele, “que a prudência humana sozinha, com a ocasião, não basta à aquisição das coisas nem ao governo, porque vemos nas coisas particulares que o arbítrio é livre na vontade, mas não no fazer e no

¹³¹ A reflexão esboçada neste parágrafo é inspirada no capítulo da historiadora Laura de Mello e Souza sobre Giovanni Botero, intitulado “Por fora do Império: Giovanni Botero e o Brasil” In: *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 58-88, citação à p. 88. Sobre Campanella como “campeão” e representante de uma mentalidade característica do período da Reforma Católica, ver: YATES, Op. Cit., pp. 407-8 e, especialmente, p. 424; DELUMEAU, Jean. “Capítulo XXV: Como Campanella se proclamou campeão do catolicismo” In: Idem. *O mistério Campanella*. São Paulo: Madras, 2011, pp. 291-304.

¹³² Sobre Campanella como um “um observador periférico da monarquia” e sobre o processo de *mundialização* protagonizado pela Espanha no período filipino, ver: GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. São Paulo: EDUSP, 2014. Frances Yates sugere que se trata, no caso de Campanella como no de Giordano Bruno, dos últimos “representantes”, por assim dizer, de um Renascimento repleto de elementos mágicos e hermético que foi, no período posterior ao Concílio de Trento, sufocado pelos esforços contra-reformistas em defesa de uma (maior) ortodoxia. Sobre tudo no interior das ordens religiosas, poderíamos acrescentar. Cf.: YATES, *Giordano Bruno e a tradição...* op. cit., pp.406-8 e pp. 436-9.

sofrer”.¹³³ Para demonstrar tal afirmação, o dominicano pinta a imagem de uma deliberação em que, numa determinada noite, decide-se quem irá arar a terra, quem deverá ir à corte, quem irá caçar e quem sairá de viagem, mas no dia seguinte uma chuva matutina virá e “estragará todos os conselhos da prudência, e ninguém fará segundo sua vontade, mas de acordo com o que a ocasião fatal(mente) permitirá. Mas quem saberá supor a prudência do arbítrio na causa superior, terá sucesso ao seu modo”.¹³⁴ Recorrendo a uma metáfora similar àquela da tormenta empregada por Maquiavel (no capítulo XXV d’O *Principe*, sobre a Fortuna), Campanella sustenta, portanto, que a prudência pressupõe um saber submeter os próprios afetos e paixões a “causas superiores” e que aqueles que assim o fizerem e aprenderem acabarão obtendo o que desejam e terão “sucesso ao seu modo”. Daí que, de acordo com ele, “os homens sábios busquem conhecer as causas superiores, e o que é Deus e a Sua vontade, e o ordenamento das coisas futuras”.¹³⁵

Há, portanto, diversas maneiras de se perscrutar a vontade divina e todas são – ou podem ser - *constitutivas* da prudência. Campanella aponta para o fato de que Deus não “responde” apenas a quem o procura “de coração”, mas, “quando [isso] importa, também àqueles que sem bom coração querem saber, [Ele] responde”.¹³⁶ O autor da *Monarchia* elenca diferentes formas por meio das quais os homens e os diferentes impérios históricos buscaram e encontraram Deus: nas estrelas, no caso dos caldeus, medos e persas; já os gregos, encontraram-no nos oráculos de Delfos; os romanos, por

---

¹³³ *Mon. Sp.*, p.14: “Ongi nazione ha conosciuto che la prudenza umana sola con l’occasione non basta all’acquisto delle cose né al governo, poichè veggiamo nelle cose particolari che l’arbitrio è libero nel volere, ma non nel fare e nel patire”.

¹³⁴ *Ibid.*: “ecco che sul mattino verrà una pioggia, e guasterà tutti i consigli della prudenza, e nessuno farà secondo il suo arbitrio, ma secondo l’occasione fatale permetterà. Ma chi saprà supporre la prudenza dell’arbitrio alle cause superiore, riuscirà a suo modo”

¹³⁵ *Ibid.*: “Così gli uomini accorti cercano di sapere le cause superiore, e che cosa è Dio e il suo volere, e ordinamento delle cose future.” Segundo Campanella, há aqueles que, como os reis magos quando do nascimento de Cristo, buscam conhecer Deus nas estrelas. E o astrólogo não é prejudicado por aquela chuva matinal, porque “avendola prevista, accorda le azione sue col fato e com Dio [tendo-a prevista, age de acordo com o fato e com Deus]”. Parece claro, a partir deste trecho, que na visão de mundo de Campanella, a astrologia e, mais ainda, a profecia, como veremos adiante, tinham lugar de destaque enquanto saberes cultivados por todos aqueles que se lançam à busca por conhecer a vontade e o “intelecto” divinos.

¹³⁶ *Mon. Sp.*, p. 14: “[...] il quali è sì benigno che a chi di cuore lo cerca, ov’è cercato risponde, e quando importa, etiam a chi senza buon cuore desidera sapere li risponde”. É digno de nota que, neste caso, a oportunidade ou *ocasião* (a qual só constitui elemento determinante do *fato* - ou Destino - da monarquia enquanto atua *em virtude* da causa primeira, que é Deus) esteja “exigindo” algo não só dos homens, mas, aparentemente, também do próprio Deus.

sua vez, acharam-no nos augúrios e nos auspícios. “Mas os filósofos mais sábios buscaram Deus na natureza, como Pitágoras nos números, que são razão de Deus inseminada no mundo”.¹³⁷

Mas o ponto central do capítulo torna-se claro em seu argumento final. Campanella começa por escrever sobre como, diferentemente dos outros povos antigos, os hebreus buscaram a Deus com maior retidão “pela boca dos profetas, os quais Deus mandou, e os cristãos seguiram esse estilo”.¹³⁸ No entanto, se os judeus haviam buscado “melhor” - ou com maior prudência - que os demais povos antigos, nem por isso eles ascenderam à *monarquia universal*. Há, além disso, uma importante especificidade do império no que diz respeito à Cristandade. De acordo com o dominicano, “Miguel, o anjo do império deles [cristãos], transferiu-se ao império eclesiástico. E deve-se estimar que, faltando um império, o anjo daquele transfere-se ao outro vencedor”.¹³⁹ E aqui temos, uma vez mais, a ideia da “transferência” do império (*translatio imperii*), o qual, tendo sido derrotado, passa àquele que “venceu”. E “onde há mais anjos, mais pode [o império] aumentar”.¹⁴⁰ E conclui:

Digo, portanto, pela inteligência das Escrituras, que quando Deus fala mal ou bem de um império, não se deve entender [tratar-se] apenas dele, mas de todos os seus sucessores e transformadores; caso contrário, Deus não teria dado notícia das coisas futuras a sua Igreja pelos profetas (coisa inconveniente), e seria necessário investigá-las nas estrelas e noutras causas, o que é proibido, em parte, com sua providência, pelo Papa. Donde é necessário crer que todas as coisas estejam previstas. Então, quando Ele fala do império babilônico, entende-se do persa, do grego e do romano, seus sucessores.¹⁴¹

De forma análoga, o anjo de Deus passa “de Igreja a Igreja (como da Inglaterra herética à Prússia católica) e de reino em reino”.

¹³⁷ *Mon. Sp.*, p. 16: “Ma i filosofi più saggi cercaro Dio nella natura, come Pitagora nelli numeri, che sono ragione de Dio seminata nel mondo”.

¹³⁸ *Ibid.*: “Ma meglio gli Ebrei per bocca de profeti, i quali Dio mandò, e i cristiani seguitaro quello stile”.

¹³⁹ *Ibid.*: “[...] poichè Michael, l’angelo dell’imperio loro, è trasferito all’imperio ecclesiastico. E si deve stimare che mancando un imperio l’angelo di quello si trasferisce all’altro vincitore”.

¹⁴⁰ *Ibid.*: “dove più angeli sono, più ponno augmentare”.

¹⁴¹ *Mon. Sp.*, pp. 16 e 18: “Dico dunque per intelligenza delle Scritture che quando Dio parla male o bene d’un imperio, non si deve quello solo intendere, ma di tutti i successori e mutatori di quello; altrimenti Dio non averia donato la notizia d’ogni cosa futura alla sua Chiesa per i profeti (cosa inconveniente), onde dalle stelle e da altre cause bisognarebbe investigare, il che essendo proibito in parte per la sua provvidenza del Papa, bisogna credere che ogni cosa sia prevista. Dunque quando parla dell’imperio babilonico, s’intende del persiano, greco e romano succedenti a quello.”

Por fim, Campanella afirma ter descoberto “a chave com a qual devo adentrar o conhecimento sobre a conquista, manutenção, aumento e fim do império de Espanha: pela primeira causa, que é Deus, manifesta nos profetas”¹⁴². Essa “descoberta”, que parece ter marcado aquele período de sua vida, durante o qual terminou de elaborar a *Monarchia*, teria grande importância para o desenvolvimento posterior de seu pensamento.¹⁴³ Deste ponto, o calabrês passa então à discussão da prudência e da ocasião que deveriam ser usadas pelos espanhóis em seu esforço de universalização monárquica.¹⁴⁴

O título do capítulo IV da *Monarchi di Spagna* não é outro senão “o Império espanhol segundo a causa primeira”. Campanella inicia o longo capítulo com a seguinte constatação (verdadeiro amálgama de neoplatonismo, astrologia e, é claro, escatologia profética): “Vê-se que a profecia do fim do mundo logo deve-se verificar, tanto *na natureza*, quanto *na política*”.¹⁴⁵ Mas quais eram os sinais a anunciarem as transformações em curso e, mais ainda, o “fim” iminente dos mundos natural e humano? O dominicano aponta, em primeiro lugar, para o fato de que as estrelas “fixas” de cada um dos doze signos mudaram de posição, enquanto o Sol aproximou-se da Terra, eventos celestes que, segundo Platão,

(ainda que Aristóteles, como ignaro de coisas grandes e sábio de lógica e miudezas, o negue) significam grandes mutações por tais exorbitâncias de coisas celestes, ou de dilúvio, ou de incêndio

¹⁴² Ibid., p. 18: “Onde mi pare scoverta la chiave con la quale devo entrar a conoscere la conquista, mantenimento e augmento e fine dell'imperio di Spagna, per la prima causa che è Dio nelli profeti manifestata”.

¹⁴³ John Headley discute a hipótese de uma conversão de Campanella à ortodoxia católica, após um período de juventude mais heterodoxo, que teria ocorrido por volta de 1606. Entretanto, o estudioso sugere que, quando se considera Campanella também enquanto poeta, astrólogo e mago, é possível compreender como todas essas facetas anteriores vieram a conformar “the prophet bound” [o profeta preso, ou “atado”]. Daí o título dado ao capítulo II de seu brilhante estudo, cf.: HEADLEY, *Tommaso Campanella and the Transformation...* op. cit., pp. 26-102; ver especialmente as pp. 64-5.

¹⁴⁴ *Mon. Sp.*, p. 18: “[...] e poi verrò alla prudenza e ocaasione che devono usare i Spagnoli”. Campanella esbarra, portanto, neste capítulo III, no problema da proibição da astrologia divinatória pelo papado, esquivando-se do assunto para afirmar que tudo já fora previsto por Deus e, portanto, profetizado. Por isso, é preciso levar em conta que, “quando Deus fala do que sucedeu ao império babilônico”, é preciso entender que o fala também “do persa, do grego e do romano”. Novamente a ênfase na *continuidade* do império como fundamento para a defesa de uma perspectiva de análise da política eminentemente profética. Esta era a melhor forma - ou a forma mais adequada, em sua percepção - de se buscar e, portanto, de tomar parte, de alguma maneira, no divino intelecto. Sobre a questão da astrologia no Renascimento, ver a obra clássica: GARIN, Eugénio. *O Zodíaco da Vida: a polémica sobre a astrologia do séc. XIV ao séc. XVI*. Trad. Isabel Teresa Santos & Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Estampa, 1997.

¹⁴⁵ *Mon. Sp.*, p. 20: “Si vede la profezia del fine del mondo presto doversi verificare, tanto *nella natura*, quanto *nella politica*” (grifos nossos).

universal, ou de mutação das maiores monarquias do mundo, mas de acordo com o Evangelho, com o qual Sêneca concorda, são sinais do fim do mundo.¹⁴⁶

Além disso, o “império cristão” durara 1600 anos, número que, segundo Campanella, “é composto do sétimo e nono centenário[s], número fatal para toda monarquia”; referindo-se, para demonstrar tal afirmação, novamente a Platão, mas também a Pitágoras, Balaão, Moisés, Jeremias e Augusto.¹⁴⁷ E, neste ponto do texto, o dominicano de Stilo inicia uma longa elucubração de matiz evidentemente profético-milenarista, na qual discorre sobre eventos bíblicos, interpretados em chave profética e, portanto, reveladores do futuro da Monarquia Hispânica.

O frade calabrês começa por afirmar ao príncipe-leitor que “ainda falta a profecia das monarquias, já que Balaão, que registrou Moisés *Num.* 24, parou naquela da Itália” e não falou da monarquia espanhola.¹⁴⁸ Ele estabelece, em seguida, uma correspondência entre o destino de Tiro (“Itália”), tal qual narrado no Livro dos Números, e o da casa de Austria (Espanha). “Deve-se estimar”, escreve ele, “que, quando ele [Balaão] fala em Tiro, entenda-se [que fala] também da Espanha”, inclusive, continua, porque os tiros foram os primeiros a ocuparem a Bética (uma das três províncias romanas da Hispânia).¹⁴⁹ O autor traça, portanto, a partir de episódios veterotestamentários, uma espécie de genealogia que leva de Cartago aos espanhóis modernos.¹⁵⁰ Além disso, ressalta a importância da Casa de Austria, que se instalou na “casa de Espanha”¹⁵¹ e sob a qual fora descoberto o Novo Mundo.¹⁵² E às naus carregadas de ouro que aportavam na costa espanhola vindas da América, Campanella refere-se como “bestas de carga dos Austrias” (*iumenta Austriae*).

¹⁴⁶ *Mon. Sp.*, p. 20: “<benché Aristotele come ignaro di cose grandi e savio di logica e minutezze le neghi> significano mutazioni grande per tali esorbitanze di cose celesti, o di diluvio, o d'incendio universali, o di mutazione di monarchie le più grandi del mondo, ma secondo l'Evangelio, a cui Seneca accorda, sono segni della fine del mondo”.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 20 e 22, citação à página 20: “che è composto del settimo e nono centenario, numeri fatali d'ogni monarchia”.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 22: “si vede ancora mancar la profezia delle monarchie, poiché Balaam, che registrò Mosé *Num.* 24, si fermò in quella d'Italia, [...] nè parla di spagnola monarchia”.

¹⁴⁹ *Ibid.*, citação à página 22: “poi che si deve estimare che quando parla di Tiro s'intenda ancora di Spagna, essendo que i Tiri occuparo prima la Spagna, e fecero colonie nella Betica”.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 22, 24.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁵² Neste ponto, Campanella parece equivocar-se, pela segunda vez (como no caso daquela primeira referência à “invenção” da América, supracitada), quanto à dinastia reinante no momento da chegada de Cristóvão Colombo e sua frota ao continente americano (1492).

Ele faz ainda uma breve censura a Carlos V (1500-1558), que não soubera manter seus domínios tão bem quanto soubera conquistá-los, e continua:

mas como nem mesmo sob seu reinado [dos Austrias] o destino [fato] responde à Espanha, deve-se perscrutar as Escrituras para melhor entender como se adequar com o tempo (diz um político), e nós diremos com o destino e com Deus, para chegar-se aonde se aspira.¹⁵³

À Coroa e ao príncipe espanhol era preciso que soubessem adequar-se a seu destino e a Deus, mais do que às circunstâncias. Como vimos, o “político” que havia escrito sobre a sabedoria e disposição necessárias ao príncipe para “virar-se conforme os ventos da fortuna e a variação das coisas mandam” e, portanto, “não se afastar do bem, se puder, mas saber adentrar o mal, quando necessário” era ninguém menos que o secretário florentino, Nicolau Maquiavel.¹⁵⁴ Também no capítulo 9 do Livro III dos *Discorsi*, Maquiavel discorre sobre a necessidade daqueles que desejam ter sempre boa fortuna adequarem-se, no seu modo de proceder, aos tempos, agindo ora com ímpeto, ora com circunspecção e cautela.¹⁵⁵ Portanto, sem nomeá-lo propriamente, Campanella polemiza diretamente com o florentino.¹⁵⁶

Ainda no capítulo IV, Campanella retoma a questão do “fim das monarquias”. Havia chegado o tempo em que

[...] todas as coisas hão de vir ao império dos santos e da Igreja, o qual será o fim das quatro monarquias e morte do Anticristo, que durará três anos e meio, segundo Lactâncio, S. Irineu, Tertuliano, Orígenes, Vitoriano, S. Bernardo, o abade Joaquim, Dante, Petrarca e outros teólogos, filósofos, profetas e poetas, como em outra parte declarei. E já a estátua de Daniel acabou, e as quatro bestas, e as três semanas, e as doze plumas da águia do quarto livro de Esdras terminado no império romano, o qual, <segundo ele mesmo>, sendo império babilônico, dividiu-se por sucessão em três cabeças: primeiro, a da direita, que é o ocidental dos Germanos, e da esquerda, que é o oriental dos Turcos e Sarracenos, e a do meio, que é o

¹⁵³ *Mon. Sp.*, p. 24: “Ma poiché né anco sotto questo il fato risponde a Spagna, bisogna dalle Scritture meglio intendere come hanno ad accordare col tempo (dice un politico), e noi diremo col fato e con Dio, per arrivare dove aspirano”.

¹⁵⁴ Cf. Capítulo XVIII intitulado “*Quomodo fides a principibus sit servanda*” in: MAQUIAVEL, O *Príncipe* op. cit., pp. 200-1: “E però bisogna che egli abbia uno animo disposto a volgersi secondo che e’ venti della fortuna e la variazione delle cose gli comandano; e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato”.

¹⁵⁵ Idem, *Discursos sobre a primeira década...* op. cit., pp. 351-53.

¹⁵⁶ A referência a Maquiavel como “político” não deve ter sido de difícil identificação ao leitor contemporâneo, sobretudo se levarmos em conta a associação, comum à época, entre maquiavelismo e os teóricos franceses da soberania. Sobre a equiparação, no pensamento de Campanella, entre “politiques” e “maquiavelistas”, cf.: ERNST, Germana. “La mauvaise raison d’Etat: Campanella contre Machiavel et les politiques” in: ZARKA, Yvez Charles. *Raison et déraison d’Etat*. Paris: PUF, 1994, pp. 121-49, especialmente as páginas 126-8.

constantinopolitano, porque assim se interpreta nas Escrituras direita e esquerda, segundo Moisés e não segundo Aristóteles.

Ora, dessas três cabeças, como o mesmo profeta diz, a esquerda, que é o império turco, devorou a do meio, que é o constantinopolitano, em tempo de Maomé II. Resta, pelo mesmo profeta, que a direita ocidental, que é o germânico, devore a esquerda, que é o Turco.¹⁵⁷

Esta longa citação evidencia a relevância de uma perspectiva religiosa - profético-milenarista¹⁵⁸ - para a concepção que Campanella tinha da história humana e para o seu pensamento político. Ficam claros, ainda, quais eram, de acordo com aquela perspectiva, os respectivos papéis que deveriam ser desempenhados pela Espanha, pelo papado e pelos principais inimigos do catolicismo: os turcos. Era chegado o tempo do “fim” e, em preparação para este, cabia aos cristãos ocidentais, cabeça direita da águia imperial, devorar a

¹⁵⁷ *Mon. Sp.*, p. 24-6: “Dico dunque che il fine delle monarchie è già venuto, e che ogni cosa ha da venire all'imperio de santi e della Chiesa, il che sarà finite le quattro monarchie e morto l'Anticristo, che durará tre anni e mezzo, secondo Lattanzio, S. Irineo, Tertulliano, Origene, Vittorino, S. Bernardino, l'abate Gioachino, Dante, Petrarca e altri teologi, filosofi, profeti e poeti, come altrove dichiarai. E già la statua di Daniele è finita, e le quattro bestie, e le tre ebdomade, e le dodici penne dell'aquila del quatro libro d'Esdras finadosi nell'imperio romano, il quali, <secondo il medesimo>, essendo imperio babilonico, per successione fu diviso in tre capi: primo, destro, che è l'occidentale di Germani, e il sinistro, che è l'orientale de Turchi e Saraceni, e nel mezzo, che è lo constantinopolitano, che così s'interpreta dalle Scritture destro e sinistro, secondo Mosè e non secondo Aristotele. // Or di questi tre capi, come il medesimo profeta dice, il sinistro, che è lo turchesco, divorò quel de mezzo, che è lo constantionopolitano, a tempo di Macometto II. Resta, per il medesimo profeta, che il destro occidentale, che è il germano, divori il sinistro, che è il Turco.”

¹⁵⁸ O termo “milenarista” é empregado, aqui, num sentido bastante amplo dado por Jean Delumeau: DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: história do paraíso*. Trad. Paulo Nevez. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 11, 17-8. Trata-se, muito resumidamente, de um tipo de expectativa bastante potente e significativo, misto de nostalgia e esperança de transformação (“nostalgia do futuro”, na fórmula que Delumeau toma emprestado de Raymond Ruyer), que nos séculos XV e XVI assumiu, frequentemente, formas “revolucionárias”. Diferentemente de outras correntes escatológicas ou apocalípticas, que nas palavras de Delumeau “atravessaram todo o período que chamamos Renascimento”, os milenarismos estavam voltados “ao advento neste mundo de um reino de Deus em que a humanidade regenerada viveria feliz, como num paraíso terrestre reencontrado”. Um reino de “mil anos de felicidade” na Terra, portanto, Era comum a todas essas expectativas, apocalípticas ou milenaristas, a ideia de que os eventos escatológicos seriam anunciados por “sinais” indicativos da iminência de uma transformação radical ou total da existência, uma passagem “mediante convulsões terríveis”. A ênfase nas desgraças que deviam advir desse processo de transformação “estabelece uma ponte entre as duas grandes expectativas escatológicas e explica por que foi difícil às vezes distingui-las, embora o milenarismo tivesse, fundamentalmente, uma coloração bem mais otimista do juízo final” (citações à p. 91). De qualquer forma, assim como outras formas de pensamento escatológico, os milenarismos da Alta Idade Moderna estavam enraizados nos textos proféticos da Bíblia, dentre os quais o sonho de Nabucodonosor narrado pelo profeta Daniel citado por Campanella no trecho acima referido, mas também noutros textos religiosos que foram ganhando status de “autoridade” em matéria profética ao longo dos séculos: os oráculos sibílinos, as profecias atribuídas a Esdras, os textos do “irenista” (p. 40) Joaquim de Fiore (1135-1202), entre outros. Para o milenarismo de Campanella, cf.: *Ibid.*, pp. 58-62.

cabeça da esquerda, o império oriental dos muçulmanos. Pois quem “abatesse” o império turco, seria senhor do mundo.¹⁵⁹

Mas a “casa de Espanha” não poderia ascender à monarquia universal a não ser “sob os auspícios do império italiano”, ou seja, da Igreja de Roma. Além disso, era necessário ao rei espanhol esforçar-se para ser eleito sacro-imperador, como Carlos V havia feito no princípio, e assim obteria muitas coisas. Da experiência imperial sob Carlos V, que saíra vitorioso de conflitos contra os muçulmanos na Tunísia, contra os franceses na Itália e contra os hereges na Alemanha, Campanella extrai a lição de que “quando são seguidos os auspícios do destino, tudo prospera, e quando se vai contra o destino, [tudo] dificulta-se”.¹⁶⁰

O império dos espanhóis, como todos os impérios, vinha dos filhos de Jafé. Noé profetizara: *Dilatet Dominus Jafet, habitet in tabernaculis Sem et serviat illi Cam* [Que o Senhor amplie Jafé, habite as tendas de Sem e seja servido por Cam]. Recorrendo uma vez mais a episódios veterotestamentários, Campanella encontra, agora, a “origem” de todas as monarquias. Os reis eram todos “herdeiros” de Jafé, assim como os sacerdotes e legisladores vinham de Sem, e de Cam vinham os escravos e os tiranos. Até mesmo o império turco vinha de Jafé, por Magog, e a lei muçulmana de Maomé vinha de Sem, mas pela linha sucessória de Ismael. Já o império germânico e, portanto, o dos espanhóis vinha de Jafé por Tubal, e a lei dos cristãos vinha de Sem, mas por Cristo, pela linha de Isaac. Logo, tendo sido “o império prometido a Jafé, antes toca [ou diz respeito] aos espanhóis [do que aos turcos]”.¹⁶¹

Compreender a quem fora prometido originalmente o império - ou monarquia universal - faria dos espanhóis, fatalmente, “senhores de tudo”. Mas, “segundo o destino”, não poderia haver tamanho domínio nas mãos do rei de Espanha, a não ser como “liberador da Igreja das mãos babilônicas, que eram os Turcos e hereges, e sob tais auspícios vencendo os Mouros, foram por

---

¹⁵⁹ Cf. *Mon. Sp.*, p. 26.

¹⁶⁰ *Mon. Sp.*, p. 28: “quando si seguitano gli auspicii del fato, ogni cosa prospera, e quando si va contra il fato, si diffulta”.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 28, 30: “Però essendo promesso l'imperio a Jafet, più presto tocca a Spagnoli”.

Deus remunerados com tanto império”.¹⁶² Era preciso, portanto, libertar a Igreja de Roma da ameaça representada por turcos, protestantes e demais hereges.

Até este ponto, Campanella vinha costurando seu argumento com referências aos impérios antigos e às profecias da tradição escatológica judaico-cristã. “Este discurso vale”, diz ele, “porque todas as coisas do hebraísmo foram figuras do cristianismo”¹⁶³. Em sua leitura, assim como na de outros autores-profetas da primeira modernidade (Savonarola ou Antonio Vieira, por exemplo), os episódios e as profecias bíblicas prefiguravam aquilo que acontecia e o que havia ainda de acontecer aos impérios cristãos, notadamente àquele dos reis católicos de Espanha. Mas antes de encerrar o capítulo, Campanella trata ainda do “ofício de Ciro” que caberia, então, ao rei de Espanha, retomando resumidamente tudo aquilo que já havia sido demonstrado com argumentos, por assim dizer, “proféticos” e milenaristas, mas desta vez também com argumentos “políticos”.

Os parágrafos finais do capítulo IV tratam, portanto, do “ofício” que cabia ao rei da Espanha por meio da figura de um “Ciro cristão”. Fica clara, neste ponto, uma ênfase na *utilidade* da religião ou, melhor ainda, da “obediência ao papa”, que já havia proporcionado inúmeras vantagens e privilégios aos espanhóis e poderia proporcionar ainda mais, quando o monarca, tendo assumido para si tal “ofício”, alcançasse o principado do mundo.¹⁶⁴ Quem liberará a Igreja dos turcos e hereges será “o Monarca”, porque fará o “ofício de Ciro”, por “subjugar todo o mundo, e reedificar Jerusalém, liberá-la do cativeiro, e edificar o templo a Deus do céu, onde se constitua o contínuo sacrifício, como disseram Daniel Isaías e Esdras”.¹⁶⁵ Os franceses tinham assumido tal “ofício” sob Carlos Magno,

mas pela discórdia entre eles e entre os cristãos, e por terem aprendido agora a heresia, o império francês está arruinado, ou pelo menos está fora de esperança de tanta grandeza, e os espanhóis, que seguiram a empresa dos [da luta contra os] mouros, são engrandecidos, e Constantinopla está arruinada por ter apostatado

---

¹⁶² Ibid., p. 30: “Ma dico questo, che secondo il fato non ponno aver dominio, se non come liberatori della Chiesa dalle babiloniche mani, cioè da Turchi ed eretici, e sotto auspicii vicendo i Mori, furo da Dio remunerati di tanto imperio”.

¹⁶³ Ibid.: “Questo discorso vale, perché tutte le cose dell’ebraismo furono figure del cristianesimo”.

¹⁶⁴ *Mon. Sp.*, pp. 30-4.

¹⁶⁵ Ibid., p. 30: “per soggiogare tutto il mondo, e reedificare Ierosolima, e liberar la cattività, e edificar il tiempio a Dio del cielo, ove si costituisca il continuo sacrificio, come Daniele, Isaia ed Esdra hanno detto”.

com Ário, Sabélio e outros, e os *signori* venezianos engrandeceram-se por terem ajudado o Papa contra Frederico [Barba Ruiva]. Assim, vê-se que aqueles que concordam com o destino são bem-sucedidos e aqueles que discordam, mal. E isso se vê ainda por razão política, pois aquele que toma [para si] a causa do papa, toma a razão universal do cristianismo, que dele depende, donde é tido por justo e religioso, e todos o seguem, e a opinião da religião vence, mais do que qualquer outra coisa, como diremos e dissemos noutro lugar. E, pois, o Papa sempre justifica suas coisas, e os povos concorrem a obedecê-lo como fazem a Deus, que os submete ao seu liberador [...].¹⁶⁶

Neste longo e magnífico trecho, além de reafirmar a importância de uma adequação da atuação régia ao destino [fato], Campanella reveste a autoridade do rei com trajes messiânicos. Ao rei da Espanha, “liberador” dos cristãos e da Igreja de Roma, interessava, por *razão política* inclusive, assumir o compromisso com a “causa” católica - de Deus e do papado – e, portanto, adequar-se à “razão universal do cristianismo”. Desta maneira, seria reputado “justo e religioso”, pois a “opinião” da religião assim o garantiria; seria, ademais, obedecido por todos os povos, da mesma maneira que estes são obedientes a Deus. Trata-se, portanto, no caso de Campanella, de um “Deus da obediência”, bem ao sabor das monarquias absolutas que se afirmavam naquela época e da ofensiva contrarreformista encabeçada pelo Papado e levada a cabo pelo clero católico.

Ao rei-messias, “liberador” dos católicos, governante de um império onde o Sol nunca se punha e onde a todo momento eram celebrados sacrifícios ao Deus do céu, abria-se a oportunidade de obter tudo. Para tanto, devia seguir o “estilo” de atuação proposto pelo autor-profeta da *Monarchia*: “observando a prudência e a ocasião”, e, assim, “fazendo-se *unum ovile et unus pastor* [um rebanho e um pastor]”.¹⁶⁷ Eis a profecia de Campanella para aquela “monarquia universal” que, sempre a mesma desde os antigos, viera às mãos

---

¹⁶⁶ Ibid., p. 32: “ma per le discordie tra loro e tra cristiani, e per aver appreso ora l'eresia, è rovinato l'imperio francese, o almeno è fuori di speranza di tanta grandezza, e li Spagnoli, che seguitano l'impresa di Mori, sono Aggrandati loro, ed è rovinato Constantinopoli per aver apostatato con Arrio, Sabellio e altri dal Papa, e s'aggrandirono i signori veneziani per averlo aiutato contra Federigo. Si che si vede che chi accorda col fatto fa buona riuscita, e chi discorda mala. E questo si deve per ragione politica politica ancora, perchè colui che piglia la causa del Papa, piglia la ragione universale del Cristianesimo, che dipende da lui, onde è tenuto per giusto e religioso, e tutti lo seguitano, e l'opinione della religione vince più che ogn' altra cosa, come diremo e dissemo altrove. E poi il Papa giustifica le cose sue sempre, e i popoli concorrono a obedirollo come a Dio a lui, che li sottopone al suo liberatore, come si vede per il contrario, che disobedirollo alli svevi e sassoni e constantinopolitani imperatori suoi nemici.”

¹⁶⁷ *Mon. Sp.*, p. 34: Dico dunque che il Re di Spagna seguendo questo stile, osservando la prudenza e occasione, otterrà il tutto, [...] facendosi *unum ovile et unus pastor*”.

dos espanhóis. Era chegada a hora – ou melhor, a ocasião – de um prudente “timoneiro”, o rei “católico” de Espanha (assim nomeado pelo Papa), para fazer bom uso de seu extraordinário poder, erradicar os inimigos da cristandade e, desta forma, tornar-se “senhor” não só dos mares ou de Novos Mundos, mas de tudo e todos, e governar a “nau” do Estado até um bom porto. Nessa monarquia, Campanella depositou (quase) todas as suas esperanças.

CAPÍTULO 2 - Uma prudência contrarreformista: Campanella e a redefinição maquiaveliana do conceito de prudência

São infinitos os segredos de um príncipe, infinitas as coisas que deve considerar.

Por isso é uma temeridade estar pronto a fazer julgamento das ações dele, acontecendo frequentemente acreditarem que ele faça por uma razão o que é feito por outra, e o que é feito por acaso ou com muita imprudência seja feito com um firme propósito e prudentemente.

Guicciardini, Ricordi (c. 1530), nº 154.

A natureza comumente nos deixa ao melhor: recorramos à arte.

Gracián, Oráculo manual y arte de prudencia (1647), XII.

O percurso realizado por Campanella ao longo da primeira parte da *Monarchia de Spagna* culmina, no Capítulo V, com uma discussão sobre a segunda “causa” dos principados humanos: a prudência. O conceito de prudência tem uma longa história dentro do pensamento religioso, moral e político no Ocidente. Não se trata, aqui, de tentar dar conta de toda essa longa história, mas remeter a alguns de seus momentos-chave, de modo a dar uma dimensão mais precisa da importância que a prudência teve para a cultura política renascentista. Deste modo, espera-se, será possível compreender melhor o uso que Campanella faz do termo. Partindo do pressuposto de que o conceito de prudência “foi por muitos séculos um aspecto decisivo da reflexão ético-retórica e filosófica entre gregos, romanos, filósofos escolásticos, no Renascimento italiano e no mundo ibérico do século XVII”,¹⁶⁸ como nos diz Felipe Charbel Teixeira, a prudência há de servir, portanto, como ponto de apoio para avançarmos na análise do anti-maquiavelismo de Campanella.

Empregado por Maquiavel e Guicciardini “para qualificar o bom juízo, a celeridade decisória e a aguçada capacidade de avaliar as transformações e as sutilezas da realidade”,¹⁶⁹ o termo “prudência” vinha associado, nos séculos

¹⁶⁸ Cf.: TEIXEIRA, *Timoneiros* op. cit., p. 56. Sobre a relevância do conceito de prudência no Renascimento italiano e no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII, Ver: “Introdução: Navegando num mar agitado pelos ventos” In: Ibid., pp. 13-22; WILLIAMS, Rachel S. *En Aragón, primero hubo leyes que reyes: semântica política e escrita da história na Monarquia Hispânica, final do século XVI até meados do XVII*. 2013. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, pp. 144-60.

¹⁶⁹ TEIXEIRA, op. cit., p. 13.

XVI e XVII, à noção de “experiência”¹⁷⁰. Permitia, ademais, uma organização das ansiedades e preocupações em três “tempos” distintos: passado, presente e futuro. Os negócios humanos e os desafios lançados pela contingência (“*le cose del mondo*”, no dizer dos humanistas florentinos do *Cinquecento*) pressupunham, de acordo com as tradições filosóficas e ético-retóricas da Antiguidade clássica e do medievo cristão, uma disposição notável ou saber prático a orientar a ação dos homens. A essa qualidade era dado então o nome de “prudência”.

A ação humana devia ser orientada, pela prudência, na direção da retidão moral e da busca pelo caminho mais adequado à consecução do Bem Comum e dos bons “fins”. A figura do “prudente” ficava encarregada, a um só tempo: do (re)conhecimento dos *fins últimos* tidos como moralmente “retos” ou “bons”; da leitura e erudição em torno dos *exemplos* de grandes homens do passado, histórico ou mítico, e, em alguma medida, também do presente; do aconselhamento - ou deliberação - acerca dos cursos de ação que poderiam ser tomados diante de problemas específicos; tudo isso, de tal modo a eleger os *meios* considerados os mais adequados e eficientes, dentre todos aqueles disponíveis, a serem empregados no presente com o objetivo de atingir os *fins* esperados. No limite, o “fim último” da escatologia cristã: a salvação. Desde os tempos antigos, portanto, a prudência, embora estivesse ocupada também com o conhecimento das virtudes morais e dos *fins últimos* que deveriam nortear a ação dos homens, referia-se, entretanto, sobretudo à questão dos *meios*, de

---

¹⁷⁰ Esse aspecto conjugado da aquisição de experiência contribuindo para a virtude da prudência, em geral atribuída aos homens ou governantes posteriormente e por outrem, foi sugerido por John Pocock em sua obra clássica sobre o “momento maquiaveliano”. Tratando da questão - levantada por John Fortescue (1394-1479) - dos estatutos da lei inglesa implementados pelos reis junto ao parlamento e de sua relação com o “costume”, Pocock escreve: “Statute was based upon experience and expected the confirmation of further experience; it was therefore a step taken at a moment when a new emergency had arisen a number of times, and experience had accumulated to the point where the process of generalizing it into custom could begin. *Experience, in the shape of prudence*, performing this generalization, was Janus-faced; it bridged the gap between innovation and memory, statute and customs, present, future, and past. [O estatuto era baseado na experiência e esperava a confirmação de experiências futuras; era, portanto, um passo dado no momento em que uma nova emergência já havia surgido algumas vezes e a experiência havia sido acumulada até o ponto em que o processo de generalização em costume podia começar. *A experiência, sob a forma de prudência*, performando essa generalização, tinha faces de Jano; ela fazia a ponte entre inovação e memória, estatuto e costume, presente, futuro e passado]” (grifos nossos), cf.: POCKOCK, J. G. A. *The machiavellian moment*. Princeton e Londres: Princeton University Press, 1975, p. 25. A historiadora Rachel Williams também enfatiza o fato de que prudência e experiência eram à época conceitos “interligados”, cf.: WILLIAMS, op. cit., p. 144.

sua adequação ou eficácia quanto à boa consecução dos fins. Daí que “estudar o passado, deliberar sobre o presente e tentar prever o futuro” tenham sido, como sugere a historiadora Rachel Saint Williams, “três aspectos incontornáveis e associados às artes de governar na Monarquia Hispânica”.¹⁷¹

A analogia recorrente na “literatura” política renascentista entre a prudência e a navegação segura em mares incertos e tempestuosos¹⁷² permite vislumbrar alguns dos traços principais pressupostos, no mais das vezes, por aqueles que empregavam o conceito naquela época. Os homens e, sobretudo, o governante prudente, encarregado dos negócios e da condução da “nau” do Estado, era como um experiente e competente timoneiro a manejar o “leme”, isto é, o aparelho estatal, e deveria estar

[...] capacitado a agir segundo o *bom juízo*; a tomar *decisões adequadas* após analisar e interpretar devidamente os movimentos das “coisas do mundo”; a *agir no tempo certo*, prevendo com alguma segurança, por meio do exame da situação presente em comparação com momentos passados – isso pela experiência no trato público e pela leitura atenta das histórias antigas e modernas –, os movimentos imediatos e futuros dos agentes políticos; e reconhecer os *limites de toda ação*, atendo-se exclusivamente ao que é possível realizar; finalmente, a garantir, com um mínimo de segurança, a *consecução dos fins últimos desejados* e adequados à saúde da *res publica* – fins honestos [...].¹⁷³

É esse o conhecimento prudencial que, segundo Teixeira, “assenta-se em critérios de uma racionalidade não cartesiana”, como a experiência, os costumes e, sobretudo, a palavra das autoridades. No caso de autores católicos dos séculos XVI e XVII, essas autoridades com poder de Lei eram: as Escrituras, os Santos Padres, os astros (a astrologia renascentista, na qual como vimos Campanella tomou parte, preocupava-se em interpretar seus desígnios e suas influências sobre a realidade do mundo sublunar) e, é claro, os autores clássicos gregos e romanos como, por exemplo, Aristóteles ou Cícero, as duas principais referências antigas no que diz respeito ao conhecimento prudencial, mas também Platão, Sêneca, Quintiliano, Tito Lívio, Salústio e Tácito, dentre muitos outros. A prudência residia, então, em operar de acordo com as “leis”, as “regras” e os exemplos fornecidos pelas tradições

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² A metáfora náutica do “rei piloto” e da “nau” da *res publica* – ou do Estado – remonta a Platão e está presente em autores tão diversos como Tomás de Aquino ou Justo Lísio e também na *Monarchia* de Campanella.

¹⁷³ TEIXEIRA, op. cit., pp. 14-5 (ênfases do próprio autor).

clássicas e judaico-cristã. Tratava-se de interpretar os autores antigos ou medievais “segundo os princípios da contingência, da necessidade e da ‘qualidade dos tempos’ [nas palavras de Maquiavel, às quais Teixeira faz alusão]”. Era, portanto, um saber eminentemente prático, capaz de proporcionar “regras provisórias de validação, estabelecidas segundo o critério da probabilidade e articuladas analogicamente” de tal modo a “lançar luz sobre a realidade sempre cambiante” dos assuntos humanos.¹⁷⁴ Mas o que dizia a tradição sobre a prudência? Vejamos.

2.1 - As concepções clássicas

Felipe Charbel Teixeira nos diz que “as primeiras definições e discussões teóricas acerca da *phronesis* remetem às filosofias platônica e aristotélica, mas [que] já na *Ilíada* e na *Odisseia* o vocábulo e alguns significados correlatos se fazem presentes”.¹⁷⁵ A prudência “homérica” estaria associada, por exemplo, à figura de Ulisses, que com ardil e cálculo cuidadoso, ponderando bem as próprias ações de modo a elaborar estratégias eficazes e utilizando-se de artifícios no enfrentamento das adversidades, consegue escapar às vicissitudes do percurso e sair vitorioso em sua empreitada na *Odisséia*. Outro exemplo dessa prudência “homérica” seria aquele de Nestor, enquanto “protótipo do ancião sábio e experiente da *Íliada*” e, portanto, de um homem prudente. Mas “tal noção de prudência, associada ao cálculo preciso e à precaução, acaba por se opor à noção homérica de honra”, informa-nos o historiador, noção esta que vinha atrelada à coragem guerreira e à possibilidade de uma morte heroica e gloriosa em batalha. Daí que a *phronesis* não figure em Homero “como elemento constitutivo da *areté*”, isto é, da “excelência” ou “virtude”.¹⁷⁶

Uma reconsideração da prudência teria ocorrido quando da transformação do conceito de *areté* no interior da filosofia socrático-platônica, após a qual este último veio a ser entendido como excelência moral.¹⁷⁷ A *phronesis* passara então a ter uma função primordial na aquisição da *areté*. Em Platão, a excelência moral corresponde a um equilíbrio entre as três partes –

---

¹⁷⁴ Ibid., citações à p. 14.

¹⁷⁵ Ibid., p. 57.

¹⁷⁶ TEIXEIRA, op. cit.

¹⁷⁷ Ibid., p. 57-8.

apetitiva, *ativa* (ou irascível) e *racional* – da alma, em favor desta última. A partir dessa divisão da alma humana em três partes distintas, a *areté* platônica passa a constituir-se de quatro elementos – qualidades ou virtudes – correspondentes: a *justiça*, a *temperança*, a *coragem* e a *sabedoria*¹⁷⁸. A esses quatro elementos, Santo Ambrósio daria, no século V, o nome de virtudes “cardeais” ou “principais” (*virtutes principales*).¹⁷⁹ O equilíbrio entre as partes teria na *sabedoria* - ou *phronesis* - o seu “alicerce fundamental”.¹⁸⁰ Essa sabedoria encontra-se, porém, subordinada à filosofia (*sophia*). Em resumo, a sabedoria prática é definida por Platão como *politiké epistémē* - ou “ciência política”¹⁸¹ - aplicada ao bom governo e à condução dos negócios da *pólis* e é entendida como subordinada às exigências políticas e morais de um saber contemplativo, filosófico, a ser cultivado pelos governantes e, em alguma medida, também pelos cidadãos. Daí a figura central n’*A República* de Platão do “rei-filósofo”, o qual, além de experiente no que diz respeito ao governo e aos negócios da cidade, é sábio em sentido filosófico.

Foi com essa concepção da *phronesis* que Aristóteles, discípulo de Platão, teve de se confrontar. Se, na tradição socrático-platônica, a sabedoria prática estava subordinada ao conhecimento verdadeiro das formas (inclusive das formas legítimas de governo) e, portanto, à filosofia e ao saber contemplativo, o “elemento central da crítica de Aristóteles a seu mestre” reside, segundo Teixeira, no fato de que “para o estagirita, conhecimento teórico e sabedoria prática constituem atividades díspares da alma racional”.¹⁸²

No Livro IV da *Ética a Nicômaco*,¹⁸³ Aristóteles trata da prudência - ou sabedoria prática - numa perspectiva “crítica” (para empregarmos o termo de Teixeira) em relação àquela proposta pela tradição socrático-platônica. A prudência aristotélica não é – como são a justiça, a coragem e a temperança -

¹⁷⁸ AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p. 64.

¹⁷⁹ Ibid., p. 63 (nota 9).

¹⁸⁰ Tomo emprestado os termos de Felipe Charbel Teixeira (TEIXEIRA, op. cit., p. 58). A ideia avançada por Teixeira, de que seria a *sabedoria* prática – ou *prudência* – a encarregar-se da harmonia entre as virtudes, difere levemente daquilo que Pierre Aubenque já havia sugerido, ou seja, que essa função era atribuída por Platão à *justiça*, cf. AUBENQUE, op. cit., p. 64.

¹⁸¹ Em sentido diverso, é claro, do moderno.

¹⁸² TEIXEIRA, op. cit., p. 59.

¹⁸³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Aristóteles (II). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 141-53.

um dos elementos constitutivos da “excelência moral” (*areté*), nem está atrelada, necessariamente, à contemplação filosófica. Pelo contrário, está relacionada apenas e tão somente à capacidade dos homens de *agir*. Aristóteles começa sua discussão acerca do saber prático reiterando a ideia de que se deve preferir o meio-termo – ou “justa medida” - de acordo com os “ditames da razão”.¹⁸⁴ Para o estagirita, não bastam as disposições ou inclinações naturais do caráter; a capacidade de ação está atrelada também à razão. “Os meios-termos [ou justa medida] entre o excesso e a falta [de atividade]”, escreve, “estão em consonância com a reta razão”. Por meio desta última é que os homens atingem a verdade, tanto no que diz respeito aos princípios universais do saber contemplativo, quanto no que se refere às regras provisórias e contingentes da sabedoria prática – ou prudência. Trata-se, portanto, de formas distinta, ainda que igualmente racionais, de se chegar à verdade e de declará-la. Melhor dizendo, trata-se de “verdades” distintas às quais se chega racionalmente, mas de maneiras diferentes e incompatíveis. “É necessário, pois, com respeito às disposições da alma, não só que se faça essa declaração verdadeira, mas também que se defina o que sejam a justa regra e o padrão que a determina”.¹⁸⁵

As virtudes da alma dividem-se, segundo Aristóteles, em dois grupos separados: as “virtudes do caráter” e as “virtudes do intelecto”. Tais virtudes são correspondentes às duas partes da alma: àquela “privada de razão” e à alma racional, respectivamente. O estagirita afirma, ainda, que esta última - a “alma racional” - é dividida, ela também, em duas partes: uma *contemplativa* e a outra *prática*. A esta segunda parte da alma racional dá-se o nome de “calculativa” ou “deliberativa”. Além disso, há três elementos na alma que controlam a ação humana: a *sensação*, o *desejo* e a *razão*. A deliberação e, ao cabo desta, a escolha de um determinado curso de ação estabelecem uma correspondência entre a “verdade” do raciocínio e a “retidão” dos desejos e inclinações dos homens, moderados de tal maneira a obter-se uma “justa medida”. Escreve Aristóteles que,

[...] sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha [ou

---

¹⁸⁴ Ibid., p. 141.

¹⁸⁵ Ibid., citações à p. 141.

decisão] seja acertada, e o segundo [o desejo] deve buscar exatamente o que afirma o primeiro [o raciocínio].¹⁸⁶

A *escolha* é, portanto, “desejo raciocinativo” ou “raciocínio desiderativo” e não pode ser fruto do “intelecto em si mesmo” (ocupado com a contemplação e o conhecimento das verdades perenes e eternas), mas sim do “intelecto prático”, voltado especificamente para as questões particulares de um mundo contingente em perpétua transformação.

Aristóteles aponta, ainda, cinco “disposições” ou saberes em virtude dos quais a alma humana atinge a verdade: a(s) arte(s), a “ciência” demonstrativa, o saber filosófico, a razão intuitiva e, é claro, o saber prático. Este último, correspondente à prudência, difere das demais disposições da alma racional por conta de sua preocupação com o “mundo sublunar”, mutável e contingente, típico de uma cosmologia que teria grande voga na Europa ocidental durante o Renascimento.¹⁸⁷ Dentre as coisas relativas à realidade contingente desse “mundo sublunar” habitado pelos homens, a prudência se ocupa com aquelas que são - ou podem ser - *praticadas*, “postas em prática” diríamos hoje em dia, em oposição àquelas que podem ser *produzidas*, objeto de criação artística. E, aprofundando mais ainda na caracterização desse saber prático ocupado com o agir, Aristóteles passa então a tratar da figura do *prudente*,¹⁸⁸ algo muito bem enfatizado por Pierre Aubenque.¹⁸⁹

Para o estagirita, o prudente é, antes de mais nada, alguém especialmente capaz no que diz respeito à *deliberação*:

¹⁸⁶ ARISTÓTELES, op. cit., p. 142.

¹⁸⁷ Cf.: BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: Cultura e sociedade na Itália*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Nova Alexandria, 2010; HÖRNQVIST, M. “Sublunar writing” In: Machiavelli and Empire. New York: Cambridge University Press, 2004, pp. 228-263.

¹⁸⁸ “No tocante à *sabedoria prática*, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos”, cf.: ARISTÓTELES, op. cit., p. 144.

¹⁸⁹ “[...] Aristóteles não parte, com efeito, do *gênero* para descer, por sucessivas divisões, ao que quer definir. Seu ponto de partida não é uma essência, da qual convém analisar as possíveis determinações, mas um nome – *phronimos* – que designa um certo *tipo* de homem que todos sabemos reconhecer, que podemos distinguir de personagens aparentadas e, no entanto, diferentes, e do qual a história, a lenda e a literatura nos fornecem modelos. Todos conhecem o *phronimos*, mesmo que ninguém saiba definir *phronêsis*. Distinguindo *phronêsis* da ciência, da arte, da virtude moral e da sabedoria, o filósofo [Aristóteles] não fará senão delimitar cientificamente uma unidade semântica tal como lhe é dada pela linguagem, expressão da experiência moral popular.” Cf.: AUBENQUE, op. cit., p. 62-3 (ênfases do autor). Note-se que, como se torna evidente no trecho, a tese de Aubenque é justamente que, à concepção socrático-platônica, Aristóteles veio a opor uma concepção “reverencial” e popular de *prudência*, “verdadeira mensagem trágica da Grécia” (p. 55): o homem prudente em meio à contingência e aos desafios lançados pelo acaso do mundo sublunar habitado pelos homens.

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral.¹⁹⁰

Nesse sentido, é “prudente” alguém que é dotado de potência, isto é, de um certo *poder de deliberação*. Como só é possível deliberar sobre coisas que são variáveis, ou incertas, e como não há deliberação sobre “coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre o que lhe é impossível fazer”,¹⁹¹ é evidente que o saber prático não deve ser confundido nem com o saber contemplativo (que pressupõe a possibilidade de *demonstração* de uma determinada verdade perene), nem com a arte (atrelada ao poder de *criação e transformação* exercido pelos homens sobre as coisas do mundo).¹⁹² Além disso, o homem reputado prudente possui um “certo poder de previsão” que, segundo Aristóteles, está relacionado – de novo, diferentemente da criação artística ou da contemplação filosófica – a uma *experiência* nos assuntos humanos. Daí que tal homem seja, em geral, mais velho e tenha tido, portanto, mais tempo para acumular experiência;¹⁹³ por exemplo, ao tomar parte nos negócios da *pólis*.

Partindo dessa caracterização da figura do *prudente*, Aristóteles fornece em seguida uma classificação das diferentes espécies de sabedoria prática. “A sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental”, escreve, “mas sua essência não é a mesma”. Há, em primeiro lugar, uma sabedoria individual “conhecida pela denominação geral de ‘sabedoria prática’”. Quanto às outras espécies, “uma é chamada administração doméstica, outra, legislação, e a terceira, política, e desta última uma parte se chama deliberativa e a outra, judicial”. O estagirita enfatiza que “o bem pessoal de cada um talvez não possa existir sem administração doméstica e sem alguma forma de governo”.¹⁹⁴ O que todas essas formas têm em comum é justamente o pressuposto da “excelente deliberação”. “Se, pois, é característico dos homens dotados de

¹⁹⁰ ARISTÓTELES, op. cit., p. 144.

¹⁹¹ Ibid., ainda p. 144.

¹⁹² Ibid., pp. 145-6.

¹⁹³ Ibid., p. 147.

¹⁹⁴ Ibid., as citações são todas à p. 147. Aristóteles viria a trabalhar tais assuntos referentes ao ordenamento dos negócios - da “administração pública” - e das diferentes formas de governo n’*A Política*.

sabedoria prática o ter deliberado bem”, diz-nos, “a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim [seja ele particular ou político] de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira”. Portanto, a deliberação é excelente na medida em que é não só correta, do ponto de vista moral, mas também adequada às especificidades dos fins individuais - ou, no caso da prudência “política”, dos fins comuns -, escolhendo os meios mais eficazes para atingi-los e identificando o tempo certo de agir tendo eles em vista. Numa palavra, a prudência é excelente quando ela é *conveniente*.¹⁹⁵ Esta noção de prudência teria uma importância central, como veremos, para a redefinição do conceito operada pelos autores renascentistas.

Por fim, recapitulando, de acordo com a concepção finalista de Aristóteles, a *phronesis* é uma disposição prática da alma racional. Reconhecendo as virtudes morais e tendo consciência da necessidade de agir em conformidade a elas, o homem prudente busca a justa medida e os retos meios para atingir os fins comuns e particulares almejados. Trata-se, no que diz respeito à “verdade” da sabedoria prática, de *meios* e não de *fins* – ou de um “fim” unívoco; e, em se tratando de *meios*, a retidão destes está atrelada necessariamente à retidão dos *fins*, isto é, à *virtude*.¹⁹⁶ A prudência aristotélica é definida, portanto, como “uma capacidade verdadeira e racionada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem [em particular ou para o conjunto dos homens, isto é, para a comunidade política]”.¹⁹⁷ Cada escolha ou decisão tomada e cada ação visam a um determinado fim ou bem específico, que dificilmente poderia ser preestabelecido. Trata-se de uma qualidade exigida especialmente dos governantes,¹⁹⁸ que diferem de seus

---

¹⁹⁵ ARISTÓTELES, op. cit., p. 149.

¹⁹⁶ “Se a verdade da filosofia prática não é fim, ela envolve necessariamente o princípio da escolha (proairesis) – não uma escolha qualquer, mas aquela ‘responsável pela retidão dos meios’, como coloca Pierre Aubenque (2003, p. 199), meios esses capazes de incidir na virtude, a retidão dos fins. Viver virtuosamente implica *escolher* a felicidade suprema, optar por ela e deliberar, em acordo com a retidão dos fins, sobre os meios necessários para alcançá-la”, cf.: TEIXEIRA, op. cit., p. 60 (ênfase do autor).

¹⁹⁷ ARISTÓTELES, op. cit., p. 144.

¹⁹⁸ No Livro II d’A *Política*, Aristóteles trata da cidade e do cidadão. Ao discutir as diferentes virtudes que os cidadãos, por um lado, devem ter e, de outro, as que são pertinentes aos homens de bem, o estagirita se refere ao bom “comandante”, afirmando que “[...] exigimos sobretudo prudência naquele que governa”, cf.: ARISTÓTELES, *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 42. E, logo adiante, conclui: “O mérito especial do que comanda é a prudência. As outras virtudes lhe são comuns com os que obedecem. Estes não precisam de prudência, mas sim de confiança e de docilidade; são como os instrumentos

concidadãos (ou súditos) justamente por se ocuparem da escolha dos meios eficazes e do conhecimento do tempo oportuno de agir (*kairos*), determinando, assim, o melhor curso de ação a ser tomado em meio às circunstâncias, sempre variáveis, e aos desafios lançados pela contingência.¹⁹⁹

Em seu livro clássico sobre *A prudência em Aristóteles*, Pierra Aubenque dá uma boa dimensão da “crítica” de Aristóteles à tradição socrático-platônica e do caráter inovador da concepção aristotélica da prudência:

Do ponto de vista da história das ideias, Aristóteles nem é o precursor da moral cívica que mais tarde será a dos romanos [...], nem das morais do voltar-se a si e da salvação interior que serão as da era helenística. Aristóteles não opõe uma à outra, mas mantém ambas, a vocação contemplativa e a exigência prática. Apenas esta não encontra mais naquela seu modelo e seu guia, mas deve procurar em seu próprio nível uma norma que, entretanto, não cessa de ser intelectual ou “dianoética”. A prudência representa, desde então, menos uma dissociação entre a teoria e a prática e a revanche da prática sobre a teoria, do que uma *ruptura no interior da própria teoria*.²⁰⁰

Malgrado a insuficiência - apontada pelo autor, logo após o trecho citado - de uma “história das ideias” em fornecer os ensinamentos ou instrumentos necessários para uma “interpretação interna” do aristotelismo e, portanto, para o esclarecimento da questão da prudência, o fato é que essa “ruptura” operada pelo Estagirita no interior da tradição filosófica grega teve desdobramentos importantes e de longa duração para as tradições moral, teológica e política no Ocidente europeu.

Ainda segundo Aubenque, “os latinos não estavam pouco inspirados quando traduziram por *prudentia*”, contração de *providentia*, “a *phronesis* de Aristóteles e da tradição popular”.²⁰¹ Cícero, talvez o principal artífice dessa latinização da prudência aristotélica, escreve no *De officiis* [Dos deveres] sobre o fato de que uma qualidade central do homem prudente é “antever as coisas futuras e, no momento crítico, resolver os problemas tomando a decisão oportuna”, com base nos critérios virtuosos da justiça e da honestidade.²⁰² A prudência, sem a justiça, é incapaz de gerar confiança ou fideducía.

---

ou então como o fabricante de alaúdes, e o homem que comanda é como o executante que os toca” (Ibid., p. 44).

¹⁹⁹ AUBENQUE, op. cit., p. 186.

²⁰⁰ Ibid., p. 38 (ênfase minha).

²⁰¹ AUBENQUE, op. cit., p. 154.

²⁰² Citado por TEIXEIRA, op. cit., p. 62.

Antes disso, porém, tal poder de antevisão do homem prudente já havia sido ressaltado por Cícero em um tratado de juventude:

[...] a prudência é o conhecimento do que é bom e daquilo que é mau, e do que não é nenhum dos dois. Suas Partes são a memória, a inteligência e a providência [*providentia*]. A memória é o que permite à mente revocar o passado; a inteligência, o que faz compreender o presente; a providência, o que permite conhecer a realização de uma coisa antes que aconteça.²⁰³

No *De inventione* [Da invenção retórica], essa prudência tripartida (memória, inteligência e providência) “é tratada como parte da matéria honesta – ‘aquilo que é desejado por si mesmo, em sua totalidade ou parcialmente’ -, visão que é compartilhada na *Retórica a Herênio*, de autoria desconhecida e provavelmente redigida na mesma época”,²⁰⁴ mas que no Renascimento era atribuída ao próprio Cícero.²⁰⁵

A *honestidade* é para Cícero a virtude por excelência. Ela está na base da *justiça*: não há como ser justo, se não se mantém a palavra dada. Tratando, sobretudo no *De officiis*, de concilia-la com a noção de *utilidade*, Cícero eleva a *honestidade* à condição de virtude máxima, sem a qual não há nada de verdadeiramente útil, entendendo-a como o produto de uma combinação das demais virtudes herdadas da tradição, sobretudo Platão, Aristóteles e os estoicos. “Tudo aquilo que é honesto”, escreve ele no Livro I do tratado sobre os deveres, “dimana de uma dessas quatro fontes”²⁰⁶: a *sapiência* e a *prudência*, em primeiro lugar, correspondem à busca pela verdade; a *benignidade* e a *justiça*, em segundo, estão atreladas à preservação da comunidade política, “concedendo a cada homem o que lhe é devido, e estabelecendo um clima de confiança nos negócios acordados”; a *coragem* e a grandeza de espírito, ou *fortaleza*, em terceiro, têm seus fundamentos naquele “elo social mais importante”²⁰⁷ que une os cidadãos à república e os sustenta no dever de sempre defender a *justiça*; por fim, há a *temperança*, que apazigua os conflitos da alma em favor da *constância*, e a *moderação* ou *ponderação*,

²⁰³ Marco Túlio Cícero, *La invención retórica (De Inventione)*. Madri: Gredos, 1997, p. 160, apud TEIXEIRA, op. cit., p. 62-3.

²⁰⁴ Ibid., p. 63.

²⁰⁵ Cf. COX, Virginia. “Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium: Deliberative Rhetoric in The Prince”. *Sixteenth Century Journal*, Vol. 28, No. 4 (Winter, 1997), pp. 1109-1141.

²⁰⁶ CÍCERO, *Dos deveres (De officiis)*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 19.

²⁰⁷ Ibid., p. 36.

que é medida de todas as coisas,²⁰⁸ de tudo o que se diz e o que se faz. Ainda que essas quatro “fontes” da *honestidade* estejam, por assim dizer, imbricadas, cada uma dá origem a um certo tipo de ofício ou “dever”. Da *sapiência* e da *prudência*, informa-nos Cícero, dimanam “a busca e a descoberta da verdade”.²⁰⁹

Felipe Charbel Teixeira resume muito bem a concepção ciceroniana da prudência, tal qual apresentada no *De inventione* e, posteriormente, no *De officiis*:

Como conhecimento do que é bom e mau, e do que não é nem um nem outro, a prudência é configurada como disposição intelectual capaz de articular o conhecimento do passado, a visão do presente e a antevisão do futuro, de modo a possibilitar a formulação de juízos honestos, desejáveis por si mesmos e em acordo com a virtude e suas partes – especialmente a justiça [...]. Nesse sentido, ela é responsável pelas escolhas de ações justas e corretas, estando articulada, porém não subsumida, à *sapientia*, sabedoria em sentido filosófico. Inclusive, a dificuldade de distinguir *sapientia* e *prudencia* nas obras de Cícero é um indício do nível de articulação dos dois conceitos em sua filosofia.²¹⁰

No tocante à dificuldade, apontada por Teixeira no trecho, de distinguir entre a *sapientia* [sapiência ou sabedoria] e a *prudencia* [prudência], talvez valha a pena acrescentar que um aspecto fundamental da “filosofia” política e moral ciceroniana, sintetizada no *De officiis*, é justamente a articulação das noções de *vida ativa* e *vida contemplativa*, com ênfase especial sobre a primeira. Cícero, jamais um “filósofo” em sentido tradicional, concebia uma prudência situada, de certa forma, a meio caminho entre as concepções platônica e aristotélica. Rejeitando, por um lado, o caráter privilegiado concedido pela tradição socrático-platônica à vida contemplativa, Cícero tampouco compartilhava da separação aristotélica entre sabedoria e prudência como relativas a duas partes distintas da alma racional. Segundo Cícero, “o mérito de toda virtude reside efetivamente na ação”,²¹¹ muito embora ele próprio, ex-cônsul e cidadão republicano caído em desgraça, tenha sentido na pele de que maneira os negócios podiam ser - e frequentemente eram – interrompidos por períodos involuntários de ócio e de dedicação às letras e aos mais variados estudos. Mais (ou menos) do que filósofo, portanto, Cícero transformou-se, de

²⁰⁸ Ibid., p. 51.

²⁰⁹ Ibid. 19.

²¹⁰ TEIXEIRA, *Timoneiros*. op. cit., p. 63.

²¹¹ CÍCERO, *Dos deveres*. op. cit., p. 20.

célebre orador e político, em um grande tradutor e divulgador, embora crítico, das tradições filosóficas “herdadas” dos gregos. Jamais deixou, porém, de enfatizar o valor da vida ativa e dos negócios públicos em oposição a uma vida dedicada exclusivamente ao ócio e à contemplação, alheias às obrigações e deveres que cabem ao homem – ou cidadão republicano – verdadeiramente virtuoso.²¹²

Mas há ainda um aspecto central da concepção ciceroniana de prudência digno de nota: a ênfase que Cícero coloca sobre a unidade entre a prudência e a arte retórica. No Livro II do *De officiis*, ao tratar da questão da glória na administração da *res publica*, Cícero elenca algumas condições para a sua obtenção: a reputação, a honra, a dignidade e, sobretudo, a estima e a fidelidade da multidão. Se, por um lado, “um amor imenso emerge” da multidão devido à reputação ou “simples rumor” de generosidade e benevolência,²¹³ a *lealdade* popular é mais difícil de ser conquistada. “Quanto à lealdade”, diz-nos, “só poderá ser alcançada de duas maneiras: se agirmos com prudência e com espírito de justiça e se pudermos estas duas virtudes a ela associar”.²¹⁴ Cícero parece conceder maior flexibilidade e eficácia performática às virtudes da generosidade e da benevolência – correspondentes à *liberalidade* e à *clemência* de que trata Maquiavel nos capítulos centrais d’O *Príncipe* sobre a

---

²¹² Segundo a classicista Clara Auvrey-Assayas, ao colocar a responsabilidade do homem “no centro do processo cognitivo”, Cícero abriu o caminho para uma unificação das atividades humanas, em especial três: a arte retórica, a “ciência” política – ou, digamos, a sabedoria prática-, e a filosofia. A principal ferramenta nesse projeto filosófico ciceroniano teria sido, segundo a autora, o conceito do *probabile*, que constitui o julgamento humano como ato de “pôr à prova” (num recurso evidente à *inventio* retórica aristotélica) e delimita as condições de seu exercício. “Facilitando a unificação de todos os aspectos da atividade humana a partir do comprometimento do sujeito ético, o conceito ciceroniano [do *probabile*] cria um espaço no qual o discurso e a ação políticos se desenvolvem seguindo as mesmas modalidades que as decisões éticas e as discussões filosóficas. Não há, portanto, separação entre uma esfera teórica, onde se realizaria a ‘ciência’ dos filósofos, e uma esfera prática, onde se fazem todos os pequenos acordos com as restrições impostas pelas realidades históricas e políticas: o exercício do julgamento se faz, tanto na filosofia quanto na política, nas mesmas condições perigosas, e o desenvolvimento do discurso obedece às mesmas regras”. Cf. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Trad. Jane Pessoa. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, pp. 56-132, citações à p. 60. Nesse sentido, embora Cícero recorra à tradição retórica aristotélica, distancia-se da ética de Aristóteles, baseada numa distinção entre as duas partes da alma racional (“contemplativa” e “deliberativa”). Constituindo o discurso retórico do “sujeito ético” como “formação do pensamento” e fazendo da retórica a “arte por excelência” do cidadão virtuoso a tomar parte na deliberação e nos negócios da *res publica*, Cícero parece colocar “sabedoria prática” e contemplação, vida civil e filosofia, em pé de igualdade ou, pelo menos, aproximá-las enquanto elementos constitutivos da verdadeira virtude.

²¹³ CÍCERO, *Dos deveres*. op. cit., p. 94.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

moralidade principesca. À “aparência” de prudência e, sobretudo, de justiça, nem tanto. Assim continua o trecho citado logo acima:

Temos, com efeito, confiança naqueles que julgamos ser mais inteligentes do que nós, que acreditamos poderem prever o futuro e ser capazes, naqueles momentos de crise e de maior urgência, de dominar a situação e de tomar a decisão certa para cada circunstância. Assim, na verdade, podemos considerar serem tais indivíduos de grande utilidade e possuírem eles uma verdadeira prudência.²¹⁵

No entanto, para que se possa estabelecer um verdadeiro laço de confiança e fidelidade, ainda mais importante do que prudência é a justiça, “visto que a justiça sem a prudência pode ser uma garantia suficiente de autoridade, enquanto a prudência, sem a justiça, de nada vale para a lealdade alcançar”. A prudência, quando livre das amarras da justiça, não deixa de ser habilidade, mas é “astúcia” viciosa: “quanto mais astuto e hábil se for, mais detestado e suspeito se há de tornar, na circunstância de se encontrar privado da reputação de honestidade”.²¹⁶ Mais uma vez, a ênfase recai sobre aquela virtude da *honestidade*, cujo núcleo fundamental é a justiça. Daí a manutenção da palavra dada, a preservação da reputação e, conseqüentemente, a conquista da fidelidade dos concidadãos.

Na leitura de Felipe Charbel Teixeira, a discussão sobre a prudência seria aprofundada por Cícero em dois posteriores tratados retóricos. Segundo o historiador, a concepção ciceroniana da sabedoria prática exposta no *De Oratore* [Do orador] e no *Brutus* parece diferenciar-se “cada vez mais do entendimento aristotélico da *phronesis*”. Há uma ênfase maior “na unidade entre prudência e retórica” e o autor romano defende “um modelo de prática prudencial associado ao passado romano” que eleva a arte retórica e sua relação com a virtude ao primeiro plano. A figura do prudente é identificada, de maneira bastante significativa, com a dos oradores sábios e eloquentes.²¹⁷

Em suma, pode-se dizer, conforme propõe Teixeira, que aos aspectos sobretudo *calculativos* da *phronesis* aristotélica, a prudência ciceroniana veio a acrescentar uma nova ênfase sobre o aspecto *performativo*, retoricamente ordenado, da prática do homem prudente. Neste ponto, as diferenças entre

---

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ TEIXEIRA, *Timoneiros*. op. cit., p. 64.

uma retórica aristotélica, potencialmente neutra no que diz respeito à moral e à ética, e uma retórica “honesta” ciceroniana tornam-se mais evidentes. No caso romano, a figura central seria a do cidadão prudente e sábio a tomar parte na deliberação pública, parte essencial da *vita negotiosa* republicana. Não à toa, tanto no *De Oratore* como no *Brutus*, Cícero procura fornecer

modelos de homens prudentes a serem imitados, e argumenta que o aprendizado da prudência, envolvendo o somatório de eloquência e conhecimento prático, se dá pela observação atenta e respeitosa dos grandes homens do presente e leitura sobre os grandes homens do passado, na busca do aperfeiçoamento moral pleno.²¹⁸

Trata-se, portanto, de definir modelos de homens prudentes dignos de serem imitados. Afinal, a combinação da eloquência retórica e da sabedoria prática só é possível por meio da *experiência*: tanto aquela obtida por meio da “observação atenta e respeitosa” de grandes homens no tempo presente, como aquela outra atrelada à erudição, isto é, à “leitura sobre os grandes homens do passado”. Essa experiência, acumulada a partir de fontes variadas, é o que viabiliza a imitação e, mais ainda, uma ação eficaz do homem prudente.

Mas essa concepção da prudência não sobreviveu à morte de Cícero, informa-nos Robert Cape Jr.²¹⁹ A *prudentia* transformou-se, em autores como Sêneca ou Tácito, numa adequação à mudança de regime político, que veio com a queda da República romana e a ascensão do Principado. Os humanistas do Renascimento, séculos mais tarde, seriam responsáveis por recuperar o entendimento ciceroniano acerca da prudência.²²⁰ Antes disso, porém, a virtude prudencial teria grande voga entre os autores medievais, notadamente no interior da teologia e da filosofia tomistas que se desenvolveram a partir da “redescoberta” de Aristóteles em meados do século XIII.²²¹

²¹⁸ Ibid., p. 64. Sobre a noção ciceroniana de história como *magistra vitae* - “mestra da vida” - e sua relevância na Primeira Modernidade e no Renascimento, cf. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, pp. 41-60.

²¹⁹ CAPE Jr., Robert. “Cicero and the development of prudential practice at Rome” apud: Teixeira, op. cit., p. 64.

²²⁰ TEIXEIRA, op. cit., pp. 64-65.

²²¹ Tomo emprestado o termo empregado por Norberto Bobbio, Cf.: “O modelo jusnaturalista” In: _____; BIVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987, citação à p. 40. José Antonio Maravall também trata de uma “renovação aristotélica” do mundo intelectual europeu iniciada, no século XIII, por Tomás de Aquino, e estendida ao pensamento político do mundo hispânico sobretudo nos séculos XVI e XVII, cf. MARAVALL, José António. *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 79.

2.2 - A concepção tomista

A centralidade da prudência na filosofia de Tomás de Aquino (1225-1274) é evidente. Ela reside no fato de que a prudência era por ele entendida “como causa fundamental para que as outras virtudes se constituam como tal”.²²² Ela era tida, em outras palavras, como “mãe das virtudes” (*genitrix virtutum*) e “guia” (*auriga*) de todas elas.²²³ Definida na *Summa Theologica* (Questão 47, artigo 2) como *recta ratio agibilium*, ou “reta razão aplicada ao agir”, a prudência segundo Tomás de Aquino aproxima-se das definições de Cícero e Aristóteles, na medida em que corresponde a uma capacidade dos homens de tomar decisões corretas e de agir bem. Para tanto, ela opera por meio do “aconselhamento” – ou deliberação – e da “intuição” (*sinderesis*) de princípios universais que orientam os fins humanos.²²⁴ O “papel da prudência” é, portanto, “aplicar os princípios universais às conclusões particulares do âmbito do agir”.²²⁵ Daí que, em concordância com os dois autores clássicos, o ato de comandar e dirigir a ação dos demais membros de uma comunidade ético-política (a Cristandade, ou *res publica* cristã) tenha proeminência também na concepção tomista da prudência.

Sendo “reta razão aplicada ao agir”, a prudência tomista é também uma virtude específica, como fica evidente no artigo 5 daquela mesma Questão 47 da *Summa*. Ela é distinta das demais virtudes intelectuais na medida em que constitui um hábito ou maneira de proceder cujo objeto específico é contingente e não, como no caso da *sabedoria*, necessário. Ela difere, ainda, por seu “aspecto formal” – intelectual - das virtudes morais, opondo-se de certa maneira ao “âmbito apetitivo” destas últimas.²²⁶ Sendo virtude específica, a meio caminho entre as virtudes morais e intelectuais, ela pertence ao domínio da razão prática. “Do mesmo modo que na razão especulativa há certos conhecimentos evidentes, naturalmente conhecidos”, no caso da prática prudencial há também “princípios naturalmente conhecidos” ou evidentes: os

---

²²² TEIXEIRA, op. cit., p. 65.

²²³ LAUAND, Jean. “Introdução” In: AQUINO, Tomás de. *A prudência: a virtude da decisão certa*. Tradução, introdução e notas de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. V-VI.

²²⁴ TEIXEIRA, op. cit., p. 65.

²²⁵ AQUINO, op. cit., p. 11.

²²⁶ AQUINO, op. cit., pp. 8-10, citação à página 10.

fins das virtudes morais, “pois o *fim* está para a ação assim como o *princípio* está para a razão especulativa”. À prudência não compete “indicar o fim das virtudes morais [o Bem Comum], mas somente lidar com os meios para atingir o fim”.²²⁷ A finalidade da prudência não está dada *a priori*, mas é fruto de uma razão prática do homem prudente.

A prudência tomista comporta, portanto, três atos distintos: o *aconselhar*, ou inquirir; o *julgar*, ou escolher; e o *comandar*, isto é, o “aplicar ao agir o que foi aconselhado e julgado”. Segundo São Tomás, uma vez que o último ato, o comandar, está mais próximo de uma razão prática, decorre que ele seja também “o principal ato dela e, portanto, da prudência”. Para demonstrar essa afirmação, Aquino recorre à distinção aristotélica entre prudência e arte.²²⁸ Se “uma arte consiste em julgar e não em comandar”, pode-se considerar melhor artífice aquele que erra de propósito, pois aquele que erra sem querer o faz por conta de um erro de julgamento; já no caso da prudência, “é mais imprudente quem erra sabendo (pois atenta contra o ato principal da prudência) do que quem erra sem saber” (Questão 47, artigo 8).²²⁹ No tocante à prudência, o erro está atrelado antes de mais nada ao *julgamento* e à *intenção* que estão por trás de cada ação.

Poderíamos dizer, em outras palavras, que se trata, também no caso da prudência segundo Tomás de Aquino, de agir - ou fazer agir, no caso de um comandante/governante - de acordo com aquilo que foi resolvido e determinado por meio de uma *deliberação*. A escolha dos meios se dá por meio daquilo que ele chama de “aconselhamento” ou “julgamento”. Mas, “assim como em Aristóteles e em Cícero, o prudente em Tomás de Aquino não age visando atingir uma certeza plena; esta é insondável”.²³⁰ A ênfase na prudência como um produto da racionalidade humana, como *recta ratio agibilium* ou “reta

²²⁷ Ibid., citações à página 11 (grifos nossos).

²²⁸ John Pocock aponta para o fato de que: “Aquinas defines art as ‘right reason about things to be made (*factibilium*)’, prudence as ‘right reason about things to be done (*agibilium*)’, and some modern translators render *ratio* as ‘judgement’, so as to minimize the difficulty of distinguishing between speculative *ratio* which proceeds from principles and practical *ratio* which proceeds toward ends. [Aquino define arte como ‘razão sobre coisas a serem criadas (*factibilium*)’, prudência como ‘razão sobre coisas a serem feitas (*agibilium*)’, e alguns tradutores modernos rendem *ratio* como ‘julgamento’, de modo a minimizar a dificuldade de distinguir entre a *ratio* especulativa que procede a partir de princípios e a *ratio* prática que procede em direção aos fins].” Cf. POCKOCK, *The Machiavellian Moment*. op. cit., pp. 24-5.

²²⁹ AQUINO, op. cit., p. 13.

²³⁰ TEIXEIRA, *Timoneiros*. op. cit., p. 66.

razão aplicada ao agir”, não significa que a certeza da prudência seja plena ou, como o próprio Aquino escreve no artigo 9 daquela mesma Questão 47 da *Summa Theologica*, que seja “tão grande que exclua a solitudine”.²³¹ Além disso, não basta saber como agir ou com que meios, é preciso ainda atentar ao tempo oportuno da ação. Se, por um lado, a ação deve ser realizada rapidamente, no tempo certo, a deliberação - julgamento ou aconselhamento - deve ocorrer com vagar; e daí surgem algumas dificuldades de adequação entre os tempos ou etapas distintas que constituem a ação prudencial.

Há, portanto, todo um edifício conceitual bastante complexo que foi elaborado por São Tomás para dar conta das diferentes partes - ou ações - que conformam a virtude da prudência. Existe, entretanto, pelo menos um aspecto fundamental desse edifício que o torna dependente do favor divino para sua sustentação. Baseando-se em Aristóteles, Cícero e Macróbio, ele distingue (na Questão 48 da *Summa*)²³² três tipos de “partes” – *integrais*, *subjetivas* e *potenciais* – da prudência. Interessam-nos, aqui, sobretudo as partes integrais. Com relação a esse primeiro tipo, há oito partes: *razão*, *inteligência*, *circunspecção*, *docilidade* e *prevenção*, propostas por Macróbio; uma sétima parte corresponde à *memória*, que, como vimos, já fora indicada por Cícero; e há, por fim, a *sagacidade* ou “senso de prudência”, cuja necessidade fora apontada por Aristóteles (e que parece corresponder, em boa medida, à *inteligência* da listagem macrobiana). Segundo São Tomás, dentre as oito partes, cinco pertencem à *dimensão cognoscitiva* da prudência (memória, razão, inteligência, sagacidade e docilidade) e as outras três pertencem à *dimensão de comando* (previdência, circunspecção e prevenção). A razão para essa distinção entre duas dimensões - ou funções - da virtude prudencial, com suas respectivas partes, é a correlação existente entre cada uma e os diferentes aspectos do conhecimento necessário ao homem prudente. Em primeiro lugar, o conhecimento de si e da própria comunidade, tanto no que se refere ao passado (*memória*) como ao presente (*inteligência* ou *sagacidade*); em segundo, a própria forma de obtenção do conhecimento, seja por meio do ensino (*docilidade*) ou por meio da descoberta e de conjectura (de novo, a *sagacidade* – ou *eustochia* - aristotélica); por fim, o uso desses

---

²³¹ AQUINO, op. cit., p. 15.

²³² AQUINO, op. cit., pp. 29-33.

conhecimentos para emitir juízos e comandos. Nesse sentido é que a razão, “para bem comandar, requer três qualidades”: a *previdência*, ou antevisão, que “deve ordenar algo adequado ao fim”; a *circumspecção*, que “deve considerar as circunstâncias da situação”; e a *prevenção*, que “deve evitar os obstáculos”.²³³

Quanto às partes ditas “subjetivas”, trata-se com efeito de diferentes espécies de prudência. Há, diz-nos São Tomás, uma *prudência militar*, uma *prudência doméstica*, e, no que diz respeito à comunidade política, uma *prudência de reinar*, do governante, e uma *prudência política*, dos súditos. Uma última espécie é a *prudência em sentido amplo*, que abrange também a “ciência especulativa” e suas partes: a *dialética*, cujo procedimento é versar sobre o que é provável e assim formar opinião; a *retórica*, que por meio de determinadas conjecturas induz ou persuade; e a *física*, que representa as “ciências” demonstrativas. Todos esses três modos competem, segundo Aquino, à prudência.²³⁴

Por fim, as partes “potencias” são as virtudes “anexas” à prudência, “que se voltam para outros atos ou matérias secundárias e como que não realizam totalmente a potencialidade da virtude principal”. São elas: a *eubulia*, referente ao conselho; a *synesis*, referente aos acontecimentos ordinários; e a *gnome*, que “diz respeito ao juízo sobre as coisas nas quais, por vezes, é necessário afastar-se das leis comuns”. Mas a prudência propriamente dita, conclui Aquino, “volta-se para o ato principal, que é comandar”.²³⁵

Feita essa breve passagem pelo edifício conceitual tomista, resta apenas ressaltar que, como a discussão contida nas Questões 49 e 52 da *Summa Theologica* torna evidente, a Providência é a parte principal da virtude prudencial tal qual concebida por São Tomás.²³⁶ Por meio da prudência “é possível alcançar a *providentia*, a antevisão do que ainda não aconteceu”.²³⁷ Mas essa capacidade de antever depende necessariamente da Graça divina. Embora deva ser entendida como um produto intelectual, como bem aponta Felipe Charbel Teixeira, a prudência tomista é limitada em seu poder de

²³³ Ibid., citações à página 31.

²³⁴ Ibid., pp. 32-3.

²³⁵ Ibid., citações à p. 33.

²³⁶ Ibid., pp. 45-7 e 67-75. São Tomás também aponta para a raiz do termo “prudência”: veio de “providência”, isto é, previsão, identificada como a parte principal da virtude.

²³⁷ TEIXEIRA, op. cit., p. 65.

conhecimento e previsão, mantendo-se incapaz de atingir uma “certeza plena” sobre o quando e o como do agir e do fazer agir. “O horizonte, aqui, ainda é o provável, porém sob os auspícios do Bom e do Justo, princípios universais que devem orientar toda escolha específica”, escreve o historiador. Nesse sentido, a caracterização tomista da prudência “difere um pouco do tratamento aristotélico. Se para o estagirita a *phronesis* constitui uma virtude intelectual, dianoética, em Tomás de Aquino a *prudentia* situa-se num ponto médio entre as virtudes morais e intelectuais”.²³⁸ E o homem prudente, “na discussão do conselho [julgamento ou deliberação], deve ser dirigido por Deus, que compreende tudo”.²³⁹

A importância de autores tardo-medievais, como Tomás de Aquino, para o pensamento moral e político renascentistas dificilmente poderia ser menosprezada. De dentro do pensamento cristão tradicional é que vão surgir, aos poucos, os primeiros sinais de uma cultura humanística encarregada de ir além dos comentários e ao encontro dos textos e autores clássicos de forma pretensamente mais “direta”, com olhar filológico e historicizante, embora ainda, em alguma medida, doutrinário. Mas no que diz respeito, ainda, à maneira como esses autores tardo-medievais concebiam o governo político, Michel Senellart aponta para o fato de que, com o *Policraticus* de João de Salisbury, no final do século XIII, a ideologia da realeza atinge um ponto máximo “no seio da doutrina religiosa tradicional”.²⁴⁰ Teria sido então, segundo o filósofo francês, que a arte de governar se emancipou da ética cristã e sacerdotal do *regimen*. A “redescoberta” de Aristóteles e as transformações no pensamento político ao longo do século XIII culminaram, com a filosofia de Tomás de Aquino, “numa nova base ética governamental”.²⁴¹ O percurso se deu, portanto, de “uma teologia do governo, determinada pela dialética da queda e da graça” de inspiração agostiniana, a “uma análise da função diretiva em termos de finalidades humanas”. Tal passagem, porém, “não podia se efetuar, no seio do pensamento cristão, sem o impulso de uma obra totalmente exterior à problemática da salvação”.²⁴²

---

²³⁸ Ibid., citações à p. 66.

²³⁹ AQUINO, Op. Cit., p. 68.

²⁴⁰ SENELLART, Op. Cit., p. 166.

²⁴¹ Ibid., p. 167.

²⁴² Ibid., p. 169.

A *Ética a Nicômaco* de Aristóteles foi recuperada integralmente por volta de 1240-44 e a *Política*, “da qual não existia versão árabe”, teve de ser traduzida do grego em cerca de 1260.²⁴³ Houve então, nas palavras de Senellart, uma verdadeira “ruptura” provocada pela (re)emergência do *corpus* aristotélico. E o grande representante dessa “ruptura”, responsável pelo processo de “virada na definição do ofício régio”, foi ninguém menos que São Tomás, de cuja pena veio à luz um dos principais “espelhos” medievais: o *De regno* [Do reino]. Segundo Senellart:

Com o *De regno* de Tomás de Aquino – e, posteriormente a esse opúsculo, a construção magistral da *Suma teológica* (1267-1274) –, passa-se do plano da carne corrupta que precisa ser reprimida, ao de uma natureza perfectível cujo ser-em-potência compete ao homem atualizar. O discurso da disciplina cede então lugar ao discurso da arte: nascimento propriamente dito da arte de governar, os príncipes sendo investidos, nessa nova economia natural, da plenitude do *regimen*. Longe portanto de o pensamento medieval completar-se e resumir-se na obra de Tomás, ele sofre nesta uma mudança que o desliga da sombria obsessão da carne rebelde e o orienta para o inventário industrioso das positivities terrestres.²⁴⁴

Mas em que consistia esse “pensamento medieval” antes da reviravolta do surgimento da vertente aristotélico-tomista?

A concepção agostiniana da natureza “decaída” dos homens e a complexa escatologia cristã em torno da doutrina da salvação davam a tônica da visão medieval de história. Muito embora a perspectiva temporal fosse linear, concedia-se pouco espaço para o novo, sobretudo no que diz respeito às formas de vida a serem levadas no intervalo de tempo até a redenção (ou, no pior dos casos, até a danação). Embora afirmasse a necessidade da caridade, da fé e da esperança nos eventos futuros, como o Juízo e a potencial salvação da alma, o “intelecto patrístico” figurado por Agostinho rejeitava decididamente quaisquer procedimentos que, como no caso dos “milénarismos” ou quíliasmos por ele condenados, estabelecessem uma relação direta entre os eventos políticos ou demais fenômenos da história humana e a escatologia da história sagrada.²⁴⁵

Entretanto, a “separação entre salvação e sociedade, redenção e história, alma e corpo, fragmentou, mas não aboliu o problema do presente

²⁴³ Ibid. 170.

²⁴⁴ Ibid., p. 171.

²⁴⁵ POCOOCK, op. cit., pp. 31-5, citação à p. 33.

escatológico”.²⁴⁶ Além disso, os primeiros pensadores cristãos do período medieval – que, como John Pocock bem ressalta, não deixavam de ser, em grande medida, “romanos” – tiveram de se haver com a contingência desse tempo presente. Uma das soluções mais influentes durante a Idade Média, e ainda durante o Renascimento, veio com o *De consolatione* [A Consolação da Filosofia], de Boécio. A *Consolação* “não é uma obra de filosofia política, mas é a filosofia de um homem político”,²⁴⁷ diz-nos Pocock. É, ademais, o produto de um pensador que viveu na pele o sentimento de que aos homens é necessário agir na *civitas terrena*, por mais que a Fortuna (imagem feminina da incerteza e da falta de segurança no mundo contingente dos assuntos políticos) jamais cesse, também ela, de agir e de opor-lhes obstáculos. Segundo Pocock, a “tarefa” da Filosofia no diálogo de Boécio é justamente convencê-lo a aceitar que a imprevisibilidade do *saeculum* e da *fortuna* “são aspectos de irreabilidade fenomenológica e histórica, mas que existe uma perspectiva a partir da qual tudo é visto como real”.²⁴⁸ Trata-se da perspectiva do *nunc-stans*, ou “eterno-agora”, da vontade e da inteligência divinas. Em outras palavras, Boécio acaba por estabelecer uma identidade entre a fortuna - ou destino - humano e a divina Providência. De modo que, tudo aquilo que é percebido pelos homens como antevisão ou conhecimento prévio de Deus é, na verdade, do ponto de vista da fé e da contemplação filosófica, o simples produto de uma Vontade e de um Intelecto irremediavelmente inescrutáveis:

Ora [diz a Filosofia] uma vez que todo o juízo compreende aquilo que lhe é apresentado segundo sua própria natureza, e que *Deus está sempre numa situação de eterno presente*, também o Seu conhecimento, tendo transcendido todo o movimento do tempo, permanece na simplicidade da sua actualidade. Abarcando os infinitos espaços do passado e do futuro, tudo contempla na Sua cognição simples, como se já estivesse a ser realizado. E assim, se quiseres avaliar a actualidade com que tudo conhece, avaliarás mais correctamente que não é como que uma presciência do futuro, mas um conhecimento de uma actualidade que nunca passa. *Daí que não é previdência, mas antes Providência* que é preferível chamar-lhe, porque estabelecida muito longe das coisas mais baixas, vê tudo como que do cimo do alto cume das coisas.²⁴⁹

²⁴⁶ Ibid., p. 35.

²⁴⁷ Ibid., p. 36. Boécio (480-524 d.C.) era membro da alta aristocracia romana; foi cônsul e depois tornou-se *magister officiorum* na corte do rei Teodorico, o Grande. Vítima de intrigas palacianas, foi acusado de traição e preso no auge de sua riqueza e ascensão. No cárcere, em Pavia, escreveu a sua célebre *Consolatio*. Foi executado no final do ano de 524.

²⁴⁸ Ibid., p. 39.

²⁴⁹ E, logo em seguida, continua: “E, se é possível fazer uma comparação adequada entre a visão presente humana e divina, tal como vós vedes as coisas no vosso presente transitório, é

A “consolação” oferecida pela Filosofia no diálogo é a verdade desse *nunc-stans*, desse “eterno-agora” divino, mas “não a capacidade de compartilhar da sua visão”.²⁵⁰ Dito de outro modo, a solução encontrada por Boécio para o problema da conciliação entre as esperanças e ansiedades da escatologia cristã, de um lado, e as incertezas e provações da contingência (tomadas como desígnio de uma Providência divina inescrutável), de outro, resume-se a duas palavras: fé e resignação. Para Pocock, não se trata de

uma participação na visão divina, mas [de] consolação e resignação à própria fortuna na certeza de que Deus ordena que seja boa e a conhece como ele não pode conhecê-la; e fé é o nome apropriado para essa condição espiritual. Filosofia e fé, então, devem substituir (ou reconstituir) *virtus* enquanto resposta à *fortuna*; onde uma virtude pagã e cívica encontrava na Fortuna a matéria prima para os feitos gloriosos na guerra e o estadismo, e fama após a morte, o cristão boeciano a considera como um teste, a ocasião que demanda e deveria evocar a vida redimida pela fé filosófica e liberta das amarguras da morte. Se ele agir no mundo secular, será para garantir que a dele não é ‘uma virtude fugitiva e enclausurada’, para dar a sua fé maior perfeição expondo-a aos desafios da Fortuna. Tal foi, durante os séculos seguintes, um significado convencional de ‘virtude cristã’, embora para Aquino as *virtutes* fossem assunto relativo à prática moral e ao hábito moral.²⁵¹

No século XIII, Tomás de Aquino inicia, portanto, um movimento crucial de distanciamento em relação a essa longa tradição do pensamento cristão ocidental em torno da questão da “virtude” e, como defende Senellart, com ele é que se dá o “nascimento” da arte de governar. Por mais que permanecesse “inscrito no interior da visão cristã do mundo”, Aquino inaugurou “um novo estilo de reflexão política” que viria a ser prolongado pela reflexão política ulterior. Os humanistas e pensadores políticos do Renascimento, dentre os quais se destaca a figura de Maquiavel, acabariam por rejeitar, uns mais e outros menos, essa visão de um mundo ordenado por princípios pré-estabelecidos e essa hierarquia dos “fins” mantida por São Tomás.²⁵²

---

assim que *Ele tudo contempla no seu presente eterno*, pois este divino conhecimento prévio também não altera a natureza e as características próprias das coisas, vê simplesmente diante de Si as coisas futuras, tal como acontecerão um dia no tempo”, cf. BOÉCIO, *A consolação da filosofia*. Trad. Luís M. G. Cerqueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2016, as citações são à p. 193 (grifos nossos).

²⁵⁰ POCOCK, op. cit., p. 40.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² SENELLART, op. cit., pp. 171-4.

Mas antes de avançarmos em nossa cronologia, há ainda um último aspecto que, parece-nos, foi central nessa “ruptura” protagonizada por Aquino e que corresponde justamente ao tratamento por ele concedido à *prudencia regnativa* - ou prudência “diretiva” dos príncipes. Se, por um lado, como bem aponta Senellart, a “dimensão empírica” das realidades particulares e contingentes recebe uma atenção nova e especial em São Tomás, por outro, ela permanece “rigorosamente subordinada a uma normatividade hierárquica”²⁵³. Entretanto, “o aspecto mais inovador de seu pensamento” parece ter sido justamente uma redefinição da prudência. Isso porque, avançando na trilha já aberta por Aristóteles, São Tomás acabou por aproximar a virtude da prudência daquilo que Senellart chama de uma “arte deliberativa dos meios”. Se não deixa de ser, ao fim e ao cabo, um “conceito cristão” de prudência, sua “textura aristotélica” era ao mesmo tempo uma contribuição para - e um sintoma das - transformações pelas quais o pensamento teológico, moral e político do período tardo-medieval e renascentista passava.²⁵⁴

2.3 - A prudência na cultura retórica renascentista

Felipe Charbel Teixeira escreve que “a definição de prudência como *recta ratio agibilium* mostrou-se recorrente entre os humanistas italianos do século XIII ao XV”. Tal definição esteve presente, por exemplo, nas obras de Dante, Petrarca ou mesmo de autores menos conhecidos como é o caso de Matteo Palmieri (1406-1475). Figurando atualmente entre os representantes do chamado “humanismo cívico florentino”, Palmieri realizou, num diálogo composto em meados do século XV e intitulado *Vita civile* [Vida Civil], “uma análise bastante aguçada da prudência”²⁵⁵. No diálogo, Palmieri segue de perto a caracterização ciceroniana da virtude prudencial ao delimitar suas três partes - a *memória*, a *inteligência* e a *providência* -, mas descreve esta última como sendo dependente do auxílio divino. Todavia, o aspecto central de sua análise, segundo Teixeira, é a ênfase dada pelo autor ao aspecto retórico de toda e qualquer deliberação. Para o humanista do *Quattrocento*, há quatro formas

---

²⁵³ Ibid., p. 189.

²⁵⁴ Ibid., as citações são todas às pp. 189-90.

²⁵⁵ TEIXEIRA, op. cit., p. 66.

diferentes de se chegar à verdade; entretanto, mais do que o *intelecto*, a *ciência* ou a *sabedoria*, que correspondem às três primeiras formas, é por meio da *arte com razão* que se chega à verdade no “domínio do provável” das coisas humanas. Esta última forma é também a que melhor convém ao homem prudente. Enquanto cidadão envolvido num argumento, ou deliberação, o orador prudente deve saber discursar sobre aquilo que é provável ou verossímil, isto é, sobre o que é possível, mas incerto (e jamais necessário). Daí que,

para Matteo Palmieri toda deliberação é retórica (a “arte com razão”) e [...] a produção de bons efeitos – alcance dos resultados visados pela argumentação, ou a edificação de um consenso a partir de posições contrárias – dependerá fundamentalmente da maneira com que argumentos convincentes são mobilizados a partir do recurso a lugares-comuns retóricos, assim como do emprego conveniente de medidas dispositivas e figuras de ornato.²⁵⁶

Com Palmieri, portanto, a centralidade do elemento retórico para a cultura política renascentista torna-se evidente e, mais ainda, a própria prudência parece assumir os traços de uma “arte” *semelhante* à arte retórica ou, pelo menos, aproxima-se *decisivamente* desta última. A prática (também discursiva) da política - personificada na figura de um príncipe, governante ou, ainda, de um conjunto de magistrados, súditos ou cidadãos (no caso, republicanos) tidos como prudentes - pressupunha o conhecimento e o emprego adequado dos gêneros, lugares-comuns e técnicas oratórias e/ou textuais da arte retórica para ser não só conveniente, mas eficaz. A boa deliberação sobre os assuntos políticos demandava, a um só tempo, um conhecimento adequado das matérias em pauta, das opiniões e dos ânimos, afetos ou paixões, da audiência, mas também dos instrumentos e formas do discurso que davam ao orador político maior poder de persuasão e convencimento; por exemplo, na lida com seus concidadão reunidos em assembleia - ou em parlamentos (“cortes”, no caso da Monarquia Hispânica) – assim como no trato com lideranças estrangeiras quando das missões diplomáticas.²⁵⁷ Daí que o ensino de retórica tenha se tornado central para o desenvolvimento da cultura letrada

²⁵⁶ Ibid., p. 68.

²⁵⁷ A diplomacia constituiu, aliás, uma novidade introduzida pelas cidades-estados italianas da Alta Renascença, em processo constante de disputa e negociação da guerra e da paz, tendo sido reproduzida, a partir do século XVI, pelas monarquias do restante do continente, a começar pelas ibéricas. Cf. o estudo clássico de Garret Mattingly: MATTINGLY, Garret. *Renaissance diplomacy*. New York: Dover, 1988.

e humanista ao longo dos séculos XIV, XV e XVI, sobretudo na Itália. Palmieri, Maquiavel e Campanella, embora distantes no tempo, eram todos, em boa medida, “produtos” dessa cultura retórica que se estabeleceu nos estados italianos dos primórdios da Época Moderna.

Mas no que diz respeito a uma redefinição maquiaveliana do conceito de prudência, os escritos do humanista napolitano Giovanni Pontano (1426-1503) parecem ter tido relevância ainda maior. Num curto ensaio, mais ou menos recente, o grande historiador italiano Carlo Ginzburg retoma a ideia - avançada originalmente por Felix Gilbert – de que a obra de Pontano teria exercido influência direta sobre os humanistas florentinos do círculo de Bernardo Rucellai (1448-1514) e seus “*Orti Oricellari*”, grupo do qual Maquiavel veio a fazer parte após a derrocada da república de Florença (1512). Ginzburg aponta, no ensaio, para uma semelhança de estilo entre o autor dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e Pontano e afirma, ademais, que este último teria sido responsável por uma subversão das concepções aristotélica e tomista da prudência, “enfatizando a contiguidade entre arte e política”.²⁵⁸ Nesse sentido, o napolitano teria preparado o “terreno” moral e político para a reelaboração do conceito de *virtù* operada pelo republicano Maquiavel.

Nos escritos de Pontano, “embora a prudência não se desligue completamente da acepção ciceroniana que a fixa entre as virtudes ditas cardeais”, o tratamento concedido ao conceito teria adquirido “um grau maior de complexidade em relação à análise de outros humanistas do *Quattrocento*”, informa-nos Felipe Teixeira.²⁵⁹ Para o historiador brasileiro, o interesse de Pontano na busca por um bem de natureza estritamente mundana vinha atrelado a um redirecionamento do olhar para novos temas e novas formas de interpretação da realidade e da política italianas naquele período. O principal

---

²⁵⁸ Cf. GINZBURG, Carlo. “Pontano, Machiavelli and prudence: some further reflections”, in: CURTO, Diogo Ramada; DURSTELER, Eric R.; KIRSCHNER, Julius; e TRIVELLATO, Francesca (orgs.). *From Florence to the mediterranean and beyond. Essays in honour of Anthony Molho*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 2009, pp. 117-25, citação à p.123: “For Aristotle, prudence was an ethical virtue; Aquinas regarded prudence and politics as synonymous. Aristotle, followed by Aquinas, pointed out that ‘art’ had no moral connotations. Pontano silently subverted these distinctions, *emphasizing the contiguity between art and politics, sapientia and prudentia*. Moreover, he pointed out, mentioning ancient writers like Sallust or Livy, that the word ‘arts’ (artes) was morally ambivalent, since it could indicate either frauds or good deeds. The fact that art can be referred to actions and customs, he noted, has become nearly a proverb.” (Grifos nossos).

²⁵⁹ TEIXEIRA, op. cit., p. 68.

catalizador de uma “reconsideração” da prudência efetuada por Pontano teriam sido as transformações advindas da invasão da Itália pelas tropas de Carlos VIII, em 1494, “sentidas com mais força no reino de Nápoles”.²⁶⁰ O historiador sueco Mikael Hörnqvist salienta, de modo similar, o quão importante era para os italianos de fins do século XV refletir sobre a própria fortuna, sobretudo após a investida francesa.²⁶¹ Entre os florentinos, as ansiedades dos agentes estavam ligadas também às disputas internas, tidas como responsáveis pelas invasões protagonizadas pelos “bárbaros” estrangeiros, e sem dúvida agravadas pelo início das Guerras Italianas. Os fatos corroboram, em larga medida, essa avaliação dos autores da época. Em poucos anos, Florença passaria de um regime republicano liderado por Savonarola e, em seguida, por Piero Soderini (1450-1522), sob o qual Maquiavel serviu como secretário, a um novo regime principesco, com o retorno dos Medici, em 1512. No caso de Nápoles, em alguma medida similar ao florentino, foram diversas as mudanças de poder e no governo até que o domínio espanhol se estabelecesse com maior solidez ao final do reinado de Fernando de Aragão. A perplexidade dos agentes e autores políticos não era, portanto, em vão.

Segundo Teixeira, Pontano defende, no *De prudentia* [Da prudência] (1508), que:

[...] as ‘coisas do mundo’ são móveis, fluidas e bastante complexas, estando sujeitas a extremas variações, que interferem e condicionam as ações humanas, não deixando, muitas vezes, brechas para a ação plenamente responsável e autônoma, segundo modelos fixados pelos costumes. Tal complexidade se revela na delimitação feita por ele das qualidades do prudente: *consyderatio*, *providentia*, *meditatio*, *ingenium*, *solertia*, *apparatio*, *perspicacitas*, *cunctatio*, *celeritas*, *versatilitas*, *discretio*.²⁶²

As qualidades da prudência, tal qual estabelecidas por Pontano, remetem à problemática do momento oportuno da deliberação e da ação. É preciso saber delongar-se ou apressar-se, pois vez ou outra é necessário adiar ou adiantar a ação; e é mister ter prontidão e rapidez decisória, mas também paciência e discrição para garantir o sucesso e a eficácia dos planos estabelecidos; além disso, é necessária “a disposição para distinguir e julgar apropriadamente o

²⁶⁰ Ibid., pp. 68-9.

²⁶¹ HÖRNQVIST, Mikael. “Sublunar writing” In: *Machiavelli and Empire*. New York/Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 228-263.

²⁶² TEIXEIRA, op. cit., p. 69.

momento certo de intervir na realidade ou de gozar o benefício do tempo”²⁶³. Para ilustrar tais qualidades, Pontano dedica todo o quinto livro do tratado a exemplos de homens prudentes, sobretudo antigos e atuantes no campo da *prudentia civilis* – isto é, da vida civil. “O que está em jogo”, diz-nos Teixeira, são os ensinamentos a serem extraídos da história, “capazes de produzir efeitos imediatos segundo as exigências do tempo e de acordo com as circunstâncias de cada momento”²⁶⁴. No caso de Pontano, assim como no de Maquiavel, a referência fundamental parece ter sido Tito Lívio, embora as leituras que cada um fez da obra do historiador romano tenham sido bastante distintas²⁶⁵. De qualquer modo, a experiência dos homens do passado, tal qual narrada pelos historiadores antigos (e, algumas vezes, também pelos modernos), é convertida em “lição” política para os homens prudentes, imersos na realidade do tempo presente, com sua inconstância e imprevisibilidade próprias e seus desafios específicos.

Victoria Kahn interpreta os escritos de Pontano de maneira levemente distinta. Segundo a autora, há um consenso entre os estudiosos quanto ao fato de que o humanista não foi propriamente um filósofo. “Mas esses críticos”, diz-nos, “assim como os descuidados contemporâneos de Pontano, falharam em ver a distinção entre sabedoria e prudência na qual o próprio Pontano insiste”.²⁶⁶ O napolitano não se pretendia um filósofo; ele estava mais interessado em uma “filosofia” ou saber prático. Daí sua preocupação com uma comunicação efetiva ou eficaz. Nas palavras de Kahn, “a concepção de Pontano da retórica e sua própria prática retórica são uma parte essencial de seu argumento filosófico”.²⁶⁷

Logo no início do *De prudentia*, informa-nos Kahn, a linguagem é tomada por Pontano como paradigmática para o entendimento da vida – da

---

²⁶³ Ibid., p. 69.

²⁶⁴ Ibid., citação ainda à p. 69.

²⁶⁵ Ginzburg refere-se a dois momentos distintos no tocante às discussões do círculo dos ‘*Orti Oricellari*’, os quais teriam sido marcados por duas leituras, a primeira “aristocrática” e, num segundo momento, já com a presença de Maquiavel e seus seguidores, uma leitura “republicana” de Tito Lívio. A obra de Pontano, sobretudo o tratado *De prudentia*, teria tido um papel essencial na transição de um momento ao outro das discussões. Inclusive, um desses humanistas florentinos do círculo de Bernardo Rucellai, Giovanni Corsini, encarregou-se de publicar o tratado pela primeira vez, no ano de 1508, alguns anos após a morte de Pontano (1503). Cf. GINZBURG, op. cit., p. 117.

²⁶⁶ KAHN, Victoria. “Giovanni Pontano’s Rhetoric of Prudence”. *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 16, No. 1 (1983), pp. 16-34, citação à página 16.

²⁶⁷ Ibid., p. 16.

“condição humana”, diríamos atualmente. Assim como no caso das virtudes, a habilidade linguística deve ser aprimorada ao longo do tempo, por meio da experiência. As virtudes pressupõem, inclusive, a capacidade de comunicação. “Mas não é só a comunicação que requer a linguagem: a prudência é raciocínio ou reflexão sobre o melhor curso de ação apropriado à consecução de um fim particular, e a própria reflexão pressupõe linguagem”.²⁶⁸ Segundo a autora, não apenas a linguagem era entendida por Pontano como pré-condição à ação deliberativa, mas também como análoga a esta ação. Trata-se, entretanto, de um lugar-comum retórico ao qual Pontano recorre para dar ênfase ao fato de que tanto a retórica quanto a prudência se referem àquilo que é “provável”, isto é, ao domínio da contingência. Tanto uma quanto a outra se ocupam de problemas sobre os quais é possível formular diferentes “opiniões” e, portanto, assumir posições contrárias. Daí a necessidade da deliberação e da persuasão retórica para se atingir uma decisão ou consenso. Além disso, Kahn identifica nos escritos de Pontano o recurso ao procedimento retórico-deliberativo do *in utramque partem*, ou seja, da argumentação de ambos os lados de uma mesma questão. Pontano “domestica”, nas palavras da autora, a contingência, descrevendo a fortuna em termos de uma prática retórica. E assim, “ele sugere que nós só temos de ser retóricos *mais experientes* para que a prudência triunfe sobre a fortuna”.²⁶⁹

O “decoro literário e ético, retórica e prudência, são respostas ao reino contingente dos negócios humanos onde as coisas, como diz Aristóteles [na *Ética*], podem ser ‘de outra maneira’”.²⁷⁰ Por isso é que a verdade de ambas - da retórica deliberativa assim como da prudência - permanece restrita ao domínio do “provável”: daquilo que, a princípio, está aberto à negociação ou é passível de discordância e, portanto, deve passar por um processo de deliberação. A existência de diferentes pontos de vista torna necessária a persuasão, pois diferentemente de uma demonstração, é preciso “conquistar” ou convencer a audiência: movê-la – ou dirigi-la – em direção à verdade

---

²⁶⁸ Ibid., p. 18.

²⁶⁹ Ibid., p. 17 (ênfases minhas). As semelhanças com a figura do “príncipe novo” maquiaveliano, tal descrito no capítulo XXV d’*O Príncipe* - o qual, sendo dotado de grande virtú, consegue adaptar-se às reviravoltas da fortuna e, no limite, dominá-la – são notáveis. Em ambos os casos, o procedimento dos homens deve condizer com a *qualità de’ tempi*, a “qualidade dos tempos”. Para tanto é necessário, no dizer de Pontano, “mais experiência”.

²⁷⁰ Ibid., p.18.

determinada por um saber que é estritamente prático (não “científico”, “filosófico”, ou sequer “teológico”). Tais procedimentos concernentes à arte retórica aplicam-se igualmente à prudência dos príncipes ou governantes e podem ser apreendidos por meio do decoro “literário”, por assim dizer, ou, em outras palavras, de uma certa erudição,

não apenas porque ele [o decoro] proporciona exemplos temáticos de ações prudentes no passado, mas porque as habilidades de julgamento e discriminação envolvidas na composição e interpretação de obras literárias são similares àquelas envolvidas no raciocínio prático sobre nossas ações.²⁷¹

O príncipe-leitor descrito por Pontano é incitado não apenas à leitura e ao conhecimento das experiências de homens do passado, mas à imitação dos próprios procedimentos retóricos por meio dos quais tais exemplos chegaram até ele. Nisso reside a analogia entre retórica e prudência: ambas operam por meio de um aperfeiçoamento que está intimamente atrelado tanto à experiência ou desenvolvimento próprios dos homens, quanto ao conhecimento e à imitação dos grandes exemplos de um passado antigo clássico – e até mesmo mítico - reivindicado pelos cristãos.

Mas há uma analogia adicional identificada por Kahn no tratamento que Pontano concede à questão. Ambas as “artes”, retórica e prudência, são dotadas tradicionalmente de uma certa ambiguidade ou ambivalência moral; são, por isso mesmo, passíveis de uma adoção estritamente “técnica” ou neutra por parte dos agentes. Como se trata, em ambos os casos, de alguém que não tem como chegar a princípios ou “verdades perenes”, mas que está interessado apenas em questões práticas ou “verdades prováveis”, abre-se a possibilidade de escolha entre falar bem ou falar de maneira persuasiva, entre agir bem ou agir de maneira eficaz, dependendo das circunstâncias. Era possível enxergar as coisas da maneira como Aristóteles, Cícero e seus comentadores medievais haviam feito: uma retórica ou uma prudência que não se adequam, aos preceitos morais da razão teórica, da metafísica e do ordenamento teológico-político cristão, não são dignas de consideração; pelo contrário, são dignas dos sofistas ou puro vício. “Mas”, escreve Kahn,

Pontano argumenta [que] há outra maneira de enxergar as coisas, outro sistema de valores que não está preocupado com correspondência a algum critério teórico fixo de verdade ou ética, mas

---

²⁷¹ Ibid., p. 19.

com a criação e manutenção de uma comunidade social e política, com ação eficaz no interior desta comunidade, e, portanto, com compromisso e consenso. O agente dentro desta comunidade não procura princípios estabelecidos, mas antes uma verdade prática.²⁷²

A noção de *decoro* cara à arte retórica serve como chave para a compreensão dessa segunda argumentação pontaniana referida pela autora. Sendo a prudência, nas palavras de Kahn, “o equivalente ético do decoro”, o homem prudente, tal qual Pontano o concebe, precisa saber qual é o papel adequado a ser desempenhado na vida civil. “É característico do homem prudente”, escreve ele no *De Prudentia*, “ao refletir sobre como agir, ora curvar-se, ora transformar-se, e assumir um novo papel de acordo com a circunstância, lugar, tempo, e aquilo que deve ser feito”.²⁷³ Há ocasiões, inclusive, nas quais é preciso fazer uso da “ficção”, da simulação (o fingir ser, quando não se é) e da dissimulação (o fingir não ser, quando se é). “Na virtude”, continua ele,

não deveria haver nada fingido ou simulado. Entretanto, a força da fortuna, mudança, e a variedade e inconstância dos assuntos humanos é às vezes tão grande que é necessário, de acordo com o lugar e o tempo, não apenas simular mas dissimular e fazer uso da ficção.²⁷⁴

Por fim, como indicam tanto Kahn quanto Teixeira ou Ginzburg, as obras de Giovanni Pontano, em especial o *De prudentia*, são recheadas de exemplos. Mas o exemplo mais notável da prudência pontaniana talvez seja aquele indicado ao final do artigo brilhante de Victoria Kahn. Numa passagem autobiográfica do primeiro livro do tratado sobre a prudência, Pontano escreve sobre como, ainda que uma boa aposentadoria seja a recompensa adequada após uma vida ativa de serviço e envolvimento nos negócios civis, uma aposentadoria *prudente* deve ser ela própria ativa. Há um paralelo entre a situação de Cícero, quando redigia o *De officiis*, e a do humanista napolitano: “a composição de trabalhos retóricos e filosóficos por Pontano [quando] em

²⁷² Ibid., p. 20. É nesse sentido, ainda, que, segundo a autora, Giovanni Pontano pôde atribuir um valor positivo à ficção e à dissimulação irônica de Sócrates (o qual, em episódio célebre narrado por Platão, negara a própria sabedoria, de modo a instilar humildade e modéstia em seus ouvintes), cf. Ibid., pp. 21-2. Ver também: Idem, *Machiavellian rhetoric...*, p. IX.

²⁷³ Apud KAHN, “Giovanni Pontano’s Rhetoric of Prudence” art. cit., p. 23: “*prudentis est ad omnem sese agendi rationem tum flectere, tum mutare, novam pro rebus, locis, temporibus, proque iis quibus agendum est, personam indu*”.

²⁷⁴ Apud ibid., p. 23: “*in virtute nihil fictum inesse debet, nihil simulatum. Tanta tamen interdum vis est fortunae, casuum, rerumque humanorum varietatis, atque inconstantiae, ut pro loco, ac tempore, non modo simulare, aut dissimulare, rerum etiam fictionibus uti sit necessarium*”.

aposentadoria é tanto um exemplo como um argumento em prol da vida ativa”, alerta-nos Khan.²⁷⁵ “Não deixa de ser significativa”, ainda segundo a autora, “[...] que a ‘escolha’ de Pontano pela aposentadoria, assim como a de Cícero, tenha sido governada por circunstâncias política desafortunadas”.²⁷⁶ Pontano, que serviu como conselheiro durante o reinado de Ferrante I (1458-1494), escreve que: “apesar de ter tentado por três vezes deixar os serviços sob Ferdinando, o qual de modo algum quis me conceder, fui agraciado por certa força hostil [a invasão de Nápoles pelas tropas de Carlos VIII da França] com o divino ócio e [foi colocado] um fim aos negócios públicos”.²⁷⁷ Eis que, passada a turbulência, o desafortunado se fez prudente.

2.4 - A “arte da prudência” e a redefinição maquiaveliana

Foi então, de acordo com a hipótese levantada por Ginzburg, que a prudência adquiriu a dimensão de uma arte. Essa “prudência como arte” passou a fazer parte da cultura política florentina (e italiana de um modo geral) em fins do século XV e início do XVI, “como uma disposição central para o modo de conceber a política”. Assim afirma o historiador Felipe Charbel Teixeira, e continua:

A ênfase atribuída à argúcia da visão, à inconstância das coisas do mundo, à celeridade decisória e ao respeito do tempo certo da ação, assim como a incorporação de expedientes contrários à moral dominante, mostram-se recorrentes nos escritos políticos e históricos de Maquiavel e Guicciardini, constituindo aspectos decisivos que sustentam a redefinição do conceito de prudência operada por ambos.²⁷⁸

Cabe-nos, agora, adentrar mais a fundo nessa questão de uma “redefinição” maquiaveliana da prudência. Talvez seja mais prudente falar em uma redefinição florentina da prudência e da virtude, assim como da relação entre estas últimas e a arte retórica. De qualquer modo, Maquiavel não deixa de ser um representante formidável, embora crítico, da cultura política de seu tempo e daquele grande centro cultural da Alta Renascença: a cidade de

²⁷⁵ Ibid., p. 29.

²⁷⁶ Ibid., p. 30.

²⁷⁷ Apud ibid., p. 30: “*Nam, quod vos ipsi scitis, ter sub Ferdinando cedere negociis cum tentassem, quod mihi ab illo nullo modo fuit concessum, hostilis vis divino quaedam beneficio mihi ocium peperit, publicisque ab nego ciis cessat*”.

²⁷⁸ TEIXEIRA, Op. Cit., ambas as citações são à p. 170.

Florença na virada do século XV ao XVI. Sua capacidade ímpar de mobilizar, em verso e, sobretudo, numa prosa sofisticada e desafiadora (aos leitores de então, como aos de hoje, embora de maneiras distintas) temas, procedimentos, técnicas retóricas, repertórios de lugares comuns, práticas discursivas, em suma, que à época eram comuns a toda uma elite letrada florentina (e, em alguma medida, ao conjunto maior dos homens de letras e de Estado que faziam parte das Cortes italianas de sua época e, posteriormente, também do restante da Europa), mas de maneira imprevista e inquietante. Tudo isso é como um incentivo àqueles que o veem como um autor incontornável para se pensar a história cultural, política e intelectual da Renascença. E o que nos interessa, aqui, é justamente isso: a relação do homem, ou dos homens, e do pensador, ou dos pensadores, com sua época.

Vimos anteriormente que, para Quentin Skinner, o que há de “revolucionário” em Maquiavel, notadamente n’*O Príncipe*, é que esta obra

[...] oferece, com efeito, uma nova análise do que deveria contar como comportamento *virtuoso* em um príncipe. Maquiavel concorda [com a tradição humanista florentina, ao propor] que o termo [*virtù*] denota aquelas qualidades que permitem a um príncipe superar os caprichos da fortuna e ascender a honra, glória e fama. Mas ele nega que as qualidades em questão possam em troca ser equiparadas com a lista tradicional das virtudes principescas. Um príncipe de verdadeira *virtù* deve ser antes alguém que, no fraseado proverbial, faz da necessidade virtude.²⁷⁹

Há dois momentos-chave, segundo Skinner, nos quais Maquiavel diverge tanto da tradição do humanismo cívico florentino, quanto daquela à qual pertenciam os autores tardo-medievais e humanistas dos livros de conselhos aos príncipes. Esses seus “predecessores” insistiam, à maneira de Cícero, no contraste entre *virtus* [virtude] e *vis* [força], isto é, entre as qualidades do homem virtuoso e o uso animalístico da força bruta pelo homem vil ou vicioso. Maquiavel, por outro lado, fez da disposição ao recurso - eventual, mas necessário - à força bruta e ao engano um dos traços indispensáveis do governo principesco (e, em alguma medida, também do republicano).²⁸⁰ O florentino desafiava, portanto, o pressuposto cristão tradicional segundo o qual

²⁷⁹ Cf.: SKINNER, Quentin. “Republican virtues in the age of princes” In: Idem. *Visions of politics: Renaissance Virtues*, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 118-59, citação à página 147. Ver também: Idem, *As fundações...*, pp. 149-59 e 201-6; Idem, *Maquiavel*, pp. 33-59.

²⁸⁰ Ver também: COX, “Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium” art. cit.

a virtude é indispensável ao sucesso do príncipe. Maquiavel adverte, contra esse entendimento convencional, que um príncipe plenamente virtuoso há de se arruinar, rejeitando veementemente a ideia segundo a qual o príncipe deve sempre cultivar o conjunto integral das virtudes cristãs, morais ou principescas, se quiser manter seu status, seus territórios e obter os fins desejados da fama (ou reputação) e da glória. Daí que o novo príncipe precise, mais do que agir de modo convencionalmente virtuoso, ter “um ânimo disposto a virar-se conforme os ventos da fortuna e a variação das coisas lhe comandam”.²⁸¹ A *virtù* reside, eis a ideia fundamental, em agir conforme à *necessidade*.

Os desdobramentos dessa “revolução” gerada a partir do tratamento maquiaveliano da virtude seriam diversos e cruciais. Para a historiadora Rachel Saint Williams, Maquiavel libertou “a prudência de sua inscrição na ordem moral, convertendo-a em técnica de ação eficaz”. Nesse sentido, ele seria responsável por transformar “a concepção medieval de prudência caracterizada por uma virtude moderadora das paixões e condutora dos homens que objetivam o bem comum alcançado pelo uso da razão”.²⁸² Antes disso, porém, Michel Senellart já havia defendido a tese segundo a qual a “originalidade” de Maquiavel reside em propor, a partir da constatação de que há dois tipos de principados (os que são hereditários ou herdados e aqueles que são conquistados, em geral, por meios violentos), uma “teoria da inovação” adequada ao interesse do “príncipe novo” em garantir seu recém-estabelecido domínio. Se, por um lado, já houvera “lugar no aristotelismo político medieval para uma formulação ocasional” do problema da inovação política, “este não podia, ali, passar ao primeiro plano, nem mesmo ser o objeto de um tratamento mais amplo”, escreve Senellart.²⁸³ “Em outros termos”, prossegue ele, “o lugar da arte medieval de governar é aquele no qual, para Maquiavel, nenhuma arte é necessária [o principado hereditário]. Não porque ela se situaria num espaço utópico, mas, simplesmente, porque se inscreve na duração”²⁸⁴. Caso muito distinto daquele dos “novos” príncipes, os quais não gozam o benefício do

²⁸¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe...* op. cit., p. 201: “*uno animo disposto a volgersi secondo che e’ venti della fortuna e la variazione delle cose gli comandano*”.

²⁸² WILLIAMS, *En Aragón...* op. cit., citações às pp. 146-7.

²⁸³ SENELLART, op. cit., pp. 199-201, citação à página 201.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 201-2.

tempo e precisam, portanto, assegurar-se de que o domínio recém-estabelecido e o status por eles alcançado não de ser perpetuados.

Se tomarmos essa “arte de governar” maquiaveliana, tal qual entendida por Senellart, não é difícil notar que ela é “indissociável da temporalidade”. “Ela só se concebe numa relação de luta com o poder instável da Fortuna”, nas palavras do autor.²⁸⁵ Em sentido análogo, a transformação operada por Maquiavel no interior do pensamento e do discurso político renascentista é descrita por Rachel Williams como o “abandono de uma ontologia finalista”, típica da concepção medieval, em favor de uma moderna “tecnologia empirista”. Trata-se, em outras palavras, de uma “substituição” daquela “ontologia finalista” por uma *arte prudencial* do governo e da conservação do Estado. Segundo a historiadora brasileira, “os séculos XVI e XVII, tendo estabelecido a razão de Estado como expressão máxima do saber político, emanciparam plenamente a prudência do terreno teológico e jurídico”.²⁸⁶

Foi nessa espécie de encruzilhada entre uma virtude prudencial resignada diante dos imperativos e doutrinas da moralidade cristã neoclássica, “ciceroniana” ou “neotomista” (produto da reciclagem encabeçada pelos teólogos e comentadores tardo-medievais e renascentistas e concebida em chave providencialista), e uma prudência “outra”, eminentemente política, pautada pelo critério primordial da eficácia da ação governativa, que os autores dos séculos XVI e XVII, a começar por Maquiavel, tiveram de se situar. Tommaso Campanella é um exemplo notável disso, assim como muitos de seus contemporâneos, dentre os quais Giovanni Botero e Justo Lísio. O frade calabrés insistiu veementemente no vínculo, para ele inexorável, entre a religião e a política, dando suas próprias contribuições à problemática e à história do conceito de prudência. Conceito este cuja centralidade na história do pensamento político católico da Época Moderna parece-nos, à luz de tudo o que foi exposto acima, evidente. Todos esses pensadores tiveram, portanto, de se haver com problemas similares, embora tenham chegado a “soluções” diferentes e elaborado filosofias ou “pensamentos” mais ou menos distintos. O que todos eles tinham em comum era o fato de que respondiam, cada uma à sua maneira, à descarga de energia social, política e retórica e, mais ainda, às

---

²⁸⁵ Ibid., p. 202.

²⁸⁶ WILLIAMS, *En Aragón...* op. cit., p. 147.

práticas políticas concretas e pré-existentes que vieram a ser simbolizadas por Maquiavel.

Uma consideração final sobre a questão da “redefinição” maquiaveliana da prudência. É preciso remeter, por fim, uma vez mais, à tese central do trabalho de Felipe Charbel Teixeira ao qual viemos largamente recorrendo. O historiador brasileiro afirma que tanto Maquiavel quanto Guicciardini apropriaram-se “das mais diversas referências antigas e humanistas”, mas lidaram de maneiras particulares com as diferentes “concepções circulantes entre os florentinos sobre o homem, o tempo e a natureza”. (Um tema especial, nesse sentido, era o da relação entre as noções de “diversidades substanciais” e “acidentes”, discutida por Teixeira). Tornaram-se, deste modo, responsáveis por uma redefinição do conceito de prudência, sendo esta “calcada tanto na valorização da argúcia do olhar para a dinâmica complexa das coisas do mundo quanto no deslocamento da prudência do quadro convencional das virtudes cardeais”.²⁸⁷ Para tanto, eles recorreram à leitura dos historiadores e moralistas clássicos gregos e, sobretudo, romanos, Cícero e Tito Lívio em especial, mas também à leitura de textos e autores modernos, seus contemporâneos, como o napolitano Giovanni Pontano.

Escrevendo num período turbulento e de grande incerteza, após a invasão francesa da península itálica em 1494 e durante os conflitos franco-espanhóis que marcaram a primeira metade do *Cinquecento*, ambos os florentinos foram homens de ação, mas, como Teixeira bem enfatiza, também de letras. Suas trajetórias foram marcadas pelos efeitos que as chamadas Guerras Italianas tiveram sobre o equilíbrio de poder até então existente entre as grandes repúblicas e principados italianos: Florença, Veneza, Nápoles, Milão e os estados papais. Pouco tempo depois da invasão francesa, chegaram também os espanhóis, e o jogo político na península passou a ser determinado fortemente pelas disputas de poder e de influência entre as duas grandes monarquias territoriais. Daí que, nas últimas décadas do século XV e nas décadas iniciais do XVI, boa parte da reflexão política tenha recorrido à

---

²⁸⁷ Ibid., as citações são todas à p. 16. Sobre a separação entre as “diversidades substanciais”, que remetem a padrões estáveis e a eventos recorrentes, e os “acidentes”, cuja lógica é inextricável (ligados, portanto, às noções de Fortuna, acaso e divina Providência), e sua importância na forma como Maquiavel e Guicciardini lidaram com a questão do movimento das coisas mundanas, cf.: Ibid., pp. 70-101, especialmente a página 91.

figura da deusa romana Fortuna para tratar da interferência do acaso e da contingência nos assuntos humanos. Além disso, como sugere Teixeira, o conceito correlato de prudência “ganha novo destaque, sendo reconfigurado a partir das demandas por novas formas de compreender as significativas mudanças políticas da época”.²⁸⁸

O problema da passagem do tempo, de sua aparente aceleração, tinha cada vez mais importância e urgência. Era necessário prestar maior atenção à rapidez com que as transformações - os “ventos da fortuna e a variação das coisas”, nas palavras de Maquiavel – ocorriam. A reflexão sobre o tempo presente ganhava centralidade. Em larga medida incompreensível, o presente era motivo de ansiedade, pois os critérios e procedimentos usuais, prescritos pela tradição e repetidos na prática pelas instituições e magistraturas, pareciam cada vez mais inadequados e ineficazes. O poder das histórias e exemplos do passado, vistos até então como repositório privilegiado da experiência dos grandes homens da Antiguidade clássica e, portanto, como matéria-prima para a prudência dos governantes e quiçá também dos súditos e cidadãos modernos, perde sua evidência; a aplicabilidade ou utilidade de tais exemplos torna-se incerta, passando a requerer maiores adaptações. Para Teixeira:

Torna-se [então] imperativo se valer da experiência e das histórias de forma correta, em estreita relação com as condições particulares em jogo: somente os prudentes, donos de olhar agudo e penetrante, podem distinguir, no emaranhado de situações superpostas, muitas das quais aparentemente indistinguíveis entre si, as escolhas e os caminhos apropriados.²⁸⁹

Era necessário refletir sobre os critérios, doutrinas, conceitos, em suma, sobre todo um repertório teológico-político e moral herdado da tradição, percebido cada vez mais como inadequado à compreensão e à descrição efetivas da situação calamitosa em que os estados italianos se encontravam. No caso específico de Florença, “um observador talvez pudesse ter concluído que o republicanismo florentino, tanto em teoria quanto na prática, estava prestes a expirar” por volta de 1492, quando da morte de Lourenço de Médici.²⁹⁰ Dois anos depois, os franceses invadiram a península, os Médici foram exilados, ascendeu o profeta Savonarola e foram restauradas e, mais

---

²⁸⁸ Ibid., p. 72.

²⁸⁹ Ibid., p. 73.

²⁹⁰ SKINNER, “Republican virtues...”, p. 142.

ainda, ampliadas as instituições republicanas. Uma reviravolta completa. Em 1512, os Médici conquistariam novamente o poder, demovendo Maquiavel de seu cargo, colocando-o numa posição de plena insegurança. Entretanto, diz-nos Skinner, somente por volta de 1530, após o saque de Roma, os Médici puderam de fato começar a converter a antiga república florentina em principado. Nesse meio tempo, correu solto o debate entre os partidários de um regime livre, de um lado, e os defensores das formas aristocrática ou principesca de governo, de outro, e até mesmo um debate em torno de diferentes políticas externas a serem levadas a cabo pelo imperialismo florentino. Como bem enfatiza o historiador inglês, daí surgiram algumas das principais contribuições à história do pensamento político moderno.²⁹¹

“Perante um horizonte de intensas transformações sociopolíticas”, tornava-se necessário que “governantes, magistrados, conselheiros, príncipes e embaixadores” soubessem deliberar e agir com rapidez, de tal modo a “garantir a segurança da *res publica* ou dos domínios territoriais (*mantenere lo stato*)”²⁹². É disso que se trata quando Maquiavel faz uso, n’*O Príncipe*, como noutros textos, da técnica retórica da paradiástole ou redescrição retórica das virtudes e dos vícios. O resultado dessa operação retórica e do avanço de uma espécie de “doutrina” da utilidade indistinta das virtudes e dos vícios para o “príncipe novo” na condução e manutenção de seus domínios territoriais e de seu *status* consiste em uma ênfase notável sobre a eficácia da ação e está por trás daquilo que Teixeira denomina “análise efetiva, ou efetual”. Esta última pressupõe, ademais, “a exploração dos diversos lados de uma questão (argumentação *in utramque partem*), com vistas à definição do útil em cada situação específica”,²⁹³ algo que já havia sido ressaltado por intérpretes como Victoria Kahn ou Virginia Cox. Não à toa, tentar conciliar as perspectivas distintas assumidas por Maquiavel na escrita d’*O Príncipe* e dos *Discursos* pode parecer algo desafiador ou problemático à primeira vista. Skinner discorre com brilhantismo sobre essa questão:

No *Príncipe*, o valor básico à volta do qual Maquiavel organiza seu aconselhamento é o da segurança: opina-se que o príncipe tenha como prioridade “conservar seu estado”, e só depois disso considere as metas da honra, glória e fama. Inversamente, nos *Discursos*, o

²⁹¹ Ibid., p. 143. Sobre os debates, ver também: HÖRNQVIST, Op. Cit., p. 76-112.

²⁹² TEIXEIRA, op. cit., p. 74.

²⁹³ Ibid., p. 78.

valor fundamental é o da liberdade: esse é o ideal, e não o da mera segurança, que Maquiavel agora deseja que coloquemos acima de todas as demais considerações, inclusive as ditadas pela moralidade convencional.²⁹⁴

O jogo retórico por trás dessa análise dos efeitos, operando algo como um ajuste de foco, a todo momento, de tal modo a introduzir o princípio da utilidade, ou seja, dos meios, expedientes e cursos de ação a serem empregados com o intuito de atingir o fim específico desejado, acabava por desestabilizar e colocar em xeque antigas hierarquias e convenções.²⁹⁵ Em outras palavras, “a discussão sobre a possibilidade de retidão dos meios e fins primeiros e o grau de adesão destes ao fim último revela-se bastante complexa”.²⁹⁶ Valores como o útil, o honesto, o justo, o conveniente, o seguro etc., deixam de ter lugar fixo no discurso político maquiaveliano, muito embora Maquiavel demonstre pleno conhecimento das hierarquias clássicas e cristã partilhadas por seus contemporâneos.²⁹⁷

De maneira similar, Guicciardini faz com que a personagem de Bernardo del Nero, no *Dialogo del regimento di Firenzi* [Diálogo do regimento de Florença] (1521-5), remeta em sua fala às “razões e usos dos estados” atrelados à preservação do domínio por meio da força bruta: “quando falei em matar ou manter os pisanos prisioneiros, não falei por ventura como cristão, mas falei segundo as razões e práticas dos estados”.²⁹⁸ Há, portanto, “razões” e “usos” específicos dos estados; logo, há instrumentos e meios de ação adequados *exclusivamente* à finalidade primordial - e irremediavelmente mundana - da *conservação do estado*. Eis um objeto central das reflexões posteriores encabeçadas pelos teóricos da razão de Estado. Tanto Maquiavel quanto Guicciardini não se deixam persuadir tão facilmente pelos argumentos tradicionais da *honestidade* ciceroniana ou, muito menos, pelos imperativos do ideal cristão de virtude tal qual concebida durante o período medieval. As

---

²⁹⁴ SKINNER, ???

²⁹⁵ Vale lembrar que Cícero, no *De officiis*, insiste num caráter indissociável da relação entre as virtudes da *honestidade* e da *justiça* e aquilo que pode ser tomado como *útil*. Não há, de acordo com a concepção ciceroniana, verdadeira utilidade que seja desprovida de justiça. Cf. CÍCERO, *Dos deveres* op. cit. COX, “Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium” art. cit., *passim*.

²⁹⁶ TEIXEIRA, op. cit., p. 79.

²⁹⁷ Cf. COX, “Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium” art. cit.

²⁹⁸ Apud TEIXEIRA, Op. Cit., p. 81: “Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri e’ pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione e uso degli statì”.

circunstâncias e as necessidades do tempo presente não permitiam aos homens que fossem guiados por fórmulas genéricas ou princípios herdados; era preciso agir de acordo com os critérios da prudência, entendida não como elemento da unidade complexa entre as virtudes, mas como uma qualidade que, embora os dois autores não deixem de nomeá-la como *virtù*, “já não está necessariamente atrelada a outras virtudes prefixadas, as quais podem ou não ser úteis na condução dos assuntos públicos”.²⁹⁹

Dava-se início, então, a uma espécie de “emancipação” da prudência. Teixeira aponta para o fato de que o conceito, nos textos de Maquiavel e Guicciardini, aproxima-se em boa medida da concepção aristotélica. Aristóteles, como vimos, entendia a prudência enquanto virtude intelectual distinta das - embora associada às - virtudes morais. De modo similar, os humanistas florentinos associavam a prudência à eficácia das capacidades raciocinativas e de ação dos homens. Mas as semelhanças não devem ser exageradas, alerta-nos o historiador. Diferentemente da noção aristotélica, a prudência “redefinida” no Renascimento distancia-se sensivelmente de ideias como as de “justo meio, moderação e equidade”, enquanto critérios universais “capazes de coordenar a correção dos meios e a adequação dos fins segundo a reta regra”. Por outro lado, os autores modernos não abandonam, no entender de Teixeira, uma “universalidade do valor”. O que há, portanto, é “uma problematização decisiva que diz respeito não à definição dos valores últimos, mas às possibilidades efetivas de realização plena desses valores últimos”³⁰⁰ no terreno incerto dos assuntos humanos. A prudência continua a ser *recta ratio agibilium*, mas justamente a noção de “reta razão” passa por uma transformação por meio da qual afasta-se dos princípios morais e religiosos fixos e aproxima-se “de *um entendimento mais pragmático* calcado na valorização dos efeitos das ações dos agentes envolvidos e na antevisão das possibilidades em jogo no tabuleiro da política”.³⁰¹ Eis que o próprio princípio da correção - ou “retidão” - passa a ser contingente.

Por fim, a “redefinição maquiaveliana” - ou florentina - do conceito de prudência teve um potencial desestabilizador enorme dentro da cultura política

---

²⁹⁹ Ibid., p. 84.

³⁰⁰ Ibid., citações à p. 84.

³⁰¹ Ibid., pp. 85-6, citação à página 86 (grifos nossos).

renascentista. A figura do “príncipe prudente”, segundo a nova acepção, passava a ser alguém capaz de reconhecer e de deliberar rapidamente acerca da *aplicação eficaz da virtude*; esta última permanece sempre, de alguma forma, indeterminada ou ainda por determinar, pois se vê desprovida de conteúdo ético ou moral fixo. Ao prudente cabia apenas “reconhecê-la no particular e agir em conformidade com ela”.³⁰² Nisso reside a distinção, proposta já há algum tempo por um dos primeiros estudiosos da prudência maquiaveliana, Eugene Garver, entre uma tradicional “ética dos princípios” e uma moderna “ética das consequências”.³⁰³ Questão, aparentemente, de ênfase. Mas nem por isso menos significativa. À verdade inflexível de um Tomás de Aquino ou àquela de boa parte dos humanistas (“ciceronianos”, “neoplatônicos” e “erasmianos” tanto quanto, mais tarde, “neotomistas”), Maquiavel opunha sua *verità effettuale della cosa*. Esta última era - irremediável e necessariamente - contingente, provisória, circunscrita e retórica.³⁰⁴

2.5 - Uma prudência contrarreformista

Entretanto, o distanciamento em relação aos princípios éticos e morais ou, em outras palavras, o abandono daquela “verdade inflexível” atrelada à religião oficial instituída não era coisa simples. Ainda que o governo dos estados e a condução dos assuntos políticos estivessem distantes daquilo que era previsto ou prescrito pelos imperativos morais herdados da tradição e reiterados - ou “reformados” - pelas Igrejas e confissões modernas; o fato é que o discurso e o pensamento políticos da época dificilmente poderiam abandonar completamente tais princípios. Nesse sentido, as Reformas foram ao mesmo tempo uma expressão e uma reviravolta, uma espécie de “freio”, no próprio seio da Renascença. Daí que a formulação de uma (para tomarmos emprestados os termos de Garver) “ética das consequências”, alheia ao enquadramento tradicional do pensamento cristão, fosse um empreendimento intelectual altamente subversivo e ousado, indicativo da força crítica e do brilho

---

³⁰² Ibid., p. 87.

³⁰³ Apud Ibid., p. 88.

³⁰⁴ Os termos são de Teixeira, cf. Ibid., ainda p. 88.

que marcou, em certos momentos, o amplo movimento cultural ao qual damos o nome, ainda hoje, de Renascimento. Movimento fadado, porém, a ser ferozmente combatido pelos guardiões da tradição e da autoridade, sobretudo, no que diz respeito ao mundo católico, pela voga contrarreformista levada a cabo pela implementação dos tribunais inquisitoriais, com a afirmação do Concílio de Trento, e pelos próprios poderes seculares durante as assim chamadas Guerras de Religião. Essa investida católica acabou por arregimentar inclusive os próprios “herdeiros” e representantes tardios da cultura renascentista, homens do final do século XVI e princípios do XVII como aquele que aqui nos interessa: Tommaso Campanella.

Portanto, a hipótese que levantamos é que as “origens” - ou raízes - da noção de *prudência* que habita o pensamento político de Campanella devem ser buscadas na tradição católica, em especial na *Summa Theologica* de São Tomás,³⁰⁵ e no tratamento concedido à matéria prudencial pelos humanistas italianos a partir das décadas finais do século XV. Um aspecto fundamental a ser considerado é o fato de que se trata, no caso da *Monarchia* de Campanella, de uma obra escrita em fins do século XVI e, portanto, a uma “distância” de vários séculos com relação a Tomás de Aquino e de quase um século em relação a Maquiavel. Logo, a noção de prudência empregada pelo dominicano calabrés provavelmente não passou ilesa pela “influência” mais ou menos direta das obras de Maquiavel, mas também não deixa de estar inscrita num contexto de ampla rejeição católica ao indexado florentino. Nesse sentido, a prudência campanelliana parece inserir-se num contexto mais amplo em que a problemática prudencial fora “sequestrada” pela voga anti-maquiavelista. Em outras palavras, a prudência, tal qual Campanella a entende, associada à ideia de “oportunidade” (ou *ocasião*), possui uma forte correspondência com a concepção tomista, porém habita um terreno intelectual, moral e ideológico modificado drasticamente pela recepção das obras de Maquiavel e pelo

---

³⁰⁵ A grande obra de São Tomás a tratar especialmente da prudência governamental, o *De regno*, é talvez o “espelho de príncipe” mais conhecido. Trata-se, porém, como aponta Senellart, de um texto inacabado e fragmentário que, portanto, precisa ser enfrentado com maior cuidado e à luz de outras obras do autor. Optei, portanto, pela leitura das questões da *Suma* sobre a prudência governamental, por oferecerem uma versão mais acabada e acessível das ideias “inovadoras”, segundo Senellart, de Tomás acerca da virtude em suas diferentes modalidades, especialmente a “prudência dos reis”. Cf.: SENELLART, Op. Cit., pp. 170-93, especialmente as últimas páginas, a partir da p. 189.

simbolismo que a figura do secretário florentino veio a ter durante a Contrarreforma.

No que diz respeito à *Monarchia di Spagna*, a evidência mais clara desse impacto talvez esteja nos trechos, alguns deles citados anteriormente, em que Campanella dá ênfase a uma *eficácia* da própria religião católica para o sucesso *político* e imperial da monarquia e do rei da Espanha.³⁰⁶ Essa ênfase numa *utilidade* política da religião, embora não corresponda exatamente à caracterização maquiaveliana da questão,³⁰⁷ impressiona por sua formulação clara e “sem rodeios”. A discussão central que Campanella realiza ao longo de toda a terceira parte da *Monarchia* (capítulos XIX a XXXII), acerca dos diferentes tipos de união que devem existir no interior de uma monarquia universal ou império, guarda estreita relação com essa problemática. Voltaremos a essa questão de uma teoria campanelliana da União. Por enquanto, basta adiantarmos, aqui, que o principal tipo de união que deveria existir entre os reinos ou províncias de uma monarquia universal encabeçada pela Espanha, tal qual entendida pelo frade calabrês, não era outro se não aquele chamado por ele de uma “união dos ânimos”, isto é, uma *união das almas*. Portanto, uma união *por meio* da religião. Não qualquer religião, mas aquela que, dentre as formas variadas assumidas pelo cristianismo durante a primeira modernidade, melhor corresponderia à potencial universalidade de uma grande Monarquia: o catolicismo.

Antes, porém, de avançarmos em nossa leitura da *Monarchia*, tratemos, enfim, do Capítulo V sobre a prudência. Trata-se, como já adiantamos, de um

---

³⁰⁶ Neste ponto, concordo com a avaliação de John Headley, para quem Campanella: “apparently horrified by Machiavelli’s total subjection of religion to the principle of utility, [...] gazing northward, sees that in those kingdoms the *politici* have made religion a suit or hat that can be changed at will. Yet while rejecting this Machiavellian view of politicized religion, Campanella himself affirms religion’s political utility, although on a different basis [aparentemente horrorizado pela total subjeição por parte de Maquiavel da religião ao princípio da utilidade, mirando ao Norte, enxerga que naqueles reinos os *politici* fizeram da religião uma vestimenta ou chapéu que pode ser trocado à vontade. E ainda que rejeitando esta visão maquiaveliana da religião politizada, Campanella se vê afirmando a utilidade política da religião embora noutra base]”, cf.: HEADLEY, Op. Cit., p. 187.

³⁰⁷ “Os príncipes duma república ou dum reino, portanto, devem conservar os fundamentos de religião que professam; e, feito isso, ser-lhes-á mais fácil manter religiosa e, por conseguinte, boa e unida a sua república. E todas as coisas que surjam em favor da religião, ainda que possam ser julgadas falsas, devem ser por ele favorecidas e estimuladas; e tanto mais devem fazê-lo quanto mais prudentes e mais conhecedores forem das coisas naturais”. Cf.: capítulos 11 ao 15 do Livro I dos *Discorsi* In: MAQUIAVEL, Op. Cit., pp. 48-62, citação à página 53.

capítulo em que a influência tomista é evidente e que começa com a seguinte definição:

Se todas as coisas são dirigidas pela prudência humana, a qual é causa em conexão com o destino, e que consta de infinitas concausas agindo em virtude da primeira, sobretudo a requer o Império, conquanto ela rege todo o mundo, e foi disseminada por Deus sobre todas as coisas (porque a natureza é arte divina intrínseca, assim como nossa arte é natureza extrínseca das coisas), e quem tem por guia a natureza, não lhe falta prudência, como se vê nas plantas, formigas, abelhas, aves e peixes, onde os homens frequentemente aprendem o governo de seu reino.³⁰⁸

A prudência, de acordo com essa definição sumária fornecida por Campanella, é bastante similar à *recta ratio agibilium* de São Tomás. Sua conexão com o *fato* remete à problemática providencialista. Já a referência ao “império” remete, a um só tempo, à questão do universalismo cristão e à ideia tomista de que a parte principal da virtude prudencial corresponde à função regente ou diretiva. Distribuída ou “disseminada” por Deus, a prudência “rege todo o mundo”. Evidencia-se, ademais, um pouco da perspectiva de filósofo natural desenvolvida precocemente por Campanella, inclusive em obras anteriores à *Monarchia*.

Vimos que São Tomás define a prudência, seguindo de perto a ética aristotélica, como “reta razão aplicada ao agir”. Ligada à razão prática (distinta, entretanto, das virtudes intelectuais), a prudência é entendida como uma “virtude específica” (que tampouco se confunde com as virtudes morais, embora esteja intimamente relacionada a estas últimas). Ela lida com a questão dos *meios* adequados para se atingir um determinado *fim*, sendo a bondade e a retidão da ação do homem prudente determinadas pela própria bondade ou conveniência de sua finalidade última. No limite, a prudência está necessariamente atrelada à consecução de um Bem Comum e de um Fim Último que, na perspectiva cristã tradicional adotada por São Tomás, confunde-se com a ideia de salvação. Essa virtude prudencial a lidar com os meios do reto agir comporta, segundo Aquino, três atos: o aconselhamento, o julgamento e o comando. Este último é o ato principal e sua importância reside no fato de

---

³⁰⁸ *Mon. Sp.*, p. 36: “Se tutte le cose dalla prudenza umana, la quale è causa conessa al fato, che d’infinita concause insieme accorda, seu consta, agenti in virtù della prima, sono trattate, molto più l’Imperio ha bisogno di questa virtù, la quale il mondo tutto regge, e fu seminata da Dio sopra ogni cosa, <poichè la natura è arte divina intrinseca, sì come l’arte nostra è natura estrinseca delle cose>, e chi per natura si guida, non manca di prudenza, come si vede nelle piante, formiche, api, grue e pesci, onde gli uomini spesso imparano il governo del regno loro.”

que a prudência não diz respeito apenas ao governo de si, mas também ao governo da coletividade. No que diz respeito ao universalismo cristão, cujas raízes romanas nunca é demais lembrar, essa “coletividade” tem vários nomes, empregados de modo frequentemente intercambiável pelos autores do final da Idade Média e da Primeira Modernidade: *res publica christiana*, *monarchia*, *imperium*, etc.³⁰⁹ Há, por fim, três prudências distintas: a prudência propriamente dita, voltada ao bem próprio do homem; uma prudência doméstica, voltada ao bem comum da casa; e uma terceira, chamada “prudência política”, que se volta para o bem comum da *civitas*: da cidade ou república, ou seja, da comunidade política como um todo.³¹⁰

É nesse tratamento tomista da prudência onde, provavelmente, Campanella veio a encontrar a importante distinção (à qual já nos referimos) entre *prudência* e *astúcia*.³¹¹ Ele passa boa parte do Capítulo V da *Monarchia* contrastando uma e outra. “É de se saber”, escreve, “que a prudência é diversa da astúcia, a qual alguns chamam de *razão de estado*”.³¹² Antes de mais nada, “a prudência concorda com a causa primeira, que é Deus, e, entretanto, atende às profecias e ciências divinas por saber o futuro”.³¹³ Já a astúcia “mira apenas o prazer e a própria cabeça, e chama-o sabedoria”.³¹⁴ Se, por um lado, “a prudência é magnânima e busca pelas coisas verdadeiramente grandes”, a astúcia, por outro, “é pusilânime e, por querer parecer magnânima, degenera em soberba, e, sem escala de virtude, aspira à grandeza e interessa-se por miudezas de nada”³¹⁵. Daí que a prudência seja “clemente e verídica”,

³⁰⁹ Cf. PAGDEN, Anthony. “The Legacy of Rome” in: Idem. *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c.1800*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1995, pp. 11-28. Ver também: BURKE, Peter. *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. Cristina Yamagami. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

³¹⁰ Cf. AQUINO, Santo Tomás de. *A prudência: virtude da decisão certa*. Tradução, introdução e notas Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 3-18.

³¹¹ Ibid., p. 21. A astúcia, segundo Aquino, é “só para o mal” e é “falsa prudência ou prudência da carne”. A ideia de concupiscência tem a ver com a má finalidade da astúcia viciosa: o bem próprio ou particular.

³¹² *Mon. Sp.*, p. 36: “E’da sapere [...] che le prudenza è diversa dall’ astuzia, che alcuni chiamano ragion di stato”.

³¹³ Ibid.: “primo, la prudenza accorda con la causa prima, che è Dio, e però attende alle profezie e scienze divine per sapere il futuro”.

³¹⁴ Ibid.: “l’astuzia mira al gusto solo e al proprio cervello, e lo chiama sapienza”. O termo empregado por Campanella, “cervello”, corresponde, numa tradução mais literal, à palavra “cérebro”. Mas a ideia é bastante clara: trata-se de alguém que, caracterizado como “astuto”, age em função da própria vontade ou interesse, isto é, daquilo que lhe dá na cabeça.

³¹⁵ Ibid.: “La prudenza è magnanima e guarda alle cose per verità grandi; l’astuzia è puzilânime e <per voler apparire magnanima> declina a superbia, e senza scala di virtù aspira a grandezza e mira alle minutezze di niente”.

enquanto a astúcia é “cruel e adulatória”.³¹⁶ A astúcia é responsável por debilitar e rebaixar o povo, uma vez que o astuto faz uso de “enganos baixos e fraudes” contra ele. A prudência, diferentemente da astúcia, utiliza-se de “enganos amorosos e úteis, para torná-lo [o povo] sábio e obrigá-lo a fazer seu ofício”; em outras palavras, para fazê-lo cumprir seu dever, assim “como o fizera Numa, para tornar-se venerável, e para ter controle sobre Roma com a religião”.³¹⁷ E é neste ponto do capítulo que, ao chegar numa discussão acerca dos “enganos” e “fraudes” empregados por homens prudentes e astutos, atrelando-a à problemática da *utilidade* da religião para o governante, que Campanella faz uma primeira menção direta (dentre as poucas existentes na *Monarchia di Spagna*) a Maquiavel. O trecho vale a citação completa:

A prudência é de César, a astúcia é de Davo. A prudência perdendo ganha, como o fazem São Pedro e o Papa, e quanto mais é conhecida, mais é amada pelos seus [seguidores]. A astúcia ganhando perde, e quanto mais é notada, mais é odiada, como foi aquela de César Bórgia, aprendiz do ímpio Maquiavel, que perdeu o estado da Romanha por suas astúcias, e aquela de Tibério César, Nero, e outros que começaram a obscurecer o império romano de Augusto, [o qual] com tanta prudência [havia sido] ilustrado.³¹⁸

O trecho nos coloca bem no centro da problemática do maquiavelismo, ou melhor, do anti-maquiavelismo de Campanella. Nele, o dominicano recorre à imagem, já consolidada à época, de um Maquiavel “professor de tiranos”, mestre no ensino de “astúcias” odiosas, para avançar seu próprio argumento em favor da prudência. Esta última é digna de uma autoridade política cuja

³¹⁶ Ibid., pp. 36, 38: “La prudenza è clemente e veridica, l’astuzia è crudele e adulatoria”. Campanella ilustra essa crueldade do astuto referindo-se ao imperador romano Nero e ao (também) tirano Periandro de Corinto: “dice l’astuto che i grandi savii e forti si devono occidere, perché non possano toglierli il regno: *Quidquid excelsum est, cadat* disse Nero, e Periandro [diz o astuto que os grandes sábios e fortes devem ser mortos, para que não possam tomar o reino: *Aqueles que se elevam, caem* diz Nero, e Periandro].” A prudência, por outro lado, serve-se daqueles “sábios e fortes” para engrandecer-se ainda mais, tal qual fizera o “bom” Faraó, “ao contrário do astuto”, ao servir-se de Josefo, e como faz o Papa ao servir-se dos “sábios e literatos, fazendo-os cardiais, bispos, etc.”: “Ma la prudenza si serve di quelli per aggrandire più la sua grandezza, come Faraone buono, contrario all’altro astuto, si servì di Gioseppo, e il Papa usa far delli savii e letterati, facendoli cardinali, vescovi, etc.” (Ibid., p. 38).

³¹⁷ *Mon. Sp.*, p. 38: “L’astuto cerca inganni bassi e fraudi contrarie al suo popolo, per debilitarlo e sbassarlo. La prudenza usa inganni amorosi e utili, per farlo sábio e legarlo a far l’officio suo, come usò Numa, per farsi venerando, e per tenere in freno Roma con la religione.”

³¹⁸ Ibid.: “La prudenza è di Cesare, l’astuzia è di Davo. La prudenza perdendo acquista, come S. Pietro e il Papa fanno, e quanto è più conosciuta, è più amata dai suoi. L’astuzia acquistando perde, e quanto più è nota, più è odiata, come fu quella di Cesare Borgia, scolaro dell’empio Machiavello, che perdé lo stato di Romagna per le sue astuzie, e quella di Tiberio Cesare, Nerone, e altri che cominciaro a oscurare l’imperio romano da Augusto con tanta prudenza illustrato.”

natureza é imperial (“de César”), de uma santidade (São Pedro) e daquela autoridade máxima em termos de ortodoxia católica contrarreformista: o Papa. Diz-nos Campanella que, quanto mais a prudência é reputada, mais ela é “amada” pelos súditos. Ao que parece, no entender do frade calabrês, a simples reputação de prudência seria suficiente para produzir nos súditos do monarca espanhol o sentimento de fidelidade necessário à obediência e ao bom governo. Além disso, naqueles dois últimos casos (da santidade e do papado), mesmo quando com prudência se perde, ganha-se. Em outras palavras, preservando-se a virtude, não há como “perder” de fato: no limite, perdendo-se prudentemente neste mundo, ganha-se no além. A astúcia “maquiavélica”, por outro lado, faz com que percam aqueles que dela fazem uso; em primeiro lugar, porque por meio dela é produzido o ódio que corrói a fidelidade dos súditos. Assim foi o caso, que Campanella não à toa relembra, de César Bórgia (1475-1507), também conhecido como “duque Valentino”. O célebre “aprendiz” de Maquiavel (ou, pelo menos, que assim ficou conhecido), figura central do capítulo VII d’*O Príncipe*, fizera uso de várias “astúcias” durante a conquista da Romanha. Acabou, porém, derrotado e teve seus territórios subtraídos após a morte de seu pai, o papa Alexandre VI (1431-1503). Todavia, no referido capítulo da obra sobre os principados, Maquiavel discute justamente o fato de que o duque, dotado a princípio de grande *virtú*, ao fim e ao cabo, mostrou-se demasiado dependente em relação Fortuna (a sua própria, assim como aquela de seu pontifício pai), pois confiou em alguém a quem antes havia ofendido, e, desta forma, arruinou-se. Por fim, na perspectiva de Campanella, era possível ilustrar o império ou monarquia universal “com prudência”, tal qual os romanos haviam feito com o seu próprio império, mas jamais com astúcia.

A outra ideia fundamental que o calabrês retém da caracterização tomista da prudência refere-se ao ato principal do tipo específico de sabedoria prática que Aquino nomeia “prudência política”: o dirigir (ou reger) um Estado. Esses dois “empréstimos”, por assim dizer, que o autor da *Monarchia di Spagna* faz da obra e do pensamento de Tomás de Aquino (o qual, vale lembrar, tornara-se referência importantíssima para Campanella desde a sua juventude e fora inclusive a inspiração para o nome “Tommaso” assumido pelo jovem Giovan Domenico) confluem na caracterização da prudência como algo

distinto da astúcia, a qual “alguns chamam *razão de estado*”. Nós voltaremos a essa questão da “razão de estado” no próximo capítulo; por ora, detenhamo-nos, a título de algumas considerações finais, na comparação com Maquiavel e no problema do “anti-maquiavelismo” de Campanella.

Anti-maquiavelismo, de fato, ou maquiavelismo dissimulado? Eis a questão. Como vimos, a prudência, segundo Campanella (e aqui o calabrês começa a tomar alguma distância em relação a São Tomás), tendo sempre e necessariamente a ver com a primeira causa, que é Deus, acaba tendo de operar por meio de um conhecimento inusitado, obtido a partir do estudo detido das profecias e das “ciências divinas”, de tal modo a permitir uma antevisão dos acontecimentos futuros. O rei prudente, tal qual Campanella o concebe, é, portanto, não apenas sábio e erudito em sentido tradicional e “autorizado”, mas é também versado em diversas artes, inclusiva na astrologia (ponto polêmico, numa época em que a astrologia, sobretudo aquela divinatória, era motivo de censura e discórdia entre as autoridades da Igreja Católica)³¹⁹ e em saberes afins, os quais deveriam permitir-lhe uma aproximação e um vislumbre do “fio da história” humana. Da história humana tal qual ela se adequa à história sagrada e aos desígnios da Providência. E não só passada ou presente, mas, de acordo com frade calabrês, também futura. Uma plena “ciência” dessas questões só compete, é claro, a Deus, sumo Intelecto. Entretanto, um homem prudente, sobretudo um monarca (ou imperador) católico, deveria ser capaz de compreender minimamente os sinais, identificá-los em sua experiência direta com os negócios e lê-los no livro divino da natureza e nas estrelas, assim como nas Escrituras, livro “segundo” criado por Deus, nos livros dos historiadores, filósofos e poetas da Antiguidade ou nas profecias antigas e modernas. Deste modo, era possível aos homens – ou, pelo menos, aos mais destacados dentre eles – penetrar o divino conhecimento das coisas futuras.

Vimos, ainda, que no capítulo V da obra, Campanella pela primeira vez faz menção direta a Maquiavel. Neste ponto do argumento, o autor, que até então vinha tratando da prudência e de sua caracterização em oposição à astúcia, trata de Cesar Borgia, exemplo moderno de príncipe astuto e vicioso, chamando-o “discípulo” ou “aprendiz” de Maquiavel e afirmando que o duque

---

³¹⁹ Sobre a polêmica em torno da questão da astrologia ver o estudo clássico de Eugenio Garin. Cf. GARIN, *O Zodíaco da Vida: a polêmica sobre a astrologia...* op. cit.

“por suas astúcias perdeu o principado”. A distinção é clara: o governante prudente coloca o bem comum à frente, como fim último, enquanto o governante astuto coloca seu próprio bem à frente do bem comum e, desta forma, arruína-se.

Campanella prossegue em seu argumento discorrendo sobre como um rei que deseja ampliar seus domínios precisa ser não apenas prudente, mas forte, liberal e justo.³²⁰ E aqui o calabrês assume o ponto de vista “neoclássico” tradicional. Como vimos no capítulo anterior, esse tratamento destacado concedido às virtudes do príncipe ou magistrado era bastante comum na cultura política humanista, inclusive entre os humanistas florentinos, tanto anteriores ou contemporâneos quanto posteriores a Maquiavel. Campanella vinha, de alguma forma, em defesa dessas virtudes “principescas” associadas ao bom exercício de um governo civil. Diferentemente do tirano, o príncipe prudente é (ou deveria ser), nos termos empregados por Campanella: “forte”, sem ser “audaz”; “liberal”, sem ser “pródigo”, isto é, sem ser extravagante; e “justo”, sem ser demasiadamente “severo”.³²¹

Ao final do capítulo V, Campanella introduz o problema maquiaveliano *par excellence*: o da conservação do Estado. Escreve ele que, tendo o príncipe prudente “conquistado [um domínio ou território]”, ele “não é pródigo, para poder manter-se [isto é, seu Estado] sem ter de exigir demais do povo com pilhagens e desdenhando-lhe, como fizera Calígula, que por prodigalidade tornou-se rapaz para com todos”.³²² Os ecos, nessa passagem, da discussão maquiaveliana da virtude principesca da liberalidade são plenamente audíveis. “É necessário”, escreve ele em seguida,

que [o prudente] seja audaz conquistando, seguindo seu destino propício, e toda empresa grande almeja extraordinário valor, mas não obtendo sucesso por temeridade, como de Colombo foi audácia e de Ulisses temeridade o querer encontrar o Mundo novo, porque aquele teve sucesso e este afogou-se. Mas depois da conquista, deve-se temer a mutabilidade da fortuna, e não usar de audácia, coisa que

---

³²⁰ *Mon. Sp.*, p. 38: “La prudenza nell’acquistare è forte com declinare ad audácia, come fu il Colombo, Alessandro, Cesare, Ciro, etc., liberale, declinando a prodigalità, e giusta a severità [A prudência na conquista é forte porque se recusa à audácia, como fizeram Colombo, Alexandre, César, Ciro, etc., liberal, recusando-se à prodigalidade, e justa à severidade].”

³²¹ *Ibid.*

³²² *Mon. Sp.*, pp. 38-40: “Ma avendo acquistato non è prodigo, per potere mantenersi senza aver ad esigere assai dal popolo con rubamenti e sdegnarlo, come facea Caligola, che per prodigalità divenne rapace d’ognuno”.

arruinou os negócios de Carlos V, o qual agiu na conquista e na manutenção do mesmo modo, e assim foi [Júlio] César o grande.³²³

Era preciso, portanto, precaver-se contra a instabilidade da fortuna, não com audácia, mas com prudência. O autor reitera sua censura retrospectiva a Carlos V, que fora prudente ao adquirir, agindo com audácia conquistadora, mas falhara num momento em que já não se tratava mais de conquistar, mas de *conservar* seus domínios alemães. Eis que surge a seguinte questão: a esta altura do texto, a prudência da qual o autor está tratando é ainda a mesma daquela definição fornecida no início do capítulo? Sim... e não.

Já não se trata *apenas* de reger os homens ou as almas e, portanto, o Estado, de maneira prudente rumo à salvação.³²⁴ Há, além disso, uma nítida preocupação com o problema bastante concreto e, por isso mesmo, estritamente mundano e eminentemente político de como se deve agir para conseguir manter e conservar um determinado estado de coisas e um *status* de liderança imperial dentro de uma comunidade política vasta e descontínua como a Monarquia Hispânica. Em verdade, a Monarquia era como um grande mosaico formado por diferentes estados, reinos ou províncias. Nesse sentido, talvez seja pertinente dizer que há, nos discursos sobre a *Monarchia di Spagna*, uma teoria do Estado, de sua manutenção e expansão, e que de algum modo o aproxima dos teóricos da razão de estado, tão comuns naquele período. No entanto, parece-me mais preciso dizer que se tratava, então, de um verdadeiro programa expansionista - ou imperialista - católico, pautado, porém, por uma caracterização muito peculiar do potencial de expansão da Monarquia Hispânica. Uma *monarquia universal* espanhola era possível e até mesmo provável à luz das profecias e sinais astrológicos, mas só seria, de fato, possível se aquela segunda “causa” - a virtude prudencial do príncipe - fosse

---

³²³ Ibid., p. 40: “E’ necessario che sai audace acquistando, seguendo il fato suo propizio, e ogni impresa grande vuole straordinario valore, ma non riuscendo par temerità, come di Colombo fu audacia e di Ulisse temerità il voler trovare il Mondo nuovo, perché quello aggionse e questo s’annegò. Ma dopo che è acquistato, bisogna temere della mutabilità della fortuna, e non usar audacia, la qual cosa ruinò le cose di Carlo V, che si passò e nell’acquisto e nel mantenimento del medesimo modo, e così fu Cesare il grande.”

³²⁴ Senellart afirma que a dimensão empírica, afeita às realidades particulares e contingentes, permanece em São Tomás “subordinada a uma normatividade hierárquica”, cf.: SENELLART, op. cit., p.189. Já no caso de Campanella, posteriormente aos “deslizamentos” maquiavelianos (para a empregar a metáfora de Senellart), tal dimensão empírica se faz presente por meio da inserção de uma causa adicional, ao lado da noção normativa e hierárquica da prudência, sob o nome de “ocasião” ou “oportunidade”.

cultivada. Tal prudência era, ao menos em parte, maquiaveliana, pois abarcava uma maior flexibilidade em termos da ação principesca. Exemplo disso encontra-se no célebre capítulo XXVII da *Monarchia*, no qual Campanella parece aconselhar uma política do “dividir para conquistar” em relação aos súditos revoltosos, nos Países Baixos, do rei da Espanha. Essa espécie de pragmatismo inescrupuloso e interesse focado na eficácia da política principesca (de um príncipe a encabeçar uma monarquia entendida como organismo ou “corpo político” imperial) vinha atrelado a uma concepção da virtude prudencial que era fortemente maquiaveliana, por mais que se tratasse de um autor pretensa e honestamente anti-maquiaveliano.

Mas havia, naquela época, dentro do campo católico, uma concepção adicional da virtude prudencial: o conceito jesuítico de prudência. Dentre os movimentos reformistas do século XVI que permaneceram fiéis à Igreja e ao papado de Roma, a Companhia de Jesus, fundada em 1534, foi talvez o principal e o mais importante, responsável em boa medida pela resposta ao protestantismo elaborada a partir de Trento. Os jesuítas eram uma ordem religiosa com fins pastorais criada por meio dos esforços e do exemplo de um cavaleiro convertido em devoto. Daí que tenha sido instituída com base em um duplo ideal: moral, de santificação pessoal por meio de exercícios disciplinares, e institucional, de uma organização hierarquizada e disciplinada voltada à atividade apostólica, sempre a partir dos preceitos contidos nos *Exercícios Espirituais* e nos outros escritos de Inácio de Loyola (1491-1556). O distanciamento jesuítico em relação às tradições contemplativas do monasticismo tardo-medieval vinha atrelado, portanto, a esforços missionários “orientados pelo preceito soteriológico tomista de que o trabalho de caridade contribui para a salvação da alma”.³²⁵

Esse duplo objetivo - moral e institucional - da doutrina de Inácio de Loyola desdobrou-se, segundo José Eisenberg, numa transformação do conceito inaciano de obediência (dos exercitantes em relação aos diretores, nos *Exercícios*) em um conceito jesuítico de obediência institucional. O papel terapêutico e diretor dos superiores, dentro da Companhia, de certa forma espelhava aquele exercido pelos diretores no processo de “purificação do

---

³²⁵ EISENBERG, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno* op cit., p. 33.

coração” (*puritas cordis*) ou aumento das virtudes teologais da esperança, fé e caridade nos exercitantes. De modo que, a obediência aos superiores era pautada (no tocante aos demais membros da ordem, verdadeiras pontas de lança da ação missionária) pelo cultivo da virtude prudencial. Mesmo o voto especial de obediência direta ao papa, “a principal diferença entre as concepções jesuítica e dominicana de obediência”, era uma expressão desse interesse em consolidar a hierarquia e disciplina internas à ordem e em viabilizar uma maior mobilidade e autonomia dos jesuítas frente aos reis e às autoridades religiosas locais, aspectos estes tidos como necessários ao sucesso da missionação.³²⁶

Foi a partir da insatisfação com uma “obediência cega”, praticada pelos dominicanos e prescrita ainda nos *Exercícios Espirituais*, que os jesuítas formularam seu conceito próprio de prudência. Ambos os conceitos, de obediência e de prudência, tinham raízes naquele primeiro texto fundamental inaciano. Mas um “conceito novo de obediência” foi formalizado por Loyola nas *Constituições* jesuíticas:

Há obediência de execução, quando se cumpre a ordem dada; obediência de vontade, quando aquele que obedece quer a mesma coisa que aquele que manda; obediência de entendimento, quando sente como ele, e acha estar bem mandado aquilo que se manda. A obediência é imperfeita quando há execução, mas não há conformidade de querer e sentir entre quem manda e quem obedece.³²⁷

A “nova” obediência pressupunha ou “exigia uma espécie de reconstrução da decisão dos superiores” por parte dos jesuítas.³²⁸ Em outras palavras, havia uma relação de *complementaridade* entre as virtudes da obediência e da prudência, tal qual os inacianos vieram a concebê-las.

A prudência jesuítica, assim como a obediência, tinha origem nos *Exercícios Espirituais*. A ênfase inaciana sobre o ideal, pouco original, de um exame diário de consciência e de uma contabilidade dos pecados, atrelada a uma valorização tipicamente contrarreformista do sacramento da confissão, estavam por trás da arte jesuítica da casuística, que Eisenberg entende como um “método complexo de treinamento dos irmãos na virtude da prudência”.³²⁹

³²⁶ Ibid., pp. 36-7, citação à p. 37.

³²⁷ Apud: Ibid., p. 38.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid., p. 40.

Originada igualmente nos *Exercícios*, a casuística estava atrelada à questão das escolhas importantes que os devotos deveriam fazer como, por exemplo, a escolha entre o sacerdócio e o casamento. Diferentemente do caminho tripartido proposto pela devoção monástica – purgativa, iluminativa e unitiva – a devoção inaciana era dividida em quatro partes, ou “semanas”, organizadas de maneira binária: duas semanas para se fazer uma boa escolha e mais duas para conhecer as consequências de tal escolha. Durante a primeira semana, desenvolvia-se a virtude da obediência por meio do medo; durante a segunda, desenvolvia-se a virtude da esperança; mas era especialmente entre a segunda e a terceira semanas que um “vácuo crucial” se instalava, dando espaço à liberdade e ao exercício da boa escolha pelo devoto.

De acordo com Inácio Loyola, havia três modos distintos de se fazer uma boa escolha. Primeiro, com Deus a guiar a vontade do devoto. Segundo, por meio da experiência das desolações e das consolações e, conseqüentemente, por meio do conhecimento da vontade divina, desde que haja capacidade para discernir entre as boas e as más influências, isto é, entre as “razões” verdadeiras e falsas. “Nos dois primeiros modos, portanto, o método para a boa escolha prescrito por Loyola requer a participação ativa de Deus”.³³⁰ Os jesuítas consideravam o primeiro modo uma raridade milagrosa, dando maior ênfase ao segundo modo. Este último pressupunha, no entanto, “um certo grau de intervenção divina”. Logo, o terceiro modo foi o que se mostrou mais útil e “tornou-se um método de exercício da razão prática através do qual os jesuítas empregavam sua prudência”.³³¹

O terceiro modo de se fazer uma boa escolha referia-se a um “tempo tranquilo” no qual a alma do devoto “usa de suas potências naturais livre e tranquilamente”.³³² E aqui, não se trata mais de ser guiado, pura e simplesmente, por Deus ou de saber distinguir entre as forças divinas e diabólicas capazes de consolar ou de criar a desolação, mas de saber fazer uma boa escolha por meio do recurso tão-somente às suas próprias “potências naturais”. Esse terceiro modo desdobra-se em duas maneiras distintas de se fazer uma boa escolha, sintetizadas da seguinte maneira por José Eisenberg:

---

³³⁰ Ibid., p. 41.

³³¹ Ibid., citações à p. 43.

³³² Apud: Ibid., p. 40.

A primeira maneira de se fazer escolhas em tempos tranquilos requeria que o devoto usasse sua razão para inferir qual escolha seria a mais virtuosa em termos da glória divina. A segunda era usada quando o exercitante não podia intuir a intenção divina com relação àquele assunto, nem tampouco deduzir uma resposta da lógica da Sua criação. O devoto então se coloca em três diferentes posições hipotéticas nas quais não há interesse próprio: anonimidade, morte e julgamento final.³³³

Não se trata, segundo Eisenberg, de um “elogio radical ao livre arbítrio e à sua capacidade de fazer escolhas desimpedidas”, mas de um “distanciamento em relação ao objeto da escolha” que corresponde, diz-nos, a um “movimento caracteristicamente moderno na ética”. Mesmo considerando o segundo modo de escolha o mais correto e elevado, foi o terceiro método e, sobretudo, aquela sua segunda maneira de proceder, que se mostrou “o mais útil para os contextos em que os irmãos missionários encontravam-se em suas atividades institucionais: isolados, sem qualquer comunicação com seus superiores da ordem”. Nesse sentido, o historiador afirma que o terceiro modo de escolha foi como o “núcleo ao redor do qual o conceito de prudência jesuítico se desenvolveu”.³³⁴ Uma prudência missionária, atrelada ao “tempo tranquilo” da prática pastoral em contextos sociopolíticos e culturais desafiadores e, em verdade, muito pouco tranquilos como eram, no mais das vezes, as missões. Por fim, se “os dominicanos promoviam a obediência cega às ordens dos superiores”, os jesuítas “davam maior importância à prudência que os irmãos deveriam saber aplicar ao adaptar as inúmeras regras de sua instituição às práticas em que se engajavam”, correspondendo-se com seus superiores na hierarquia eclesiástica por uma via de mão dupla que veio a constituir aquilo que Eisenberg chama de uma “Instituição epistolar jesuítica”, cujos princípios básicos eram justamente: a “adaptação das normas” e a “tolerância das violações”.³³⁵

2.6 - O anti-maquiavelismo de Campanella

Finalmente, algumas considerações. A ideia inicial era, de modo um tanto esquemático, procurar entender melhor de que forma o autor em questão,

---

³³³ Ibid., p. 42.

³³⁴ Ibid., citações às pp. 42-3.

³³⁵ Ibid., pp. 45-6, citações à p. 45.

Tommaso Campanella, esteve inserido num contexto de refluxo político e cultural do final do século XVI e início do XVII, marcado pelo advento de pelo menos três grandes movimentos teóricos e teológico-políticos fundamentais: maquiavelismo, utopismo e contrarreformismo. Em outras palavras, tratar de um Campanella na encruzilhada das vertentes político-religiosas de pensamento da Época Moderna. A ideia subjacente foi inspirada, em alguma medida, pela proposta de tratamento dos milenarismos na península e no mundo ibérico da Alta Idade Moderna sugerida por Luis Filipe Silvério Lima e Ana Paula Torres Megiani.³³⁶

No caso de uma *primeira* modernidade, trata-se sobretudo de um período em que a própria ideia de uma *modernidade* política estava ainda em disputa e é nesse sentido que (e o caso de Campanella me parece, nesse sentido, exemplar) os “resquícios” ou permanências em termos das mentalidades e de uma cultura política – trata-se, afinal, de práticas, discursos, conceitos e seus diferentes “usos” - devem ser entendidos não como signos do “pré-moderno” ou “medieval”, mas como parte constitutiva de um período marcado por transformações e enfrentamentos, idas e vindas, fluxos e refluxos.³³⁷ Essa ideia nos parece particularmente importante e, por assim dizer, potente no que diz respeito ao esforço de escrever uma história do pensamento político de Tommaso Campanella.

Retomando, portanto, a análise esboçada até aqui, recuperemos também nossa questão: afinal, como podemos entender o “anti-maquiavelismo” manifesto por Campanella? Antes de mais nada, é preciso reconhecer que, a princípio, o dominicano parece ter tido bons motivos para se opor a Maquiavel, ao maquiavelismo e aos “males do século” advindos, em parte, do tratamento mais pragmático e/ou utilitário concedido à questão da fé religiosa. A ideia de que a religião e as virtudes podiam servir de artifício dos reis e homens de estado, com o objetivo de manter os súditos ou cidadãos unidos e tementes a Deus, era completamente inaceitável, não apenas do ponto de vista da ortodoxia católica, mas também de autores protestantes como Innocent

³³⁶ Cf. “An Introduction to the Messianisms and Millenarianisms of Early Modern Iberian America, Spain, and Portugal” In: LIMA, Luis Filipe Silvério & MEGIANI, Ana Paula Torres (Orgs.). *Vision, prophecies and divinations: early modern Messianism and Milenarism in iberian America, Spain and Portugal*. 1. ed. Boston: Brill, 2016, pp. 1-39.

³³⁷ Cf. SKINNER, Quentin. “Introduction: Seeing things their way” In: Idem. *Visions of politics: Regarding Method*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.1-7.

Gentillet (1535-1588), autor de um *Discours contre Machiavel* [Discurso contra Maquiavel] publicado em Genebra, em 1576.³³⁸ Mas a solução encontrada pelo frade calabrês, tal qual podemos vislumbrá-la a partir da leitura e análise dos discursos sobre a *Monarchia di Spagna*, parece ter tido desdobramentos um tanto quanto paradoxais e imprevistos.³³⁹

Vimos que essa solução consistiu, em parte, numa afirmação da concepção tradicional da virtude cristã da *prudência*. Mas a “prudência” de Campanella surge como uma das noções ou conceitos de sua teologia-política, a qual, entretanto, destoa das tradições agostiniana e tomista valorizadas pelas autoridades católicas. Trata-se, ademais, de uma teoria eminentemente *política* do Estado, ou melhor, de uma assim chamada *monarquia universal* espanhola (embora ancorada numa argumentação - ou expressa por meio de uma linguagem - teológica e profética de inspiração bíblica). E se a ênfase, nos capítulos iniciais da *Monarchia* aqui discutidos, parece cair sobre um dos três atos pertinentes à prudência tomista - o “aconselhamento”, associado a um perscrutar da vontade e da inteligência divinas –, o que há de mais significativo na discussão acerca das “três causas” por trás do império ou monarquia universal do rei da Espanha pode ser resumido, talvez, em dois pontos principais.

Um primeiro ponto, ao qual já nos referimos, é que da aproximação entre os conceitos de *prudência* e *ocasião*, duas dentre as “três causas”, parece surgir a ideia de uma *utilidade* ou, melhor dizendo, de uma eficácia notável da religião para o bom andamento dos assuntos políticos. Sobretudo, é claro, para o problema desafiador da manutenção do estado. É isso, aliás, que John Headley e Jean Delumeau identificam como o aspecto “maquiavélico” ou maquiaveliano - um tanto “paradoxal”, nas palavras deste segundo autor - da obra e do pensamento de Campanella.³⁴⁰ O segundo ponto, em alguma medida atrelado àquele primeiro, nos é sugerido por Michel Senellart, quando este autor trata da questão do surgimento de uma *racionalidade estatística*, que se

³³⁸ BIRELEY, Robert. *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill/London: The University of North Carolina Press, 1990, pp. 17-8.

³³⁹ Campanella foi acusado, ele próprio, de maquiavelismo e de ser um “segundo Maquiavel” na segunda edição em língua inglesa da *Monarchia* (1660), num prefácio escrito por William Prynne, cf. DELUMEAU, *O mistério Campanella...* op. cit., pp. 278-9.

³⁴⁰ Ibid., pp. 282-85; HEADLEY, *Tommaso Campanella and the Transformation...* op. cit., passim.

desenvolve ao longo dos vários séculos de transformações pelas quais o gênero dos “espelhos de príncipe” passou até as últimas décadas do século XVI. Sobre as *Relazioni universali* [Relações Universais] de Giovanni Botero, o filósofo francês escreve:

Esse volumoso manual, várias vezes reeditado, no qual se apresenta um quadro de todos os Estados do mundo, mostra, com efeito, como a arte de governar se deslocou, em um século, da prudência hábil do príncipe para a ciência, por mais rudimentar que esta ainda seja, das condições gerais de vida dos Estados. Mas ele testemunha igualmente que a emergência de uma nova racionalidade governamental, irredutível às regras éticas do *regimen*, deu-se não contra Maquiavel (o que equivaleria a confundir sua obra com o efeito de escândalo produzido por *O Príncipe*), mas no sentido de um certo antimaquiavelismo, menos preocupado em reconciliar a moral e a política do que em afirmar, face à pura lógica dos apetites de poder, a positividade do funcionamento do Estado.³⁴¹

Se, por um lado, a obra de Campanella parece estar aquém desse “deslocamento” da prudência do príncipe à “ciência” das condições gerais de vida dos Estados (e nisso a concepção de Estado do dominicano parece estar mais próxima, como vimos, daquela empregada por Maquiavel n’*O Príncipe* do que da concepção posterior de Botero, autor contemporâneo ao frade calabrês); por outro, o *sentido* de seu anti-maquiavelismo não parece ser outro, ao fim e ao cabo, se não o de afirmar uma *positividade* da “monarquia universal”, isto é, da Monarquia Hispânica e de seu papel destacado na universalização católica por ele defendida e profetizada.³⁴² Em outras palavras, a figura de um “rei católico”, na qual Campanella depositava suas esperanças, não se confundia com a do “príncipe novo” maquiaveliano. Com o tempo, este último passou a ser visto como a própria imagem da astúcia e, no frigidar dos ovos, da tirania e da irreligiosidade, em especial por sua instrumentalização da fé religiosa e por sua afronta ao ideal de comportamento virtuoso previsto pela tradição moral clássica e reiterado fortemente pelo catolicismo revigorado e beligerante dos tempos em que o frade calabrês se encontrava preso nas malhas da Inquisição.

Se o Deus de Maquiavel era um “Deus da liberdade”, como sugere Maurizio Viroli, e o florentino, neste caso, teria sido partidário de uma religião

³⁴¹ SENELLART, op. cit., pp. 60-1.

³⁴² Essa questão de um Campanella “pensador da Monarquia Hispânica” será retomada nos capítulos seguintes.

cívica,³⁴³ ou se, como já defendera anteriormente Robert Bireley, Maquiavel estava “despreocupado” com relação à “verdade” da religião e esta era, para ele, “somente um meio de controle social e uma fonte de patriotismo”,³⁴⁴ eis uma questão que ainda hoje é motivo de grande controvérsia. Mas, se de fato havia um Deus para Maquiavel, com certeza era uma divindade a serviço da (ou, melhor dizendo, favorável à) liberdade republicana; ou, ainda, de uma audaz liberdade do “príncipe novo”, o qual, uma vez dotado de notável *virtù*, seria capaz de bem-fundar um Estado e de nele instituir leis dignas de serem respeitadas pelo conjunto dos súditos e cidadãos. O Deus de Campanella, por outro lado, era um Deus ao mesmo tempo mais potente e venerável, fonte de inspiração quase inesgotável aos olhos do profeta encarcerado. Era também um “Deus da obediência”, como aquele atribuído por Viroli ao ex-jesuíta Giovanni Botero, infinitamente mais adequado a uma mentalidade contrarreformista que se constituiu durante a segunda metade do século XVI, embora não sem enfrentar diversas formas de resistências. Uma Monarquia Universal, ou Católica, e as autoridades “absolutas” atribuídas ao papado de Roma e ao “rei católico” de Espanha, eis os elementos centrais na perspectiva teológico-política (nem por isso menos heterodoxa) do frade calabrês encarcerado pelo Santo Ofício da Inquisição em Nápoles. Condenado como herege e louco, mas prudente o suficiente para se fazer campeão da obediência católica defendida a ferro e fogo pelos donos do poder.

---

³⁴³ VIROLI, *Machiavelli's God*, op. cit., p. 234 e, quanto à a questão da “religião cívica”, passim.

³⁴⁴ BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince...* op. cit., p. 11.

CAPÍTULO 3 - Campanella e a Razão de Estado

Eu descobri ser muito verdadeira uma conclusão:

a de que a língua sempre acompanha o império.

Ambos sempre surgiram, cresceram e floresceram juntos.

Antonio de Nebrija, Gramática de la lengua castellana (1492), Prefácio.

Em seu estudo clássico sobre o fenômeno do “Anti-Maquiavelismo”, o historiador e jesuíta norte-americano Robert Bireley fornece uma espécie de síntese das transformações ocorridas na Europa entre o tempo de Maquiavel e momento em que produziram os principais autores ditos “anti-maquiavelianos”.³⁴⁵ Interessado em analisar determinados autores e textos tidos como “fundadores” ou representativos de uma arte católica do estado e de uma “tradição” ou “escola” anti-maquiaveliana de pensamento político, Bireley começa por apontar para uma série de transformações ocorridas no seio das sociedades europeias. As mudanças transcorridas ao longo do século XVI foram, de acordo com o autor, bastante significativas para o surgimento de tal “tradição”, de algum modo influenciando na produção de textos anti-maquiavelianos por parte de autores católicos como Giovanni Botero, Justo Lúpsio ou Pedro de Ribadeneyra. Trata-se, nesse sentido, de escritores que se engajaram nas discussões referentes à *prática* política num período marcado pelos conflitos confessionais e bélicos entre as monarquias e estados europeus assim como pela guerra civil na França e nos Países Baixos. Daí que tais autores tenham sido, de certa forma, impelidos a tratar da questão central de uma natureza moral ou religiosa do poder secular e das políticas que deviam ser adotadas, naquele momento, pelos governantes e autoridades fieis à Igreja de Roma.

“A primeira metade do século XVI constituiu um capítulo importante da emergência do Estado Moderno”, diz-nos Bireley.³⁴⁶ A França sob Francisco I (1494-1547), a Inglaterra sob a dinastia dos Tudor e a Espanha sob os reis católicos Fernando de Aragão (1452-1516) e Isabel de Castela (1451-1504) e, mais ainda, sob Carlos V (1500-1558) e seu filho e herdeiro Felipe II (1527-

³⁴⁵ Cf. BIRELEY, Robert. *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill/London: University of North Carolina Press, 1990, pp. 19-23.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

1598), viram todas um incremento notável da autoridade real diante das nobrezas e elites locais dos reinos e províncias, mas também frente ao papado e à Igreja de Roma. No caso da Inglaterra, a concorrência entre os poderes da monarquia e do papado e o posterior advento do anglicanismo levaram a um esgarçamento quase completo das relações entre as duas autoridades.

Além disso, o Quinhentos foi um século importante de renovação do cristianismo. A mudança “mais visível” entre a época de Maquiavel e aquela dos escritores anti-maquiavelistas do final do século talvez tenha sido a Reforma³⁴⁷. As Reformas, no plural, pois é hoje um ponto pacífico que os movimentos culturais e religiosos por renovação, em terras protestantes assim como nas católicas, tinham raízes populares e institucionais mais antigas do que a ruptura luterana de 1517.³⁴⁸ Na Europa Católica, a precocidade dos ibéricos foi notável. Envolvidos, desde a Baixa Idade Média, na luta contra os muçulmanos; engajados, desde o meado do século XV, na navegação oceânica e na expansão comercial e, posteriormente, também na empresa missionária; e empenhados, desde 1492, numa política interna bastante ampla de uniformização dos costumes e fidelidades e de intolerância religiosa, protagonizada pelos tribunais do Santo Ofício, os reinos ibéricos estariam, assim como estados italianos, na vanguarda da Contrarreforma. No caso da Itália, a primeira metade do século XVI foi um período marcado pelas invasões estrangeiras e guerras. Mas a segunda metade foi um momento-chave de relativa tranquilidade e de incremento da autoridade papal frente aos outros estados italianos e à tradição do conciliarismo (à época ainda bastante forte, até mesmo entre as elites eclesiásticas). Ficou assegurado então, sobretudo após o Concílio de Trento, o domínio do papa, não apenas sobre os territórios que conformavam o estado pontifício, mas também, por meio da atuação dos inquisidores e das negociações com franceses e espanhóis, no restante do território peninsular italiano.³⁴⁹ Na Europa protestante, o caso inglês é bastante

---

³⁴⁷ Ibid., p. 20.

³⁴⁸ Uma bela introdução à historiografia das Reformas no século XX encontra-se em: MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna notas para um debate historiográfico. *Varia hist.* [online]. 2007, vol.23, n.37, pp.130-150. Para renovação ou “remodelação” do Catolicismo na primeira modernidade, cf. BIRELEY, Robert. *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1999.

³⁴⁹ Cf. PROSPERI, *Tribunais da consciência...* op. cit., passim, sobretudo a Parte 1 dedicada ao tema da Inquisição, pp. 61-238.

célebre, pois esteve atrelado ao advento de um protestantismo de matiz particular com a fundação de uma Igreja Anglicana encabeçada pelo próprio monarca Henrique VIII (1491-1547). “No longo prazo”, escreve Bireley, a Reforma “resultou num maior controle governamental da religião nos estados católicos assim como nos protestantes, mas no curto prazo, na França e noutros lugares, ela gerou conflitos civis entre grupos religiosos, sociais e políticos concorrentes”.³⁵⁰

A França de Francisco I havia sido, para Maquiavel (com quem Bireley concorda), “o estado mais poderoso da Europa”, mas a morte súbita de Henrique II, em 1559, e a irrupção dos conflitos civis e religiosos, os quais chegariam a um auge na década de 1580, inauguraram um período complicado da história do país, de guerras intestinas e de atrofia do poderio militar. Enquanto isso, Felipe II herdara os inúmeros problemas financeiros e frentes de batalha abertas pela política externa imperial e belicosa do reinado de Carlos V. A Espanha afirmava-se, entretanto, como uma potência de primeira ordem no continente assim como no ultramar, em parte, vale a pena ressaltar, por conta da situação desfavorável enfrentada pelos franceses, mas sobretudo por conta do enorme potencial econômico dos domínios espanhóis na América e no Oriente. Além disso, “como resultado das Guerras Italianas que haviam se esticado de 1494 a 1559, na sombra das quais Maquiavel havia vivido e trabalhado, a Espanha, em controle de Milão e Nápoles, dominou a Itália.”³⁵¹ Se, como sugeriu certa vez Fernand Braudel, entre os anos de 1450 e 1650 “a grandeza da Itália foi da dimensão do mundo”,³⁵² tal grandeza estava, em boa medida, atrelada à presença e ao domínio espanhol na península itálica e às dinâmicas por ele proporcionadas. Em outras palavras, atrelava-se a uma “primeira mundialização” ibérica.³⁵³

Mas se, por um lado, naquele período de emergência e afirmação dos Estados Modernos, a Espanha surgia como uma potência europeia e imperial de primeira ordem, por outro, como bem nos lembra o mesmo Bireley, a Revolta Holandesa de 1566 acabou tornando-se uma espécie de “ferida aberta”

³⁵⁰ BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince...* op. cit., p. 19.

³⁵¹ Ibid., citações ainda à p. 19.

³⁵² BRAUDEL, Fernand. *O modelo italiano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, citação à página 27.

³⁵³ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. São Paulo: EDUSP, 2014.

do império espanhol, a qual continuaria sangrando até a metade do século XVII. Os conflitos ao Norte dos Países Baixos acabaram desestabilizando também a situação dos territórios ao Sul, à época uma das regiões mais importantes e prósperas de todo o continente, motivo adicional para a rivalidade então existente entre a França e a Espanha. Todos esses aspectos são relevantes para entendermos algumas das questões e traços comuns, assim como as peculiaridades, dos autores que escreveram sobre - e a partir dos - territórios pertencentes à Monarquia Hispânica.

Um aspecto adicional ressaltado por Bireley é que “o século XVI foi, de um modo geral, um [século] de expansão econômica e demográfica, e viu a inauguração de uma economia mundial abarcando a América e boa parte da Ásia.”³⁵⁴ Roma, por exemplo, saltou de uma população de cerca de cinquenta mil habitantes no meado do século para quase cem mil ao final dele. O caso de Madrid, que se tornou capital da Monarquia Hispânica em 1561, quando Felipe II instalou sua Corte na cidade, é ainda mais surpreendente: a população madrilenha multiplicou-se cerca de dez vezes do início do século até atingir perto de 150,000 habitantes no início do Seiscentos.³⁵⁵ A expansão urbana e o crescimento populacional assombroso se deram, porém, de modo bastante desigual entre as diferentes regiões do continente e vinham atreladas, no longo prazo, à estagnação de determinados setores comerciais e de produção, sobretudo agrícola. Havia, além disso, a questão da escalada dos preços dos produtos, responsável por um alargamento do abismo social entre as camadas pobres de camponeses e pequenos artesãos e as camadas ricas do clero, da nobreza e dos comerciantes, um cenário que se tornou característico das sociedades de Antigo Regime. Não à toa, diz-nos Bireley, entre os “anti-maquíavelianos” estavam os primeiros autores preocupados com o enfrentamento, pelo Estado, dos problemas socioeconômicos como, por exemplo, a pobreza massiva dos centros urbanos.³⁵⁶ Escreve o historiador que:

A inflação, o inchaço gradual da burocracia e da corte, e sobretudo a guerra – nos Países Baixos, na França e com os Turcos no Mediterrâneo e na Hungria – e a ameaça de guerra, e a busca por

³⁵⁴ BIRELEY, Robert. *The Counter-Reformation Prince...* op. cit., p. 22.

³⁵⁵ Ibid., pp. 22-3.

³⁵⁶ Não se trata, porém, de sugerir uma excessiva originalidade dos autores “anti-maquíavelianos”. O próprio Bireley menciona o caso bastante precoce do humanista espanhol Juan Luis Vives, que em 1526 já havia publicado um tratado sobre como aliviar o problema da pobreza.

segurança noutros lugares, levaram a uma escalada dos custos de governo. Príncipes e governantes estavam cada vez mais famintos por receitas e novas fontes de arrecadação. Todos esses desenvolvimentos chamaram a atenção dos escritores políticos para os problemas econômicos, e os anti-Maquiavelianos estavam entre os primeiros a enfatizar a importância do desenvolvimento econômico e do crescimento demográfico para a criação de um estado poderoso. Eles estariam entre os primeiros mercantilistas.³⁵⁷

Portanto, o tempo em que Giovanni Botero, Justo Lúpsio e Campanella viveram e escreveram era bastante distinto daquele em que Maquiavel vivera e escrevera. A situação geral do continente, e não apenas da Espanha ou da Itália, era outra, a tal ponto modificada que não poderia deixar de influir, de uma forma ou de outra, no modo como esses autores buscaram “responder” ao florentino ou, em outras palavras, no modo como rejeitaram seus “ensinamentos” e, ao mesmo tempo, apropriaram-se de suas ideias e procedimentos, de sua retórica e de sua figura, para engajarem-se nas questões particulares de seu tempo. A ideia, neste capítulo, é buscar uma aproximação em relação ao pensamento político de dois dos três autores supracitados: Campanella, é claro, e Botero. Mas sem nos furtarmos a tratar, vez ou outra, também de outros escritores do período. Para tanto, analisaremos suas obras e ideias não apenas enquanto produtos da engenhosidade individual de cada autor, mas como documentos ou evidências de um determinado contexto ideológico e linguístico, retórico-político, sem dúvida bastante complexo e diverso, que nós optamos aqui por chamar de “hispânico”. Dito de outro modo, interessa pensá-los enquanto peças distintas e, de certa forma, conectadas de um mesmo mosaico. Tal procedimento há de nos permitir situar melhor o nosso autor-objeto, Campanella, em contraste com os demais. Como na famosa frase de Marc Bloch, o pressuposto aqui é que a comparação de fato é “a varinha de condão da história”.

3.1 - Anti-maquiavelismo e Contrarreforma

O fenômeno do “Anti-Maquiavelismo”, tal qual compreendido por Robert Bireley, esteve atrelado à ideia-chave, extraída de Maquiavel ou a ele atribuída, de que “um governante não poderia ter sucesso, isto é, criar e manter um

---

³⁵⁷ Ibid., citação à p. 23.

estado poderoso, sem afastar-se da moralidade cristã tradicional.” O “problema perene”, como o historiador-jesuíta a ele se refere, da relação entre política, moralidade e religião havia, de fato, sido colocado por Maquiavel, de maneira pouco usual e provocadora, no início do século XVI. Mas a maioria dos escritores cristãos posteriores vieram a rejeitar, com maior ou menor intensidade, a ideia de que um “cristão sincero” não poderia participar da política, muito menos ter sucesso ao fazê-lo. Bireley defende que ao final do Quinhentos veio a se formar algo como uma “escola” ou “tradição” anti-maquiaveliana de pensamento, intimamente associada à Contrarreforma. Em comum, os autores anti-maquiavelianos tinham o fato de defenderem a ideia na contramão daquela atribuída a Maquiavel, isto é, que o bom cristão não só podia ser um governante ou homem político de sucesso, mas que, em verdade, era muito mais provável que ele fosse. Se, por um lado, tais autores foram responsáveis por uma interpretação “pouco sofisticada” de Maquiavel, tal interpretação era, “em essência, uma leitura fiel de seu texto”.³⁵⁸ Do florentino, os anti-maquiavelistas católicos retiveram a ênfase na positividade ou mesmo na *necessidade* do poder do estado. Entretanto, eles procuraram mostrar como as artes do governo deviam ser postas em prática a partir de uma chave cristã. Tratava-se, ao fim e ao cabo, de propor um “*programa cristão alternativo* ao de Maquiavel para a preservação e desenvolvimento do estado”.³⁵⁹ Nesse sentido, a *Razão de Estado* de Botero foi um texto seminal.

---

³⁵⁸ Ibid., p. xi. Victoria Kahn entende essa questão de maneira similar à de Bireley. Em sua leitura, o “catolicismo não era um impedimento a uma apreciação de Maquiavel” por parte dos autores anti-maquiavelianos. Estes estavam, em geral, bastante atentos não só ao caráter “secularizado” ou propriamente irreligioso ou “ímpio” das ideias do secretário florentino, mas também para a dimensão retórica de sua concepção da política. Interessados em distinguir entre “verdadeiros(as)” e “falsos(as)” usos da representação, elementos da prudência, razões de estado, etc., tais autores empregaram ou adaptaram os próprios termos de Maquiavel para escrever contra ele e por vezes acabaram esbarrando, por assim dizer, em sua política. Daí que fossem, por isso mesmo, frequentemente condenados, eles também, como maquiavélicos ou “maquiavelianos”. Cf. KAHN, *Machiavellian Rhetoric...* op. cit., pp. 60-2.

³⁵⁹ BIRELEY, *Counter-Reformation Prince...* op. cit., citações às pp. IX-X (grifos nossos). Sobre essa questão, o grande estudioso e historiador italiano, Federico Chabod, já escrevera, num texto de juventude acerca dos antimaquiavelismos francês e italiano, redigido por volta de 1925: “*Ahora bien, cuando la monarquía pareció convertirse en enemiga despiadada de las nuevas exigencias religiosas, y los hugonotes comprendieron que no podían arrastrarle a satisfacer sus designios, incluidos los políticos, sobre todo cuando, detrás de ella, se perfilaban las sombras de los asesinados en la noche de san Bartolomé, aquella misma conciencia hubo de apoyarse en las formas constitucionales de los tiempos idos y, para procurarse la salvación, se vio obligada a remitirse al pasado, oponiendo al absolutismo, que se había tornado intolerante, la monarquía aristocrática. De esa manera, la que por un lado era la voz de unas castas moribundas, por otro se tornaba invocación de un alma nueva y fuerte que se expresaba*”

Bireley estabelece seis tópicos característicos dessa “tradição” ou “escola” anti-maquiavelista de fins do século XVI e início do XVII.³⁶⁰ Eram frequentes entre os autores católicos: as referências à questão da relação entre virtude, reputação e poder; ao problema dos usos ou abusos do “engano”, isto é, da simulação e da dissimulação; as ideias sobre o desenvolvimento econômico dos estados ou impérios; as discussões sobre a paz e a guerra e sobre a arte militar; as discussões acerca da problemática religiosa, ou seja, em torno do lugar que a religião deveria ocupar na vida civil e política dos estados e do problema-chave, naquele contexto, da tolerância religiosa; por fim, as apreciações do papel da *fortuna* ou Providência na história humana. Vimos anteriormente como muitos desses temas já eram bastante caros aos autores da época de Maquiavel e mesmo anteriores a ele; no entanto, eles ganharam nova evidência e receberam nova ênfase e tratamentos originais por parte dos escritores anti-maquiavelianos do período contrarreformista.

Os anos entre a morte de Maquiavel, em 1527, e a indexação de suas obras durante o pontificado de Paulo IV, no ano de 1559, viram a publicação de pelo menos quinze edições d’*O Príncipe* e dezenove dos *Discorsi*. Mesmo após uma segunda proibição que veio com a publicação do Índice tridentino (1564), suas obras continuaram a ser lidas em terras católicas, sobretudo, imagina-se, por meio de cópias manuscritas e impressões estrangeiras contrabandeadas pelos livreiros e editores ou pelos próprios homens de letras interessados em sua leitura. Esse período foi marcado, de acordo com Bireley, por três grandes opositores de Maquiavel: o cardeal inglês Reginald Pole (1500-1558), o bispo português Jeronimo Osório da Fonseca (1506-1580) e o humanista italiano feito bispo Ambrogio Catarino Politi (1484-1546).

Ainda mais relevantes para o desenvolvimento do Anti-Maquiavelism foram o contexto das Guerras de Religião e o massacre da Noite de São Bartolomeu (1572), pois os acontecimentos na França “tiveram um profundo efeito sobre a reputação de Maquiavel”.³⁶¹ Muitos franceses, sobretudo

---

en los términos que le eran permitidos; y si contra Maquiavelo, como inspirador del absolutismo monárquico, apuntaban las iras de los que intuían en él al más temible enemigo de sus sueños, por otra parte esa misma reacción significaba la rebelión de unas fuerzas vivas y jóvenes en las que se ocultaban los gérmenes del porvenir”, cf. CHABOD, Federico. Escritos sobre Maquiavelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 129-30.

³⁶⁰ Cf. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince* op. cit., p. x.

³⁶¹ Ibid., p. 17.

huguenotes, viram o massacre como produto de uma terrível arte *italiana* do estado adotada pela rainha-mãe católica, Catarina de Médici (1519-1589), e por seus funcionários. Surgiram, então, diversos autores a denunciar essa arte tirânica e “tipicamente italiana” cuja melhor e mais difundida expressão encontrava-se nos escritos do inominável “secretário florentino”. Menções negativas e censuras foram feitas, por exemplo, pelos humanistas Étienne Pasquier (1529-1615) e Étienne de La Boétie (1530-1563), este último um grande amigo de Michel de Montaigne e autor do célebre *Discurso sobre a servidão voluntária*, publicado postumamente em 1577. Um ano antes, em 1576, a “primeira tentativa de refutação sistemática” veio à público na forma de um *Discours contre Machiavel* [Discurso contra Maquiavel] escrito pelo advogado e político huguenote Innocent Gentillet (1535-1588) e impresso em Genebra, onde o autor ficou exilado após a Noite de São Bartolomeu (1572). Segundo Bireley, o *Discurso* de Gentillet teria “ampla influência sobre autores católicos assim como protestantes”. Todavia, naquele contexto de aguda divisão confessional, os autores católicos em geral passariam a associar a figura de Maquiavel aos protestantes, enquanto estes últimos fariam o mesmo em relação aos seus adversários católicos.³⁶²

No *Discurso*, Gentillet abriu mão de refutar o secretário florentino com base nas Escrituras, optando por fazê-lo a partir de fontes clássicas e de escritos dos historiadores franceses. A obra é dividida em três partes, cada uma contendo um conjunto de “máximas” – cinquenta e cinco ao todo - extraídas dos dois principais textos maquiavelianos.³⁶³ Bireley ressalta que o huguenote

³⁶² Sobre o *Discours* de Gentillet, cf. *Ibid.*, pp. 17-9, citações à p. 17. A breve exposição, a seguir, dos pontos centrais do *Discours* foi extraída da análise de Bireley.

³⁶³ Sobre os procedimentos e estratégias discursivas dos huguenotes e anti-maquiavelistas franceses, como Gentillet, Federico Chabod escreve que: “*Una referencia particularizada de este tipo tenía naturalmente que insuflar en la oposición a Maquiavelo el carácter fragmentario y pequeño que le es propio; descomponían la concepción del adversario en sus partes, las máximas y los conceptos aislados eran puestos de relieve, casi estilizados, para que sirvieran de blanco, más o menos grande, de vez en cuando, según fuera la acción ‘maquiavélica’ contra la cual se entraba en liza. Algunos capítulos, el XVIII sobre todo, y la figura del Valentino, eran la síntesis de todo El príncipe; además, reducida a un terreno tan estrecho, la cuestión asumía un carácter tan personal y directo que la lucha habría de desarrollarse no ya sólo contra la máxima, sino contra el propio escritor, implicados él, su alma, su doctrina y su moral humana en el desborde pasional de la polémica. // Para agilizar e intensificar la reducción de la apreciación a las particularidades intervenía además otra causa de naturaleza teórica: la ausencia en los escritos del florentino, y especialmente en El príncipe, de afirmaciones teóricas muy generales, de postulados y premisas justificadores, en suma, de una disquisición abstracta y doctrinariamente sistemática que se pudiera impugnar ab initio con método y lógica. El príncipe aparecía en escena, conquistaba, actuaba y mataba sin preocuparse por recurrir a*

frequentemente distorce o pensamento e as formulações de Maquiavel para estabelecer suas “máximas”, discutindo cada uma delas num ensaio completo do *Discurso*. Assim como os teólogos católicos antes dele, Gentillet identifica o caráter essencialmente “anticristão” e “ateísta” do pensamento de Maquiavel, referindo-se aos textos maquiavelianos, logo no início do tratado e literalmente, como o “Corão dos cortesãos”.³⁶⁴

O huguenote francês estabelece que a principal tarefa ou dever do governante é dar suporte e manter a religião cristã em seus domínios, sem jamais favorecer uma falsa religião, como havia aconselhado o “ímpio” florentino. Livre de grandes diatribes contra os católicos (embora contenha ataques breves e “vigorosos”, de acordo com Bireley, ao papado e às ordens mendicantes), o *Discurso* acaba por fazer de Maquiavel um perigo muito superior para a igreja e para a sociedade europeia em geral do que as dissensões em torno da fé; uma ameaça, portanto, para o conjunto dos cristãos, independentemente da confissão. Bireley levanta a hipótese de que, impactado, é claro, pelos eventos das Guerras de Religião, Gentillet tenha nutrido alguma esperança pela reconciliação, no caso da França, entre católicos e huguenotes. De qualquer modo, o autor do *Discurso contra Maquiavel* insistiu, de modo semelhante aos “neotomistas” de Salamanca, na questão dos limites da autoridade real, estabelecidos pela lei divina e, portanto, também pela lei natural. Recorreu, para tanto, à tradição jurídica francesa, contrastando-a com Maquiavel. Avançou, por fim, a ideia de que um governo pautado por uma conduta imoral ou irreligiosa era praticamente fadado ao fracasso. Esse tipo de conduta “atraia a punição de Deus sobre o estado ou governante, ou produzia por sua própria natureza o oposto do efeito desejado.” A fidelidade ou fidedignidade, isto é, o respeito à palavra dada e a conquista da confiança de outrem, que na tradição moral cristã e ciceroniana estava na base de toda justiça, era também a única maneira possível de garantir a manutenção de uma sociedade justa e voltada para o bem comum. Um príncipe ou governante que operasse apenas por meio de enganos e mentiras acabaria por

---

justificaciones especulativas [...], cf. CHABOD, *Escritos sobre Maquiavel* op. cit., pp. 132-3. Esse caráter ao mesmo tempo pessoal e passional das invectivas dos huguenotes franceses contra Maquiavel não era menos comum entre os anti-maquiavelianos católicos espanhóis e italianos, dentre os quais Campanella é um exemplo frequentemente citado.

³⁶⁴ Citado por BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince...* op. cit., p 17.

perder-se, ou pior, por levar seu estado à ruína. “As recomendações de Maquiavel eram”, portanto, “não só imorais, mas ineficazes”.³⁶⁵

No mesmo ano em que o *Discurso* de Gentillet veio à público, o célebre jurista, político e demonólogo francês Jean Bodin (1530-1596) publicou *Les Six Livres de la République* [Os Seis livros da república] (1576). A obra-prima do primeiro teórico moderno da soberania continha uma espécie de reconsideração negativa da figura de Maquiavel, visto anteriormente com bons olhos pelo autor em seu *Método para a fácil compreensão da história* (1566). Os *Seis livros* inseriam-se, ainda, num esforço mais amplo de Bodin em investigar, por meio da experiência e da história, a existência e a validade de uma lei natural e universal; uma lei comum, portanto, a todos os povos e culturas. Escreve Bireley que:

Para ele [Bodin] o objetivo final do estado era desenvolver a virtude no interior do povo, primeiro as virtudes morais, depois as intelectuais que floresciam em contemplação da criação de Deus e então do próprio Deus. O governante de Bodin, equipado como era de soberania, estava definitivamente subordinado à lei divina e natural e às leis básicas do reino. Os escritores católicos anti-maquiavelianos contestaram Bodin em vários pontos, mas eles concordavam com ele no tocante ao propósito moral do estado. Eles fizeram uso dele [de suas ideias e escritos], frequentemente sem reconhecê-lo.³⁶⁶

Mas os anti-maquiavelistas católicos não recorreram apenas aos textos de Gentillet, Bodin ou dos huguenotes franceses.³⁶⁷ Sua busca por dar nova ênfase à moralidade do poder e do estado do príncipe (ou, noutros termos, ao caráter fundamentalmente religioso, quiçá sagrado, das monarquias católicas) acabou fazendo com que se concentrassem muito mais na *prática* da política, isto é, numa *arte do estado*, e menos em argumentos propriamente teológicos ou metafísicos. Não que estes últimos estivessem completamente ausentes. Campanella, por exemplo, dedicaria vários volumes ao tratamento minuciosos de questões teológicas em sua *Theologia* (1613-1624). No entanto, para encontra-los, os anti-maquiavelistas em geral recorreram aos escolásticos, ou “neotomistas”, dominicanos e jesuítas.³⁶⁸ Seu “objetivo comum” de enfrentar

---

³⁶⁵ Ibid., citações à p. 18.

³⁶⁶ Ibid., pp. 18-9.

³⁶⁷ Sobre o anti-maquiavelismo de Gentillet, Jean Bodin e dos huguenotes franceses, ver também: CHABOD, Federico. “*El Príncipe y el antimaquiavelismo*” In: *Escritos sobre Maquiavelo* op cit., pp. 116-43, esp. 119-36.

³⁶⁸ Campanella foi, nesse sentido, excepcional. Sua teologia natural, como vimos brevemente logo no início deste estudo, era extremamente original e marcada por uma tradição típica do

Maquiavel “em seu próprio terreno” e em seus próprios termos e de desenvolver um programa alternativo àquele atribuído ao florentino (um programa, como vimos, que mostrasse a eficácia de um governo monárquico encabeçado por um príncipe prudente, capaz não apenas de conservar e desenvolver seu estado mas, até mesmo, expandi-lo), colocava-os na trilha de um certo *pragmatismo* político.³⁶⁹ Bireley sugere que eles estavam particularmente sensíveis à acusação de que serem “utopistas ou idealistas por demais distantes das realidades do poder em um mundo duro”. E conclui:

[...] os anti-maquiavelianos representavam um elemento saliente da espiritualidade contrarreformista: a plena vida cristã poderia ser vivida em meio à atividade secular. Esta assertiva era um elemento central na resposta da Igreja Católica ao largamente difundido desejo por uma vida religiosa mais profunda no mundo, que era uma fonte tanto da Reforma como da Contrarreforma.³⁷⁰

Na encruzilhada entre a Renascença e a Contrarreforma, os anti-maquiavelianos reafirmavam uma tendência central da cultura renascentista, qual seja, a ênfase numa vida ativa e participativa, nos negócios e na política, entendida, porém, como uma espécie de “vocação” - ou “nobre” dever - não apenas dos príncipes, mas, no limite, de todos os cristãos. Essa ênfase,

---

Mezzogiorno italiano, qual seja, a da filosofia natural de inspiração telesiana. Cf. EAMON, William. “Natural Magic and Utopia in the Cinquecento...”, passim. O frade calabrés discute, inclusive, a teoria do estado de Domingo de Soto em sua *Monarquia do Messias* (1606), divergindo do célebre escolástico dominicano quanto à suposta impossibilidade de uma monarquia ou império universal. Campanella, é claro, não apenas teorizou uma universalização da Monarquia Hispânica como defendeu, desde muito cedo, uma teocracia papal de caráter eminentemente universal, com base na identificação entre natureza e racionalidade cristã. Sendo o papa representante de Cristo no mundo, sua autoridade espiritual e temporal sobre todos os povos, inclusive aqueles dotados de uma religião natural a prefigurar a perfeição do cristianismo dos católicos (perfeita racionalidade), era não só evidente mas incontestável. Diferentemente de outros autores anti-maquiavelianos como, por exemplo, Giovanni Botero, Campanella avançou diversas vezes o argumento em defesa da autoridade, em geral bastante direta, do papado também nos assuntos políticos.

³⁶⁹ Bireley distingue entre dois tipos de “argumento” característicos dos anti-maquiavelistas católicos. “Os dois eram interpretações da história”, diz-nos o historiador. Primeiro, um *pragmatismo providencialista*, voltado contra o conceito de fortuna, “caro ao Barroco assim como a Maquiavel”, e favorável à ideia de intervenção divina, fosse ela direta (milagrosa) ou indireta (por meio de “causas segundas” e do livre-arbítrio humano). “Tal argumento pressupunha a capacidade de discernir a mão de Deus na história e levava em direção a uma teologia da história”, diz-nos Bireley. Segundo, um *pragmatismo intrínseco* ou *imanente*, que requeria não tanto fé, mas somente a razão. Tratar-se-ia de argumento a partir da natureza do próprio ato (isto é, uma ética), alheio à ideia de intervenção divina. “A ação moral era útil por sua própria natureza; a ação imoral era contra-produtiva.” Nesse sentido, era visto como racional - ou razoável - agir de acordo com a moral e a ética e, pelo contrário, era pouco razoável ou simplesmente irracional atentar contra elas: “Maquiavel era irracional assim como irreligioso e imoral” e a violação da lei natural ou divina “trazia suas próprias retribuições aos estados e indivíduos”. Cf. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince...* op. cit., pp. 30-1.

³⁷⁰ Ibid., pp. 27-8.

entretanto, não seria comum a todos os autores católicos ou anti-maquiavelianos do período, pelo contrário. Já em Botero, como veremos mais adiante, a ênfase num caráter “civil”, urbano e civilizatório da “razão de estado” do príncipe prudente tem uma contrapartida fundamental na circunscrição dos súditos a um papel (ou função) moral e político(a) de *obediência* às autoridades instituídas. A perspectiva moral e política neoestóica, desenvolvida por Justo Lúpsio em meios aos conflitos civis nos Países Baixos, previa, similarmente, um comportamento individual dos súditos e cidadãos cujos traços fundamentais eram a *constância* de espírito e a obediência à autoridade do príncipe, mesmo diante das piores vicissitudes, restando imprevisas e condenadas quaisquer revoltas ou fugas diante dos problemas políticos e das disputas confessionais.

Bireley sugere que os contemporâneos liam os autores anti-maquiavelianos porque eles todos remetiam diretamente a uma questão central do “Barroco”. Este último foi, de acordo com o historiador-jesuíta, um período particularmente sensível àquela antiga tensão entre as demandas do bom (*bonum honestum*) e do útil (*bonum utile*), uma tensão que, como vimos anteriormente, já era um tema recorrente nas tradições clássica e cristã medieval, mas que fora retomado e discutido intensamente pelos autores renascentistas. Entendida, tradicionalmente, como característica da vida humana e da política num mundo sublunar e contingente, tal tensão havia sido pretensamente abolida ou, pelo menos, atenuada pelo providencialismo cristão. A atenção especial concedida à questão do “Bom vs. Útil” pelos contemporâneos de Campanella devia-se, por um lado, em grande medida, ao próprio Maquiavel e ao “escândalo” desencadeado pela circulação e recepção quinhentista de suas obras e de sua caricatura. Mas o contexto contrarreformista dera nova urgência ao problema. As perturbações causadas a uma visão de mundo tradicional profundamente religiosa e, frequentemente, escatológica, apocalíptica e milenarista como a que havia na Europa tardo-medieval e renascentista; os distúrbios gerados por uma superação ou arrefecimento, no contexto reformista do século XVI, daquela concepção um tanto raquítica de vida política e dos negócios humanos atrelada ao surgimento das ordens mendicantes; esses eram fenômenos sentidos com intensidade crescente ao final do século.

O advento da Reforma, os horrores das Guerras de Religião e uma certa necessidade por parte dos líderes religiosos, assim como do conjunto dos fiéis, de confiar no poder secular dos príncipes para levarem a cabo as lutas e as “políticas” confessionais, tanto domésticas (frequentemente repressivas) quanto internacionais (belicosa, missionária, catequética, etc.); tudo isso era motivo de sobra para que então houvesse um sentimento intenso de ansiedade em torno da questão “íntima”, porém “pública”, ou “civil”, certamente bastante complicada, da relação entre religião e política. Dito de outra forma, os conflitos e dilemas da época colocavam sobre a mesa a questão da pluralidade dos foros no âmbito de um mesmo reino, estado ou império.³⁷¹ Por um lado, era papel também dos poderes seculares defender e trabalhar para a expansão da “verdadeira” religião, a depender de qual confissão acreditava-se ser digna de tal adjetivação. Por outro, havia uma desconfiança significativa, em geral, com relação à possibilidade de que os próprios príncipes europeus, ou, pelo menos, seus representantes e magistrados, homens de letras ou da prática política, fizessem uso “político” ou “interessado” da religião e da fidelidade dos súditos, isto é, que transformassem tão sagrada matéria em mero instrumento para o seu próprio bem particular e para a consecução de fins pessoais e escusos. Um bom indício, nesse sentido, era a conotação negativa atrelada à época ao termo “político” em suas diferentes versões: *politicus*, *político*, *politique*, etc. Tal conotação vinha atrelada a uma desconfiança específica com relação a autores, sobretudo franceses, os quais se pensava que colocavam as considerações acerca do estado e da política acima das considerações morais ou religiosas. Havia, entretanto, aqueles que, como o próprio Campanella, procuravam reabilitar o sentido de termos como “político”, sequestrados, por assim dizer, pelo “ímpio” Maquiavel e por seus inúmeros seguidores do final do século. Atitudes similares surgiram então também com relação à expressão “razão de estado” e suas versões correspondentes em cada uma das línguas europeias.³⁷² O exemplo célebre, neste caso, é mais uma vez o de Botero.

---

³⁷¹ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³⁷² Peter Burke aponta para o fato de que havia comumente, no início do XVII, um esforço por distinguir entre uma “boa” ou “verdadeira” razão de estado e outra “falsa” ou “diabólica”. Diz-nos o historiador que: “A number of political writers of the time condemned reason of state altogether, like the poet Francisco Quevedo, who claimed that the greatest master of this art was Pontius Pilate, who had condemned Christ for precisely this reason. It was more common,

Um aspecto adicional ressaltado por Bireley é que, embora os autores anti-maquiavelianos partilhassem, em alguma medida, da visão pessimista de Maquiavel com relação à natureza humana, eles de fato possuíam uma visão “fundamentalmente otimista” do mundo, convencidos como estavam da possibilidade concreta de conciliação entre o bom e o útil. “Era este o ponto básico”, diz-nos o historiador. Mas alguns autores demonstravam um otimismo adicional, qual seja: a ideia de que não só o governante ou homem de estado que aderisse sinceramente aos princípios morais cristãos *poderia* ter sucesso na política, mas que era, de fato, *praticamente garantido* que ele teria. Pressupondo-se, é claro, que ele tivesse inteligência e habilidade para tanto. Em outras palavras, que fosse “como um prudente timoneiro”. Maquiavel colocara em evidência o fato de que um príncipe dotado de efetiva *virtù*, se quisesse ter sucesso, deveria, ao menos eventualmente, fazer o mal. Era imperativo, mais ainda, saber quando fazê-lo (ou não). Os anti-maquiavelianos, pelo contrário, sugeriam uma quase-inevitabilidade do sucesso de todo e qualquer governo verdadeiramente afeito à moralidade cristã, ou católica reformada. Segundo Bireley, eles aproximavam-se daquilo que se costuma chamar de uma “ética puritana”, isto é, da ideia de que “divindade combinada com virtude e talento trazia sucesso na vocação de alguém”. “Tal posição parecia contradizer”, continua ele, “a experiência, virando o olhar para longe da mensagem da cruz no Evangelho, e trair uma artificialidade frequentemente

---

however, to draw a distinction between two kinds of reason of state, 'true' or 'good' on one side and 'false' or 'devilish' on the other. The distinction might be made in terms of ends; good reason of state is what serves the common good, bad reason of state is what serves the individual ruler. Alternatively, it would be drawn with reference to the means employed. True reason of state is limited by justice, piety, the law of God, and so on, while false reason of state condones the breach of treaties and even political assassination. There was general agreement that a line should be drawn between the two kinds of reason of state. Where exactly to draw it was, of course, another matter and a more controversial one. [Um número de escritores políticos do período condenou integralmente a razão de estado, como o poeta Francisco Quevedo, o qual afirmou que o grande mestre desta arte era Pôncio Pilatos, que condenara Cristo precisamente por esta razão. Era mais comum, entretanto, traçar uma distinção entre dois tipos de razão de estado, ‘verdadeira’ ou ‘boa’ de um lado e ‘falsa’ ou ‘diabólica’ de outro. A distinção poderia ser feita em termos de fins; boa razão de estado é o que serve o bem comum, má razão de estado é o que serve ao governante individualmente. Alternativamente, era feita com referência aos meios empregados. Verdadeira razão de estado é limitada pela justiça, piedade, a lei de Deus, e assim por diante, enquanto a falsa razão de estado aprova a quebra de tratados e até mesmo o assassinato político. Havia uma concordância geral em estabelecer um limite entre os dois tipos de razão de estado. Onde exatamente estabelecê-lo era, é claro, outra questão e uma mais controversa.]” Cf. BURKE, Peter. “Tacitism, scepticism, and reason of state” In: BURNES, J. H.; GOLDIE, Mark. (Ed.) *The Cambridge History of Political Thought 14750-1700*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 479-84, citação às pp. 481-2.

associada com o Barroco”. Mas esse aspecto otimista, diz-nos, não deve ser sobrevalorizado. Os anti-maquiavelianos católicos “não eram fáceis otimistas e estavam longe de serem Pollyannas”. Eles tinham, em geral, plena consciência de que nem sempre a causa da justiça e da religião fazia com que avançassem os interesses ou a “fortuna” política (os tesouros, as forças, a reputação, os domínios, etc.) do príncipe. Escreve Bireley que:

Isso era particularmente verdadeiro para os autores espanhóis [hispânicos, talvez] após a derrota da Armada em 1588. A lida difícil com o mistério da providência e uma consciência aguda do choque entre o bem e o útil constituíam uma vertente anti-maquiaveliana, e barroca, que corria na direção contrária em relação ao otimismo extremo de uma versão católica da ética puritana.³⁷³

Partindo dessa breve discussão acerca do fenômeno do “Anti-Maquiavelismo”, tal qual estudado por Bireley, resta apenas um último ponto a ser ressaltado. É surpreendente que o próprio Bireley tenha optado, em sua análise, por negligenciar a contribuição de Campanella. Segundo o historiador norte-americano, o “idiossincrático frade dominicano” não redigiu, propriamente, qualquer tratado sobre a construção do estado, embora tenha “dirigido seu *Ateísmo derrotado* contra Maquiavel e contra um mau uso da religião”. Tampouco o fizera em seus *Aforismos políticos*. E mais, ainda segundo Bireley, o pensamento de Campanella “tal qual refletido em sua *Cidade do Sol* e na *Monarquia de Espanha*, [...] era por demais utópico e universalista para qualificá-lo como um escritor anti-maquiaveliano no sentido aqui pretendido”.³⁷⁴ Deixemos de lado o fato, um tanto paradoxal, de que os rótulos “utópico” e “universalista” soam levemente estranhos saídos da pena de um estudioso notável, que sugere, ele próprio, uma aproximação entre o “otimismo” dos anti-maquiavelistas católicos do período contrarreformista e a “ética puritana” e que aponta, como vimos há pouco, para uma sensibilidade de tais autores em relação à pecha de utopismo e/ou idealismo. Concentremo-nos, portanto, nos pontos principais da definição que Bireley fornece para entendimento de um fenômeno tão complexo como o “Anti-Maquiavelismo” na Época Moderna. Ela é bastante útil a uma leitura ou análise comparativa dos pensamentos de Campanella e Giovanni Botero, sendo este último um dos

³⁷³ BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince...* op. cit., as citações são todas à p. 30.

³⁷⁴ Ibid., p. 25.

autores entendidos por Bireley como “fundadores” da tradição anti-maquiaveliana.

O historiador-jesuíta escreve que sua intenção, no livro, era “usar o termo Anti-Maquiaveliano em sentido estrito”, isto é, aplicando-o apenas e tão-somente a uma determinada porção dentre os inúmeros livros e panfletos publicados naquele período contra o “secretário florentino”, inclusive por aqueles que não ousavam mencioná-lo pelo nome. Em suas próprias palavras, “Anti-Maquiaveliano pode ser aplicado a qualquer livro e autor claramente respondendo de modo negativo a Maquiavel com o propósito explícito ou implícito de refutá-lo ou ao menos de modificar substancialmente sua posição.” Em seguida, Bireley avança um pouco além desta primeira definição, ainda bastante alargada, e ressalta um aspecto adicional importante, qual seja: a necessidade de que “um volume anti-maquiaveliano” - no sentido estrito pretendido por ele - contenha um programa minimamente detalhado para a manutenção e desenvolvimento de um estado poderoso, sem afastar-se da moralidade cristã. Em outras palavras, “deve não apenas ser escrito contra Maquiavel”, mas também “avançar um contra-programa para o sucesso político”.³⁷⁵ A meu ver, a *Monarchia di Spagna* de Tommaso Campanella encaixa-se perfeitamente em tal definição. Por que o historiador optou, em sua análise, por descartar *explicitamente* esta obra do frade calabrês é, a meu ver, um verdadeiro mistério.

3.2 - Giovanni Botero e a “linguagem” da razão de estado

Assim como Campanella, Botero era um filho da Contrarreforma.³⁷⁶ Nascido em Bene Vagienna no Piemonte, em 1544, aos quinze anos foi enviado pelos pais para estudar no colégio dos Jesuítas em Palermo, no outro extremo da Itália, onde seu tio era professor. No ano seguinte, passou ao Colégio Romano, onde iniciou o noviciado e tornou-se colega do futuro teólogo, cardeal e santo,

³⁷⁵ BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince*... op. cit., pp. 24-5.

³⁷⁶ Os dados biográficos de Botero foram extraídos de: BIRELEY, op. cit., pp. 46-9; Idem, “Introduction” In: BOTERO, *The Reason of State* op. cit., pp. xiv-xxv; SOUZA, Laura de Mello e. “Por fora do império: Giovanni Botero e o Brasil” In: *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 58-9; HEADLEY, John M. “Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero’s Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process”. *Renaissance Quarterly*, Vol. 53, Nº 4 (Winter, 2000), pp. 1119-1155.

Roberto Bellarmino (1542-1621). Após deixar o Colégio, durante um tempo ensinou retórica e filosofia em diversos colégios menores dos Jesuítas na Itália e na França, passando um período-chave em Paris entre os anos de 1568 e 1569. Segundo Bireley, ele viria a nutrir uma enorme admiração pela capital francesa, considerando-a a maior cidade de toda a Cristandade.

O jovem jesuíta parece não ter assentado bem na ordem, mesmo depois de ter sido ordenado padre em 1572. Ele acabou deixando a Companhia de Jesus oito anos depois. Nesse período complicado de sua vida, Botero veio a associar-se com o arcebispo de Milão, Carlo Borromeo (1538-1584), também santificado, que lhe atribuiu primeiro uma paróquia e, em seguida, trouxe-o para o seu serviço como secretário. Os pouco mais de dois anos em que serviu como secretário de Borromeo, entre 1582 e 1584, foram um curto período, mas que parece ter causado uma forte impressão em Botero, não apenas por conta do próprio arcebispo, cuja morte e funeral seriam relatados por Botero num texto breve de grande circulação na época, mas também por conta da dinastia de Savóia, da qual ele veio a tornar-se bastante próximo. Em 1583, dedicou um pequeno volume ao duque Carlos Emanuel I e foi por este designado a “desempenhar em 1585 missão secreta na França, provavelmente junto à Liga Católica (neste mesmo ano, o duque casou com a filha do mais católico dos reis da Europa, Felipe II)”.³⁷⁷ Estava, portanto, em Paris no período do auge das Guerras de Religião. Permaneceu na capital francesa entre fevereiro e dezembro daquele ano, chegando pouco depois da morte de Francisco, duque d’Anjou (1555-1584) e no momento da ascensão de Henrique de Navarra (1553-1610), o próximo na linha sucessória ao trono francês. Enquanto os huguenotes, a Liga Católica e os partidários de Henrique III se enfrentavam, Botero estabelecia laços com o embaixador dos Savóia e senhor de Aymes, René de Lucinge (1553-1615), o qual parece ter sido uma importante influência a direcioná-lo rumo a um maior realismo político.³⁷⁸ Foi nessa época, provavelmente, que Botero entrou em contado pela primeira vez com *Os seis livros da República* de Bodin, uma obra cuja importância para o seu pensamento seria enorme, sobretudo no tocante à economia. Ao retornar à

---

³⁷⁷ SOUZA, *Inferno Atlântico* op. cit., p. 59.

³⁷⁸ BIRELEY, “Introduction” In: BOTERO, *The Reason of State* op. cit., p. xvii.

Itália, Botero levaria consigo um arsenal renovado de referências e a experiência direta das brutalidades e dilemas da prática política.

Entre os anos de 1586 e 1600, Botero foi “encarregado pela Sé romana de verificar qual [era] o estado real do catolicismo e mantendo base em Roma parece ter viajado pela Itália e por toda a Europa, o que certamente influiria na feitura das suas *Relazioni Universali*”.³⁷⁹ Nessa época, entrou, ainda, para o serviço de Federico Borromeo (1564-1631), primo de Carlo, primeiro como tutor e depois, mais uma vez, como secretário. Segundo Robert Bireley, a década entre 1586 e 1595 seria a mais produtiva de toda a sua vida. Na cidade pontifícia, Botero publicou o primeiro de seus três grandes trabalhos, *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città* [Das causas da grandeza e magnificência das cidades] (1588), considerado um texto pioneiro em termos de estudos demográficos.³⁸⁰ Logo em seguida, ele publicou sua famosa *Ragione di Stato* [Razão de estado] (1589), que sairia com algumas alterações e adições importantes em edições subsequentes (a principal delas viria em 1598, na forma de uma *Aggiunta* [Adição] sobre a reputação). Pouco depois, veio à público sua terceira grande obra, já citada, intitulada *Relazioni Universali* [Relações Universais], que apareceu em quatro partes entre os anos de 1590 e 1596. Após o período de viagens e de escrita mais intensa, retornou a Turim, onde tornou-se secretário do duque Carlos Manoel e preceptor de seus filhos. Morreu no ano de 1617, tendo deixado seus bens aos jesuítas assim como um pedido para que fosse enterrado em sua igreja.

Feito esse breve panorama da vida de Botero, voltemos o olhar agora para sua obra pioneira sobre a razão de estado. Segundo Robert Bireley, a *Razão de estado* deriva da combinação de três tradições distintas: a dos “espelhos” medievais, a Escolástica renovada dos autores neotimistas e a tradição humanista florentina, da qual Maquiavel fazia parte. Resumidamente, o historiador norte-americano entende a *Razão* de Botero como uma espécie de “espelho de príncipe” atualizado, o qual, além de trazer uma discussão acerca das virtudes do príncipe, contém um programa mais amplo para o governo

---

³⁷⁹ SOUZA, *Inferno Atlântico* op. cit., p. 59.

³⁸⁰ HEADLEY, “Geography and Empire...” art. cit., p. 1133.

eficaz do estado “vagamente baseado nas virtudes morais cristãs”.³⁸¹ O período que vai das duas últimas décadas do século XVI até o meado do século XVII foi marcado por uma mudança significativa nos próprios termos da reflexão e do debate político, isto é, uma transformação da linguagem – ou linguagens, no plural - da política. As teorias da “razão de estado” foram uma expressão notável desse movimento intelectual em direção aos temas da *conservação* e da *expansão* do estado, no qual o tema das “virtudes particulares do príncipe moderno”,³⁸² sobretudo a virtude da prudência, tinha lugar de destaque. Mas ao tema em grande medida tradicional das virtudes do príncipe vinham juntar-se vários outros temas ausentes ou pouco presentes nos “espelhos” medievais e renascentistas do século XV e início do XVI, como por exemplo: a obediência dos súditos, o “outro lado da moeda” da prudência do príncipe; a constituição dos exércitos e a questão de uma ética e uma disciplina militares; o desenvolvimento econômico do estado na agricultura, na mineração, nas indústrias, etc. Parafraseando um dos primeiros grandes intérpretes modernos do Renascimento, Jacob Burkhardt, pode-se dizer que o “Estado como obra de arte” tornava-se técnica e artisticamente mais complexo e variado em termos dos meios e expedientes necessários para a sua manutenção e incremento. Em outras palavras, a confiança mais ou menos generalizada na potência do estado, nas virtudes e competências do príncipe e na administração dos domínios segundo a razão e a religião dava espaço a um leque ampliado de prerrogativas e frentes onde deveria se desenrolar a atuação do poder secular numa época de conflitos civis e revoltas, de guerras confessionais e de concorrência comercial acirrada, mas também de avanço imperialista – a um só tempo comercial, civilizacional e evangelizador - dos povos europeus sobre o restante do mundo. A *Razão de estado* de Botero foi, antes de mais nada, um esforço de engajamento nas discussões que marcaram esse período e, como veremos em seguida, de intervenção para um maior esclarecimento acerca da “razão de estado”, do que de fato ela

---

³⁸¹ BIRELEY, “Introduction” cit., p. xix-xxi, citação à p. xx; Idem, *The Counter-Reformation Prince* op. cit., pp. 45-71.

³⁸² MIRANDA, Marcella. *Razão de Estado na Monarquia Hispânica. O debate dos agentes políticos durante a guerra civil-religiosa francesa (1580-1598)*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Departamento de História. Área de concentração: História Social. São Paulo, 2020, p. 129.

significava ou deveria significar, e como ela poderia ser útil aos príncipes católicos, desde que bem compreendida.

A *Razão de estado* de Botero é dividida em dez livros, precedidos pela dedicatória ao Príncipe-Arcebispo de Salzburgo.³⁸³ O Livro I traz uma discussão preliminar sobre a razão de estado, sobre os diferentes tipos de domínio e de súditos e sobre a *virtù* do príncipe, notadamente as virtudes da justiça e da liberalidade. O Livro II é centrado nos componentes principais da *virtù* principesca, quais sejam, a prudência, a reputação, a temperança e a religião. Os Livros III ao VI versam sobre questões referentes à política interna, ou doméstica, dos estados do príncipe, cada capítulo dedicando-se a diferentes grupos ou tipos de súditos sob o domínio do príncipe: naturais, estrangeiros, hereges, infiéis, etc. Por fim, os Livros VII ao X contêm propostas para uma política externa expansionista. Os meios pelos quais um príncipe católico poderia expandir o seu estado foram nomeados por Botero de “forças” ou “instrumentos da prudência” e do *valore*, algo como “coragem” ou “audácia”. Botero reduz os “instrumentos” todos a: “pessoas [*gente*], muitas e de boa qualidade, dinheiro, alimento e provisões, munição, cavalos e armas defensivas e ofensivas”.³⁸⁴ Com Botero, sugere-nos Michel Senellart, a arte de governar aproximava-se de uma estatística,³⁸⁵ assim como de uma geografia política marcada, já na *Razão de estado* mas sobretudo nas *Relazioni*, por uma concepção a um só tempo mercantilista e militarizada do poder do estatal.³⁸⁶

Na dedicatória ao Arcebispo-Príncipe de Salzburgo, Botero escreve sobre como, durante suas viagens pelas cortes da Europa, ele percebeu que a expressão “razão de estado” era então corrente e que, de um modo geral, ela vinha atrelada aos nomes de Maquiavel e Tácito. O trecho, embora longo, vale a citação completa:

Estes últimos anos, por diversas ocorrências, em parte minhas, em parte dos amigos e dos Patrões, foi-me conveniente fazer várias viagens, e frequentar, mais do que eu gostaria, as Cortes de Reis e de grandes Príncipes, ora de cá, ora de lá dos Alpes. Onde, entre outras coisas por mim observadas, fiquei surpreso ao ouvir todo dia

³⁸³ Algumas edições posteriores são dedicadas a outras figuras, em geral nobres e cortesãos de Milão ou do Piemonte. Cf. BOTERO, *Reason of State* op. cit., p. 1 nota 1.

³⁸⁴ Ibid., p. 121.

³⁸⁵ SENELLART, *As artes de governar* op. cit., pp. 60-1.

³⁸⁶ Cf. DESCENDRE, Romain. “Raison d’État, puissance et économie. Le mercantilisme de Giovanni Botero”. *Revue de métaphysique et de morale*. 2003/3, n° 39, pp.311-321; HEADLEY, “Geography and Empire...” art. cit.

mencionarem a Razão de Estado, e nesta matéria citarem ora Nicolau Maquiavel, ora Cornélio Tácito; aquele por dar preceitos pertinentes ao governo e ao regimento dos povos; este, porque expressa vividamente as artes usadas por Tibério César para conseguir e para conservar-se no império de Roma. Pareceu-me então digno (já que muitas vezes me encontrava entre pessoas que raciocinavam sobre estes assuntos) que eu também soubesse dar conta deles: então, tendo feito um excurso por ambos os autores, descobri, em suma, que Maquiavel funda a Razão de Estado na pouca consciência, e Tibério César atenuava sua tirania e crueldade com uma barbaríssima lei de majestade, e com outras maneiras, que não teriam sido toleradas pelas mulheres mais vis do mundo, não como os romanos. (Se Caio Cássio não tivesse sido o último dos romanos.) E eu me surpreendi muito [ao perceber] que um autor tão ímpio e as maneiras perversas de um tirano fossem tão estimadas, que fossem tidas quase por norma e por ideia daquilo que deve ser feito na administração e no governo dos estados. Mas o que me movia nem tanto à surpresa, quanto ao desprezo, era ver que tal forma de governo tão bárbara fosse creditada de tal modo a contradizer descaradamente a lei de Deus; ao ponto de dizer que algumas coisas são lícitas por razões de Estado, outras por [motivos de] consciência. Não se pode dizer algo nem mais irracional, nem mais ímpio, conscientes de que quem subtrai à consciência sua jurisdição universal sobre tudo o que passa entre os homens, nas coisas públicas assim como nas privadas, mostra que não tem alma, nem Deus. Até as bestas têm um instinto natural, que as empurra para as coisas úteis e as afasta das coisas nocivas: e a luz da razão, e o ditame da consciência, dado ao homem para discernir o bem e o mal, será cego nos negócios públicos, defeituoso nos casos de importância? Impulsionado, eu mesmo, não sei se por indignação ou por zelo, tenho muitas vezes tido ânimo de escrever sobre as corrupções introduzidas por eles [Maquiavel e o Tibério de Tácito] nos governos e nos conselhos dos Príncipes; de onde vieram todos os escândalos nascidos na Igreja de Deus, e todos os distúrbios da Cristandade.³⁸⁷

---

³⁸⁷ *“Questi anni addietro, per diverse occorrenze, parte mie, parte degli amici, e de’ Padroni, mi è convenuto far vari viaggi, e praticare, più di quello che io havrei voluto, nelle Corti di Re, e di Prencipi grandi, hor di qua, hor di là da’ monti: Dove tra l’altre cose da me osservate, mi hà recato somma meraviglia il sentire tutto il dì mentovare Ragione di Stato, et in cotal materia citare hora Nicolò Machiavelli, hora Cornelio Tacito; quello perché da precetti appartenenti al governo, & al reggimento de’ popoli; questo, perché esprime vivamente l’arti usate da Tiberio Cesare, e per conseguire, e per conservarsi nell’impero di Roma. Mi parve poi cosa degna (già ch’io mi trovavo bene spesso tra gente, che di sì fatte cose ragionava) ch’io ne sapessi anco render qualche conto: così mezzomi a dari una scorsa al’uno e al’altro Autore, trovai, che in somma il Machiavelli fonda la Ragione di Stato nella poca coscienza, e Tiberio Cesare palliava la tirannia, e la crudeltà sua con una barbarissime legge di maestà, e con altre maniere, che non sarebbero state tollerate dalle più vili femine del mondo, no che de’ Romani. Se C. Cassio non fosse stato l’ultimo dei romani. Si che io mi meravigliano grandemente, che un’Autore così empio, e le maniere così malvagie d’un tiranno fossero stimate tanto, che si tenessero quasi per norma, e per idea di quel, che si deve fare nell’amministrazione, e nel governo de gli Stati. Ma quel, che mi moveva non tanto à meraviglia, quanto à sdegno si era il vedere che così Barbara maniera del governo fosse accreditata in modo che si contrapponesse sfasciatamente alla legge di Dio; sino à dire, che alcune cose sono lecite per ragioni di Stato, altre per coscienza: Del che non si può dir cosa, nè più irrationale, nè più empia: conciosache chi sottrahe alla coscienza la sua giuriditione universale di tutto ciò, che passa tra gli huomini, sì nelle cose publiche, como nelle private, mostra che non have anima, nè Dio. Sino alle bestie hanno uno istinto naturale, che le spinge alle cose utile, e le ritira dalle nocevoli: & il lume della ragione, e’l dettame della coscienza a, dato all’huomo per saper discernere il bene, e’l male, farà cieco ne gli affari publici, diffetoso ne’ casi d’importanza? Spinto io, non sò se da sdegno, ò*

O trecho é notável, por vários motivos. Botero é hoje, provavelmente, o mais conhecido teórico da razão de estado e sem dúvida foi muito lido em sua época. Ele certamente foi um dos primeiros autores a atestar um uso corrente da expressão, assim como a associá-la às figuras do secretário florentino e do historiador romano. Foi um dos primeiros, ainda, a estabelecer algum tipo de correspondência direta entre os dois autores e, embora censure seus contemporâneos por extraírem ensinamentos tirânicos e imorais dos escritos de Tácito, Botero faz inúmeras menções ao autor em suas obras. Quanto à associação, que seria cada vez mais frequente, entre a “razão de estado” e o ex-secretário da república florentina, esta pode parecer à primeira vista inusitada, sobretudo se atentarmos para o fato de que a expressão não consta em qualquer um dos escritos maquiavelianos. O primeiro autor a empregá-la teria sido Francesco Guicciardini, num trecho, citado anteriormente, de seu *Dialogo dell regimento di Firenze*, escrito ainda na década de 1520. Guicciardini não teria se referido, porém, à mesma razão ou ao mesmo “estado” de Botero, enfatizando sobretudo a manutenção do status de governante pelo príncipe e não, ou nem tanto, um domínio sobre populações e sobre determinados marcos territoriais de modo fundamentalmente cristão. Tratava-se, no caso do florentino, de refletir sobre uma realidade italiana dilacerada e violenta, marcada pela guerra e por uma lógica “privada”, ou patrimonial, e localista do poder político dos príncipes ou magistrados republicanos. A consideração de Guicciardini sobre uma “razão”, ou melhor, sobre uma especificidade das matérias de estado, nas quais considerações sobre a moral e a religião eram basicamente (e de um modo bastante explícito, diga-se de passagem) inadequadas ou deslocadas, referia-se, portanto, aos

---

da Zelo, hò più volte havuto animo di scrivere delle corrutioni introdotte da costoro [Maquiavel e o Tibério de Tácito] ne' governi, e ne' consigli de' Prencipi; onde hanno havuto tutti gli scandali nati nella Chiesa di Dio, e tutti gli disturbi della Christianità.” O texto original dos trechos citados é fornecido nas notas a partir da edição de 1589, que foi utilizada para cotejar com as traduções para o inglês e, a partir das duas versões, fornecermos nossa própria tradução para o português. As citações à obra de Botero são feitas, portanto, a partir da edição em língua inglesa preparada por Bireley e publicada recentemente pela Cambridge University Press. Cf. “Dedication” In: BOTERO, Giovanni. *The Reason of State*. Ed. Robert Bireley. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2017, pp. 1-2 (s.p.). Citada, daqui em diante, como RS. As páginas entre parênteses são referentes à edição original, Cf. Idem. *Della Ragione di Stato Libri Dieci, Con Tre Libri delle Cause della Grandezza, e Magnificenza delle Città*. In Venetia, appresso I Gioliti, 1589.

expedientes a serem tomados, necessariamente, pelos governantes da cidade-estado de Florença de tal modo a garantir uma eficácia em seus empreendimentos políticos e imperialistas como, por exemplo, as guerras contra os espanhóis e contra o papado ou a conquista de Pisa. O fundamento do estado era compreendido por Guicciardini a partir dessa experiência de uma Itália desunida, conflituosa e desconcertada pela presença massiva das tropas estrangeiras.

Mas a associação entre a “razão e estado” e Maquiavel não era, tampouco, infundada: a nítida preocupação do secretário florentino, tanto n’*O Príncipe* como nos *Discorsi*, com o tema da conservação e o “desafio” lançado por ele contra a crença tradicional e humanista numa eficácia da moralidade cristã e “neoclássica” (ciceroniana) para o governo do estado, eram dois aspectos centrais da reflexão “anti-maquiaveliana” e contrarreformista inaugurada por Botero. Entretanto, o objetivo do ex-jesuíta milanês não era simplesmente combater Maquiavel e Tácito. Combatê-los era também lutar contra todos aqueles que “distanciaram-se da verdade evangélica, semeando por toda parte a cizânia, as revoluções de Estados e a ruína dos Reinos”.³⁸⁸

Uma maneira de fazer isso era procurar reconciliar a “razão de estado” com a lei de Deus e contê-la dentro de limites aceitáveis à consciência cristã, ou, mais precisamente, católica. Desta forma, Botero procurou unir os interesses do príncipe aos do catolicismo pós-tridentino. Seu intuito, ao escrever o tratado, era lidar com o problema da *conservação* e da *expansão* do estado, deixando de lado, portanto, a questão da *conquista* ou da *fundação*. Além disso, “seu objetivo era mostrar que há apenas uma razão de estado verdadeiramente eficaz, apenas uma política retórica verdadeiramente eficaz – uma que tanto justifica quanto transforma os meios maquiavelianos [do príncipe] ao supri-los com fins cristãos”.³⁸⁹ Nesse sentido, o príncipe prudente, tal qual o piemontês o entendia, não estava tão distante assim do “príncipe novo” maquiaveliano, ou de sua *virtù*. No entender de Victoria Kahn, o príncipe boteriano é descrito como um “retórico político”, o qual deve aprender determinados tópicos de cada disciplina, não para se tornar um expert no

---

³⁸⁸ “*allontanandosi dalla verità Evangelica, seminando per tutto zizanie, e revolutioni di Stati, e rouine di Regne.*”. Cf. RS, p. 65. (?)

³⁸⁹ KAHN, *Machiavellian rhetoric...* op. cit., p. 71.

assunto, mas para poder empregar esses diversos saberes de forma eficiente e perspicaz, de acordo com as circunstâncias e com o seu próprio julgamento, ou seja, com prudência. Botero compartilhava, segundo Kahn, da “abordagem retórica” de Maquiavel para tratar de assuntos políticos, e organizou seu tratado sobre a *Razão de estado* na forma de “uma retórica para a produção de efeitos políticos”.³⁹⁰ A escrita aforística da obra, ora descritiva, ora prescritiva, não só lembra alguns dos mais notáveis capítulos de Maquiavel, como aqueles capítulos centrais d’*O Príncipe* sobre as virtudes do príncipe, mas também vários outros textos contemporâneos e posteriores escritos pelos “anti-maquiavelistas” católicos. E, embora discordasse de Maquiavel quanto à aplicabilidade dos meios, ou melhor, quanto à retidão dos fins aos quais os meios sugeridos pelo florentino se adequavam, Botero tomou emprestados do florentino alguns temas e ideias-chave e, sobretudo, essa espécie de perspectiva ou “abordagem” retórico-política, essa escrita aforística e contingente, adaptando-a, por assim dizer, às novas circunstância do final do século XVI; notadamente, à afirmação dos estados absolutistas, à consolidação dos impérios ibéricos, às disputas confessionais entre católicos e protestantes e à presença do catolicismo num mundo alargado, isto é, tanto no “Velho” quanto no “Novo Mundo”. Tal abordagem era centrada na ideia-chave de que, para a manutenção e alargamento do estado, eram necessários um maior poder de persuasão e uma maior eficácia na atuação do príncipe. Entre os meios disponíveis, havia aqueles fornecidos pela própria arte retórica: o decoro, a imitação, a manipulação das paixões etc.

Por outro lado, Botero também procurou distanciar-se de Maquiavel. Ele fez isso, em primeiro lugar, empregando uma nova linguagem ou vocabulário político: o da *razão de Estado*. Ele não apenas ajudou forjar esse vocabulário – uma vez que a “razão de estado” já estava, por assim dizer, em “gestação”, como ele próprio deixa entrever na dedicatória – mas, de certa forma, tratou de subvertê-lo, ou “cristianizá-lo”. Se a linguagem da “razão de estado” não era, pelo contrário, isenta de “maquiavelismos”, todavia ela permitiu que ele buscasse conciliar o “bom” e o “útil” num manual para o bom governo de um príncipe sincera e verdadeiramente católico e prudente.

---

³⁹⁰ Ibid.

A expressão “razão de estado” é empregada por Botero em sentido bastante amplo. Ela possui, no tratado de 1589, uma conotação muito mais positiva do que em geral viria a ter entre os autores católicos do final do século XVI e do início do XVII. Mas como ele define, afinal, a “razão de estado”?

Logo no início do tratado encontramos a seguinte definição:

Razão de Estado é o conhecimento dos meios aptos para fundar, conservar e ampliar um domínio. É verdade que, falando absolutamente, ela estende-se às três partes; no entanto, parece que, tomada de modo mais estrito, ela abrange a conservação mais dos que as outras, e das outras duas mais a ampliação do que a fundação. O motivo é que a razão de Estado pressupõe o príncipe e o Estado, os quais não são pressupostos, mas de fato precedidos, pela fundação, como é manifesto, e, em parte, pela ampliação. Mas a arte de fundar e a do ampliar são a mesma, porque aquele que expande judiciosamente há de fundar aquilo que amplia, e de firmar bem o pé.³⁹¹

Na edição de 1596, Botero acrescentaria a este parágrafo inicial a sua própria definição para o termo “estado”: “*Stato è um dominio fermo sopra popoli* [Estado é um domínio firme sobre povos]”. A partir dessas duas definições sumárias, já era possível vislumbrar aquele que seria, de um modo geral, o axioma básico das teorias da razão de estado: tratava-se, justamente, da *conservação* e da *expansão* do estado. Além disso, elas já dão um primeiro indício daquele caráter prático - ou “pragmático”, para empregarmos a terminologia de Bireley – do pensamento de Botero.

“Sem dúvida”, escreve ele na abertura do capítulo 5, “que maior obra é o conservar, porque as coisas humanas vão quase naturalmente ora declinando, ora crescendo, à guisa da Lua, à qual estão sujeitos”.³⁹² Manter o domínio sobre os estados e, quando eles estão crescendo, sustentá-los em seu crescimento, era, para Botero, uma “empresa de valor singular e quase sobre-

---

³⁹¹ “*Ragione di Stato si è notitia de’ mezzi, atti a fondare, conservare, & ampliare un Dominio: egli è vero, che, se bene, assolutamente parlando, ella si estende alle tre parti sudette, nondimeno pare, che più strettamente abbracci la conservatione, che l’altre; e dell’altre due più la ampliacione, che la fondatione: e la causa si è; perchè la ragione di Stato suppone il Principe, e lo Stato, che non suppone, anzi precede affatto la fondatione, come è manifesto; e la ampliacione in parte: ma l’arte de fondare, e dell’ampliare è istessa; perche chi amplia giuditiosamente ha da fondare quel, que amplia, e da fermarvi bene il piede*”. Cf. RS, p. 4 (1-2).

³⁹² “*Seza dubbio, che maggior opera si è il conservare: perche le cose humane vanno quasi naturalmente ora mancando, ora crescendo, à guisa della Luna, à cui sono soggette*”. Cf. RS, p. 7 (5).

humano”.³⁹³ A ação eficaz do príncipe prudente tinha algo de inestimável, pois desenrolava-se num mundo sublunar, compreendido em chave aristotélica, cuja marca principal era justamente uma variabilidade ou contingência *naturais*. Essa concepção do mundo e do cosmos, segundo a qual os “assuntos” ou “coisas humanas” são marcados, em boa medida, pela incerteza e pela influência inescrutável dos astros e, portanto, por um titubear entre o declínio (ou corrupção) e um crescimento (o qual, do ponto de vista de um universalismo cristão, identificava-se com a salvação e com a felicidade ou “bem supremo” aristotélico-tomista); tudo isso acabava por alçar as duas principais “tarefas” principescas da conservação e da expansão do estado ao patamar dos feitos “singulares”, dignos não apenas de fama e glória futuras, mas de algo fundamental no presente: a *reputação*.

O relacionamento entre *virtù*, reputação e poder era um tema central do pensamento de Botero e, como vimos, dos demais autores “anti-maquiavelianos” estudados por Bireley. De modo geral, aliás, a cultura política na Europa Católica, notadamente na Itália e na Espanha da época da Contrarreforma, foi marcada pela difusão e pelas disputas em torno de conceitos como os de *reputação*, *prudência* ou *razão de estado*; estes estavam, por assim dizer, na ordem do dia.³⁹⁴ O esforço de Botero por conciliar, ou adaptar, a *virtù* maquiaveliana dentro do quadro de pensamento moral, teológico-político, de um catolicismo revigorado, acabou direcionando-o para essas questões. Suas preocupações eram, já o vimos, eminentemente práticas. O tratamento concedido por ele à questão da reputação do príncipe é um exemplo notável dessas preocupações e de sua abordagem retórico-política, ocupada sobretudo com os efeitos da imitação e da “representação” ou performance do príncipe.

Botero dedica o capítulo 11 do Livro II à questão dos modos de se conservar a reputação. “O primeiro é encobrir astutamente suas fraquezas”, escreve ele de modo similar àquele empregado por Maquiavel no capítulo 21 d’O *Príncipe* ou nas discussões sobre a *sprezzatura* n’O *Cortesão* (1528) de

³⁹³ “[...] *impresa d’un valore singolare, e quasi soprahumano*”. Cf. RS, p. 4 (6).

³⁹⁴ Cf. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince* op. cit.; BURKE, Peter. “Tacitism, scepticism and reason of state” art. cit.; VIROLI, Maurizio. *From Politics to Reason of State. The acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Baldassar Castiglione (1478-1529).³⁹⁵ Era preciso esconder as fraquezas, “pois muitos príncipes, embora débeis, conseguem preservar seu status e sua reputação de poderosos ocultando suas fraquezas, ao invés de fortificando-se”.³⁹⁶ Victoria Kahn escreve que “nesta e noutras máximas, Botero sugere que a reputação de prudência e valor não é simplesmente mantida – mas também criada – pela sutileza ou demonstração estratégicas”.³⁹⁷ Mas o “príncipe prudente”, entendido por Botero como um agente político e religioso fundamental, não podia ser apenas hábil ou *astuto*. Ele devia *ser de fato* virtuoso, inclusive porque a melhor forma por meio da qual o príncipe conseguiria garantir a sua reputação era *ser* tal e qual a reputação o fazia *parecer*. Ser verdadeiramente virtuoso e religioso era, de acordo com Botero, a melhor maneira de manter intacta a reputação e assim levar a cabo com sucesso os objetivos primordiais da conservação e ampliação do estado (ou domínio), do governo eficaz e da promoção da verdadeira fé. Botero introduziu conceitos como o de *reputação* e o de *interesse* justamente porque se tratava, então, de forjar uma nova linguagem ou vocabulário político, adaptando as ideias e conceitos herdados das tradições clássica, humanista e escolástica, de modo a conciliar o apego maquiaveliano à “verdade efetiva da coisa” com o catolicismo pós-tridentino. E, mais tarde, com a realidade da “primeira mundialização”.

Robert Bireley chama atenção para o fato de que a distinção entre conservação e expansão é estruturante na *Razão de estado* de Botero³⁹⁸. Botero teria dedicado os seis primeiros livros do tratado à manutenção e os quatro últimos ao alargamento do estado com o propósito de mostrar que, mesmo mantendo-se dentro de um quadro de pensamento moral cristão, o príncipe dotado de um estado mediano poderia não só mantê-lo, mas alarga-lo e colher as glórias de tal empresa. Daí que o piemontês seja entendido, pelo historiador norte-americano, como um dos “fundadores” da “escola” ou

---

³⁹⁵ Cf. KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op. cit., pp. 72-3; MAQUIAVEL, *O Príncipe* op. cit.; CASTIGLIONE, Baldassar. *Il libro del Cortegiano*. A cura di Walter Barberis. Turim: Giulio Einaudi Editore, 2017. Sobre o livro de Castiglione, ver também: BURKE, Peter. *The Fortunes of the Courtier*. Cambridge: Polity Press, 1995

³⁹⁶ “Il primo sì è il coprire accortamente le sue debolezze; perche molti (benche deboli Principi) si mantengono in credito, e in reputatione de poderosi col celare la loro impotenza, anzi che col fortificarsi [...]”. Cf. RS, p. 52.

³⁹⁷ KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op. cit., p. 73.

³⁹⁸ BIRELEY, “Introduction” In: RS, p. xxii.

“tradição” de pensamento do Anti-Maquiavelismo. Botero teria sido, nesse sentido, um dos primeiros representantes de uma tendência ou projeto teológico-político “comum” à maior parte dos “anti-maquiavelianos” católicos do período contrarreformista. No caso específico de Botero, o objetivo era propor uma concepção alternativa, e católica, da “razão de estado” e, portanto, desenvolver um programa político para a manutenção e expansão do estado, adequado às novas realidades do absolutismo e da Contrarreforma e, por isso, mais eficaz ou tão eficaz quanto, mas moralmente reto e, portanto, superior àquele programa “outro” atribuído ao “ímpio” secretário florentino. Se, no que diz respeito à manutenção do estado, Botero parece dar maior margem para um comportamento astuto e moralmente flexível do príncipe, no tocante à expansão, sua opção pelo estado de médio porte, cujo caminho até a glória afasta-se da conquista militar propriamente dita (tão valorizada por Maquiavel), é indicativa desse caráter *alternativo*, ainda que ambíguo, de seu projeto político-administrativo e de seu expansionismo. Este último era compreendido por Botero numa chave exclusivamente “defensiva”, do ponto de vista militar, e, portanto, de maneira eminentemente moral e “justa” de acordo com a tradição católica.

Os Livros I e II da *Razão de estado* são em grande medida voltados para o tema da *virtù* do príncipe e de seus principais componentes. Mas antes de tratar das virtudes principescas, Botero fornece, no capítulo 1, a supracitada definição de “razão de estado”. No capítulo seguinte, ele trata dos diferentes tipos de domínio: naturais ou conquistados; pequenos, médios ou grandes; unidos e contíguos ou separados e descontínuos. Em seguida, dos diversos tipos de súditos: naturais ou transientes; pacíficos ou belicosos; comerciantes ou militares; fiéis ou de outra seita; sendo de outra seita, completamente infiéis, ou judeus, ou cismáticos ou hereges; se hereges, luteranos, calvinistas ou “de alguma outra forma de impiedade”; sujeitos a uma mesma lei e forma de sujeição ou a formas específicas, como no caso de aragoneses e castelhanos. O capítulo 4 versa sobre as causas intrínsecas (excesso e corrupção das qualidades primordiais), extrínsecas (o fogo, a espada e outras formas de violência) ou mistas (quando súditos se unem aos inimigos e traem seu país e seu príncipe), as quais levam, ou podem levar, à ruína dos estados. Vimos que, no quinto capítulo, Botero afirma que é melhor - e mais notável - conservar o

estado do que expandi-lo; no sexto, ele reafirma sua preferência pelos estados de médio porte. O capítulo 7, sobre quais tipos de estados são mais duradouros, “unidos” ou “dispersos”, é digno de nota. Botero inicia o capítulo afirmando que os estados dispersos o são de duas maneiras: primeiro, de modo que os domínios ou províncias não possam assistir uns aos outros; ou então, de maneira que possam fazê-lo, seja enviando fundos, por meio de acordos com os príncipes cujas terras deverão ser atravessadas para que se possa passar de um a outro ou, ainda, por meio de forças navais, caso os territórios sob domínio do príncipe possuam regiões costeiras. E assim continua:

Ora, eu diria que um grande império está sem dúvida mais seguro de assaltos e da invasão de inimigos, pois é largo e unido, e a união traz consigo maior firmeza e força. Mas, por outro lado, está mais sujeito às causas intrínsecas de sua ruína, pois a grandeza leva à confiança, a confiança à negligência, e a negligência ao desprezo e à perda de reputação e autoridade. O poder [*potenza*] traz consigo riquezas, que são a mãe de todas as delícias, e as delícias [são a mãe] de todo vício. E esta é a razão pela qual os Estados [*dominii*] caem de seu cume: com o incremento em poder, a coragem diminui; e no auge da riqueza, declina a virtude.³⁹⁹

O capítulo termina com uma menção à Monarquia Hispânica que vale a pena reproduzir integralmente:

Eu não considero menos seguros ou duradouros os estados dispersos sob as duas condições a seguir, que os unem; neste caso, o reino da Espanha. Primeiro de tudo, os estados que pertencem a esta coroa têm forças suficientes para que não sejam alarmados por todo e qualquer movimento de armas por parte de seus vizinhos, como é atestado por Milão e Flandres, [estados] que foram ameaçados diversas vezes em vão pelos franceses, e assim também Nápoles e a Sicília. Mais ainda, se bem que as partes sejam distantes umas das outras, não se deve considera-las desunidas, porque, além do fato de que o dinheiro do qual aquela coroa dispõe é abundante e vale a todas [as partes], elas são unidas pelo mar. [...] Ora, as forças navais que estes povos têm à mão fazem com que o império, que de outro modo pareceria desunido e desmembrado, deva ser considerado unido e quase contínuo, ainda mais agora que Portugal uniu-se a Castela [...].⁴⁰⁰

³⁹⁹ “*Hor io direi, che un'Imperio grande, senza dubbio è più sicuro da gli assalti, & da gli invatione de'nemice: perche egli è grande, & unito; e l'unione porta seco maggior fermezza, e forza: Ma dall'altro canto è più soggetto alle cause intrinseche della sua rovina; perche la grandezza porta seco confidenza, e la confidenza trascuragine, e la trascuragine disprezzo, e perdita di reputatione, e di autorità. La potenza partorisce ricchezze, che son madre delle delitie, e le delitie d'ogni vitio: e questa, è la cagione, per le quale i Dominij mancano nel loro colmo; perche con l'accrescimento della potenza si scema il valore; e nel colmo delle ricchezze manca la virtù*”. Cf. RS, p. 11 (11-2).

⁴⁰⁰ “*Io non stimo meno sicuri, e durabili i Dominii disuniti con le sudette due conditioni, che gli uniti, & in questo caso è il Regno di Spagna: perche, primieramente gli Stati appartenenti à quella Corona, sono di tante forze, che non si sgomentano per ogni romore dell'arme de' vicini,*

Numa conhecida passagem do capítulo 9 do primeiro livro da *Razão de estado*, Botero escreve que “o fundamento principal de todo estado é a obediência dos súditos a seu superior, e esta é baseada na eminência da *virtù* do príncipe”.⁴⁰¹ A conservação do estado consistia, antes de mais nada, em manter a paz e o “silêncio” entre os súditos. Era possível evitar as guerras civis, os levantes e as rebeliões “com aquelas artes que ganham para o príncipe Amor [*amore*] e Reputação [*reputazione*] junto aos súditos”.⁴⁰² Estas são, nas palavras do autor, “a fundação de todo estado”.⁴⁰³ À *virtù* do príncipe, portanto, corresponde a *obediência* dos súditos.

Bireley entende que o autor da *Razão de estado* introduziu uma forma “não-jurídica” de consentimento e a colocou na base de sua concepção de governo, propondo assim uma arte de governar levemente distinta daquela prevista nas teorias do estado elaboradas por autores neotomistas como, por exemplo, Francisco de Vitoria e Domingo de Soto.⁴⁰⁴ Os benefícios e privilégios concedidos por um príncipe de moderada *virtù* poderiam, segundo o piemontês, assegurar o amor e a afeição dos súditos, mas somente um governante extraordinariamente virtuoso poderia conquistar para si uma notável *reputação*. Para tanto, o príncipe tinha de ser capaz de garantir “abundância, paz e justiça”, diz-nos Botero, em boa medida reciclando a concepção tradicional aristotélico-tomista de Bem Comum. Mas isso não

---

come ne hà fatto sede e Milano, e la Fiandra, tentata tante volte indarno da' Francesi; e così Napoli, e Sicilia. Appresso, se bene sono assai lontani l'uno dall'altro, non si debbono però stimare affatto disuniti; conciosiache, oltre che'l denaro, del quale quella Corona è dovitosissima, vale assai per tutto, sono uniti per mezo del mare [...]. Hor le forze navali in mano di sì fatta gente, fanno che'l Imperio, che altramente pare diviso, e smebrato, si debba stimare unito, e quasi continuo; tanto più adesso, che si è congiunto Portogallo con Castiglia [...]”. Cf. RS, p. 13 (15).

⁴⁰¹ “Il fondamento principale d'ogni Stati si è l'obediencia de' sudditi al suo superiore; e questa si fonda sù l'eminenza della virtù del Prencipe [...]”. Cf. RS, p. 15 (18).

⁴⁰² “[...] con quelle arti, le quali acquistano al Prencipe amore, e reputatione appresso de' sudditi”. Cf. RS, pp. 13-4, citação à p. 14 (16).

⁴⁰³ Cf. RS, p. 71 (?) PAUSA.

⁴⁰⁴ Um dos principais conceitos empregados por Botero é o de reputação, que, como veremos logo adiante, ele voltaria a discutir de maneira mais extensa numa adição ou apêndice (*Aggiunte*) à edição de 1598 da *Razão de estado*. Sua perspectiva era, é claro, a de um italiano. Daí, talvez, sua predileção manifesta, na *Razão*, pelos estados de médio porte; preferência esta que seria matizada, posteriormente, por uma inclinação maior ao universalismo católico e filo-hispânico nas *Relazioni Universali*. A ênfase dada por ele, na *Razão*, à reputação do príncipe como instrumento eficaz ao bom governo parece condizer com uma concepção mais restrita, espacial e politicamente falando, do Estado. É também um ponto notável de aproximação entre o piemontês e Maquiavel ou, pelo menos, daquela “política retórica” maquiaveliana de que trata Victoria Kahn.

bastava. Nas posteriores *Aggiunte ala ragion di stato* [Adições à razão de estado] (1598), Botero recuperou esse assunto, discutido anteriormente no Livro II do tratado, da reputação, e perguntou-se quão importante esta última de fato era para a razão de estado. Sobre este breve apêndice ao tratado, Victoria Kahn escreve que nele Botero “reafirma a centralidade da retórica para a razão de estado e explora algumas das implicações mais subversivas de localizar o poder do príncipe na reputação e no interesse”. A centralidade da *Aggiunta* é ressaltada, na leitura de Kahn, “porque a reputação é o suplemento crucial do poder político”, tal qual Botero o entendia, “parecendo o suplemento crucial ao ser”.⁴⁰⁵ Falar em reputação, como vimos, era falar justamente sobre a importância não apenas do ser, mas do parecer. “É necessário”, escreve ele, “que todo principado seja suportado por uma de três fundações, quais sejam, pelo amor ou pelo medo ou pela reputação, dentre as quais as duas primeiras são simples qualidades e a terceira um composto de uma e de outra”.⁴⁰⁶ Entendida como essa combinação do amor e do medo dos súditos, passível de ser ampliada pelas virtudes e habilidades do príncipe, a reputação era responsável por elevar este último “acima da terra e carregá-lo para além do número dos homens comuns”.⁴⁰⁷

Nesse sentido, a obediência dos súditos vinha acompanhada de uma certa reverência frente à “eminência” do príncipe. Botero escreve que:

Um homem destaca-se pela sutileza do intelecto e vigor do espírito, e porque a reputação de um príncipe está localizada na opinião e no conceito que a população tem dele, as matérias com as quais ele deve se preocupar de modo a adquirir tão grande bem devem ser aquelas que têm interesse para o povo. E estas são a paz e a guerra, porque com as artes da paz ele mantém seus súditos quietos e com as da guerra ele mantém os inimigos distantes.⁴⁰⁸

Restava, porém, saber qual dos dois - o amor ou o medo - era o componente principal da reputação. O amor era, “por sua própria natureza, sem dúvida mais forte e mais adequado para manter o povo devoto e sujeito”, entendido como a primeira e mais poderosa dentre as paixões, a qual dá movimento e vigor a

⁴⁰⁵ KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op. cit., citações à p. 75.

⁴⁰⁶ RS, p. 220.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 218. Ele já havia escrito, no capítulo 8 do Livro I, que a diferença entre o amor e a reputação é que, embora as duas sejam baseadas na *virtù* do príncipe, a primeira contenta-se com uma virtude “mediocre” enquanto a segunda é obtida apenas por meio da “excelência” ou de uma extraordinária *virtù*, cf. Ibid., p. 14.

⁴⁰⁸ Ibid.

todos.⁴⁰⁹ Estava na base daquela que era, então, a principal virtude teologal: a Caridade. Mas como “nossos espíritos são por natureza insaciáveis e difíceis de agradar”, diz ele, são mais prudentes os príncipes que não se fiam apenas no amor e na afeição do povo e que,

desconfiando dos humores dos súditos, apartam-se do caminho do amor e baseiam o seu governo no medo como em algo que é mais forte e mais seguro, pois o amor está no poder do súdito, mas o medo depende daquele que se faz temido. E se isso é verdadeiro para os súditos, é ainda mais verdadeiro para estrangeiros que não têm qualquer outro laço [com os príncipes] além da proximidade e do medo de suas forças. Mas é necessário que estes se portem de tal maneira que o medo não seja maior do que ódio [...].⁴¹⁰

Os ecos maquiavelianos nessa passagem são perfeitamente audíveis. Botero parece concordar com o florentino e enveredar pelo caminho contrário àquele proposto pela tradição medieval dos “espelhos”, baseando sua razão de estado católica e o seu programa para manutenção do estado do príncipe antes no medo do que no amor dos súditos.⁴¹¹ “Se a reputação reside naquele que concedendo reputação e não naquele que é reputado, o príncipe não obstante pode minimizar sua dependência no povo e assegurar seu controle criando imagens de temor [ou medo]”.⁴¹² Mas a reputação, tal qual o ex-jesuíta a entedia, tinha de estar baseada não somente na severidade ou na violência, mas numa virtude “genuína” e verdadeira.⁴¹³ Era responsabilidade do príncipe

⁴⁰⁹ Ibid., p. 220.

⁴¹⁰ Ibid, pp. 220-1.

⁴¹¹ Sobre Botero, Bireley escreve que: “Como Maquiavel, e com alguma tristeza, ele inclinou-se para o lado do medo. Sendo o mundo como era, nenhum governo era mais incerto do que um baseado no amor. Era quase impossível para um príncipe satisfazer todos os seus súditos e unir milhares [de pessoas] no amor por ele próprio. Súditos tendiam a murmurar e ansiar por mudança. A sujeição que decorria do medo era necessária. Mais ainda, estava em poder do príncipe criar medo em seus súditos, enquanto extrair amor [deles] estava além dele [de suas capacidades]. Mas o medo estava distante do ódio, alertou Botero, como haviam feito Maquiavel e Aristóteles muito antes dele. O ódio, assim como o desprezo, tinha de ser evitado a todo custo, uma vez que ambos logo enfraqueciam o governo.” Cf. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince* op. cit., p. 55.

⁴¹² KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op cit., p. 80. Na leitura de Kahn, tanto *O Príncipe* de Maquiavel como a *Aggiunta à Razão de estado* de Botero trazem ensinamentos sobre como o príncipe podia “manipular o reino das aparências”; entretanto, diz-nos, em ambos os casos, a análise retórica da política e, no caso específico de Botero, uma “política do sublime” constitui uma *exposição* dos recursos disponíveis ao príncipe. Daí uma “instabilidade da política retórica”, isto é, “sua disponibilidade aos súditos assim como aos soberanos”. Cf.: Ibid.

⁴¹³ BIRELEY, op. cit., p. 55. Botero distingue, nas *Adições*, entre “três graus” ou tipos de reputação: natural, artificial e adventícia. A primeira é fruto simplesmente da *virtù* do príncipe, de sua luminosidade natural. A segunda é aquela que, por meio de indústria ou artifício, ultrapassa a *virtù* natural do príncipe. Por última, a reputação adventícia “é aquela que sem a ação do príncipe lhe é atribuída pela falsa opinião de outrem”. A verdadeira reputação, para Botero, é apenas aquela dita “natural” e “os outros dois tipos são como se fossem alquimia” e,

cultivar a própria reputação e cuidar para que ela não declinasse. Em outras palavras, era preciso que ele “polisse” a própria imagem.⁴¹⁴

Todas as virtudes do príncipe eram capazes de trazer amor e reputação ao príncipe, mas havia aquelas mais adequadas ao primeiro e havia outras adequadas antes à segunda do que ao primeiro. O amor dos súditos era conquistado por meio da justiça e da liberalidade, discutidas no Livro I da *Razão de estado*. A justiça do príncipe estava “na base da paz e da concórdia entre os povos”⁴¹⁵ e era de dois tipos, tal qual Aristóteles e os escolásticos já haviam estabelecido. Havia uma justiça distributiva, atrelada à concessão de honras, prêmios ou privilégios, e uma justiça comutativa, atrelada às demais atribuições do Estado como, por exemplo, a reparação de violências e fraudes ou a escolha dos magistrados e juízes. Botero censura a prática da venda de cargos pelo príncipe e enfatiza o cuidado que ele deveria ter na escolha e na remuneração de seus funcionários. Era necessário, ainda, precaver-se de tal modo a garantir que juízes e magistrados não se tornassem corruptos. Era preciso não só escolhê-los bem, mas remunerá-los de acordo com a eminência de seus respectivos cargos e impedi-los, ameaçando-os com punições severas, de receberem quaisquer pagamentos ou presentes. Além disso, Botero elogia o modo de preparação dos funcionários estatais empregado pelos chineses e o sistema de espiões implementado pelo grão-duque da Toscana, Cosimo I de’ Médici (1519-1574), com o intuito de manter os seus juízes em ordem.⁴¹⁶

A liberalidade do príncipe tinha, para Botero, dois objetivos principais: livrar os pobres da miséria e promover a *virtù*. Em outras palavras, aliviar as tensões advindas da profunda desigualdade social existente, sobretudo nas cidades, em geral marcadas por um crescimento populacional tremendo e desordenado ao longo do século XVI; e promover as artes, as letras, as

---

“por não consistirem de princípios sólidos, duram pouco em comparação [com a primeira]”, podendo produzir “risos e desdém” e até mesmo “perigo e dano”. Por isso, sendo a reputação “um efeito [...] de extraordinária *virtù*, ser um príncipe dotado de reputação que é menor do que o apropriado não é um benefício, mas um defeito, nem tanto da reputação como da *virtù* da qual deriva.” Um príncipe deveria, portanto, atentar para sua própria reputação e cultivá-la, pois a responsabilidade caso ela declinasse era também sua. Cf. BOTERO, *The Reason of State* op. cit., p. 223.

⁴¹⁴ BIRELEY, “Introduction” In: Ibid., p. xxv.

⁴¹⁵ BOTERO, op. cit., p. 18.

⁴¹⁶ Ibid., pp. 18-30.

manufaturas e todas as demais manifestações de “*virtù*” por parte dos súditos. Não havia, de acordo com Botero,

trabalho mais digno de um rei, nem mais divino, do que auxiliar os pobres. Nada é mais elogiado nas Escrituras, acima de todo o resto, do que a misericórdia de Deus e o cuidado e proteção que ele tem pelos sofredores e pobres, e Ele recomenda o mesmo, de forma mais estrita, aos príncipes, e não se pode imaginar algo mais apropriado e efetivo [ou eficaz] para conquistar as mentes da multidão e prendê-la ao seu soberano.⁴¹⁷

Entretanto, a liberalidade servia “não apenas para erguer o homem pobre para fora de sua pobreza”, mas também “para nutrir e promover a *virtù*”. Este tipo de generosidade, além de não criar inveja entre os súditos, pois, segundo Botero, encontra-se direcionado a pessoas reconhecidamente merecedoras, “nutre”, ademais, “o talento, apoia as artes, permite que as ciências floresçam, e dá lustre à religião, que é supremo ornamento e esplendor dos estados”, e, portanto, “prende os súditos ainda mais perto de seu príncipe”.⁴¹⁸ Neste caso, pelo menos, o “bom” estava em perfeita harmonia com o “útil”.

As virtudes que contribuíam para a reputação do príncipe eram, de acordo com Botero, a prudência e o *valore* (algo como “coragem” ou “audácia”):

Estes são os dois pilares sobre os quais todo governo deve estar assentado. A prudência serve como olhos ao príncipe, e o valor como mão. Sem a primeira, ele seria como um homem cego, sem o segundo ele não teria poder. A prudência auxilia o conselho e o valor a potência. A primeira comanda, o segundo executa; a primeira percebe as dificuldades da empresa, o segundo as supera; a primeira formula um plano, o segundo o coloca em ação; a primeira refina o julgamento, o segundo encoraja o coração de grandes personagens.⁴¹⁹

É digna de nota a correspondência estabelecida por Botero entre a prudência e os “olhos” e entre o *valore* e a “mão” do príncipe. Vimos, anteriormente, que ao príncipe de Maquiavel era necessário saber imitar tanto a raposa astuta quanto o leão feroz, numa referência implícita e bastante óbvia do florentino à tradição

⁴¹⁷ Ibid., p. 30.

⁴¹⁸ Ibid., citações às pp. 31-2. Mais adiante no texto, Botero escreve que: “Os religiosos detêm em sua mão as consciências do povo, os letrados o entendimento, e os julgamentos de um e de outro têm a maior autoridade com todos, os primeiros por sua santidade, os segundos pelo seu ensinamento, aqueles pela reverência que inspiram, estes pela reputação que conquistaram, de modo que qualquer coisa que eles dizem ou fazem considera-se que foi dita ou feita bem e prudentemente, e portanto é digna de ser acatada e seguida. Os artesãos, então, excelentes e habilidosos de todo tipo, servem para deleitar os outros, para que o príncipe, se ele os tem ao seu lado, seja facilmente amado e estimado por todos”, cf. Ibid., p. 93.

⁴¹⁹ Ibid., p. 34.

ético-retórica ciceroniana. A *Razão de estado* de Botero é claramente um texto político onde a discussão sobre a prudência – e sua relação com o “valor”, ou com o uso força, e com uma certa ideia de astúcia - ocupa um espaço destacado em relação às demais virtudes do príncipe. Na leitura avançada por Robert Bireley, esse traço é indicativo do fato de que, para Botero, “o olho era mais importante do que a mão”. Mais ainda, de acordo com a interpretação do historiador-jesuíta, corroborada posteriormente por outros estudos como, por exemplo, Michel Senellart e Xavier Gil-Pujol, “a prudência logo tornou-se para os Anti-maquiavelianos a virtude cardeal do governante ou [homem] político, combinando virtude moral com habilidade política da mesma forma como o fizera nas longas tradições aristotélica e tomista”.⁴²⁰ Mas um “homem do meio” nessa história foi, sem sombra de dúvida, o secretário florentino, responsável como vimos por uma “redefinição” do conceito de prudência.

Ao discutir a virtude da prudência no Livro II da *Razão de estado*, Botero introduz a palavra-chave *interesse*: “Tomemos como matéria estabelecida que, em se tratando das deliberações dos príncipes, o *interesse* supera todas as outras considerações”. O príncipe, continua ele, não deve “confiar em nenhuma amizade, relacionamento, aliança ou qualquer outro tipo de laço com parceiros de negociação *que não seja baseado no interesse*”. Portanto, se para conquistar um estado, era preciso ter força, coragem e audácia, para conservá-lo era preciso, antes de mais nada, prudência; se aquelas primeiras qualidades podiam ser encontradas em vários homens, a prudência era encontrada somente em alguns poucos. Daí que os lacedemônios (ou espartanos), “desejando demonstrar que conservar era um feito maior do que adquirir, puniam aqueles que [em batalha] haviam perdido não suas espadas, mas seus escudos”. De modo similar, os romanos costumavam chamar os generais Fabius Maximus de “o escudo” e M. Marcellus de “a espada” da República, demonstrando assim maior estima pelo primeiro do que pelo segundo, num exemplo citado duas vezes por Botero na edição de 1589.⁴²¹

Vimos que a prudência era entendida naquela época, de um modo geral, como uma virtude cultivada a partir da experiência. Esta última era adquirida,

⁴²⁰ BIRELEY, “Introduction” cit., p. xxvi.

⁴²¹ RS, citações à p 41. (Grifos nossos). Em edições subseqüente, a segunda menção ao exemplo dos generais romanos, Maximus e Marcellus, foi suprimida.

nas palavras do próprio Botero, “diretamente ou através de outros”, ou seja, era fruto da vivência e envolvimento direto nos negócios e na vida pública do estado ou então era colhida junto aos grandes homens políticos do presente ou, ainda, extraída dos exemplos contidos nos textos clássicos ou modernos, sobretudo nos livros de história. A história era, de acordo com a fórmula extraída de Cícero, “mestra da vida” (*magistra vitae*). Eis que, após afirmar que a prudência e o *valore* são os “dois pilares” da reputação e do governo eficaz do príncipe, Botero passa então a uma listagem dos conhecimentos mais adequados ao refinamento e a uma maior agudeza, por assim dizer, da prudência. Antes de mais, havia o conhecimento histórico, pois a história é “o mais vasto teatro que alguém pode imaginar”.⁴²² Mas era preciso conhecer também as especificidades das gentes, ou povos, sob domínio do príncipe ou, como diz Botero, baseado, sem dúvida, em Bodin, era importante que o príncipe soubesse qual era a “natureza” e as “inclinações” naturais dos súditos. Estas últimas eram determinadas, em grande medida, pela geografia e pelo clima dos territórios de origem de cada povo. Era importante, ademais, que o príncipe conhecesse não só os humores e natureza de seus próprios súditos, mas também aquela dos súditos de outros soberanos, fossem estes aliados ou inimigos. “Como em qualquer matéria”, escreve o piemontês, “o bom encontra-se no meio”; logo “os povos que foram colocados entre o Norte e o Sul e entre calor e frio são melhor qualificados do que outros, porque são dotados em mente e espírito e melhor preparados para o mando e para o governo”.⁴²³ Noutro exemplo do tipo de conhecimento sugerido por Botero, os povos das montanhas tendem a ser mais ferozes ou selvagens, enquanto os povos dos vales tendem a ser moles e efeminados.⁴²⁴

Um aspecto fundamental da prudência maquiaveliana (ou “redefinida”) herdada pelos autores católicos do final do século XVI era a celeridade decisória ou uma certa prontidão para agir de acordo com os tempos e com uma deliberação inteligente acerca dos meios mais adequados e eficazes para a consecução dos fins particulares permitidos pelas circunstâncias. Em outras palavras, a ênfase caía sobre o saber aproveitar a ocasião (*occasione*). Há

---

⁴²² RS, citações à p. 37.

⁴²³ RS, pp. 38-9.

⁴²⁴ RS, p. 41.

todo um capítulo, o sexto do Livro II da *Razão de estado*, sobre os “pontos” ou “máximas de prudência” (*capi di prudenza*). Botero urge o príncipe para “deliberar [ou consultar] cuidadosamente sobre a empresa que está prestes a abraçar, mas para que não tente planejar [ou prescrever] os detalhes de sua execução, pois isto depende largamente das circunstâncias e oportunidades, que estão sempre mudando”.⁴²⁵ Ele afirma que “nada é mais importante do que um certo período de tempo chamado oportunidade [*opportunità*]; e não é outra [coisa] que um concurso de circunstâncias que rendem fácil um negócio, que antes ou depois daquele ponto seria difícil”.⁴²⁶ Essa consciência aguda diante da realidade contingente da política e, conseqüentemente, da necessidade de uma certa flexibilidade e habilidade na ação do príncipe, sempre adequada às variações dos tempos, ou da “fortuna”, é algo que Botero partilhava não apenas com Maquiavel, mas também com outros autores católicos da segunda metade do Quinhentos. E, aqui, o paralelo com Campanella é claro.

Vimos há pouco que, para o autor da *Razão de estado*, todas as deliberações e negociações em que o príncipe deveria tomar parte tinham de ser realizadas tendo em vista os interesses de estado. Sobre essa questão, Victoria Kahn escreve que:

Embora Botero vacile entre exemplos amorais e prescrições morais durante a maior parte da *Ragione di stato*, ele também propõe um argumento dialético que tenta conciliar os dois: ao invés de afirmar a priori que o príncipe devia seguir os ditames do cristianismo, Botero argumenta que a necessidade da moralidade e da fé cristãs emerge de dentro de uma análise retórica e prática dos interesses de estado. Especificamente, ele usa o conceito de interesse para fazer uma ponte entre uma retórica baseada no útil e outra informada pelo critério cristão do bom [...].⁴²⁷

Mas o termo “interesse” não tem, em Botero, uma definição precisa. De fato, ele parece servir como uma “ponte”, no Livro II d’A *razão de estado*, por meio da qual o piemontês avança uma série de pontos organizados na forma de aforismos, bastante similares, por exemplo, aos *Ricordi* de Guicciardini.⁴²⁸ Alguns exemplos de “máximas” propostas por Botero são: o príncipe deveria tomar medidas vigorosas contra qualquer problema logo de início, pois com o

⁴²⁵ RS, p. 46.

⁴²⁶ RS, p. 45.

⁴²⁷ KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op. cit., p. 74.

⁴²⁸ A aproximação é sugerida por Bireley em sua edição traduzida para o inglês da obra, cf. BOTERO, *The Reason of State* op. cit., p. 41, nota 15.

tempo as desordens aumentariam e ganhariam mais força; por outro lado, ele deveria gozar o benefício do tempo caso não tivesse forças suficientes para acabar com o problema já no princípio, até porque, com o tempo, as coisas mudam e seus traços variam, e “quem tem tempo, tem vida”; o príncipe tampouco deveria confiar em alguém a quem houvesse ofendido, pois o desejo de vingança tende a permanecer latente e à espera de uma ocasião favorável para concretizar-se; por fim, não havia, para Botero, “nada mais indigno de um príncipe prudente do que confiar a si próprio [seu estado e/ou *status*] à decisão da fortuna e do acaso”.⁴²⁹ A prudência estava, por assim dizer, em saber reconhecer o *quando* e o *como* da ação.

Logo em seguida, porém, Botero dá mostra da ambiguidade latente ou, como sugere Kahn, do aspecto “dialético” e retoricamente afeito à escrita maquiaveliana de sua obra sobre a razão de estado católica. No capítulo 8, intitulado “Dos Conselhos”, o piemontês escreve o seguinte:

Primeiro de tudo, ele [o príncipe] deve professar não a astúcia, mas a prudência. A prudência é uma virtude cuja função é buscar e resgatar meios adequados para atingir o objetivo; a astúcia tende ao mesmo objetivo, mas difere da prudência pelo fato de que, na escolha dos meios, a prudência busca o honrável mais do que o útil, enquanto a astúcia leva em conta apenas o interesse.⁴³⁰

O parágrafo foi removido da segunda edição d’*A razão de estado* (1590), talvez porque contradizia aquilo que o piemontês já afirmara anteriormente sobre o “interesse”. Mas é notável que essa sua definição bastante sintética de prudência seja tão similar àquela fornecida, alguns anos depois, pelo frade dominicano de Stilo em sua *Monarchia di Spagna*.

Nos dois capítulos seguintes, Botero trata, em primeiro lugar, de um aspecto final da prudência do príncipe, qual seja: é preciso evitar introduzir novidades no governo dos estados, pois as mudanças ou o distanciamento com relação às coisas antigas – os impostos, leis, costumes, privilégios ou direitos tradicionais dos súditos – são, frequentemente, coisas que geram nos súditos ódio contra o príncipe. Já no capítulo 10, aquela segunda qualidade a dar fundamento à reputação do príncipe, o *valore*, é definida como “prudência e vigor de espírito”. Consistindo sobretudo em coragem para agir prontamente e de maneira eficaz, o *valore* é considerado por Botero como uma virtude

⁴²⁹ Ibid., pp. 41-7, citações às páginas 41, 43.

⁴³⁰ Ibid., p. 48.

fundamental do príncipe, pois cabia à cabeça do corpo político dar-lhe forma e tratá-lo contra quaisquer enfermidades, mantendo-o saudável e de pé.⁴³¹ A metáfora organológica do “corpo político”, tão comum entre os autores da Época Moderna, é mobilizada para defender a necessidade de uma espécie de “medicina” de estado. Era responsabilidade de um príncipe não apenas sábio ou prudente, mas habilidoso, forte e capaz, encarregar-se da prescrição e, mais ainda, da administração de remédios e tratamentos às eventuais doenças que surgissem no corpo político da *res publica*, ou estado, até mesmo os mais intragáveis.

O restante do Livro II é dedicado aos meios e qualidades que servem para preservar os “dois pilares” da reputação e do *valore*, sobretudo a primeira. E é neste ponto que o compromisso de Botero com uma moralidade católica contrarreformista surge de maneira mais evidente. O príncipe prudente boteriano deveria saber, como vimos, esconder suas fraquezas, assim como ter mais “feitos que palavras”, ou seja, mostrar resultados, pois é mais reputado quem tem resultados concretos a apresentar do que quem simplesmente profere palavras vazias. Evitar ornamentos e hipérboles e manter a palavra dada são outros aspectos importantes da prudência principesca e o exemplo de Botero, nesse sentido, é ninguém menos que Alessandro Farnese, duque de Parma (1545-1592), que havia sido comandante dos exércitos de Filipe II nos Países Baixos, tendo reprimido com sucesso os rebeldes holandeses e tornado-se governador daquele território.⁴³² Um governante tampouco deveria fazer promessas que não pudesse cumprir ou desrespeitar os termos de tratados já firmados. Mas Botero, diz-nos Bireley, “falhou em fornecer qualquer orientação sobre quando interesses recém-percebidos talvez pudessem permitir que o governante abandonasse algum acordo”. De acordo com o historiador-jesuíta, “os Escolásticos haviam mostrado flexibilidade neste aspecto”.⁴³³ Quanto a essa questão, a interpretação de Kahn é distinta da de Bireley. Vimos que, para a autora, o conceito de “interesse” em Botero tem a função de conectar uma retórica-política do útil a uma outra retórica cristã (e

---

⁴³¹ Ibid., pp. 50-1.

⁴³² Ibid., p. 53. Bireley sugere que Farnese serviu, “conciente ou inconscientemente, como a contraparte de Botero a Cesar Borgia”, figura emblemática associada ao maquiavelismo, cf. BIRELEY, “Introduction” cit., p. xxvii.

⁴³³ Ibid., p. xxviii.

ciceroniana), baseada no critério do “bom” ou do “honesto”. Segundo Kahn, Botero “insiste que é do interesse do príncipe imitar as virtudes convencionais, porque a encenação de tais virtudes é interessante tanto aos seus súditos quanto a Deus”.⁴³⁴ O piemontês escreve no capítulo 15 do Livro II que a religião “é quase mãe de todas as virtudes” e que ela “é a fundação de todo principado, porque todo poder vem de Deus e porque a graça e o favor de Deus não são adquiridos de outra forma que [não seja] a religião; qualquer outro fundamento será ruinoso”.⁴³⁵ Para Kahn, se a virtude é parte da retórica empregada pelo príncipe na lida com os súditos, isto é, “para assegurar [seu] poder sobre o povo”, a religião é similarmente “a retórica que ele usa para falar a Deus, assim como ao povo: uma vez que todo poder vem de Deus, é uma boa aposta política ser religioso”.⁴³⁶

Há um movimento gradual no tratado de Botero, segundo Bireley, que se dá a partir de uma “magnificência dos projetos em si mesmos” em direção e uma ênfase cada vez maior na habilidade do príncipe prudente em “manter o povo ocupado”. Por “povo”, o piemontês muito provavelmente entendia, antes de mais nada, as crescentes populações urbanas europeias da segunda metade do século XVI e da primeira metade do XVII, com suas expressivas camadas de pobres e iletrados e, por isso mesmo, vistas como suscetíveis a revoltas e desejosas por mudanças.⁴³⁷ Não à toa. Campanella não foi, ele próprio, protagonista de uma conjuração frustrada contra o vice-reinado espanhol em Nápoles?⁴³⁸ Em meio ao caos dos conflitos confessionais, as possíveis ameaças ao ordenamento social das sociedades de Antigo Regime eram como um fantasma a assombrar os pensadores políticos que, assim como Botero ou Campanella, alistavam-se (ou pelo menos tentavam fazê-lo) nos regimentos da tradição e da ortodoxia católica. Mas também nos regimentos da ordem social tradicional e do absolutismo monárquico, uma vez que este último surgia como uma espécie de protagonista a desempenhar um

⁴³⁴ KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op. cit., p. 74.

⁴³⁵ RS, citações à p. 64.

⁴³⁶ KAHN, op cit., p. 74.

⁴³⁷ BIRELEY, “Introduction” cit., p. xxviii.

⁴³⁸ Sobre a questão das revoltas, assim como para uma breve introdução à história social do reino de Nápoles na segunda metade do séc. XVI e primeira do XVII, cf. VILLARI, Rosario. *The Revolt of Naples*. Trans. James Newel; John A. Marino. Cambridge: Polity Press, 1993.

papel central nas Guerras de Religião, que se arrastariam por toda a primeira metade do Seiscentos.

Antes, porém, de aprofundarmos no tratamento que Botero concede aos meios que deveriam ser empregados pelo príncipe com o intuito de manter a multidão sob controle, analisemos brevemente os capítulos, eles próprio relativamente breves, sobre as virtudes da religião e da temperança. “É bem certo que, em tempos heroicos, os príncipes foram responsáveis por matérias sacras”, escreve ele na abertura ao capítulo 15 do Livro II.⁴³⁹ “A religião tem tamanho poder no governo que, sem ela, toda outra fundação do estado estremece”, afirma copiosamente o piemontês.⁴⁴⁰ Mas ele não se aventura, no tratado, por especulações de natureza puramente teórica ou teológica. Preocupado, repita-se, com questões eminentemente práticas, Botero enfatiza, como já começamos a ver, uma *utilidade* da religião e dos próprios agentes religiosos para que o príncipe pudesse levar a cabo sua tarefa de manter os súditos satisfeitos e obedientes. Os homens da Igreja, atuando junto aos pobres por meio das obras pias ou então como conselheiros potenciais do príncipe, acabam servindo também como exemplo de virtude. Ao príncipe, Botero recomenda simplesmente que evite “os extremos da simulação e da superstição”, a primeira porque é ineficaz e só faz trazer descrédito àquele que simula sua religiosidade e a segunda porque gera descontentamento e desprezo; e que favoreça os eclesiásticos, mantendo-os livres de impedimentos para que possam exercer o sacerdócio de forma autônoma. Era melhor, conclui o autor (tomando, neste ponto do texto, o partido da tradição), deixar os clérigos exercerem

o julgamento da doutrina e a direção dos costumes e *toda a jurisdição que o bom governo das almas requer* e que os cânones e leis concedem a eles, e promover a sua observância [das leis e dos cânones] com a autoridade e com o poder ou com o dinheiro ou com as obras, porque quanto mais os súditos são acostumados e ferventes no caminho de Deus, tanto mais manejáveis e obedientes eles serão ao seu príncipe.⁴⁴¹

---

⁴³⁹ BOTERO, *Reason of State* op. cit., p. 61.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 64.

⁴⁴¹ Ibid., p. 67 (grifo nosso).

Seguindo a leitura avançada por Kahn, poderíamos dizer que a discussão de Botero em torno da religião é como uma “revisão irônica” de Maquiavel.⁴⁴² O ser tinha precedência sobre o parecer por sua eficácia, mais do que por uma retidão moral determinada *a priori*.

Um capítulo breve sobre a virtude da temperança, no qual Botero simplesmente repete aquilo que Tomás de Aquino já afirmara sobre o assunto, isto é, que “a religião é a mãe e a temperança a ama de leite das virtudes”, encerra o Livro II do tratado.⁴⁴³ Ele adentra, a partir do Livro III, uma discussão acerca do plano a ser seguido pelo príncipe prudente no âmbito de uma política interna - ou “doméstica” - do estado. O foco mais uma vez recai sobre os meios a serem empregados pelo príncipe em seu esforço para manter a multidão ocupada, quieta e pacificada. Botero começa por dividir a população em três grupos distintos: os nobres e ricos (*grandi e opulenti*), os *mezani* (ou “classes médias”) e os pobres e miseráveis (*poveri e miseri*). Ele rapidamente descarta os *mezani* como uma ameaça, voltando sua atenção aos dois outros grupos. Dentre os nobres, há três subgrupos dignos da atenção do príncipe: era preciso precaver-se contra príncipes de sangue, contra os grandes senhores feudais e contra todos aqueles que se destacassem por seu *valore* e, portanto, por sua reputação e influência junto ao povo.⁴⁴⁴ “Também são perigosos para a paz pública aqueles que não têm interesse nela, isto é, aqueles que se encontram em grande miséria e pobreza”.⁴⁴⁵ Até este ponto, Botero permanece em

---

⁴⁴² Em Botero, diz Kahn, “[...] Deus é reverenciado por seu poder, e a religião é valorizada antes de mais nada em termos de seus efeitos. Mas, Botero vai então argumentar, no longo prazo é do interesse do príncipe *ser* religioso – porque, no fim das contas, *ser* religioso é mais eficaz do que *parecer*-lo. [...] O critério do comportamento político não é em primeira instância a fidelidade a um padrão do bom, mas antes a eficácia; é precisamente esse cálculo dos efeitos que transforma uma retórica do parecer numa retórica do ser. Numa inversão irônica das reflexões de Maquiavel no capítulo 18 de *O Príncipe* e dos capítulos 11-15 do livro 1 dos *Discursos*, acontece que *ser* religioso é o meio mais eficaz de *parecer* religioso (embora nós devamos notar também que tal subordinação do ser ao parecer torna o ser religioso em algo indistinto da dissimulação perfeita)”. Cf. KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op. cit., pp. 74-5.

⁴⁴³ Ibid. Sobre o tratamento concedido à virtude pelo piemontês, Bireley escreve que: “Botero era contrário à excessiva riqueza, como havia sido o republicano Maquiavel, o qual tinha visto nela o enfraquecimento da lealdade cívica. Em nome da temperança, Botero advogava pela taxação de artigos de luxo e por leis suntuárias a regularem gastos com comida e vestimentas, não para encorajar uma simplicidade cristã de via ou para expressar distinções sociais, como frequentemente foi o caso com contemporâneos, mas para afastar perigos ao estado”, cf. BIRELEY, “Introduction” in: Ibid., p. xxxi.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 81. Bireley sugere que Botero “estava preocupado com a ameaça ao príncipe por parte dos súditos demasiado poderosos, uma ameaça que as guerras na França haviam trazido a sua atenção”, cf. “Introduction” cit., p. xxix.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 88.

território similar àquele da discussão feita por Maquiavel n’O *Príncipe* acerca dos dois “humores” fundamentais de todo estado, aquele dos “grandes” e o outro do “povo”. Mas a tipologia é apenas uma porta de entrada para um “programa” de desenvolvimento econômico que Botero apresenta ao longo dos quatro livros seguintes, do Livro III ao VI.

“São de grande entretenimento [*trattenimento*], muito graves e quase heroicas, as obras e empresas honráveis e magníficas dos príncipes, e são de dois tipos: pois algumas são civis, outras militares”, ⁴⁴⁶ assim Botero apresenta, no início do capítulo 2 do Livro III, aqueles que serão os dois eixos principais dos demais livros de sua *Razão de estado*. Ele começa por discutir, nos Livros III a V, os empreendimentos, ou técnicas, ditos “civis” e mais adequados na lida com os diversos grupos ou classes de pessoas que formam o conjunto dos súditos sob o domínio do príncipe. E aqui o problema central, não apenas para Botero mas também para a maioria de seus contemporâneos, era aquele referente aos “refratários” em matéria religiosa, ou seja, judeus, infiéis (muçulmanos), gentios e hereges, ou cristãos “desviantes”. O tratamento que o piemontês concede a essa questão na *Razão de estado* é notável, indicativo daquilo que Bireley chamou de um “pragmatismo imanente”. Botero escreve sobre os diferentes tipos de “refratários” em termos de uma política estrita de estado: era preciso, em primeiro lugar e sempre que possível, convertê-los ou reconciliá-los, sobretudo em se tratando de súditos recém-adquiridos; mas, caso fossem infiéis ou hereges resistentes e/ou reincidentes, era preciso coloca-los sob pressão, negando-lhes “direitos” ou privilégios como os cargos e as isenções fiscais, por exemplo, ou forçando-os a se vestirem de maneira vergonhosa, digna de sua impiedade. A caridade e as esmolas eram outros meios possíveis de se lidar com o problema. Botero não menciona, na *Razão de estado*, a escravização e mostra-se contrário às conversões forçadas. O esforço primordial, na visão do ex-jesuíta, devia ser sobretudo catequético e missionário. Eram estes os meios a serem empregados no caso dos “gentios”, ou povos nativos das colônias americanas de Portugal e Espanha. Já os Turcos “infiéis”, inimigos perenes dos europeus no Leste do continente, no Levante e, de um modo geral, nas regiões próximas ao mar Mediterrâneo,

---

⁴⁴⁶ Ibid., p. 74.

eram tidos por Botero como praticamente irreconciliáveis. Não à toa ele acrescentou, ao final da segunda edição da *Razão de estado* (1590), um capítulo sobre “Contra Quem o Príncipe Deve Mobilizar suas Forças Militares”, no qual, embora reiterando aquilo que já havia escrito sobre como, ao príncipe verdadeiramente católico e prudente, só era cabível fazer guerra “defensiva”, ele avança, contudo, com maior ênfase, a ideia de que contra os Turcos, a quem ele chama de “inimigos públicos” de todos os cristãos, era sempre justificado fazer guerra, inclusive ofensiva, pois, em essência, tratava-se sempre e necessariamente de defender a verdadeira religião, a católica, contra o infiel.⁴⁴⁷

É de se ressaltar, porém, que as medidas propostas por Botero ao longo do Livro V são em geral voltadas não para a conversão, mas para uma contenção e prevenção contra possíveis revoltas. Em suma, era preciso cortar o mal pela raiz. Como os problemas dificilmente se apresentavam, logo de início, como revoltas ou rebeliões de larga escala, era possível, tomando-se os devidos cuidados, prevê-las e, portanto, precaver-se contra elas. Para isso, era necessário desprover os “refratários” de tudo aquilo que “inflasse os espíritos” e fomentasse a coragem, a audácia e os desejos por mudanças. O príncipe podia privá-los do “esplendor da nobreza e da prerrogativa de sangue”, do uso de cavalos, ou de assumirem cargos,⁴⁴⁸ ou então força-los, como já dissemos, a vestirem-se de forma distintiva e vergonhosa ou a trabalharem na agricultura e nas artes mecânicas, as quais, de acordo com Botero,

prendem o homem a sua oficina, da qual depende para seu lucro e sustento, e, porque o bem-estar dos artesãos consiste na venda dos seus produtos e de seu trabalho, eles são necessariamente amigos da paz, que beneficia o florescimento das trocas e o fluxo do comércio. Donde vemos que as cidades cheias de artesãos e mercadores amam a paz e a quietude acima de tudo.⁴⁴⁹

Essa passagem é significativa, pois permite vislumbrar aquilo que Romain Descendre entende como uma “resposta” de Botero ao “paradoxo do soberano no pensamento religioso”. Apontado inicialmente por Michel Senellart, em seu estudo clássico *Machiavélisme et raison d'État* [Maquiavelismo e razão de

⁴⁴⁷ Ibid., pp. 212-15. Botero não faz, porém, qualquer menção à expulsão ou à conversão forçada de judeus e muçulmanos que haviam ocorrido na península ibérica ainda no tempo dos reis católicos, cf. BIRELEY, “Introduction” cit., p. xxxii.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 98.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 99.

Estado] (1989), tal “paradoxo” estaria relacionado ao fato de que havia, naquela época, uma “dupla exigência contraditória de aumento da potência do Estado e de submissão do Estado à autoridade eclesiástica”.⁴⁵⁰ No entender de Descendré, a “resposta” de Botero era precisamente a economia, embora sua razão de estado também tivesse um “componente militar importante” a reconduzi-la ao “modelo maquiaveliano”.⁴⁵¹ Em outras palavras, a potência do Estado residia no seu desenvolvimento econômico.

O Livro VI da *Razão de estado* tem como temas principais a segurança e a política externa do estado. O pressuposto é que “a segurança consiste acima de tudo em manter os inimigos e os perigos distantes da nossa casa, pois a proximidade do mal é uma parte grande do próprio mal”.⁴⁵² Uma primeira maneira de manter-se afastado do mal era fortificar as fronteiras e as passagens com fortalezas adequadas. Ou então, era possível estabelecer colônias nas regiões fronteiriças dos estados, à maneira dos romanos. Entretanto, o autor pondera que,

em nossos tempos, as fortalezas são mais utilizadas do que as colônias, porque são muito mais fáceis de estabelecer e de muita utilidade para o presente. Colônias demandam grande indústria e prudência para serem fundadas e ordenadas; e o bem que delas advém não pode ser colhido tão rápido, pois só amadurece com o tempo.⁴⁵³

Os meios indicados por Botero para a manutenção do estado eram, como bem notou Robert Bireley, os mesmo que serviam à sua expansão.⁴⁵⁴ Um príncipe cristão tinha como assegurar o seu domínio e, até mesmo, expandi-lo por meio do desenvolvimento econômico e da boa manutenção de forças militares. Botero escreve, logo no início do Livro VII, que é possível reduzir os recursos do príncipe a dois tipos diferentes de “forças”: a população (*la gente*) e o dinheiro (*denaro*).⁴⁵⁵ Para Botero, assim como para Maquiavel ou Campanella, a população do estado era mais importante do que o dinheiro ou a

⁴⁵⁰ DESCENDRE, Romain. “Raison d’État, puissance et économie. Le mercantilisme de Giovanni Botero”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/3 (nº 39), pp. 311-321, citação à p. 312. Sobre essa questão do “paradoxo” da soberania ou de uma relação ambígua, a um só tempo de concorrência e de colaboração, entre os estados, ou Estado, e a Igreja, cf. PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, Capítulo IV intitulado “O conflito entre lei e consciência”, pp. 165-234, sobretudo as pp. 180-8.

⁴⁵¹ DESCENDRE, “Raison d’État, puissance et économie” art. cit., citações à p. 317.

⁴⁵² BOTERO, *Reason of State* op. cit., p. 108.

⁴⁵³ Ibid., p. 111.

⁴⁵⁴ Cf. “Introduction” cit., p xxxii.

⁴⁵⁵ BOTERO, *Reason of State* op cit., p. 122.

riqueza. Diferentemente, porém, do florentino, mas de modo similar ao calabrés, Botero não entende que a “força” das gentes está apenas na constituição de milícias ou exércitos próprios. O próprio enriquecimento do estado - e, portanto, também o tesouro do príncipe - advém da produtividade dos súditos, afinal, a mineração, a agricultura, o comércio etc., eram atividades fundamentais realizadas, de um modo geral, por uma multidão de trabalhadores pobres e, na maioria das vezes, iletrados. Um aspecto inovador do pensamento de Giovanni Botero parece residir justamente nessa ênfase sobre o fato de que a população em geral - ou a “gente” – constituía uma “força” crucial do estado, embora ele ainda fosse, é claro, um *estado do príncipe*.

Quanto ao dinheiro, Botero entendia que ele era necessário “para o serviço da paz e para a necessidade da guerra”; portanto, ao príncipe era imperativo manter um tesouro na forma de metais preciosos. Mas quanto tesouro o príncipe deveria acumular? O piemontês mostrava-se consciente do perigo de se manter fundos insuficiente e, na ocorrência de uma guerra, acabar tendo de arrecadar dinheiro em meio a circunstâncias desfavoráveis - com o comércio, o cultivo e a cobrança das taxas e impostos todos interrompidos pelo “clamor do exército”. Em tempos de paz, o melhor a fazer era manter o tesouro de tal maneira que o influxo de riqueza e metais fosse maior do que a saída. Mas “num tempo em que a guerra nos confronta”, dizia ele, era preciso ter “dinheiro à mão, para que não haja mais nada a fazer a não ser levantar as tropas”.⁴⁵⁶ As rendas do príncipe eram, de acordo com Botero, de dois tipos: ordinárias e extraordinárias, “porque são extraídas dos produtos da terra ou dos resultados do trabalho humano”.⁴⁵⁷ Dentre as formas ordinárias de renda e acumulação da riqueza, havia as terras patrimoniais e as taxas sobre importação e exportação, mas também os empréstimos contraídos junto aos súditos e, como último recurso, os bens da Igreja, os quais demandavam autorização prévia do papa para serem aproveitados. As formas extraordinárias de arrecadação que, no entanto, tornavam-se frequentemente comuns e, portanto, também elas “ordinárias”, eram, no tocante aos próprios súditos, os impostos extraordinários, confiscos, condenações e presentes; e, no tocante

---

⁴⁵⁶ Ibid., citações à p. 124.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 125.

aos estrangeiros, os tributos, pensões, honrarias e outras rendas semelhantes.⁴⁵⁸ “Uma limitação da economia de Botero”, escreve Bireley, foi não levar em conta “as flutuações na moeda como Bodin havia feito” e ter proibido “os juros ou a usura, que ele via como tirar dinheiro de circulação, assim como fazia o tesouro do soberano, e [também] como contrária às diretrizes da Igreja”.⁴⁵⁹

Mais importante do que ter um grande tesouro, era ter uma grande população; esta correspondia aos “verdadeiros recursos” do príncipe, de acordo com Botero, pois todos podiam ser a ela reduzidos. Uma população numerosa era algo necessário, dentre outras coisas, para conseguir prevalecer nas conquistas ou nas campanhas militares. Além disso, quem quer que tivesse abundância de homens, teria também dinheiro de sobra.⁴⁶⁰ Botero discute, ao final do Livro VII, o caso da Espanha. Conta-nos o piemontês que a Espanha se encontrava, então, infértil, despovoada e com uma agricultura em declínio. Os motivos para isso eram vários: a guerra plurissecular contra os mouros, o redirecionamento das armas para as campanhas na África, na Itália e no Novo Mundo ou, ainda, para recuperação do domínio sobre os Países Baixos, além dos editos de expulsão dos judeus. Mas a situação problemática em que a Espanha se encontrava não se dava, no seu entendimento, de forma alguma em virtude de uma esterilidade natural e primordial do território, pelo contrário. Escreve Botero que:

Se a Espanha é considerada uma província estéril, isso não é por causa de uma falta de terras, mas por conta da escassez de seus habitantes; a terra é a mais favorável e a mais adequada à produção de tudo que é pertinente à vida civil; se fosse cultivada, haveria o suficiente para manter um número infinito de pessoas, como era o caso nos tempos antigos, quando manteve os grandes exércitos dos cartagineses e dos romanos.⁴⁶¹

Portanto, na perspectiva do ex-jesuíta milanês, para que a população de um determinado estado crescesse e se tornasse cada vez mais numerosa, melhorando assim sua saúde, era preciso cultivar a terra. A agricultura, afirmam Botero, “é o fundamento de todo crescimento”, está na base do aumento populacional e é o que alimenta e satisfaz as “gentes”. Logo, o papel do

---

⁴⁵⁸ Ibid., p. 129.

⁴⁵⁹ Cf. “Introduction” cit., p. xxxiii.

⁴⁶⁰ BOTERO, *Reason of State* op. cit., p. 130-2.

⁴⁶¹ Ibid., p. 132.

príncipe era favorecê-la e promovê-la de tal modo a garantir o bem público e, conseqüentemente, a sua própria reputação. Ele ficava encarregado de “dirigir e dar início” a tudo que dizia respeito ao bem comum e ao desenvolvimento agrícola: a irrigação ou drenagem das terras e pântanos; a preparação para o cultivo das áreas inutilizadas ou excessivamente arborizadas; os auxílios ou suportes necessários àqueles que se dedicavam às atividades pertinentes; e evitar que, por quaisquer motivos, as terras ficassem inutilizadas.

Por outro lado, mais do que a agricultura, era vital que o príncipe investisse na indústria. Botero escreve que “não há nada mais importante para fazer uma cidade crescer e para enchê-la de habitantes e de uma riqueza abundante do que a indústria de seu povo e o número de seus ofícios [ou artes]”.⁴⁶² O piemontês parece se maravilhar com a engenhosidade e com os artifícios humanos. O trecho é um tanto longo, mas vale a citação completa:

Porque a arte compete com a natureza, alguém há de me perguntar qual das duas contribui mais para alargar e povoar um território, a fertilidade da terra ou a indústria do homem. A indústria, sem dúvida, porque as coisas produzidas pela mão artificiosa do homem são muito mais e de muito maior valor do que as coisas produzidas pela natureza, pois a natureza provê o material e o assunto, mas a sutileza e a arte do homem proporcionam a indizível variedade das formas. A lã é um fruto da natureza simples e cru. Quantas coisas belas e quão grande variedade de formas diversas a arte faz dela? Quantos e quão grandes são os lucros daquele que colhe, limpa, urde, trança, tingi, corta e costura, e transforma ela de mil maneiras e a transporta de um lugar a outro? A seda é um simples produto da natureza; que variedade de belas roupas a arte faz dela? Ela faz o excremento de um vil verme ser estimado por príncipes, valorizado por rainhas, e finalmente todos querem ser honrados por sua conta.⁴⁶³

Havia, ainda, outros meios para o incremento das forças, recursos ou gentes. O príncipe devia encorajar os casamentos e encarregar-se da educação dos pobres, dando suporte às novas gerações de súditos; ou então estabelecer colônias e atrelar o seu estado a povos vizinhos e inimigos conquistados, de modo a enriquecer às custas dos outros estados, tal qual os romanos haviam feito com os Albanos ou com os Sabinos.⁴⁶⁴ A brutalidade de muitos dos exemplos extraídos da história de Roma não devia passar

---

⁴⁶² Ibid., p. 137.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 140-5.

despercebida aos leitores contemporâneos de Botero.⁴⁶⁵ Mas não havia maneira mais vantajosa de enriquecer às custas de outrem do que por meio da compra de estados. Isso porque se tratava de comprar algo que, segundo Botero, “não pode ser pago com dinheiro”, ou seja, era algo que em geral resultava das dívidas e acordos entre as nobrezas europeias, resultando na transferência de territórios entre os príncipes e governantes em troca de somas possivelmente irrisórias. “Não há comércio mais digno de um príncipe”, escreve ele.⁴⁶⁶

Botero passa então a discutir, nos dois últimos livros do tratado sobre a *Razão de estado*, os assuntos militares e como aumentar os “recursos”, gentes ou forças, intensivamente mais do que extensiva ou numericamente.⁴⁶⁷ A discussão que o piemontês empreende sobre a arte militar passa por alguns pontos bastante caros a Maquiavel.⁴⁶⁸ Assim como o florentino antes dele, Botero tinha uma certa desconfiança com relação às tropas mercenárias e propõe que o príncipe tenha em seu serviço não apenas muitos soldados, recrutados em meio aos súditos, mas bem treinados e disciplinados, de modo que tenham grande *valore*. Para tanto, era necessário escolhê-los bem e provê-los de armas de boa qualidade e ornadas de acordo com a eminência e virtude daqueles que deveriam portá-las. Era preciso mantê-los longe de casa, para evitar fugas, e em ordem, sendo que a melhor formação era aquela empregada pelas legiões romanas, mais do que a das falanges espartanas. Os soldados eram em geral animados pelo conhecimento da justiça da causa pela qual lutavam, especialmente quando sabiam que a guerra e a defesa eram levadas a cabo em nome da Majestade Divina.⁴⁶⁹ Mas Botero enfatiza sobretudo a questão da disciplina, a qual chama de “arte de fazer um bom soldado” e “nervo de um exército”.⁴⁷⁰ Havia, de acordo com o piemontês, “dois pilares” da disciplina militar⁴⁷¹: os prêmios ou recompensas e, principalmente,

---

⁴⁶⁵ O episódio mitológico, ou “lendário”, do “Rapto da Sabinas”, no qual a primeira geração de romanos conseguiu obter esposas por meio do rapto das filhas de seus vizinhos sabinos, é narrado, por exemplo, por Tito Lívio.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 145.

⁴⁶⁷ Ibid., p. 154.

⁴⁶⁸ Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*. Trad. Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁴⁶⁹ RS, pp. 154-68.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 169.

⁴⁷¹ Ibid., p. 172.

as penas ou punições. Estas últimas eram, no entender de Botero, mais importantes do que os primeiros, pois eram mais eficazes em produzir nos soldados-súditos a obediência necessária. Sua concepção de natureza humana tinha, de fato, algo daquele pessimismo maquiaveliano indicado por Bireley. Na guerra, diz-nos Botero, se o príncipe deixasse de distribuir prêmios e recompensas, ele não seria amado; mas se ele deixasse de punir as ofensas e crimes, ele jamais seria obedecido, o que era, a seu ver, muito pior. “No governo”, escreve ele, “a recompensa é útil, mas as penas são necessárias, porque a virtude é sua própria recompensa e não tem necessidade de estímulos externos, mas o vício e a maldade, se não são contidos pelo medo da punição, viram tudo de ponta cabeça”.⁴⁷²

O Livro X da *Razão de estado* é bastante curto e contém capítulos sobre: o capitão das tropas; sua importância enquanto exemplo, junto aos soldados, não apenas de *virtù*, coragem e *valore*, mas de “boa fortuna”, entendida por Botero como “concorrência do poder divino” em favor daqueles que são “eleitos como ministros da justiça e executores da divina vontade”,⁴⁷³ sobre os métodos, enfim, tidos como mais eficazes para elevar os espíritos dos soldados e para que o capitão pudesse precaver-se contra eventuais imprevistos. É digno de nota que o capitão das tropas, tal qual descrito e caracterizado por Botero no último livro do tratado, parece reproduzir - embora num terreno especificamente militar e, portanto, externo à esfera do “civil” - algo daquela prudência principesca que permeia a obra inteira. Por fim, o capítulo final do tratado avança o tema da “guerra justa” contra o Turco. Robert Bireley sintetiza muito bem a importância desta adição à edição de 1590 da *Razão de estado*:

Botero já havia mostrado como um príncipe poderia alargar seu estado pela promoção da economia. Agora, ele queria ressaltar que havia uma oportunidade sempre à mão de fazer guerra pelo bem público, caso o governante estivesse determinado a assegurar para si alguma glória militar. Esta era fazer guerra aos Turcos, que durante muito tempo terras no sudeste da Europa. Aqui o senso de Cristandade de Botero veio à frente; [o capítulo] antecipava a visão mais universal das *Relações Universais*. Guerra contra os hereges era ainda uma guerra civil no seio da Cristandade. Ele partilhava da preocupação com a real ameaça turca e o entusiasmo por uma cruzada que não havia morrido em Lepanto. As forças do império aceitariam o desafio em 1593 e continuariam no campo [de batalha]

---

⁴⁷² Ibid., p. 178.

⁴⁷³ Ibid., pp. 191-2.

até 1606. Adequadamente, Botero concluiu a *Razão de Estado* com um chamado para a campanha contra os Turcos; ele fazia paralelo com a chamada de Maquiavel, no capítulo final de *O Príncipe*, à guerra para expulsar os estrangeiros da Itália. Maquiavel era um patriota italiano, Botero um [patriota] europeu. Certamente, o suporte e a assistência divina a tão magnífico projeto seriam iminentes.⁴⁷⁴

3.3 - O filo-hispanismo de Botero e Campanella

A menção de Bireley às *Relações Universais*⁴⁷⁵ é oportuna, pois, junto com a *Monarchia* de Campanella, esta terceira grande obra escrita por Giovanni Botero “proporcionava o mais evidente suporte ao sistema imperial espanhol”.⁴⁷⁶ Oriundos, cada um deles, de uma das duas principais possessões espanholas na Itália - Campanella de Nápoles e Botero de Milão, embora radicado na cidade pontifícia - ambos os autores estavam entre os primeiros a se dedicarem à escrita de um novo gênero textual, por meio do qual foram introduzidas novidades significativa às “matérias de estado” e discussões acerca da expressão “razão de estado”, qual seja: o da *geografia política*. John M. Headley escreve que “a inquirição universal e compreensiva esperada da tarefa [assignment] de Botero figurava como parte de uma mais larga concorrência de energias evangélicas liberadas pelo Catolicismo neste momento”, isto é, a última década do século XVI. Até certo ponto, o mesmo poderia ser dito sobre a *Monarchia* de Campanella. A grandeza da cidade eterna, umbigo do catolicismo, fazia-se notar de modo intenso nos mais diversos projetos de evangelização e missionação que surgiram àquela altura. “As oportunidades globais, apresentadas pelas vistas [ou notícias acerca] dos povos extra-cristãos que se esticavam até Roma, levariam ao estabelecimento da Congregação da Propaganda Fide em 1622”. Era chegado o tempo de homens como José de Acosta, Mateo Ricci, Alessandro Valignano e Antonio Possevino.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ BIRELEY, “Introduction” cit., p. xxxv.

⁴⁷⁵ Para um estudo recente sobre as *Relações* de Botero, ver: PURPURA, Christian. O olhar do longínquo. Sociedade, política e religião no horizonte geográfico de Giovanni Botero. 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

⁴⁷⁶ HEADLEY, “Geography and Empire...” art cit., p. 1132.

⁴⁷⁷ Ibid., citações à p. 1134.

As *Relações* de Botero dividiam-se em quatro partes.⁴⁷⁸ A primeira delas consistia em uma disposição geral dos continentes e ilhas que conformavam, de acordo com os conhecimentos disponíveis à época, o globo terrestre. Botero faz um elogio à bússola enquanto instrumento “divino” a contribuir para os esforços evangelizadores católicos, com o qual os navegadores e missionários haviam sido agraciados e que viera em compensação pelas perdas e conflitos entre os cristãos do Velho Mundo, surgidos a partir do cisma de Lutero e do advento do luteranismo e do calvinismo na Alemanha e noutras regiões do Norte da Europa. O piemontês pergunta-se:

[...] que coisa tem em si uma agulha de ferro, esfregada com [o ímã da] calamita, de notável, ou de precioso? [é que] dela depende a maior empresa, e a mais admirável arte, que exerce o homem, que é a navegação. [...] Aos primeiros navegantes, Hércules invicto [*Hercole invitto*], [ela havia dado o ardor de] adentrarem na investigação ora de um Novo Mundo; ora do estreito, Ártico; ora da Antártica; ora das Molucas; ora das Filipinas; ora das ilhas Salomão; e de dar a volta, sobre um lenho frágil, no mundo todo, quase pelejando, de velocidade e de grandeza, para viajar [junto] com o Sol.⁴⁷⁹

Segundo John Headley, essa guinada de Botero – admirador, como vimos, das cidades e estados de médio porte - em direção a um “imperialismo universalista europeu”⁴⁸⁰ estava relacionada à novidade de um conhecimento geográfico mais apurado do mundo, de suas quatro partes, ainda incipiente e carente de definição, mas que também tinha pelo menos duas raízes bastante antigas e profundas. A primeira, encontrava-se na “redescoberta” pelos homens renascentistas de uma visão do espaço baseada na perspectiva; e a segunda,

⁴⁷⁸ A historiadora Laura de Mello e Souza sugere uma divisão levemente distinta, em cinco partes, mas que sintetiza os conteúdos das *Relazioni* de maneira similar àquela quadripartida sugerida, posteriormente, por Headley, e que optamos por seguir acima. Cf. SOUZA, “*Inferno Atlântico* op. cit., p. 60: “Divide-se em cinco partes: primeira, descrição geográfica de todos os países do mundo conhecido; segunda, relação sistemática das condições políticas dos Estados então mais importantes; terceira e quarta, crenças religiosas de vários povos, sobretudo da religião cristã, distinguindo a difusão do cristianismo no Novo Mundo; quinta, espécie de suplemento acerca das modificações e reordenamentos ocorridos no desenvolvimento político dos Estados até a primeira década do século XVII”. A quinta parte ficou inédita até 1894, informa-nos a autora.

⁴⁷⁹ “[...] e qui si può veramente conoscere quanto Iddio si diletta di far operationi maravigliose per mez[z]i bassi, e di pochissimo rilievo: perche, che cosa ha in se un’aguglia di ferro, stropicciata con la calamita, di riguardevole, o di pretioso? e pur da lei dipende la maggior impresa, e la più ammirabile arte, che si esserciti dall’huomo, che è la navigazione. Ella porge ardimento al marinate di lasciarsi a dietro le Gadi e’l termine, che pose. // A’ primi naviganti *Hercole invitto*. e di metersi nell’inchiesta ahora di un nuovo Mondo; hora dello stretto, Artico; hora dell’Antartico; hora delle Molucche; hora delle Filippine; hora dell’isole di Salamone; e di girare sopra un fragil legno, tutto il mondo, quasi contendendo, e di velocità, e di grandezza di viaggi co’l Sole.” Citado por HEADLEY, “*Geography and Empire*” art. cit., p. 1135, nota 43.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 1136.

na recuperação de um texto fundamental para o desenvolvimento da cultura humanista e “científica”, qual seja, a *Geographia* de Ptolomeu. As coordenadas matemáticas lançadas por Ptolomeu sobre a *oikoumene* deram ensejo às dimensões latitudinal e longitudinal do novo saber geográfico, assim como às coordenadas que ainda hoje organizam as representações cartográficas ocidentais de um mundo que, naquele momento, apenas começava a ser descortinado. “Mas um dos traços distintivos da geografia enquanto tipo novo e incipiente de conhecimento eram suas ligações necessárias com a praticidade e a aplicação”, diz Headley.

Portanto, para além das suas raízes matemáticas e cosmográficas, sem dúvida fundamentais para a compreensão de sua história e desenvolvimento ao longo da primeira modernidade, a geografia havia surgido no seio da cultura humanista e letrada das universidades europeias como uma “ciência aplicável”.⁴⁸¹ Segundo o historiador norte-americano, daí vinha o seu cruzamento fundamental com a arte da navegação e com os conhecimentos construídos a partir dos vários relatos sobre o assim chamado “Novo Mundo” americano e do além-mar. Nesse sentido, os escritos dos missionários, agentes comerciais e funcionários das administrações coloniais ultramarinas eram vetores fundamentais no processo de circulação das notícias sobre as novas terras e, portanto, uma contribuição importante para o conhecimento alargado que os povos europeus recolhiam a partir de experiências comerciais e missionárias e, mais ainda, imperiais concretas. Giovanni Botero é, para Headley, uma figura-chave para se pensar essa questão das correspondências entre o saber geográfico emergente, do final do século XVI e início do XVII, e as experiências europeias e, mais especificamente, ibéricas de expansão e de alargamento do poder político. Em outras palavras, trata-se de um autor fundamental para se pensar as relações entre a nova “geografia política”, o universalismo cristão e um “processo civilizador” encabeçado, naquele momento, pela Espanha de Filipe II.⁴⁸² O papel atribuído aos espanhóis e ao

---

⁴⁸¹ Ibid., citações à p. 1124.

⁴⁸² Headley emprega uma noção de “processo civilizador” completamente distinta daquela, bastante célebre, proposta por Norbert Elias: “[...] as used in this essay, ‘civilizing process’ does not directly connote the properly historical relativism and subtle mutations suggested by Norbert Elias in his fundamental study by that title, but rather a blunter, more substantial reality, operating as an ingredient within the crash program for the conversion of newly discovered indigenous peoples: namely, those rational and humane features informing the classical

“rei prudente”, qual seja, de produzir um certo nível de coincidência entre os conceitos de *Humanidade*, *Cristandade* e *Civilidade* (em sentido clássico e eminentemente urbano),⁴⁸³ tanto na Europa quanto nas demais partes do mundo, era um elemento central do pensamento político católico e hispânico da virada do século.⁴⁸⁴ Ao tratar da questão das ilhas, por exemplo, “Botero pergunta-se se poderiam existir quaisquer limites de natureza topográfica sobre [a jurisdição] da Igreja romana”.⁴⁸⁵ Negando qualquer possibilidade de que houvessem, ele “casou”, na terminologia empregada por Headley, ou procurou conciliar, os imperativos tradicionais do proselitismo cristão, de ir adiante e ensinar a verdadeira fé a todos os povos, e do *imperium* “sem limites”, geográficos ou temporais, herdado dos romanos. Eis as duas bases daquele “imperialismo universalista europeu”, como o chamou John Headley, de Botero.

A segunda parte das *Relazioni* de Botero referia-se aos principais príncipes e estados então existentes. Ele começa por estender a imagem virgiliana (extraída da Eneida) de uma Itália “prenhe de império” a todo o continente europeu e, reconhecendo o papel crucial da descarga de energia gerada pela concorrência entre os estados, constata, porém, que jamais havia existido império tão grande quanto aquele com que Deus agraciara o rei católico de Espanha. Retomando o tema da navegação, Botero compara o caso antigo dos italianos, cuja localização e riqueza em bons navegadores e marinheiros dera-lhes o controle sobre o mar Mediterrâneo, ao caso moderno dos espanhóis (ou ibéricos, diríamos nós hoje), cuja geografia não apenas os aproximava do Atlântico, mas havia de certa forma preparado a oportunidade que se apresentava à Espanha naquela época de ascender a um *Imperio dell'Oceano*.⁴⁸⁶

A terceira parte da terceira grande obra boteriana versava sobre os diferentes povos que habitavam o globo e suas respectivas crenças religiosas. E a quarta, desdobrando a mesma questão, referia-se especificamente aos povos nativos do Novo Mundo, logo, também às dificuldades de introduzir

---

tradition together with further enhancements by contemporary European culture. While already evident [...] in the universalizing tendencies of the Western inheritance as serving decisively to supplement Christianity, the classical component, defining the civilizing process, warrants consideration [...] in its more specifically secular dimensions”. Cf. Ibid., p. 1121.

⁴⁸³ Ibid., pp. 1121, 1132.

⁴⁸⁴ PAGDEN!!!

⁴⁸⁵ HEADLEY, “Geography and Empire...” art. cit., p. 1136.

⁴⁸⁶ Ibid.

naqueles territórios e povos a fé católica. O “desafio” e a “oportunidade” representados pelas possessões portuguesas e espanholas numa América recém-descoberta ou, pelo menos, recém-conquistada⁴⁸⁷ serviram de eixo fundamental para o entendimento de Botero acerca daquela que era tida, então, como a principal “tarefa” ou objetivo último de todo império verdadeiramente cristão: a evangelização dos “gentios”. Headley afirma que, neste ponto, Botero “forra sua resposta [àquele desafio ou oportunidade] em termos de uma amplamente sustentada paz como *função* do império, promovendo os valores clássicos de uma comunidade civil”.⁴⁸⁸ Sobre a grandeza do “Império”, com maiúscula, e sobre a associação deste último com as tão desejadas paz e tranquilidade, Botero escreve que:

Primeiramente sob um grande Monarca floresce, ordinariamente, a quietude, e a paz... a paz abre as entradas e as portas dos reinos, e as portas das cidades ao comércio, ao tráfico, à comunicação mútua dos povos: e, por consequência, à dilatação da palavra e do nome de Deus. Com a paz, floresce a doutrina, a virtude, a civilidade e a polícia [*politia*], os bons costumes e as artes, aptas a tornar o homem mais agradável, e mais hospitaleiro, manso, e doméstico; aquelas [artes] sem as quais, [ele] não é ... [m]uito por isso importa, para a pregação dos Evangelhos da Paz, a grandeza do Império, ao qual sói comumente estar conjunta a paz: por qual razão, na [época da] igreja primitiva, os cristãos oraram assiduamente a Deus pela preservação do Império Romano.⁴⁸⁹

Botero não foi o primeiro (e, certamente, não seria o último) autor a estabelecer um paralelo entre o antigo império romano e o moderno império - ou

⁴⁸⁷ Os termos são de Headley, que adapta evidentemente a própria terminologia boteriana. Cf. *Ibid.*, p. 1137.

⁴⁸⁸ *Ibid.* (grifos nossos).

⁴⁸⁹ “*Primieramente sotto un gran Monarca fiorisce ordinariamente la quiete, e la pace... la pace apre l'entrate, e i porte de' Regni, e le porte delle Città a' commertij, a'trafichi, alla scambievole communicatione delle genti: e per conseguenza alla dilatatione della parola e del nome de Dio. Con la pace fiorisce la dottrina, e la virtù, la civiltà, e la politia, i buoni costumi, e le altri atte a render l'huomo più piacevole, e più hospitale, mansuero, e domestico, ch'egli senza quelle, non è... [m]olto dunque importa alla predicatione dell'Evangelio della Pace la grandezza dell'Imperio, alla quale suole commumente esser congiunta la pace: per questa cagione nella chiesa primitiva i Christiani pregavano assiduamente Iddio per la conservatione dell'Imperio Romano*”. Citado por Headley, cf. *Ibid.*, ainda p. 1137, nota 44. A discussão feita em seguida à citação deve bastante, ainda, às análises de Headley. Em nota, o historiador indica os sentidos: “mais geral” do termo “império” – poder, autoridade, ordem política, governo – e, similarmente polissêmico, mas “mais ambíguo” de “monarquia”. “Pois no tempo presente de preponderância Habsbúrgica, ocorre uma reestruturação dos termos monarca e monarquia para conotar um imperador e império universais e mundiais”. Sobre essa questão do termo “monarquia”, ou “monarquia de Espanha”, e de seu caráter “inovador” na Espanha da última década do século XVI, ver: THOMPSON, I. A. A. “From Reinos to Monarquía: political association in Late 16th century Spain [De los Reinos a la Monarquía: la asociación política a finales del siglo XVI en España]”. *TEMPUS Revista en Historia General*, Medellín (Colombia), 2016, Septiembre-Octubre, Número 4, pp. 91-110.

“*monarquía*” - de Filipe II e dos Habsburgos espanhóis. É digna de nota, porém, a relação que ele traça entre a questão da quietude e da paz sob o governo de um “grande Monarca” - ou seja, do “bem comum”, entendido, em chave aristotélico-tomista, como o princípio a orientar a ação governativa não apenas nas cidades, *locus* tradicional tanto clássico quanto renascentista, mas também nos vastos e descontínuos territórios que conformavam o vasto império sob domínio do Rei Católico de Espanha – e a instrução, a um só tempo, religiosa ou doutrinária (*doctrina*) e civil (*virtù, civiltà, politia*). Com arte e civilidade, era possível preservar não só a paz e a tranquilidade entre as gentes, mas avançar na “pregação do Evangelho” e na “dilação da palavra e do nome de Deus”.

O ex-jesuíta jamais deixaria o continente europeu, mas escreveu sobre a “tarefa” da evangelização como um processo primeiro de *civilização* e, em seguida, de *conversão*. Nisso ele assemelhava-se aos próprios missionários da Companhia de Jesus que atuavam, na mesma época, não só nas Américas Portuguesa e Hispânica, mas também na África e no Oriente e até mesmo noutras partes da Europa. Estes últimos escreveram largamente sobre as dificuldades que encontraram em seu esforço catequético, assim como trataram das políticas ou medidas a serem tomadas nas “Índias” do ultramar e naquelas “outras Índias”, ou espaços dentro da própria Europa onde o catolicismo tinha de ser ensinado e defendido, como bem nos mostrou o grande historiador italiano Adriano Prosperi. A centralidade que as cartas jesuíticas tiveram enquanto fontes para o tratamento concedido por Botero, nas *Relazioni*, à América Portuguesa, foi analisada brilhantemente pela historiadora brasileira Laura de Mello e Souza, para quem tal centralidade “atesta a grande importância que [as cartas] tiveram no processo de reconhecimento do mundo peculiar ao Renascimento”.⁴⁹⁰

Botero, “sempre capaz de pensar concretamente para além das piedades imediatas”, no dizer de John Headley, identificou três “recursos” ou instrumentos para a evangelização do mundo: as armas, a linguagem e a unidade política.⁴⁹¹ Modificando sua posição que, como vimos, era favorável ao estado mediano na *Razão de estado*, o piemontês escreveu, no segundo capítulo da parte 4 das *Relazioni*, sobre o florescimento das artes e da

⁴⁹⁰ SOUZA, *Inferno Atlântico* op. cit., p. 87.

⁴⁹¹ HEADLEY, “Geography and Empire” art. cit., p. 1138.

humanità que se dava, nos tempos modernos, assim como se dera entre os antigos, de maneira mais favorável sob o governo, uma vez mais, de um “grande Monarca” (com maiúscula):

Ora, sob um grande Monarca, os povos se refazem e são polidos novamente; e exercitam-se na humanidade; os Superiores por saberem governar, os súditos por saberem obedecer, e pôr em execução o que lhes é ordenado: & é bom para o Príncipe introduzir nos estados as artes para delas extrair o útil, e cômodo, e favorecer a virtude para ser servido com maior grandeza e decoro: e a potência, se desta despertam no Príncipe pensamentos generosos, e [voltados] para elevadas empresas, [ela] também excita os súditos a executá-los [os pensamentos generosos do príncipe] e colocá-los em prática. Portanto, vemos que as artes de todos os tipos nunca floresceram na Grécia tanto quanto sob Alexandre o Grande, nem em Roma, quanto sob Augusto César. Cresceram com a grandeza do Domínio, as artes, as indústrias, as ciências e os estudos.⁴⁹²

As “monarquias” dos mexicanos e dos Incas na América pré-colombiana haviam dado, no entender de Botero, um “pontapé inicial” aos povos nativos do Novo Mundo no sentido da *civiltà*, mas ao se tornarem súditos do Rei Católico adentraram uma nova e importante etapa do processo de civilização e de preparação para a evangelização. Por isso, “talvez ainda mais interessante do que a preferência positiva de Botero pela monarquia de grande estilo”, escreve John Headley, é o fato de ele concede, com uma confiança um tanto idealizada do progresso e extensão da conversão, “uma medida respeitável de *civiltà* nativa” aos povos indígenas. Mas o piemontês parece ter oscilado entre um otimismo um tanto exacerbado frente às perspectivas favoráveis de conversão dos índios e uma visão ao mesmo tempo mais pessimista e bastante pragmática com relação aos obstáculos enfrentados pelos missionários em sua empreitada, uma visão cuja carga negativa e de evidente demonização já foi notada pela historiografia.⁴⁹³

---

⁴⁹² “*Hor sotto un gran Monarca i popoli si raffazzonano e si ripuliscono; e si essercitano nell'humanità; i Superiori per saper governare, i sudditi per saper ubidire, e mettere in essexutione quel, che lor vien comandado: & à Prencipi torna bene introdurre ne gli stati loro le arti per cavarne utile, e commodo, e di favorire la virtù per essere serviti con più grandeza, e decoro: e la possanza, si come desta Prencipe à pensierî generosi, & ad alte imprese, così eccita anche i sudditi ad essequirle, & a metterle in effetto. Perciò veggiamo, che le arti d'ogni sorte non fiorano in Grecia mai tanto, quanto sotto Alessandro Magno, nè in Roma, quanto sotto Augusto Cesare. Crebbero con la grandezza del Dominio le arti, e le industrie, le scienze & gli studij*”. Citado em: Ibid., p. 1138, nota 46.

⁴⁹³ SOUZA, *Inferno Atlântico* op. cit., Capítulos 1 e 2, pp. 21-46, 58-88. Sobre o tema da demonização na história da América Portuguesa, ver também: Idem, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Os principais obstáculos à evangelização dos índios americanos, para Botero assim como para diversos outros autores do período, eram: a sodomia, a idolatria, a nudez, a falta de governo ou residência adequada e, é claro, o canibalismo. Como o imperativo de levar o Evangelho a todos os povos significava ter de lidar com as especificidades de cada um deles e, portanto, adaptar, em alguma medida, as estratégias de instrução e catequese às realidades específicas de cada povo ou grupo, a questão do uso da força e de sua eficácia para uma conversão “verdadeira” e permanente dos gentios inevitavelmente vinha à tona. Botero, leitor de Las Casas, não defende o uso da força em todos os casos, mas os perigos no Velho Mundo representados pelos muçulmanos e pelos hereges demandavam alguma urgência. Além disso, a conversão pressupunha, como vimos, o governo ou *domínio*. Como Las Casas, Botero parece ter vislumbrado um poder de “moldar” as mentes e os espíritos dos gentios, a começar pela linguagem. “Botero certamente era suficientemente um produto do humanismo Renascentista para reconhecer os íntimos laços entre linguagem, cognição e sociabilidade”, escreve John Headley.⁴⁹⁴ A ênfase que o piemontês e seus “autores-fonte” jesuítas colocaram sobre a questão da língua enquanto *preparatio evangelica* é bastante conhecida e estudada, mas interessa-nos aqui, sobretudo, atentar para a centralidade da experiência da evangelização e da circulação das cartas jesuíticas sobre a América para a formulação de seu pensamento político.

Em Botero e Campanella, como no caso de muitos de seus contemporâneos, “o clássico informa, promove e é concretizado no cristão”.⁴⁹⁵ O processo efetivamente mundial, ou global, de “inclusão” e incorporação cultural e política do conjunto da humanidade, inclusive aquela americana, à Cristandade era entendido a partir de uma chave providencialista e profética - e, no caso de Campanella, apocalíptica ou escatológica (de matiz milenarista). Esses eram traços comuns, embora frequentemente difusos, e largamente difundidos em termos de um universalismo cristão na Época Moderna. Na Europa Católica, as novas geografias, habilidades e saberes tornavam não apenas possível, mas quase necessário - e, na chave providencialista, “garantido” - que *un gran Monarca*, Filipe II da Espanha, levasse a fé católica

⁴⁹⁴ HEADLEY, “Geography and Empire” art. cit., pp. 1139-40, citação à p. 1139.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 1142.

às quatro partes do mundo e, num só passo, ou de modo preparatório, também a civilidade herdada dos autores clássicos greco-romanos. As palavras de Botero são, nesse sentido, bastante claras:

Considero, portanto, de grande vantagem para a introdução da Fé a polidez [*pulitezza*] introduzida pelo governo, e pelo Império dos grandes Príncipes na América: porque tirou os povos da rudeza, e da aspereza, ele [os] dispôs à mansidão, e à passividade, que se busca na vida de um cristão.⁴⁹⁶

Havia, portanto, três forças em operação no “processo civilizador” e evangelizador vislumbrado por Giovanni Botero: *cristianização*, *hispanização* e *civilização*.⁴⁹⁷ As semelhanças com a *Monarchia di Spagna* são notáveis. Para Botero, a cristianização dependia, em primeiro lugar, de uma redução dos povos não-europeus à *civiltà*. O processo de civilizar os “gentios” parecia confundir-se, por sua vez (nas *Relazioni* assim como na *Monarchia* de Campanella) com uma *hispanização* dos povos nativos americanos. E, mais ainda, ao menos no caso do frade calabrês, também do conjunto dos povos – europeus, inclusive - sob domínio espanhol. Se, por um lado, a cristianização não podia dar início, muito menos esgotava, o ideal civilizatório de Botero, ensejado pelas possessões americanas e ultramarinas da Monarquia Hispânica, por outro, as suas *Relazioni* não deixam de ser um exemplo notável de uma espécie de “sonho comum” de hegemonia mundial espanhola que marcou a história do pensamento político no mundo católico do final do século XVI e do início do XVII. (O “outro lado da moeda”, nesse sentido, foram as manifestações de desconfiança e o discurso anti-papista e anti-hispânico que marcou uma parte significativa dos textos políticos na Europa Protestante até pelo menos o meado do Seiscentos.) Não bastassem as várias correspondências já estabelecidas entre o piemontês e Campanella, esta última já seria motivo suficiente para buscarmos, de algum modo, aproximá-los e compará-los. No entanto, a principal diferença entre os dois autores parece residir no fato de que, e aqui nos fiamos integralmente na análise de Headley, o universalismo europeu e filo-hispânico de Botero não se limitava à dimensão propriamente “religiosa” ou católica do empreendimento imperial e político,

⁴⁹⁶ “Recò dunque giovanente grandissimo all’introduzione della Fede la pulitezza (quela ella si fosse) introdotta dal governo, e dall’Imperio de Prencipi grandi nell’America: perche tolse a i popoli della ruvidezza, e dall’asprezza, egli dispone alla mansuetudine, & piacevolezza, che si ricerca nella vita d’un Cristiano”. Citado em: Ibid., p. 1142, nota 52.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 1145.

embora figurasse, é claro, como elemento central a norteá-lo; o universalismo de Campanella, por outro lado, era muito mais afeito à ideia de uma teocracia papal, isto é, de um poder político *direto* da Igreja Católica na esfera política e de uma jurisdição plena e *universal* do papado sobre todos os povos, inclusive os “gentios” americanos. Portanto, o projeto político avançado na *Monarchia di Spagna* de Campanella pressupunha uma sensível subtração da autoridade potencialmente “absoluta” do Rei Católico, tido, então, como um novo “Ciro cristão”, operando, em última instância, a favor e a serviço do Pontífice. Além disso, a universalização da monarquia espanhola prevista por Campanella tinha um significado propriamente escatológico, tanto “utópico” quanto “milenarista”. A ascensão da Monarquia Hispânica só podia ser entendida, ao fim e ao cabo, como um evento a encurtar a história humana e acelerá-la rumo a uma encruzilhada com a história sagrada, a partir do Milênio, dos “mil anos de felicidade” na Terra, e, finalmente, com o Juízo.

3.4 – Campanella e a “linguagem” da razão de estado

A linguagem da razão de estado existiu entre a indeterminação política e a verdade moral e religiosa.⁴⁹⁸ Produto de um contexto histórico determinado, circunscrito ao período entre, mais ou menos, 1570 e 1650,⁴⁹⁹ a expressão “razão de estado” teve, entretanto, usos variados. A própria definição de Botero era, no dizer do historiador Xavier Gil-Pujol, uma dupla definição. Tratava-se, por um lado, do problema da *conservação* do estado e, em menor medida, também de sua *expansão*. Mas também eram discutidos os instrumentos e procedimentos extraordinários de um bom governo, isto é, todos aqueles expedientes que não era possível reduzir à razão ordinária e comum.⁵⁰⁰

Se, como sugere Robert Bireley, o Anti-Maquiavelismo foi uma tendência comum entre os autores católicos do período da Contrarreforma, interessados em responder ao “desafio” de Maquiavel “em seus próprios termos”; ou se, como defende Victoria Kahn, a “retórica do Maquiavelismo na Renascença” foi,

⁴⁹⁸ GIL-PUJOL, Xavier. “La razón de estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política.” In: *La razón de estado en la España Moderna*. Valencia: Publicaciones de la Real Sociedad Económica del País, 2000, pp. 39-58, esp. p. 57.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 41.

⁵⁰⁰ Ibid.

antes de mais nada, “o produto de uma crítica religiosamente motivada de Maquiavel”;⁵⁰¹ o fato é que, a partir da segunda metade do século XVI, uma parte significativa (para não dizer uma maioria esmagadora) dos autores e tratadistas políticos, nos reinos católicos assim como nos territórios protestantes, tinha plena consciência do potencial subversivo e da ameaça representada pela retórica sofisticada e pela ambiguidade moral que se escondiam por trás da figura do secretário florentino. Por mais caricaturais ou imprecisas que fossem tais “leituras” de Maquiavel (nem sempre se tratava imagina-se, de um conhecimento profundo e direto dos escritos maquiavelianos, à época indexados), isso não impediu as inúmeras “apropriações” ou “empréstimos”, plenos de ambiguidade, das ideias, termos e, sobretudo, de uma retórica política atrelada à “política-retórica” maquiaveliana estudada por Kahn; uma retórica, como vimos, da eficácia na conservação e no engrandecimento do estado. Não à toa, o historiador e cientista político Maurizio Viroli considera Maquiavel, junto com Guicciardini, um autor-símbolo da época de transição de uma “linguagem da política” a uma “linguagem” outra, da razão de estado.⁵⁰²

Portanto, se “para muitos teóricos contrarreformistas, a razão de estado maquiaveliana era simplesmente o termo que o príncipe tirânico usava para racionalizar seus próprios desejos e interesses imoderados”, no caso da obra de Botero, a “razão de estado cristã equivalia a uma cristianização da política retórica de Maquiavel”.⁵⁰³ Em outras palavras, os teóricos da razão de estado, a começar por Botero, frequentemente esbarraram no seguinte problema: para responder às questões e dilemas da prática política e, portanto, ao desafio perene da contingência nos assuntos humanos, eles empregaram uma retórica similar àquela de Maquiavel, isto é, igualmente instável, embora altamente persuasiva, e, no entanto, em boa medida inadequada ao objetivo de dar um “ponto final” à polêmica em torno das relações entre a política, a moral e a religião. Não à toa, em seu esforço por definir qual era a “verdadeira” ou a

---

⁵⁰¹ KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op. cit., p. 61.

⁵⁰² VIROLI, Maurizio. *From Politics to Reason of State. The acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 178.

⁵⁰³ KAHN, *Machiavellian Rhetoric* op. cit., p. 60.

“boa” razão estado, muitos deles – a começar, de novo, pelo próprio Botero – acabaram acusados de serem, eles próprios, discípulos de Maquiavel.⁵⁰⁴

No que diz respeito aos contextos hispânico e italiano, o historiador Xavier Gil Pujol, dentre outros autores,⁵⁰⁵ mostra-nos como o surgimento da expressão “razão de estado” em fins do século XVI esteve atrelado a uma “crise do aristotelismo político como linguagem dominante”. Identificada até então com a “arte de governar uma comunidade humana conforme a justiça e a razão”, a “política” passava a ficar atrelada cada vez mais aos meios e saberes tidos como mais adequados à preservação do estado, portanto, mais à disciplina histórica (enquanto repertório de prudência política) do que ao direito ou à filosofia moral (talvez pudéssemos acrescentar, aqui, a teologia política). Assistia-se, ademais, a um declínio do “republicanismo cívico” proveniente do Norte da Itália e a uma ascensão das concepções tendencialmente “absolutistas” do poder principesco. Uma ênfase cada vez maior era colocada sobre a figura do soberano, entendida como determinante para o destino coletivo dos estados e dos súditos, e sobre a sua prudência e senso de justiça; isto é, sobre a sua *virtù*. A contrapartida de uma prudência “eminente” dos príncipes, “situada sob o amparo da [divina] Providência”, eram a obediência e o silêncio dos súditos. Estes últimos ficavam em geral “excluídos” do cultivo da prudência e do conhecimento acerca das matérias de estado; não por conta de um simples elitismo cultural, mas porque estas últimas passavam a ser entendidas, no mais das vezes, como *arcana imperii* ou “segredos de Estado”.⁵⁰⁶

Na Espanha do meado do século XVI, as “novas práticas e inquietudes” existentes “davam lugar a novos razoamentos e vocabulários”.⁵⁰⁷ Evidência precoce desse novo vocabulário que começava a ser formulado encontra-se no tratado sobre *El Concejo y consejeros del príncipe* [O Conselho e conselheiros do príncipe] do humanista valenciano Fradrique Furió Ceriol, publicado no ano de 1559 em Antuérpia, onde lê-se que:

---

⁵⁰⁴ Ibid., pp. 84, 62.

⁵⁰⁵ GIL-PUJOL, “La razón de estado en la España...” art. cit., p. 43. Ver Também: BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince* op. cit.; BURKE, Peter. “Tacitism, scepticism and reason of state” art. cit.; VIROLI, Maurizio. *From Politics to Reason of State* op cit.

⁵⁰⁶ GIL-PUJOL, “La razón de estado en la España...” art. cit., p. 49-50.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 44.

[...] o bom Príncipe é aquele que entende bem e perfeitamente sua profissão, e a coloca em prática agudamente e com prudência; isto é, que saiba e possa com sua prudente indústria conservar-se com seus vassallos, de tal modo que não apenas se mantenha honradamente em seu estado e o estabeleça para os seus, se não (sendo mister) o amplifique e ganhe vitória de seus inimigos [a] cada [vez] e quando quiser, ou o tempo pedir.⁵⁰⁸

De acordo com Xavier Gil-Pujol, “Furió situava-se precocemente em um campo semântico que ia marcar o debate das décadas seguintes: efetividade, conservação, ocasião”.⁵⁰⁹ Acrescente-se a este rol de termos-chave a prudência. Mas, como bem aponta o historiador, a noção de conservação em Furió-Ceriol tinha, assim como tivera em Maquiavel e Guicciardini, uma conotação eminentemente política. Entre os teóricos da razão de estado, porém, ela teria uma vinculação mais evidente e necessária com a religião. “As guerras de religião em França e a revolução calvinista holandesa imprimiram”, diz-nos, “um sentido adicional e urgente ao termo: a conservação política se baseava essencialmente na defesa confessional a todo custo”.⁵¹⁰

Esse posicionamento confessional era bastante nítido, como vimos, em Botero e, igualmente, em Campanella. Mas quem parece ter assumido com maior ardor confessional a tarefa de defender a religião católica dos ateus, maquiavelianos e demais “ímpios” políticos, e o fez por meio de uma defesa da “verdadeira razão de estado”, foi o jesuíta Pedro de Ribadeneyra (1526-1611). Logo no início de seu *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano* [Tratado da religião e virtudes que deve ter o Príncipe Cristão] (1595), Ribadeneyra deixa clara a dicotomia entre a sua “boa” ou “verdadeira” razão de estado, a católica, e aquela outra “má” ou “falsa” razão de estado maquiaveliana:

Eles querem que o fim principal do governo seja a conservação do estado e a quietude civil [...] nós queremos que os príncipes cristãos entendam que todo poder que [eles] têm vem de Deus, e que lhes foi dado para que seus súditos sejam bem-aventurados, aqui, com

⁵⁰⁸ “De manera que el buen Príncipe es aquel que entiende bien y perfectamente su profesión, i la pone por obra agudamente i con prudencia; que es, que sepa i pueda con su prudente industria conservarse con sus vassallos, de tal modo que no solamente se mantenga honradamente en su estado i lo establezca para los suyos, sino que (siendo menester) lo amplifique y gane victoria de sus enemigos cada i quando que quisiere, o el tiempo pidiera”. Cf. FURIÓ-CERIOL, Fradrique. *El Consejo y consejeros del príncipe* (1559). Ed. Henry Méchoulán. Madrid: Tecnos, 1993, p. 7.

⁵⁰⁹ GIL-PUJOL, “La razón de estado en España...” art. cit., p. 45.

⁵¹⁰ Ibid.

felicidade temporal (que é ao que se endereça o governo político), e lá, com a eterna, à qual esta nossa temporal olha e se endereça como a seu fim último e branco.⁵¹¹

Mais de duas décadas depois, Ludovico Zuccolo (1568-1630), que para Maurizio Viroli foi “um dos mais perceptivos teóricos da razão de estado”,⁵¹² ainda atestava uma indefinição com relação à expressão então corrente. Nas suas *Consideratione Politiche, e Morali sopra cento oracoli di Illustri Personaggi antichi* [Considerações Políticas e Morais sobre cem oráculos de Ilustres Personagens antigos] (1621), ele escreve que:

Ninguém até agora, nem sequer os homens mais sábios e mais literatos, soube, a juízo meu, bem declarar que coisa seja Razão de Estado e em que [ela] consiste. Há quem a confunde com a Política: quem a faz uma parte daquela, e depois não sabe dizer como ela é em tudo diferente; quem a coloca em contravenção às leis; quem com as leis plenamente a acorda; quem coloca todo o seu fundamento no interesse e na injustiça; quem diga que a honestidade não a acompanha jamais. E há quem a creia em parte má e tirânica, e em parte boa e justa, ainda que não saiba dá-las evidente contrassenso, que uma se reconheça com facilidade na outra.⁵¹³

Em Botero e Campanella, assim como no caso dos teóricos católicos, espanhóis e italianos, da “boa” ou “verdadeira” razão de estado, “a política era entendida, antes de tudo, como um meio para alcançar um fim transcendente de ordem expressamente religiosa. Tratava-se, pois, de uma *teologia política*”.⁵¹⁴ Apesar das ambiguidades e dos eventuais “deslizes” em que eles incorreram (e os “paradoxos” surgiram, ao menos em parte, por conta da proximidade que havia entre “anti-maquiavelismo”, defesa da religião e da moralidade cristãs e arte retórica, esta última contribuindo e quase pressupondo uma maior ambiguidade moral), não se pode perder de vista essa

⁵¹¹ “Ellos quieren que el fin principal del gobierno político sea la conservación del estado y la quietud civil [...] nosotros queremos que los Príncipes Christianos entiendan que toda la potestad que tienen es de Dios, y que se la dió para que sus subditos sean bien aventurados acá con felicidad temporal (que es a lo que se endereza el gobierno político) y allá con la eterna, a la cual ésta nuestra temporal mira y se endereza como a su blanco y último fin”. Citado em: MIRANDA, *Razão de Estado na Monarquia Hispânica* op. cit., p. 146.

⁵¹² VIROLI, *From Politics to Reason of State* op. cit., p. 4.

⁵¹³ “Niuno fin’hora anco degli huomini più saggi, e più literati ha saputo a giudicio mio ben dichiarare, che cosa sia Ragione di Stato, et in che consista. Chi la confonde con la Política: chi la fa una parte di quella, e poi non sa dire, com’ella sia dal tutto differente: chi la pone nel contravenire alle leggi: chi con le legge apieno l’accorda; chi la fonda in tutto sullo interesse, e sulla ingiustitia: chi dall’honestà non la scompagna mai. E chi parte ne crede rea, e Tirranica, parte buona, e giusta, benche non sappia darle sì evidente contrassegno, che l’una si riconosca con agevolezza dall’altra”. Cf. ZUCCOLO, Ludovico. *Consideratione Politiche, e Morali sopra cento oracoli di Illustri Personaggi antichi*. Veneza: Marco Ginami, 1621, p. 55.

⁵¹⁴ GIL-PUJOL, “La razón de estado en España...” art. cit., p. 42 (grifos nossos).

concepção “comum”, teológico-política, do poder e da prática política. Tal concepção foi expressa de maneiras similares pelos autores católicos; porém, não se pode perder de vistas as diferenças de ênfase, de escolha dos temas e assuntos tratados, ou até mesmo de linguagem (conceitos, terminologia, lugares-comuns, estratégias retóricas, etc.), de um léxico próprio empregado por cada um deles. A linguagem e o conceito de “razão de estado” de Botero não correspondiam à linguagem empregada por Campanella, como foi sugerido recentemente.⁵¹⁵ E ela certamente não foi a única linguagem política disponível dentro do campo católico, apesar do “sucesso” e da difusão tremenda que os escritos de Botero e a própria expressão tiveram. Do outro lado dos Alpes, o humanista e filólogo neerlandês Justo Lúpsio elaborou, no mesmíssimo período em que o ex-jesuíta piemontês redigia e publicava seus principais escritos, uma linguagem e uma vertente de pensamento neoestóica em boa medida alheia à noção de “razão de estado”, embora ocupada com alguns dos mesmos temas e partindo de preocupações e ansiedades similares. Na Itália, sob forte domínio espanhol, Campanella empregou em seus escritos políticos uma linguagem igualmente “alternativa”, por assim dizer, cujas raízes eram possivelmente tão antigas quanto aquelas do *maquiavelismo* e da “política-retórica” preservada pelos teóricos da razão de estado e pelos neoestóicos. Qual era essa linguagem? Aquela teológico-política dos discursos apocalípticos, messiânicos e milenaristas; “herança” judaico-cristã antiquíssima. Trata-se, em outras palavras, de uma linguagem profética e escatológica que, no caso específico de Campanella, assumiu matizes milenaristas peculiares. A relevância que essa tradição teológico-política e “literária”⁵¹⁶ dos messianismos-milenarismos teve no interior da cultura política da Europa Católica na Primeira Modernidade não deve ser desprezada. De fato, ela parece ser um elemento fundamental se

---

⁵¹⁵ Juan Weltner Braga escreve que a opção de Campanella “foi por atrelar o conceito de razão de Estado a uma concepção maquiaveliana, procurando afastar-se dela o máximo possível, algo que, conforme este trabalho tenta demonstrar, não foi bem sucedido”, cf. BRAGA, Juan Weltner. *Milenarismo e razão de Estado em Tommaso Campanella (1568-1639)*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Departamento de História. Área de concentração: História Social. São Paulo, 2018, pp. 10-1, 52, 55, 62-5, 77-85, citação à p. 10. Braga ressalta algo importante, embora não me pareça prova cabal de que Campanella teria sido um teórico da razão de estado: apenas na segunda redação da *Monarchia di Spagna* (1598) é que o frade calabrês estabeleceu uma identidade entre razão de estado e astúcia, cf. *Ibid.*, p. 59.

⁵¹⁶ Ao tratar da definição e da constituição do milenarismo, Marilena Chaui o entende como um “gênero literário e teológico que, quando articulado à ideia do Messias, pertence ao universo judaico-cristãos”. Cf. CHAUI, Marilena. “Profecias e o tempo do fim”, p. 475.

quisermos entender como veio a ser constituído um campo semântico católico naquele período, num contexto contrarreformista certamente bastante complexo e multifacetado, muito embora na virada do século XVI ao XVII ela se encontrasse largamente proscrita.

Sobre a razão de estado, Campanella manifestou-se negativamente em vários de seus escritos. Na *Monarchia di Spagna* (c. 1598), o capítulo XIII versa sobre a questão “*Della giustizia e suo contrario* [Da justiça e seu contrário]”. No capítulo, ele escreve que o rei “deve fazer com que todos os oficiais [de justiça] sentenciem segundo a lei e não segundo a razão de estado” e isso chama-se “equidade, ou *epiceia*, ou bom governo [...]”.⁵¹⁷ Portanto, na concepção do frade calabrês, assim como na de outros escritores católicos, dentre eles Ribadeneyra, “razão de estado” significava infringir a lei e era, por isso mesmo, agir contrariamente à justiça e às leis humanas e divinas. No trigésimo quinto de seus *Aforismi Politici* [Aforismos Políticos](1601), ele voltaria a escrever sobre a expressão de maneira similar, porém mais detalhada:

A Razão de Estado é o nome encontrado pelos tiranos à semelhança da *Epichea* ou Equidade, parecendo-lhes que, para conservar-se o estado, podem transgredir todas as leis. Mas a diferença é que a Equidade guarda o bem público, a Razão de Estado o [bem] próprio de quem domina, e para encobrir este nome conhecido por lamentável, depois que escreveu o lamentável Maquiavel, hoje dizem Razão de Bom Governo, nome [este] que indica bom senso, ainda que a má intenção [já] tenha sido descoberta.⁵¹⁸

O aforisma é notável não apenas pela acusação que Campanella faz do caráter astucioso escondido por trás do uso da expressão, mas também porque evidencia, de algum modo, como os escritores “anti-maquiavelianos” estavam conscientes daquela dimensão retórica e performativa do poder político. Mas ele rejeitaria a “razão de estado” com veemência ainda maior em *L’ateismo trionfato* [Ateísmo derrotado] (c. 1606). Na dedicatória ao “campeão de Cristo” Gaspare Scioppio, isto é, Caspar Schopp, com quem ele ainda não havia rompido, Campanella escreve que:

⁵¹⁷ “Deve poi il Re fare che tutti li officiali sentenziano secondo la legge, e non secondo la ragione di stato o equità o epiceia o buon governo [...]”. Cf. *Mon. Sp.*, p. 114.

⁵¹⁸ “La Ragione di Stato è nome trovato da tiranni a somiglianza della *Epichea* o *Equità*, parendo a loro che per conservarsi lo stato possano ogni legge trasgredire, e così per acquistare. Ma questa differenza è che l’*Equità* guarda il ben publico, la *Ragione di Stato* il proprio di chi domina, e per coprire questo nome conosciuto per tristo, dopo che scrisse il tristo Macchiavello, oggi dicono la *Ragione di Buon Governo*; i quali nomi ponno aver bon senso, benché da mala intenzion furono trovati”. Cf. CAMPANELLA, Tommaso. *Aforismi politici*. Ed. a cura di Luigi Firpo. Torino: Giappichelli, 1941, pp. 87-142, citação à p. 102.

A Razão de Estado deste século anticristão consiste em estimar mais a parte que o todo, mais a si do que a espécie humana, e mais que o mundo, e mais que Deus. Esses pensamentos vis são filhos do Amor próprio, que advém do diabo, por diabólicos filhos caminha, e no inferno há de acabar.⁵¹⁹

Os “diabólicos filhos” do amor-próprio e do maquiavelismo eram muitos e variados e escondiam-se por trás da “razão de estado”. Esta nada mais era que um embuste, um artifício diabólico e astucioso daqueles que eram responsáveis por um “século anticristão”. Na ótica do autor-profeta, tais agentes, seus procedimentos e dissimulações eram o próprio signo do Anticristo; por isso mesmo, era de suma importância que o Cristo “viesse armado”. Num cenário crítico como aquele que parecia delinear-se diante de seus olhos, era preciso tomar medidas severas contra o avanço não apenas do Turco, mas de todos os apostatas, hereges e “anticristãos maquiavelianos”. Era preciso unir os cristãos de todas as nações e incorporar os “gentios” do ultramar, civilizá-los, hispanizá-los e arregimentá-los para a causa católica, pois a ameaça era iminente e os tempos eram de grandes transformações. Não eram apenas a heresia e os infiéis a ameaçarem o Estado: os próprios cristãos encontravam-se em estado de notável corrupção por conta da introdução da tirania e da irreligiosidade representadas pelo secretário florentino.

A ideia de declínio e corrupção tinha raízes antigas. O apego ao movimento dos astros, às teorias cíclicas de Políbio e o emprego de metáforas e analogias organicistas como a do “corpo político”, elementos presentes no pensamento de homens como Maquiavel, Botero e Campanella, são evidencia disso. Mas no Renascimento o *topos*, ou lugar-comum, do declínio, de um “outono” do mundo, vinha frequentemente acompanhado da esperança numa nova Idade de Ouro ovidiana ou numa “primavera do mundo” vindoura. Entre os autores católicos, o providencialismo de matiz tomista e a escatologia tradicional agostiniana tendiam à contenção de formas outras de expectativa e esperança como, por exemplo, os milenarismos. Quanto à corrupção e ao declínio “naturais”, historicamente previsíveis e recorrentes, “apenas a

---

⁵¹⁹ “*La Ragion di stato di questo secolo antichristiano consiste in stimar più la parte che il tutto, più se stesso che la specie humana, e più che il Mondo, e più che Dio. Questi pensier vilissimi sono figli de l'Amor proprio, che dal diavolo cominciò, per diabolici figli camina, e nell'inferno ha da finire.*” Cf. CAMPANELLA, Tommaso. *L'ateismo trionfato ovvero Riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*. Edizione del testo inedito a cura di Germana Ernst. Pisa: Edizioni della Normale, 2004, 2 voll.: I, pp. 1-229, citação à p. 3.

Providência divina podia salvaguardar os seus eleitos deste fim”. O otimismo dos autores católicos “anti-maquíavelianos” da época da Contrarreforma tinha por fundamento, no mais das vezes, a tradição do providencialismo. “Mas, sob o império desta mesma [Providência], uma direção política adequada podia mitigar os ritmos do declínio, do mesmo modo que uma inadequada o precipitava”.⁵²⁰

Campanella parece ter ido, de fato, além do providencialismo mais tradicional, ou ortodoxo, nutrindo a esperança, de cunho apocalíptico e messiânico-milenarista, num dirigente político especialmente prudente, o rei da Espanha. No entender do frade calabrés, o monarca espanhol surgia então como o único soberano capaz de estender sua monarquia ao mundo inteiro, derrotando, assim, em nome do poder absoluto do papa e do império divino de Cristo, todos aqueles “diabólicos filhos” de uma política demasiado interessada e astuta e, no entanto, destinada a deixar sua marca impressa no mundo moderno que então surgia.

Vimos que a *Monarchia di Spagna* pode ser dividida em três partes. De uma primeira parte, “doutrinal”, começamos a tratar acima, quando nos referimos à discussão que ela contém acerca das causas que, segundo Campanella, atuam na constituição de qualquer estado e, portanto, também no estabelecimento de uma *monarquia universal*. Paradoxalmente, um autor que atuou como “crítico” contundente do aristotelismo, inclusive em sua versão neotomista (e hegemônica no período pós-tridentino), estrutura os capítulos iniciais – e, em verdade, a obra como um todo – de forma bastante tradicional e, por assim dizer, “aristotélica”: discorrendo sobre as “causas”, primeiras e segundas, implicadas no processo de constituição e, sobretudo, de uma potencial ascensão da Monarquia Hispânica à universalidade. Recapitulando brevemente, a primeira causa destacada por Campanella é, como não poderia deixar de ser, o próprio Deus. Uma segunda causa é a prudência do príncipe, virtude distinta, insiste ele, daquilo que na tradição aristotélico-tomista entendia-se por “astúcia”. Campanella contrapõe a prudência não apenas à astúcia, ou seja, a uma habilidade e desenvoltura política destacadas da norma ética e moral, mas àquilo que outros teóricos denominavam “razão de

---

⁵²⁰ GIL-PUJOL, art. cit., citações à p. 46.

Estado”⁵²¹. A terceira e última causa é a oportunidade, ou *ocasião*. Figura emblemática, representada à época, como vimos, sob a forma de uma mulher nua, de calcanhares alados, calva na nuca e com uma única e longa mexa de cabelo na testa pela qual podia ser pega por quem dela soubesse aproveitar-se.⁵²² A oportunidade - ou ocasião - completa a tríade causal à qual Campanella deu o nome de *fato*, isto é, “fado” ou “destino”. Este último nada mais era que a “confluência de todas as causas em virtude da primeira”.⁵²³

No início do capítulo VI da *Monarchia*, Campanella escreve que:

Assim como provei com razão divina, agora provo por razão política que no Cristianismo não pode haver monarquia universal que não dependa do Papa. Pois, em verdade, onde quer que haja um príncipe que tenha um outro sobre ele, [alguém] que reina apenas com a religião, não com armas, como é o Papa, [ele, o príncipe] jamais pode chegar à monarquia universal. Porque tudo que ele tenta vem-lhe quebrado em suas mãos pelo superior, pois a religião, seja verdadeira ou falsa, sempre venceu quando tem crédito, porque une as almas, para onde pendem os corpos, as espadas e as línguas, que são instrumentos do império.⁵²⁴

Campanella parece ter partilhado, portanto, da ideia de que a defesa e o alargamento da fé e, mais ainda, uma certa deferência com relação ao papado, eram elementos fundamentais, quicá o principal fundamento, do poder e da autoridade dos reis de Espanha. Tal ideia, à época já bastante antiga e consolidada, e certamente cara a vários outros autores hispânicos do período, (em geral empenhados em legitimar e refletir sobre o poder imperial - católico ou “universal” - dos ibéricos na sua dupla dimensão “civilizadora”, política mas também comercial, e “evangelizadora”), ganhou destaque ainda maior durante

⁵²¹ Cf. *Mon. Sp.*, p. 36.

⁵²² HANSEN, João Adolfo. Alguns preceitos da invenção e elocução metafóricas de emblemas e empresas. *Revista Chilena de Literatura*, [S.l.], n. 85, novembro de 2013, p. 60. O artigo contém uma discussão acerca das formas de figuração, tanto escrita (discurso) quanto pictórica (imagem), em dois gêneros bastante difundidos nos séculos XVI e XVII: os emblemas e empresas. O problema dos gêneros está relacionado, segundo Hansen, ao seu uso como repertórios de lugares-comuns. Presume-se que podemos relacioná-lo também às formas de escrita e de memorização dos próprios *topoi*, ou lugares-comuns, como no caso da Ocasião. De qualquer forma, trata-se, portanto, de um lugar-comum (ou *topos*) empregado por Campanella.

⁵²³ Cf. *Mon. Sp.*, p. 4.

⁵²⁴ “*Sì come provai con ragione divina, ora provo per ragione politica che in cristianità non ci può esser monarchia universale che non sia dependente dal Papa, perché in vero dovunque si trova un principe il quale abbia un altro sopra di sé, che regni con sola religione, non che con armi, come è il Papa, giammai può arrivare alla monarchia universale, perché ogni cosa che tenta li viene rotta in mano dal superiore, perché la religione o vera o falsa sempre ha vinto quando ha credito, perché lega gli animi, onde pendono i corpi e le spade e le lingue, che sono strumenti d'imperio*”. Cf. *Mon. Sp.*, p. 44.

o reinado de Felipe II e após a União das Coroas ibéricas. Daí a importância da religião como elemento produtor de unidade não apenas entre “fiéis”, mas entre os súditos de rei católico de Espanha e, portanto, também para o emprego de cada um dos três “instrumentos” do império destacados por Campanella: corpos, armas e linguagem.

Um século antes, o humanista espanhol Antonio De Nebrija (1441-1522) já havia estabelecido uma espécie de “conexão necessária” entre império e linguagem, no prefácio à sua *Gramática de la lengua castellana* (1492). A ideia tinha lugar de destaque, como vimos, também nas *Relazioni* de Botero. Antes disso, o piemontês já havia enfatizado na *Ragion di Stato* a importância da religião para animar e disciplinar os corpos e os espíritos dos soldados arregimentados pelo príncipe prudente e por seus capitães. Mas um aspecto peculiar e original do pensamento de Campanella, que parece afastá-lo não apenas dos dois autores supracitados, mas da maior parte dos escritores católicos do período contrarreformista, reside na insistência, evidente no trecho citado, em uma sujeição completa e necessária do rei católico de Espanha ao poder absoluto do papado. Necessária, pois, de outro modo, segundo ele, a Monarquia Hispânica dificilmente poderia ascender ao status de uma verdadeira “monarquia universal”. Para Campanella, assim como para Botero ou Justo Lipsio, o papel político desempenhado pela religião, “verdadeira ou falsa”, era central. No entender do dominicano calabrês, apenas ela era capaz de unir as almas dos súditos, colocando, assim, nas mãos de um monarca verdadeiramente prudente os “instrumentos do império”. E, aqui, uma vez mais o honesto e o útil pareciam estar em plena harmonia.

Em Campanella, é importante lembrar, “a condição indispensável para o sucesso de um organismo político que aspira a uma hegemonia universal consiste em agir de acordo com o seu próprio destino”.⁵²⁵ Quanto a este aspecto central do pensamento do frade calabrês, talvez seja pertinente aproximá-lo a Justo Lípsio mais do que a Botero, pois o primeiro foi responsável por elaborar um conceito de “destino” a partir de fontes estoicas, atrelando-o porém à ideia tradicional, cristã e tomista, de uma Providência divina. No caso da Espanha, tal qual Campanella o entedia, sua ascensão ao

---

⁵²⁵ ERNST, Germana. “Introduction” In: *Mon. Sp.*, p. XXIV.

status de uma monarquia universal dependia de um compromisso do monarca com a defesa e a expansão da fé católica. Recorrendo a exemplos antigos, o autor-profeta escreve que César havia conseguido eleger-se, “com todas as artes”, pontífice máximo; e que Ciro fez-se declarar comissário de Deus; já Alexandre, declarou-se filho do deus Amon. Todavia, a situação dos príncipes cristãos da Alta Idade Moderna era distinta. De acordo com Campanella, em se tratando da Cristandade moderna, “nenhuma monarquia é elevada [*sublimata*]” e a razão para isso reside na “sujeição que [os cristãos] devem ao Papa”.⁵²⁶ Daí que, para o dominicano de Stilo, “não encontrando-se [religião] melhor do que a cristã romana, claro está que não podem a Espanha ou a França aspirar a [uma] grandeza superior àquela [da Igreja de Roma]”.⁵²⁷

Interessado em ascender ao senhorio do mundo, Carlos Magno havia feito declarar-se protetor da religião, personificada na figura do Papa. Da mesma forma e tomando cuidado para escapar das tentações do tempo presente – sobretudo as da apostasia e da fundação de novas religiões, que só poderiam mostrar-se ilusórias e levá-lo à ruína - o rei da Espanha tinha de colocar-se a serviço do pontífice. Aspirando também ele à monarquia universal, o rei católico campanelliano devia inspirar-se na “figura-modelo”, como a chamou Germana Ernst, de Ciro, rei da Pérsia e conquistador, no séc. VI a.C., do maior império já visto até então. De acordo com o livro profético de Isaías, o vitorioso Ciro fora investido por Deus das tarefas de liberar a Igreja dos infiéis, pondo um fim ao Cativo da Babilônia, e de reunir o conjunto das nações sob uma única fé (45:1-3).

O “novo Ciro” espanhol jamais poderia conquistar tamanho senhorio por meio da introdução de uma nova religião. Isto seria algo contrário não só ao catolicismo e a Deus, mas também à “razão política”.⁵²⁸ Em primeiro lugar, porque as novidades ou mudanças em matéria de religião são algo que “não se deve fazer senão no princípio do império, como fizeram Maomé, Pitágoras e Rômulo”. De outro modo, diz-nos Campanella, o império ruirá: “sendo fundado na fé de Cristo, todos os povos rebelar-se-iam de súbito”. Daí a afirmação de

⁵²⁶ “*Si vede poi che in cristianità nessuna monarchia è sublimata per la soggezione che hanno al Papa [...]*”. Cf. *Mon. Sp.*, p. 45-6, citação à p. 46.

⁵²⁷ “*Però non ritrovandosi migliore della cristiana romana, chiaro è che non può Spagna o Francia aspirar a grandezza superiore a quella*”. Cf. *Mon. Sp.*, p. 46.

⁵²⁸ “*Però aspirando a tanta signoria il Re di Spagna, o bisogna che facci religione nova, il che gli è contraddetto da Dio e dalla ragione politica*”. Cf. *Mon. Sp.*, p. 46.

que o que a história bem atesta (e, neste ponto, não parece haver grande distinção entre as histórias sagrada e profana) é que jamais o império correu maior risco de arruinar-se do que quando houve mutação de religião.⁵²⁹ Em segundo lugar, porque o Papa, aliado dos demais príncipes cristãos, faria o rei católico “perder de súbito Nápoles e Milão e, por consequência, o mundo novo e [tudo] quanto há”.⁵³⁰ Nesta altura da discussão, Campanella levanta um ponto que, diz-nos, já havia sido tratado por ele numa *Monarchia* anterior, hoje perdida, e que ele voltaria a tratar, ainda uma vez, na *Monarchia del Messia* (c.1606). Trata-se da questão do poder ou “domínio” do papa *in temporalibus*. Escreve ele que:

Excessivamente, deve-se resolver que o Papa não tenha domínio *in temporalibus* e deixa-lo sem nada, como um bispo seu [do príncipe] capelão. E isso é contradito ainda por Deus, o qual constituiu um sacerdócio régio (*regale*) armado com o [duplo] gládio espiritual e material. Caso contrário, Cristo seria legislador diminuto; e é, como prova São Paulo, segundo aquele [domínio ou autoridade] de Melquisedeque, que era rei e sacerdote, que torna o Império mais reverente e seguro, como mostrei contra Dante em minha *Monarchia*, [autor este, isto é, Dante] que tolamente visava apenas o sacerdócio de Aarão, querendo dar ao Papa apenas o [gládio] espiritual e os dízimos.⁵³¹

Numa espécie de digressão ou retomada do tratamento da questão por “razões divinas”, Campanella avança sua opção por uma determinada “figura-modelo” de poder régio, Ciro, e defende a atribuição do duplo gládio “espiritual e material” ao papado, também por meio de uma referência veterotestamentária, desta vez ao rei-sacerdote Melquisedeque. Ele o faz, ainda, contra modelos “outros” de arranjo e atribuição dos respectivos poderes e jurisdições - do Imperador, ou Monarca Universal, e do Papa –, notadamente, contra aquele que havia sido proposto séculos antes por Dante, o de Aarão. De qualquer

⁵²⁹ “Primo, perché questo [o fazer nova religião] non si deve fare se non nel principio dell'imperio come fece Macometto, Pitagora e Romolo, altrimenti ruinerà, mutando gli auspicii dell'imperio e dominio, il quale essendo fondato nella credenza di Cristo, i popoli tutti ribellerano subito, e giammai imperio più certamente rovinò che col mutare della religione, se l'istorie bene si leggono”. Cf. Ibid.

⁵³⁰ “[...] li farebbero perdere in un subito Napoli e Milano, e per conseguenza il mondo nuovo e quanto ha”. Cf. Ibid.

⁵³¹ “Overamente si deve risolvere che il Papa non abbia dominio in temporalibus e farlo restare senza niente como un vescovo suo cappelano. E questo è condradetto ancora da Dio, il quale ha costituito un sacerdozio regale con il gladio spirituale e materiale armato, altrimenti sarebbe Cristo legislatore diminuto, ed è, come prova san Paolo, secondo quel di Melchisedech, che fu Re e sacerdote, il che fa più riverente e sicuro l'Imperio, come mostrai contra Dante nella mia *Monarchia* [di Cristo], che scioccamente solo mirò al sacerdozio d'Aaron, volendo dare al Papa solo lo spirituale e le decime.”. Cf. *Mon. Sp.*, p. 48. A *Monarchia* à qual Campanella se refere no trecho parece ser a *Monarchia di Cristo*, que, como dissemos anteriormente, perdeu-se.

modo, não era apenas por conta dessa atribuição do duplo gládio ao papado que, segundo Campanella, o príncipe prudente deveria evitar novidades e mutações na esfera da religião. Havia motivos relacionados, nos termos do próprio autor, à “razão política”.

Diz o autor-profeta que “sempre se há de descobrir” (*sempre si troverà*) que apenas aqueles que se armam em favor do papa, quando este não possui armas próprias, obtêm sucesso político. A linguagem tortuosa empregada pelo frade calabrês parece condizer, neste caso, com o fato de que se trata de uma verdade entendida como necessária e perene. A defesa da religião católica e do Sumo Pontífice, autoridade máxima da Igreja de Roma, era algo que podia vir acompanhado por motivações diversas: pelo “zelo da religião”, como no caso da Condessa Matilde contra o imperador Henrique IV; pela “discórdia ou [pelos] ciúmes”, como no caso dos venezianos contra o Imperador Frederico; ou, ainda, “por um e por outro” no caso de Pepino e Carlos Magno contra os lombardos, sarracenos e outros. Mas, eis o que o dominicano parece sugerir, em todos estes casos a defesa do papado foi a escolha certa, tendo em vista o sucesso político. Daí que, num contraexemplo elencado por ele logo em seguida, o Império de Constantinopla tenha se arruinado ao apostatar.⁵³² Pois, “a opinião que há na mente das pessoas [acerca] da religião cristã é grande, sendo fundada no benefício do povo, no qual todos acreditam” e, por isso mesmo, “todos se esforçam para mantê-la”. E, “quantas vezes o Papa anunciou cruzadas e indulgências contra qualquer príncipe”, em todas o príncipe arruinou-se. E continua:

Além disso, é contra a política, porque o Papa mantém os outros príncipes, que não vão contra a Espanha, nem os espanhóis [vão] contra os outros, e acorda suas coisas, como ele dividiu a Índia entre Portugueses e Castelhanos, e repetidamente pacificou espanhóis e franceses, venezianos e genoveses, pisanos e florentinos, o que não acontece tão facilmente com o reverência da religião, a que aumenta a força das armas, acreditando-se quem está errado que ele tem que combinar seus braços com aqueles emulus, facilmente condescende com o preceito do Papa, <como eu disse ibidem>, e o próprio Rei da Espanha tem certeza disso, declarando-se protetor do cristianismo, ele terá os braços do papa com ele, então ele deve aumentar.⁵³³

---

⁵³² Ibid.

⁵³³ “*Di più, l’opinione nella mente de popoli è grande della religione cristiana, sendo fondata sul beneficio del popolo, che tutti la credono, e si sforzano mantenerla, e quante volte ha bandito crciate e indulgenze il Papa contro qualche prencipe, lo ha rovinato. [...] Di più, è contra la politica, perché il Papa mantiene gli altri prencipi che non vadano contro Spagna, né li Spagnoli contro gli altri, e accorda le cose loro, come ha diviso l’Indie tra Portughesi e Castigliani, e ha più volte pacificato Spagnoli e Francesi, Veneziani e Genovesi, Pisani e Fiorentini, il che non*

A segunda parte da *Monarchia*, que começa com o capítulo VIII, trata das causas pelas quais a Monarquia Hispânica poderia expandir ou debilitar-se. Parece tratar-se, ainda, de um *espelho de príncipe*. Vimos que os “espelhos” foram um gênero textual bastante difundido na Europa Ocidental desde a Baixa Idade Média, proliferando a partir dos séculos XII e XIII, mas bastante comuns ainda nos séculos XVI-XVII. Há, no texto de Campanella, diversas exortações acerca da *prudência* e de uma moralidade cristã (católica) do príncipe, isto é, do rei “das Espanhas”,⁵³⁴ insistindo o autor na necessidade, por assim dizer, de um *regimen*. No entanto, parece mais adequado dizer que se trata de um “espelho político” típico do final do século XVI e início do XVII⁵³⁵. Campanella tomou parte na mudança pela qual o gênero dos “espelhos” passou durante o Renascimento, discorrendo principalmente sobre as “ciências” necessárias ao bom governo: dando conselhos “técnicos” sobre uma política a ser adotada pela Coroa, isto é, sobre formas ou “artes de governar”⁵³⁶ necessárias à manutenção do domínio espanhol sobre territórios amplos e espaçados (ou fragmentados), sobre populações (em muito) distintas, pertencentes à Monarquia Hispânica.

A terceira parte começa com o capítulo XIX e vai até o capítulo XXXII, que encerra a obra. Nela, Campanella discorre detalhadamente sobre seu plano para uma política “externa” imperial da Coroa (uma “geopolítica”, digamos, similar à perspectiva lançada por Botero), tratando separadamente em cada capítulo de um determinado território “hostil, unido ou separado” da Espanha, sem perder de vista, é claro, a situação interna dos reinos ibéricos. É aqui onde há o maior número de elementos que nos permitem identificar a perspectiva *escatológica e profético-milenarista* de Campanella. São inúmeras as referências bíblicas, em especial ao profeta Daniel e seus vaticínios, mas

---

faria così agevolmente con la sola riverenza della religione, al che aggiunta la forza dell'armi, credendosi chiunque ha il torto ch'egli abbia ad unire l'armi sue con quelle dell'emulo, facilmente condescende al precetto del Papa, <come disse ibidem>, e l'istesso Re di Spagna sta sicuro che, dichiarandosi egli protettore del Cristianesimo averà seco l'armi del papa, onde lo deve aggrandire.” Cf. Mon. Sp., citações à p. 50.

⁵³⁴ Campanella se refere à Coroa e aos monarcas espanhóis da época, quando da união com a Coroa de Portugal, a outra “Espanha”. Por isso “Espanhas”, no plural.

⁵³⁵ SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. 01ª ed. São Paulo: Editora 34, 2006. Ver especialmente o segundo capítulo também intitulado “As artes de governar”, no qual o autor trata do gênero tradicional dos espelhos e de sua versão “política” quinhentista.

⁵³⁶ SENELLART, Op. Cit.

também a Isaías e Esdras e, é claro, aos autores clássicos recuperados pelo humanismo, sobretudo Platão. É nessa parte, ainda, que o autor dá grande ênfase ao tipo de *União* que havia de estabelecer-se sob uma monarquia universal liderada pela Coroa espanhola.

Ao longo das duas últimas partes da obra (anteriores aos apêndices), portanto, Campanella faz inúmeras sugestões e apontamentos acerca da tarefa de reger todo um mundo. A monarquia universal é algo que, como qualquer *regência*, demanda grandes virtudes, entre inclinações naturais e práticas “cultivadas”, de um rei e, por extensão, dos súditos que habitam cada um dos diferentes domínios de seu vasto Império: submeter as paixões à razão e, portanto, submeter-se ao destino e à vontade de Deus, “suma sabedoria”:

No puede regir el mundo quien no puede regir un Imperio, ni un Imperio quien no puede un reino, ni un reino quien no puede una provincia, ni una provincia quien no puede una ciudad, ni una ciudad quien no puede una aldea, ni una aldea quien no puede una familia, ni una familia quien no puede una casa, ni una casa quien no puede regirse a si mismo, ni regirse a si mismo quien no puede someter a razón sus pasiones. Someter sus pasiones nadie lo puede hacer si no somete a la voluntad de Dios, porque quien se rebela contra Dios, que es la suma sabiduría, contra él se rebelarán todas las cosas subordinadas a Dios [vale dizer: tudo e todos], por derecho e por ley del talión, que justísima en todos los campos de la actividad humana. Así, bien consideradas todas las ideas sobre los principios humanos, decimos que el Rey de las Españas tiene que esforzarse por ser muy sabio. Pues toda virtud es una afección del alma y consiste en un modo de ascensión, si se baja, es vicio; y la razón el modo. Por lo mismo, hay que decir que las solas acciones no dotan de virtud al hombre, se requiere también la inclinación natural, que deriva de la complexión de sus progenitores, del aire y de las constelaciones.⁵³⁷

A capacidade diretora (regência) e o autocontrole do príncipe (ainda bastante próximo da ideia de um “regime moral” cristão) já estariam implicados naquela noção de *prudência* apresentado na parte “doutrinal” do texto. Há, ademais, elucubrações sobre progenitores e sobre a importância de eventos astrológicos e naturais (dos “ares” e estrelas), que faz lembrar elementos presentes também na posterior *Cidade do Sol*. É o caso, ainda, e principalmente, da ideia de que o controle racional das paixões, isto é, a racionalidade como modo de conduta (autocontrole ou autodisciplina, poderíamos dizer), está na base de um bom (exercício do) governo pelo

---

⁵³⁷ CAMPANELLA, Op. cit., pg. 47.

soberano. Dentre as causas pelas quais a Monarquia pode engrandecer a primeira, depois, é claro, da vontade divina, é justamente a que diz respeito à *prudência* do monarca. A esta vêm se juntar todas as demais causas: a retidão ou “bondade” das leis; a sabedoria dos conselhos; a justiça dos oficiais; a obediência e disciplina dos “barões”, soldados e capitães; a segurança dos tesouros; o amor do povo; e a paz entre os reinos, além da discórdia entre os povos estrangeiros e inimigos. Tudo isso, podemos concluir, está de alguma forma submetido à reputação e à sabedoria principescas, isto é, mais uma vez, à *prudência* do rei ao governar.

Similar era o poder exercido pelo sumo sacerdote d’A *Cidade do Sol*, descrito pelo Genovês em seu diálogo com o Hospitalário. A semelhança diz respeito ao Governo, seus pré-requisitos, suas hierarquias: tanto a ordenação hierárquica dos funcionários - de um Estado burocrático, pode-se dizer – quanto do resto da sociedade. Entretanto, o Sol é a autoridade suprema no que diz respeito tanto ao poder temporal, quanto ao espiritual, daquela cidade, assim pelo menos é a descrição fornecida pelo navegador italiano de Campanella. Já o rei da Espanha, ou “das Espanhas”, sobre quem o dominicano escreve em seus discursos, tem sempre de estar submetido, de alguma maneira - ainda que “proveitosa”, dependendo da *ocasião* - à autoridade do Papa.

Em seu livro sobre *As artes de governar*, Michel Senellart trata do problema das diferentes noções históricas e conceitos acerca do governo e de seus aspectos práticos. Preocupado em compreender como o *governo das almas* veio a se tornar *governo das coisas*, em saber como se tornou legítimo ou inquestionável o uso intensivo das forças – passando-se do *direito da força* a uma *física das forças* - e, ainda, em entender como se deu um processo de “ministerialização” da atividade governamental, fazendo-se dos ministros reais homens distintos de meros conselheiros, o autor nos propõe três momentos ou períodos-chave a serem destacados. Primeiro havia o *regimen* medieval ou *regimen animarum*, isto é, algo distinto de uma *soberania real* e característico das monarquias pelo menos até o final do século XII, quando os reis mais governavam (de maneira, talvez, “auxiliar”, se pensarmos que, em termos de governo das almas, o agente principal era evidentemente a Igreja) do que propriamente reinavam. O *regimen* tinha precedência sobre o *regnum*.

Com o avanço das monarquias a partir do século XIII (especialmente nas cidades e reinos da península Itálica e da península Ibérica) e, lembra-nos Senellart, com uma “redescoberta” de Aristóteles e de sua *Política*, ocorre uma “confusão” ou imbricação entre os dois elementos. Neste segundo momento, o terreno da política se autonomiza, em alguma medida, diante da espiritualidade e de suas finalidades; eis a chamada “ruptura maquiaveliana”, que prepara o fim da arte medieval de governo dos reis, totalmente impregnada pela doutrina cristã, e que, de agora em diante, tornar-se-ia uma arte voltada ao *poder*, não mais como mera condição para o exercício do próprio governo, mas como um fim em si mesmo: distinto, ainda que frequentemente atrelado, àquele objetivo último de conduzir as almas dos homens e mulheres à salvação.

Por fim, com a Renascença e especialmente a partir do século XVII é possível a instrumentalização, o surgimento de uma *tecnologia* moderna do governo. Este não mais se confunde com o *stato* e se vê livre dos “fins éticos do *regimen*” assim como da “pura dinâmica da escalada das forças liberada por Maquiavel”.⁵³⁸ Para isso seriam necessárias grandes mudanças no pensamento político, num percurso que vai pelo menos de Jean Bodin até Thomas Hobbes, aprofundando-se as distinções entre Governo e Estado; afirmando-se a própria idéia de *soberania*. Neste período, entretanto, a teoria já ganhara espaço frente à doutrina. Neste momento último, dentre os sugeridos por Senellart, viveu o autor dos discursos sobre a Monarquia Hispânica.

Estaria Campanella, porém, na contramão da “ruptura maquiaveliana”? Eis uma questão possível, relacionada ao problema da *modernidade* do pensamento e, no limite, da ação e da produção de Campanella. Num amplo contexto de elaboração do moderno conceito de Estado,⁵³⁹ de “descobrimento” e conquista de territórios no ultramar; de conflitos religiosos e de uma forte política encaminhada pela Igreja Católica da (Contra)Reforma e pelos tribunais da Inquisição; de união da Coroas ibéricas; de uma primeira “mundialização”; de um “Século de Ouro” que é também século de “Crise Global”; nesse amplo contexto, enfim, como compreender o homem, a ação e a obra de Campanella?

---

⁵³⁸ SENELLART, Op. cit., p. 43.

⁵³⁹ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

A pergunta parece central. Entretanto, a problemática da inserção de Campanella no quadro mais geral das “fundações”⁵⁴⁰ de uma cultura e de um pensamento político na Época Moderna, talvez passe, ademais, pela questão anterior, já levantada por Delumeau, a qual reiteramos: dos *milénarismos* – e também, poderíamos acrescentar, dos *messianismos*. E mais: está atrelada àquilo que alguns pesquisadores têm investigado por meio das noções em grande medida antropológicas de *esperança*, *espera* ou *expectativa*. E aqui voltamos a citar a importante contribuição de Reinhart Koselleck e de sua história dos conceitos, no campo dos estudos históricos, em especial no que diz respeito à elaboração das duas categorias analíticas de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”.

A solução, se é que há uma, talvez esteja numa melhor compreensão acerca do *profetismo* de Campanella e acerca do tema mais geral dos *milénarismos*. Campanella não foi somente um conhecedor ou interprete de profecias anteriores: ele foi também, em grande medida, um profeta, como fica evidente na leitura dos discursos. Para Koselleck, “a profecia ultrapassava o horizonte da experiência calculável”: diferentemente do *prognóstico*, a profecia, sem ser necessariamente um momento consciente da ação política, opera uma destruição do tempo, alimentando-se de seu fim. Os acontecimentos não trazem uma carga de ineditismo, mas funcionam como símbolos de um passado mais ou menos conhecido: a profecia, portanto, se (ainda) não foi cumprida, há de ser: “a cada previsão falhada, aumenta a certeza de sua realização vindoura”.⁵⁴¹

Partindo dessa caracterização das profecias, talvez a afirmação feita por Delumeau acerte o ponto nevrálgico: não há como entender a ação de um homem como Campanella sem situá-lo, assim como sua perspectiva profético-milénarista um tanto quanto “desconcertante”, em seu contexto intelectual e sócio-político.⁵⁴² O paradoxo da “conjura *versus* elogio” que surge de um esforço (precipitado, talvez, ou simplesmente inadequado) por “conciliar” a vida e a obra de Campanella tem a ver com a forma como nós o enxergamos e interpretamos. Ao analisar mais detidamente os discursos, talvez fique claro

---

⁵⁴⁰ Para empregar o termo de Skinner.

⁵⁴¹ KOSELLECK, Op. cit., p. 32.

⁵⁴² Ver a nota 11 do presente texto.

que, enquanto o problema de uma má administração por parte dos agentes espanhóis no mundo hispânico não fosse resolvido, não só a monarquia não conseguiria ascender à universalidade: Campanella e outros agentes italianos e/ou habitantes dos domínios da Coroa espanhola poderiam, talvez, revoltar-se contra o “mau governo”. A revolta poderia, inclusive, se fosse o caso, contribuir para um melhor encaminhamento do próprio “destino” ou Fado da monarquia: caso a reação da coroa fosse adequada à ocasião e levada a cabo prudentemente pelo monarca, à época Felipe III de Espanha (sucessor do “rei prudente” morto em 1598). Segundo esta hipótese, é certo que o *profetismo* de Campanella, longe de constituir uma espera ou expectativa “passiva”, era algo que, bem ou mal, informou e presidiu a ação não só do autor-profeta, mas também daqueles que a ele vieram se juntar.

No entanto, ao tratar da questão do *profetismo* ou *milénarismo* de Campanella, não podemos esquecer que os sufixos “ismos” só passaram a ser empregados largamente a partir do século XIX, com o desenvolvimento das ciências (também sociais e/ou humanas e, é claro, de uma ciência da História). Na época, isto é, na Alta Idade Moderna, entre o século XV e o século XVII, o termo “milénário”, dentre outros, era um termo pejorativo, acusatório, produto de uma cultura eminentemente cristã, católica (reformada) em especial, interessada em uma maior homogeneidade e na manutenção das tradições, de uma determinada ordem social e doutrinária hierárquica. (Não havia largo uso de um termo como “messiânico”, já que as práticas atreladas à crença na vinda de um messias eram tidas por judaizantes, ao menos potencialmente). Cabe, portanto, mais um questionamento: não havendo uma definição precisa de “milénarismo”, à época e nem, como veremos, para os discursos científicos posteriores sobre o tema, como proceder? Chamemos Campanella, então, de milénarista católico? De utópico? De “rebelde primitivo” ou “pré-moderno”? Destarte, podemos restringir minimamente o problema. Os *milénarismos* e *messianismos*, bastante caros à historiografia - em especial aos estudiosos da área de história da cultura da península ou de um “mundo” Ibérico - são fenômenos que se dão em espaços e em tempos históricos determinados. Representam formas específicas de relação entre os homens, destes em relação ao tempo histórico, mas também entre este e outro(s) tempo(s) e, portanto, trata-se de formas específicas de *temporalidade*.

Parece mais adequado buscar compreender *como* Campanella, sua vida e sua obra pertencem a uma determinada época e fizeram parte de um amplo contexto intelectual e político, de uma cultura letrada riquíssima e multifacetada da Primeira Modernidade, e como o autor nos serve, enfim, de exemplo para caracterizar e vislumbrar esse período como um momento de *experimentação* e de forte imbricação entre formas filosóficas, políticas e mesmo proféticas e teológicas de dar tratamento aos problemas enfrentados pelos contemporâneos. Numa Europa conquistadora de “novos mundos”; das religiões reformadas; empenhada em definir (leia-se discriminar, assimilar ou combater/expulsar) os não-cristãos; nessa Europa, e não em outra, havia aqueles, dentre os quais Campanella, que esperavam não só pela salvação eterna, mas pela vivência: pela vinda de tempos dourados, retorno de um “Século de Ouro”, pela construção de uma república cristã ou monarquia universal (católica). Havia, portanto, Esperança - ou diversas formas desta. Apesar das polêmicas, vicissitudes e perigos que enfrentou, o autor dos discursos jamais pôde se desvencilhar de pelo menos algumas delas.

Nosso esforço passa, porém, por distanciarmo-nos da forma como foram analisados, de maneira um modo geral, os movimentos messiânicos e milenaristas da Alta Idade Moderna. De acordo com interpretações já “clássicas”, poderíamos pensar que Campanella representa algo como um remanescente das “mentalidades” medievais, eminentemente refratárias às mudanças trazidas pela modernidade; ou, por outro lado, vê-lo como representante de maneiras ou estratégias “primitivas” de resistência (popular); ou, no limite, como um exemplo de determinadas formas de pensamento mágicas e “irracionais” que ainda não haviam sido completamente superadas pelo saber científico. Parece claro, porém, quando o assunto são os movimentos e textos profético-milenaristas do Renascimento e da Alta Idade Moderna, que não se trata de formas simplesmente “pré-modernas” ou “incompletas” em termos de uma progressão, compreendidas em termos de resquícios ou de um prelúdio daquilo que viria posteriormente. De futuras *modernidades* inteiras e efetivas.⁵⁴³

---

⁵⁴³ A problemática tem por base uma série de discussões realizadas durante um curso de pós-graduação ministrado no departamento de História da FFLCH-USP pelo prof. Dr. Luis Filipe Silvério Lima da Unifesp sobre “Messianismos e Milenarismos no mundo Atlântico da Época

Mais adequado seria, talvez, pensar os escritos de Campanella de forma análoga àquela adotada por Michel Senellart ao tratar da obra Giovanni Botero. Somando-se ao processo de transformação do gênero dos “espelhos”, já referido, Botero surge como representante de uma transição da Ética ou Filosofia Moral a à estatística e do surgimento de um novo gênero dos tratados ou escritos cifrados e descritivos das riquezas dos Estados. Assim escreve Senellart acerca das *Relazione universali* (1592):

Esse volumoso manual, várias vezes reeditado, no qual se apresenta um quadro de todos os Estados do mundo, mostra, com efeito, como a arte de governar se deslocou, em um século, da prudência hábil do príncipe para a ciência, por mais rudimentar que esta ainda seja, das condições gerais de vida dos Estados. Mas ele testemunha igualmente que a emergência de uma nova racionalidade governamental, irredutível às regras éticas do *regimen*, deu-se não contra Maquiavel (o que equivaleria a confundir sua obra com o efeito de escândalo produzido por *O príncipe*), mas no sentido de um certo antimaquiavelismo, menos preocupado em reconciliar a moral e a política do que em afirmar, face à pura lógica dos apetites de poder, a positividade do Estado.⁵⁴⁴

Mais do que figurar na contramão de uma “ruptura maquiaveliana”, Campanella fez parte de um contexto intelectual e letrado mais amplo em que a política ganhava certa autonomia frente à moral e à ética, frente à ortodoxia católica, mas nem por isso a positividade do Estado e, mais especificamente, de um Estado concebido sob a forma de uma *monarquia universal* deixava de ser algo da maior importância. Essa positividade estava atrelada à *união política* – dos *ânimos*, dos *corpos* e das *riquezas* – representada por uma monarquia em processo de universalização (ou “mundialização”). Ela aparece na *Monarchia di Spagna* como profecia a ser concretizada, cedo ou tarde, por meio da ação prudente dos homens – ou da ação de prudentes homens – no tempo oportuno. E por que assim quis, quer ou há de querer Deus, “puro intelecto” e eternidade que contém, em si mesma, o “tempo” ou a História (dos homens).

As ideias de Campanella sobre uma (quinta) *monarquia universal*; sobre uma tripla *união política*, fundada sob a égide de tal monarquia; sobre a

---

Moderna”, no segundo semestre deste ano de 2016. Para uma introdução mais detalhada ao tema e para um balanço dos trabalhos acadêmicos, da historiografia e da fortuna crítica sobre as categorias e fenômenos, ver: LIMA, L. F. S. (Org.); Megiani, Ana Paula Torres (Org.). An Introduction to the Messianisms and Millenarisms (...) In: _____. (Org.). Op. Cit., p.27-30.

⁵⁴⁴ SENELLART, Op. Cit., p.60-61

centralização do poder político nas mãos de um monarca que, entretanto, não pode jamais exercer um poder *absoluto*,⁵⁴⁵ uma vez que ao rei prudente cabe agir com deferência à autoridade temporal e espiritual do papa; são ideias atreladas, enfim, a uma *experiência* marcada e habitada por formas – estranhas ou “desconcertantes”, talvez, de acordo com nossas sensibilidades – de esperança ou, para dizê-lo com Koselleck, de *expectativa* (teológico-política, escatológica, milenarista e/ou messiânica etc.). À época, os prognósticos atrelados a uma “teoria” ou “ciência” política não haviam triunfado, pelo menos não inteiramente, sobre formas outras de pensamento, como aquelas que caracterizavam a “vertente” profético-milenarista da qual Campanella fez parte. As esperanças intensas por um “tempo final”, do Juízo ou dos Mil anos de felicidade que deveriam antecede-lo, ou ainda por um rei-messias capaz de instituir o Quinto Império ou Quinta Monarquia do mundo e encarregado de encabeçar as transformações necessárias à abertura de uma nova Era; eram todas, enfim, formas de expectativa que moviam os homens à ação: seja por meio da elaboração discursiva, seja por meio de ações concretas, quiçá “revolucionárias”. De resto, se Campanella não teve sucesso quando tomou parte numa conjuração antiespanhola em Nápoles, tampouco deixou de esperar, propor e defender, por meio da escrita, uma navegação prudente e ativa em tempos de tempestade e grande turbulência. No horizonte surgiam-lhe um reino e um monarca empenhados em assumir o comando e a direção da grande embarcação à qual ele deu o nome de *monarquia universal* - eco moderno da tradicional *Res publica Christina*, entretanto, adaptada para comportar as gentes todas de um mundo “novo” desbravado pelos europeus – e que só poderia ser bem guiada e governada pela perícia de um prudente timoneiro, um verdadeiro “rei católico”. Sua esperança e profecia, porém, ficaram por concretizar.

---

⁵⁴⁵ Absoluto é o poder do “tirano” Imperador turco, nisso ele “é superior ao espanhol”. Ver: “Capítulo XXX” In: CAMPANELLA, Op. Cit., especialmente as páginas 238-240.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estranho Campanella. No entender de Jean Delumeau, um verdadeiro “mistério”. A chave para decifrá-lo, eis o que buscamos sugerir neste trabalho, é buscar situá-lo em sua época e num mundo católico em crise após a ruptura radical da Reforma. Um mundo marcado pela afirmação da Contrarreforma e pelo Expansionismo ibérico e, é claro, pela novidade desconcertante de um “Novo Mundo” recém-descoberto. Era época de avanço do poderio de Portugal e Espanha; de desenvolvimento do mercantilismo; de alargamento da economia comercial europeia e de implementação de uma economia extrativista e escravista, praticada por italianos e turcos no Mediterrâneo e, sobretudo, por portugueses e espanhóis, primeiro na África e nas ilhas atlânticas, depois na América. Era, ademais, tempo de “descobertas”, no sentido de que tudo aquilo que até então era desconhecido e ignorado pelos povos europeus foi por eles percebido, de um modo geral, como “encoberto” ou velado e, portanto, como algo passível de ser “des-coberto”, investigado e explorado de diversas formas. As Grandes Navegações e os Descobrimentos desdobraram-se na promessa de uma nova “primavera do mundo”. O Novo Mundo veio a fazer parte da cosmologia, da cartografia e de todo um imaginário não apenas “científico”, mas também teológico e político, europeu como símbolo da expectativa por uma renovação do Velho Mundo, que parecia adentrar a época de seu “outono”. Nesse sentido, é preciso ler Campanella à luz do milenarismo joaquimita, da cosmologia e dos saberes valorizados pela cultura europeia tardo-renascentista atrelados, frequentemente, ao hermetismo, à astrologia, às profecias, à filosofia e à magia naturais.

As dimensões profética e apocalíptica do pensamento de Campanella não eram simples remanescentes das culturas antiga e medieval - da tradição judaico-cristã, embora o fossem também, em parte. Eram, de fato, aspectos notáveis e decisivos da cultura política católica, italiana e hispânica, num momento de “guerras santas” internas e externas contra o anticristo: de poderio inquisitorial e de avanço colonialista sobre os espaços ultramarinos. Numa Europa assolada pela fome, pela peste e pela guerra; e, por outro lado, maravilhada com as novidades do ultramar, com as tecnologias e saberes empregados na dupla empresa da conquista e da evangelização e com o

incremento generalizado dos conhecimentos “modernos” em contraste com aqueles herdados dos “antigos”; Campanella não escapou do culto às novidades proporcionadas pela imprensa, pelo emprego da bússola, pela navegação e por aquele “Novo Mundo” americano aberto e desbravado por espanhóis e portugueses. Se, como sugeriu Lewis Mumford, o Novo Mundo foi para os homens modernos tanto uma “descoberta prática” quanto um “constructo ideológico”, isto é, ao mesmo tempo um lugar e um ídolo, isto significa que “para além da descoberta do que permanecera oculto, [...] era também a promessa pitagórico-ovidiana da Idade de Ouro”, da “eterna primavera do mundo” e de uma Nova Jerusalém ou Paraíso Terrestre reconquistado que estavam em jogo e, portanto, na ordem do dia.⁵⁴⁶

Seguindo por uma trilha já pisada por Marilena Chaui, “podemos imaginar, num mundo em que o comércio marítimo domina e organiza o mercado e as cortes, anunciando o mercantilismo e o monopólio dos reis”, mas onde também “a cobiça dos reis alimenta e é alimentada pela esperança de divinização do homem, *Magnum Mysterium, o que a ideia de um mundo novo significou*”.⁵⁴⁷ De um lado, “a utopia da sociedade perfeita” em autores como More, Bacon e o próprio Campanella; de outro, um verdadeiro “jardim das delícias”, uma espécie de Cocanha⁵⁴⁸ ou Paraíso terreal a ser aproveitado em toda sua gloriosa abundância. Neoplatonismo e hermetismo, a afirmação da dignidade e da vontade humanas, esses elementos centrais da cultura renascentista combinaram-se, frequentemente, nos escritos de homens como Campanella e, antes disso, nos de seu capitão-herói, Cristóvão Colombo, com maravilhas do imaginário cristão medieval e com as profecias e escatologias a ele atreladas, dentre as quais a do Milênio. E esta última foi reforçada imensamente, vale lembrar, pela figura de vulto do abade calabrês Joaquim de Fiori (1135-1202). No dizer de Chaui, “o Novo Mundo é um *topos do pensamento, da imaginação e do discurso*”.⁵⁴⁹ Mas, ainda segundo a autora, entre navegadores e pensadores os profetismo parece ter seguido rumos levemente distintos, embora relacionados. “Se Isaías projeta sua sombra sobre

⁵⁴⁶ CHAUI, Marilena. “Profecias e o tempo do fim” In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 453-505, citação à p. 460.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 461 (grifos nossos).

⁵⁴⁸ FRANCO Jr., Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Ver sobretudo o capítulo 7: “A Cocanha nas versões tardias”, pp. 196-226.

⁵⁴⁹ CHAUI, “Profecias...” art. cit., citações ainda à p. 461 (grifos da autora).

os primeiros navegantes, será sobretudo o profeta Daniel quem projetará a sua sombra sobre os homens pensantes”.⁵⁵⁰ Vimos o quão importante foram as profecias de Daniel para a formulação teológico-política de Campanella.

De qualquer modo, a linguagem profético-milenarista empregada pelo dominicano calabrês para elaborar sua proposta de uma monarquia universal sob a égide da Espanha tinha raízes antigas e profundas. A perspectiva - ou lente - por meio da qual enxergava o mundo e sua própria época eram, antes de mais nada, as da religião e das verdades sustentadas pelas autoridades católicas. Seu contemporâneo, o pensador inglês Francis Bacon (1561-1626), afirmou diversas vezes em suas obras que a verdade é filha do tempo. Campanella compartilhava, repito, do entusiasmo de Bacon e de muitos outros homens da prática e do pensamento pelo conhecimento conquistado naquele período graças à navegação, à imprensa e à ampliação dos horizontes e, aparentemente, também das capacidades humanas diante da novidade moderna por excelência: o Novo Mundo. Todos esses elementos marcaram significativamente a Primeira Modernidade europeia, pois tornavam legíveis, aos olhos daqueles homens, “o livro da obra de Deus – céus, terras e mares, isto é, a Natureza – e o livro da palavra de Deus – a Sagrada Escritura”. No entender de Campanella, era preciso aprender a ler a Bíblia à luz de um conhecimento direto e sensível, cada vez mais aprimorado, do mundo, dos astros e de toda a Natureza criada por Deus. O dominicano dava precedência antes à obra divina do que à palavra de Deus tal qual registrada por mãos humanas e falíveis ao longo de séculos e mais séculos de possível, ou até mesmo provável, corrupção e distorção. Da mesma forma, à empiria era concedido um protagonismo notável em contraste com o respeito reinante, à época, à autoridade dos antigos, em especial, de Aristóteles.

Neste “outono do mundo”, escreve o filósofo [Bacon, com quem Campanella frequentemente parece convergir], cumpre-se a palavra de Daniel e assim deve ser, pois seríamos desgraçados se, “agora que foram abertos e explorados largos espaços do globo material” tivéssemos que suportar que “os limites do globo intelectual ficassem atados às estreitas descobertas dos antigos”.⁵⁵¹

Por fim, procurei escapar daquela perspectiva arriscada que faz da investigação e explicação de crenças passadas a principal tarefa historiador

---

⁵⁵⁰ Ibid.

⁵⁵¹ Ibid., p. 462.

das ideias ou da cultura política. Se, como sugere Quentin Skinner,⁵⁵² um conhecimento infalível acerca do que havia no interior das cabeças e das mentes de homens e mulheres pertencentes àquela terra estrangeira chamada “passado” é algo demasiado otimista, uma interpretação histórica preocupada em entender *o que os autores estavam fazendo* ao escreverem seus textos é, parece-me, uma bela saída. E uma saída que permite, talvez, apontar para certos “caminhos” ou levantar determinadas hipóteses acerca desse problema aparentemente insolúvel. Não nos enganemos, o historiador jamais “entra” na cabeça daqueles que são seu objeto de estudo. No entanto, ao procurar compreender melhor o que alguns desses homens procuraram fazer e como, sob quais pressões e diante de quais circunstâncias, penso que talvez seja possível, afinal, entrever algumas de suas motivações e esperanças mais profundas.

---

⁵⁵² SKINNER, Quentin. “Interpretation, rationality and truth” In: _____. *Visions of Politics, Vol I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 27-56.

CRONOLOGIA

1492 – Conquista espanhola do Reino de Granada. Expulsão dos judeus de Espanha. Chegada da frota de Cristóvão Colombo ao Caribe.

1513 – Maquiavel redige sua obra *O Príncipe*.

1517 – Ruptura de Lutero com a Igreja Católica e início da Reforma Protestante.

1527 – Saque de Roma pelas tropas do imperador Carlos V.

1545 – Início do Concílio de Trento que, atrasado e interrompido diversas vezes, encerrar-se-ia apenas no ano de 1563.

1559 – Promulgação do primeiro *Index Librorum Prohibitorum*, o índice de publicações consideradas heréticas, lascivas e anticlericais, pelo papa Paulo IV.

1568 – Nascimento em Stilo, em 5 de setembro, de Giovanni Domenico.

1582 – Reforma do calendário por Gregório XIII. Domenico, contando 14 anos, ingressa na Ordem dos Dominicanos e logo assume o nome de Tommaso Campanella.

1588 – Morte de Bernardino Telésio e proibição de sua obra *De rerum natura* [Da natureza das coisas] pela Igreja Católica.

1589 – “Fuga” para Nápoles. Campanella adentra o círculo dos irmãos Della Porta e toma contato pela primeira vez com a astrologia. Giovanni Botero escreve sua *Razão de estado*.

1590 – Campanella escreve seu primeiro livro, intitulado *Philosophia sensibus demonstrata* [A filosofia demonstrada pelos sentidos], uma defesa de Telésio. Após a repercussão causada pela publicação, foge para Roma.

1592 – Denunciado perante o Santo Ofício da Inquisição em Roma, Campanella é processado e permanece encarcerado por um curto período. Daí segue para Pádua.

1593-1594 – Campanella permanece na Universidade de Pádua, onde escreve as obras *De monarchia christianorum* [Da monarquia dos cristãos], *De regimine ecclesiae* [Do regime da Igreja] e *Discorsi al principi d'Italia* [Discursos aos príncipes da Itália].

1595 – Redação do *Dialogo politico contra luterani, calvinisti ed altri eretici* [Diálogo político contra os luteranos, calvinistas e outros heréticos].

1597 – Francisco Suárez publica suas *Disputationes Methaphysicae*, em Salamanca.

1598 – Campanella retorna à Calábria, onde participa da organização de uma revolta contra o domínio espanhol representado pelo vice-rei de Nápoles. Início (provável) da escrita de sua *Monarchia di Spagna* [ou Discursos sobre a Monarquia Hispânica].

1599 – Preso por tomar parte na conspiração contra o governo espanhol no Reino de Nápoles e na Sicília e processado como herege reincidente pela Inquisição.

1600 – Morte de Luis de Molina. Execução de Giordano Bruno.

1602 – Condenado ao cárcere perpétuo. Escrita de *La Città del Sole* [A cidade do Sol].

1608 – Nascimento do padre Antônio Vieira.

1612 – Suarez: *De Legibus* [Da Lei].

1613 – Suarez: *Defensio fidei catholicae et apostolicae* [Defesa da fé católica apostólica]. Campanella começa a redigir a sua *Theologia*.

1613 – Francis Bacon: *The New Atlantis* [A Nova Atlântida].

1615 – Galileu é processado pelo Santo Ofício.

1617 – Morte de Franciso Suarez.

1620 – Publicação da primeira edição da *Monarchia di Spagna*, na Alemanha.

1622 – Publicação da *Apologia pro Galileo* [Apologia a Galileu], também na Alemanha.

1623 – Publicação da primeira edição de *La Città del Sole* (Alemanha).

1624 – Campanella termina a *Theologia*.

1626 – Morte de Francis Bacon.

1629 – Campanella libertado do cárcere, começa a viver em Roma.

1634 – As Províncias Unidas e a França se aliam contra a Espanha. Campanella, alvo de nova denúncia de conspiração anti-espanhola, foge para a França onde é recebido pelo cardeal Richelieu.

1639 – Morte de Campanella na cidade de Paris, em 21 de maio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES IMPRESSAS

ARISTÓTELES, *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1991.

A arte de escrever cartas : Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lúpsio. Emerson Tin (org.). Campinas, SP : Editora da Unicamp, 2005.

AQUINO, Santo Tomás de. *A prudência: virtude da decisão certa*. Tradução, introdução e notas Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOÉCIO, *Consolação da Filosofia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2016.

BOTERO, Giovanni. *The reason of state*. Edited by Robert Bireley. Cambridge, United Kingdom ; New York, NY : Cambridge University Press, [1589] 2017.

CAMPANELLA, Tommaso. *A Cidade do Sol*. Trad. Fernando Andrade. São Paulo: Ícone Editora, [1623] 2002.

CAMPANELLA, Tomas. *La Monarquia Hispanica*. MARIAÑO, Primitivo; Traducción del latín, prólogo y notas críticas. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1982. (Primeira edição: CAMPANELLA, Tommaso. *Von der spanischen monarchy, oder ausführliches bedencken welchermassen*. [Tubinghen or Frankfurt]: 1620.)

CAMPANELLA, Tommaso. *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*. Textes originaux introduits, édités et annotés par Germana Ernst. Traduction par Nathalie Fabry et Serge Waldbaum. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

CAMPANELLA, Tommaso. *Monarchie du Messie*. Texte original introduit, édités et annotés par Paolo Ponzio. Traduction française par Véronique Boudette. Révision du texte latin par Germana Ernst. Révision de la traduction par Serge Waldbaum. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.

CAMPANELLA, Tommaso. *Apologia de Galileu*. Organização e tradução de Emanuela Dias. São Paulo: Hedra, [1622] 2007.

CAMPANELLA, Tommaso. *Selected philosophical poems of Tommaso Campanella*. Edited, translated, and annotated by Sherry Roush. – Bilingual ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

CHERSO, Francesco Patrizi da. *A cidade feliz*. Tradução, introdução e notas : Hevio Moraes. Campinas, SP : Editora da Unicamp, [1553] 2011.

COSTA, Juan. *Gobierno del ciudadano*. Zaragoza: en casa de Joan de Altarach, 1584 (Terceira edição).

FÚRIO CERIAL, Fadrique. *El concejo y consejeros del príncipe*. Madrid: En la imprenta de Andres de Sotos. 1779. (Primeira edição: Antuérpia, 1559).

LIPSIO, Justo. *Políticas*. Estudio preliminar y notas de Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López. Traducción de Bernardino de Mendoza. Madrid: Tecnos, [1589] 1997.

LIPSIO, Justo. *Sobre la constancia*. Estudio, traducción, notas y índices de Manuel Mañas Núñez. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, [1584] 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

MARIANA, Juan de. *La dignidad real y la educación del Rey*. SANCHEZ AGESTA, Luis (edición y estudio preliminar). Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1981.

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2018.

PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROTTERDÃ, Erasmo de. *O Elogio da Loucura*. Trad. Elaine Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013.

VITORIA, Francisco. *Relecciones; sobre os índios e o poder civil*. Coleção Clássicos IPRI. Brasília: Editora UNB, 2016.

FONTES SECUNDÁRIAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas; reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ARGAN, Giulio Carlo. *Clássico anticlássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. Trad. Lorenzo Mammi. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BAKTHIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 8ª ed., 2013.

BARBOZA Fº, Rubem. *Tradição e Artífício: Iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. UFMG/IUPERJ, 2000.

BERLIN, Isaiah. "A originalidade de Maquiavel". In: _____. *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 299-348.

BERNARD, C., GRUZINSKI, S. "A Europa Imperial" In: *História do novo mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia – 1492-1550*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1997, pp. 217-67.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas Berriel. "A Cidade do Sol de Campanella: Estado, Ciência e Profecia" In: RAGAZZI, A.; MENESES, P. D.; QUÍRICO, T. (Orgs.). *Ensaio interdisciplinares sobre o Renascimento Italiano*. São Paulo: Editora Unifesp, 2017, p. 129-41.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

BIGNOTTO, Newton. "As fronteiras da ética: Maquiavel" In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras. 2007, pp. 155-173.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BOBBIO, Norberto. "O modelo jusnaturalista" In: _____. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOUZA-ÁLVAREZ, Fernando. *Imagen y Propaganda; Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: Ediciones Akal, 2011.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII*. São Paulo: Martins Fontes, 3 vols., 1995.

BRAUDEL, Fernand. *A dinâmica do capitalismo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo - Edusp, 2 vols., 2016.

BRAUDEL, Fernand. *O modelo italiano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CANTÙ, Francesca. "La corti vicereali della Monarchia spagnola: America e Italia. Introduzione" In: _____. (Ed.). *Las cortes virreinales de la Monarquía española: América e Italia: Atas del Coloquio Internacional Sevilla, 14 junio 2005*. Roma: Viella, 2008.

CARDOSO, Sérgio. "Que República? Notas sobre a tradição do 'governo misto'" In : BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 27-48.

CASSIRER, Ernst. *The myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.

CHABOD, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

CHABOD, Federico. *Escritos sobre el Renacimiento*. Trad. Rodrigo Ruza. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

CHABOD, Federico. *Carlos V y su Imperio*. México: Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CHARBEL, Felipe. *Timoneiros : Retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

CHASTEL, André. *Arte e humanismo em Florença na época de Lourenço, o Magnífico: estudos sobre o Renascimento e o humanismo platónico*. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CHAUÍ, Marilena. "Profecias e o tempo do fim" In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 453-505.

DANDOLO, Francesco & SABATINI, Gaetano. *Lo Stato feudale dei Carafa di Maddaloni: Genesi e amministrazione di un ducato nel regno di Napoli (secc. XV-XVIII)*. Nápoles (Itália): Giannini Editore, 2009.

DAVIS, J. C. *Utopia y la Sociedad Ideal: estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*. Traducción de Juan José Utrilla. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna: oito ensaios*. Trad. Mariza Corrêa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004.

DELUMEAU, Jean. *O mistério Campanella*. São Paulo: Madras, 2011.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DORE, Andréa Carla (Org.); LIMA, L. F. S. (Org.); SILVA, L. G. (Org.). *Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da Renascença*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2 vol., 1993.

ELLIOTT, John. "A Europe of Composite Monarchies" In: *Past & Present*. Número 137, 1992, pp. 48-71.

ELLIOTT, J. H. *Imperial Spain 1469-1716*. Londres: Penguin Books, 2002.

ELLIOTT, J. H. *Lengua e Imperio en La España de Felipe IV*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1994.

ELLIOT, J. H. *Spain and its world, 1500-1700*. New Haven: Yale University Press, 1989.

ERNST, Germana. *Tommaso Campanella: Le livre et le corps de la nature*. Traduction française de Rebecca Lenoir. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

FALCON, Francisco José Calazans & RODRIGUES, Antonio Edmilson M. (Org.). *Tempos modernos: Ensaios de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FERNÁNDEZ-ALBALADEJO, Pablo. *Fragmentos de Monarquía: trabajos de historia política*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

FEBVRE, Lucien. *A Europa: gênese de uma civilização*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FLORENZANO, Modesto. "Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado Moderno no Ocidente" In: *Lua Nova*, São Paulo, 71, pp. 11-39, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula Inaugural no Collège de France pronunciada em 02 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Michail. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GALASSO, Giuseppe. *En la periferia del imperio: La monarquía hispánica y el Reino de Nápoles*. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

GARIN, Eugénio. *Idade Média e Renascimento*. Trad. Isabel Teresa Santos & Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Estampa, 1994.

GARIN, Eugénio. *O Zodíaco da Vida: a polémica sobre a astrologia do séc. XIV ao séc. XVI*. Trad. Isabel Teresa Santos & Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Estampa, 1997.

GIL PUJOL, Xavier. "Concepto y práctica de República en la España Moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa" In: *Estudis*, 34, 2008, pp. 111-148.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. São Paulo: EDUSP, 2014.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HANSEN, João Adolfo. "Alguns preceitos da invenção e elocução metafóricas de emblemas e empresas" In: *Revista Chilena de Literatura*, [S.l.], n. 85, novembro de 2013.

HAZARD, Paul. *The Crisis of the European Mind (1680-1715)*. Trad. de J. Lewis May. Nova York: New York Review books, 2013.

HEADLEY, John M. *The Emperor and His Chancellor: A Study of the Imperial Chancellery under Gattinara*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HEADLEY, John M. *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HÖRNQVIST, M. *Machiavelli and Empire*. New York: Cambridge University Press, 2004.

HUNT, Lynn (org.). *A nova história cultural*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KAGAN, Richard L. & PARKER, Geoffrey (orgs.). *Spain, Europe and the Atlantic world: essays in honour of John H. Elliott*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

KAHN, Victoria. *Machiavellian Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

KAHN, Victoria. *Rhetoric, Prudence and Skepticism in the Renaissance*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1985.

KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei: estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOENIGSBERGER, Helmut G. *La práctica del Imperio*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

KOENIGSBERGER, H. G. "Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe; *Dominium Regale* or *Dominium Politicum et Regale*" In: *Theory and Society*, Vol. 5, No 2, (Mar., 1978), pp. 191-217.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LADURIE, E. Le Roy. *O Estado monárquico: França 1460-1610*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LIMA, Luis Filipe Silvério. "Entre o Quinto Império e a Monarquia Universal: concepções proféticas de poder para o Reino e para o Ultramar". In: Souza, L. M.; FURTADO, J. F.; BICALHO, M. F. (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 539-60.

LIMA, Luis Filipe Silvério & MEGIANI, Ana Paula Torres (Orgs.). *Vision, prophecies and divinations: early modern Messianism and Milenarism in iberian America, Spain and Portugal*. Boston: Brill, 2016.

LYNCH, John. *Espanha bajo los Austrias: Imperio y absolutismo (1516-1598)*. Madrid: Ediciones Península, v. 1, 1982.

LYNCH, John. *Los Austrias (1519-1700)*. Barcelona: Editorial Crítica, 2000.

MARAVALL, J. A. *Estado Moderno y mentalidad social*. Madrid: Alianza Editorial, 2 vols., 1986.

MARAVALL, J. A. *A cultura do barroco*. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Edusp, Imprensa Oficial, 1997.

MARAVALL, J. A. *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

MARTÍNEZ MILLÁN, José (ed.). *Instituciones y Elites de Poder em la Monarquía Hispana Durante el Siglo XVI*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1992.

MEGIANI, Ana Paula Torres. "Contar coisas de todas as partes do mundo: as Relaciones de Sucesos e a circulação de notícias no período filipino". In: ALMEIDA, S. C. C.; SILVA G. C. de M.; RIBEIRO, M. de A. *Cultura e sociabilidades no mundo Atlântico*. Recife: Ed. UFPE, 2012, pp. 469-483.

MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado. Expectativas do messianismo régio em Portugal. Sécs. XIII-XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003.

MEGIANI, Ana Paula Torres. *O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal: 1581 e 1619*. São Paulo: Alameda, 2004.

MEGIANI, Ana Paula Torres & ALGRANTI, Leila Mezan (orgs.). *O Império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc. XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2009.

MEGIANI, Ana Paula Torres (Org.); SANTOS PEREZ, J. M. (Org.); SILVA, K. V. P. (Org.). *O Brasil na Monarquia Hispânica (1580-1668). Novas Interpretações*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2014.

MIRANDA, Marcella. *Aspectos práticos de uma teoria absoluta: a monarquia e as Cortes na Espanha de Felipe II (1556-1598)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

MIRANDA, Marcella. "Monarquia compósita ou Estado Moderno? Monarquia, conselhos e Cortes durante o reinado de Felipe II". In: *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna, 2015. Madrid. Anais de evento*. Madrid: Ediciones Cinca, S. A. Servicio de Publicaciones de la Universidad Rey Juan Carlos, 2015. v. 1., pp.125-138.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes; RAMUNDO, Walter Marcelo. "O Estado de Bodin no Estado do homem renascentista" In: *Revista de História*, 152, (1- 2005), pp. 189-214.

NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1995.

O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: Reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir*. Trad. Anna Maria Martinez Corrêa. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

PAGDEN, Anthony (ed.). *The Languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1987.

PAGDEN, Anthony. *Lords of all the world: ideologies of empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1995.

PAGDEN, Anthony. "Instruments of Empire: Tommaso Campanella and the Universal Monarchy of Spain" In: _____. *Spanish imperialism and the political imagination: studies in European and Spanish-American social and political theory 15130-1830*. Londres/New Haven: Yale University Press, 1990.

PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PANOFSKY, Erwin. *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*. Lisboa: Editorial Presença, 1960.

PAU RUBIÉS, Joan. "La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía Hispánica" In: *Historia Social*, n. 24 (1996), pp. 57-81.

PILO, Rafaella. Luigi Guglielmo Moncada e il governo dela Sicilia (1635-1639): Gli esordi della carriera di un ministro dela Monarquía Católica. Caltanissetta-Roma (Itália): Salvatore Sciascia Editore, 2008.

PILO, Rafaella. Juan Everardo Nithard y sus Causas no Causas: Razones para el fin de un valimiento. Córdoba (Espanha): Caja Sur Publicaciones, Madrid: Sílex, 2010.

PROSPERI, Adriano. "América y Apocalipsis" In: *Teologia y vida*, Santiago (Chile) , v. 44, n. 2-3, pp. 196-208, 2003.

PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento: uma introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008.

PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013.

PURPURA, Christian. *O olhar do longínquo. Sociedade, política e religião no horizonte geográfico de Giovanni Botero*. 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RIBEIRO, Renato Janine. *A última razão dos reis: ensaios sobre filosofia e política*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RIBEIRO, Renato Janine. "O retorno do bom governo". In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, (1992) 2007, pp. 139- 154.

RIBEIRO, Renato Janine. *A boa política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

RIVERO-RODRIGUEZ, Manuel. "La fundacion del consejo de Italia: corte, grupos de poder y periferia (1536-1559)" In: MARTÍNEZ-MILLÁN, José (ed.). *Instituciones y Elites de Poder em la Monarquía Hispana Durante el Siglo XVI*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1992, pp. 199-221.

ROUSH, Sherry. *Hermes' Lyre: Italian Poetic Self-Commentary from Dante to Tommaso Campanella*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.

SCHAUB, Jean-Frédéric, "La Península Iberica nei secoli XVI e XVII: la questione dello Stato". In: *Studi Storici*, anno 36, 1 (Jan-Mar. 1995).

SCHAUB, Jean-Frédéric. "Une histoire culturelle comme histoire politique (note critique)". *Annales, HSS*, juillet-octobre, 2001, n° 4-5, p. 981-997.

SENEILLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.

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

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. "Idade Média e Época Moderna: Fronteiras e Problemas". In: *Signum*; Revista da Abrem (Associação Brasileira de Estudos Medievais). Número 7, 2005, pp. 223-248.

THOMPSON, I. A. A. "Castilla, España y la Monarquía: La comunidad política, de la pátria natural a la patria nacional" In: KAGAN, Richard L; PARKER, Geoffrey (eds.). *España, Europa y el mundo Atlántico; Homenaje a John Elliott*. Madrid: Marcial Pons, 2002. pp. 177-216.

VILLARI, Rosario. *The Revolt of Naples*. Trans. James Newel; John A. Marino. Cambridge: Polity Press, (1967) 1993.

VILLARI, Rosario (Org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, (1991) 1995.

VIROLI, Maurizio. *From Politics to Reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1992.

VIROLI, Maurizio. *O Sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. Trad. Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, (1998) 2002.

WALKER, D. P. *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, (1958) 2000.

WILLIAMS, Rachel S. *En Aragón, primero hubo leyes que reyes: semântica política e escrita da história na Monarquia Hispânica, final do século XVI até meados do XVII*. 2013. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro.

YATES, Frances. *A arte da Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1987.