

A Ibéria contra o tempo de Maquiavel

The Iberian against Machiavelli's time

Luís Gustavo Mandarano¹
luisgustavomandarano@gmail.com

Resumo

Este artigo visa discutir a recepção das ideias de Nicolau Maquiavel na Ibéria e como tal região foi pioneira na percepção do “perigo” e consequente combate às ideias de natureza “prática” do florentino, destacando-se, por fim, a figura do Bispo Jerônimo Osório, um português que, antes de qualquer um, atentou a cristandade para os riscos daquele corpo de ideias.

Palavras-Chave: Maquiavel; Jerônimo Osório; Península Ibérica; Renascimento; Barroco.

Abstract

This article intends to discuss the reception of Niccolò Machiavelli's ideas in Iberia and show how that region was a pioneer in realizing their “danger” and battling them. The Jesuit reaction in Spain was huge and in Portugal the bishop Jeronymo Osorio is shown as someone who, before anyone else, has alerted the Christianity against such body of ideas and their danger for the moral and Christian beliefs.

Keywords: Machiavelli; Jeronymo Osorio; Iberia; Renaissance; Baroque.

A reação dos espanhóis dos séculos XVI e XVII às idéias de Maquiavel – em particular, àquelas expressas em O Príncipe – foi enorme. A maioria dos escritores da Idade do Ouro espanhola atacaram Maquiavel violentamente em longos tratados e partes de livros. Esta é só uma parte da história, apesar de estudos recentes sobre Maquiavel na Espanha terem demonstrado que espanhóis da Contra-Reforma tentaram vigorosamente aniquilar completamente as “insidiosas” propostas maquiavelianas.

Donald Bleznick, *Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1958, p.63²

Introdução

A intenção deste artigo é discorrer sobre a Península Ibérica do Renascimento e do início do Barroco – os chamados “Séculos de Ouro” – buscando analisar suas crenças, sua moral e, principalmente, sua religiosidade. Bem entendidos tais elementos, a reação dessa religiosidade às ideias de Nicolau Maquiavel passa a ser o ponto central do texto. Muito se falou sobre Maquiavel durante o conturbado século XVI e a Península Ibérica representa um

¹ Graduado e Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora

² Usarei também a palavra “maquiaveliano”, quando necessário, para tentar fugir ao peso e à conotação negativa dados ao termo “maquiavélico”.

locus fundamental à análise de como as palavras desse florentino soavam aos ouvidos religiosos dos quinhentistas. Buscando-se a compreensão de uma reação católica a seu pensamento na modernidade, a Península desponta como o universo mais apropriado ou, ao menos, mais interessante, por representar uma das regiões onde o catolicismo era mais forte – buscava ainda mais força nos tempos em questão – e onde os movimentos da Reforma não haviam conseguido significativa penetração. Mais que isso, de lá emergiria um forte movimento de mudança dentro da Igreja para que esta se recuperasse do cisma, ou melhor, para que tentasse fechar a cratera que se abria em sua espinha dorsal proporcionada pelos “desmandos” de Lutero. Os territórios da Península Itálica representam, sem dúvida, regiões também de grande importância; não obstante, o fato de ainda não se constituírem em um Estado Nacional Moderno durante os séculos que trabalho centralmente acabou levando-me a optar, num primeiro momento, por um estudo centrado na Ibéria, deixando assim a Itália como possível assunto de uma nova pesquisa.

Segundo Beatriz Domingues, os ibéricos, que teriam despontado como os grandes entusiastas do novo nos séculos XV e XVI se viam obrigados a apresentar uma postura mais cautelosa quando perceberam que o espírito desse novo havia ganhado expressões radicais em outras terras, tanto no que se referia à filosofia quanto à ciência. A ideia de Espanha e Portugal foi assim conservar, tanto em teologia quanto em epistemologia, a tradição medieval; é bem verdade que buscando adaptá-la aos novos tempos, mas nunca a abandonando por completo. O grande desafio do historiador que busca compreender a Modernidade Ibérica é assim entender “uma população cristã que não passou pela Reforma nem separou claramente ciência e religião” (Domingues, 1996, p. 24). Para Ruben Barboza Filho:

[...] Os ibéricos se empenharam em desenvolver, ao longo de quase um milênio, uma variante civilizacional do Ocidente que tinha no espaço – metageograficamente entendido – a sua categoria básica e fundante. Durante séculos, eles se movimentaram animados por uma fome insaciável de espaço, de novos territórios, consolidando o territorialismo como determinação intrínseca de suas formas de vida (Barboza Filho, 2000, p.14).

A citação está na obra *Tradição e Artifício: Iberismo e Barroco na formação Americana*. Para Barboza Filho, frente à tradição dessa sociedade de espaço, estaria uma outra tradição própria da Europa, qual seria, a sociedade do tempo, da história; aquela “dinamizada pela natureza fáustica e prometética do capitalismo”(Barboza Filho, p.15). O período abarcado por este estudo retrata o momento em que a sede de espaço da vertente luso-espanhola se esbaldava com a descoberta de um novo continente: a América. Só no século do Barroco, essa sociedade de espaço começará a perder seu brilho frente à sociedade do tempo, já em sua crescente, até

que no século XIX perde seu chão com a independência das colônias americanas e a consolidação da Revolução Industrial.

Maquiavel representaria, com seu desprovidencialismo e sua objetividade para com a política, um dos precursores da sociedade do tempo. Não demorou para que os mentores espirituais da tradição incluíssem seus escritos no bojo de livros mal quistos pela Igreja, fim que não seria diferente para os demais desbravadores dessa forma mais empírica de entendimento da realidade, como Copérnico, Bruno e Galileu.

Dentro do movimento humanista ibérico, todavia, nos deparamos igualmente com a valorização da individualidade, a crítica ao critério de autoridade, o elogio da observação e da experiência direta, além de esboços do que viria a ser chamado de método científico moderno. O que faz tão peculiar o desenvolvimento de tais questões por lá é principalmente o fato de a Península Ibérica não ter abandonado os princípios aristotélico-tomistas da Idade Média; evento que vinha ocorrendo a toda velocidade no restante da Europa. Meus estudos, contudo, apontam que a explicação para esse culto à tradição, ao contrário do que versam diversas teorias correntes, tem suas raízes no sucesso e não no fracasso das instituições ibéricas. Para José Antonio Maravall, se houve “trevas” na Idade Média, estas foram muito menos sombrias na península de Camões e Cervantes (Maravall, 1984, p. 43).

Desde o século VII, a Ibéria se caracterizava pela presença de judeus, muçulmanos e cristãos, o que lhe proporcionou um precoce acesso aos escritos de Aristóteles, no século XII. A Ibéria poderia assim ser considerada como uma ponte entre o Mundo Antigo e a Europa Medieval, uma vez que as demais regiões levariam ainda séculos para ter acesso a esse material. Esta relação pioneira com Aristóteles pode ser a chave para entendermos porque, no momento em que toda a Europa abraçava Platão como patrono filosófico, a Ibéria tenha decidido reler mais e mais os “Aristóteles medievais”. Da tradição e da filosofia que se produziu através dessas leituras e, naturalmente, do convívio com povos vindos de diversas partes do planeta, portugueses e espanhóis alcançaram no século XV um desenvolvimento técnico e científico que lhes permitiu cruzar novos mares e descobrir novas terras, eventos que causavam, por certo, admiração e inveja na Europa do norte e do leste.

Mesmo a Reforma Protestante, que realmente não encontrou mínimas brechas para sua penetração em Portugal e Espanha, só não o fez porque, de forma pioneira, ambos já haviam realizado uma espécie de reforma das ordens religiosas, começando pelos

franciscanos do cardeal Cisneros – confessor de Isabel de Castela –, mas se estendendo posteriormente às outras ordens. Essa precoce auto-reforma teria enfraquecido o impacto das denúncias dos reformistas a respeito de abusos do clero. Além das fogueiras da Inquisição, a modernização da tradição aristotélico-tomista colaborou significativamente para o distanciamento da Ibéria frente à Reforma. “Naquele momento, a reforma da tradição aristotélico-tomista deu impulso à vida intelectual espanhola” (Domingues, 1996, p. 25).

É sabido, contudo, que até a metade do século XVI ainda não podemos falar em hegemonia do tomismo. Dessa forma, a aceitação de novas ideias filosóficas ou astronômicas na Península, como as de Nicolau Copérnico, não foi diferente de nenhuma outra parte da Europa. O problema viria após o enrijecimento institucional e filosófico imposto pelo Concílio de Trento. Poderíamos dizer que uma das primeiras tentativas de conciliação dessa nova ciência com um cristianismo em fase de cisma foi aquela promovida pelo monge agostiniano Diego de Zuñiga. Ele foi o primeiro ibérico a se posicionar a favor das ideias de Copérnico, argumentando não estarem estas, de forma alguma, em contraste com as Sagradas Escrituras. Beatriz Domingues chama de “audaciosas” as exegeses realizadas por Zuñiga. A Universidade de Salamanca teria sido a primeira a incluir Copérnico em seus currículos, o que trouxe ainda mais progresso para a astronomia espanhola. 1616 seria um ano a ser lembrado como divisor de águas para a Ibéria. As determinações do Concílio de Trento contra a nova ciência, e concomitantemente, contra personagens como Copérnico e Galileu obrigaram os ibéricos a se afastar das inovações abraçadas pelo leste. Tal evento – além dos demais eventos que se sucederam, apontados para essa mesma direção – não podem, contudo, apagar os séculos de pioneirismo de Portugal e Espanha.

Acreditando assim nessa peculiaridade do desenvolvimento da Península Ibérica nesses tempos, na especificidade do que lá havia de moderno, tento mostrar como as reações a Maquiavel são parte de um movimento amplo de reforma das ideias e, acima de tudo, de reforma da Igreja Católica, que tentava conter a “sangria” de fiéis causada pelos movimentos da Reforma.

1. Sobre Tomismo, Maquiavelismo e caminhos tortuosos

A verdadeira natureza da Ibéria dos Séculos de Ouro é sempre um enigma, do qual só podemos nos aproximar após o exame das “questões” que a interpelaram durante estes dois séculos.

Ruben Barboza Filho, *Tradição e Artifício: Iberismo e Barroco na formação Americana*, 2000, p. 14.

Em *Tradição e Artifício* (2000), lemos que a primeira destas “questões” seria a “questão América”, cuja descoberta, colonização e acima de tudo, compreensão, representavam tarefa das mais difíceis. De todo o “novo” do século XVI, nada teria sido mais “novo” para os europeus do que a América. A busca por encaixar uma compreensão completamente inovadora da realidade – aquela dos povos americanos – dentro de uma outra, que levava por fim os europeus a cruzar os mares, trata-se, como afirma Serge Gruzinski, da principal marca de um momento único na história da humanidade (Gruzinski, 2001, p. 08). A “questão Europa” não teria sido de muito mais fácil resolução para os Ibéricos. A obsessão de Carlos V pela reconstrução de um Sacro Império Romano Germânico levava a Ibéria para a Europa Central, espaço que historicamente nunca havia sido o seu – evento que será discutido com maior profundidade no decorrer do artigo. No bojo dessas duas, emergia uma terceira, com conseqüências gravíssimas para a cristandade. Trata-se da “questão Luterana”. Esta, mais que as outras, desafiava ideologicamente tudo o que acreditavam e defendiam os ibéricos naquele momento. Junto a ela, ou pelo menos trazendo os mesmos níveis de desafio, vinha a “questão Galileu”. Bandeira da ciência moderna, ou ao menos, “um membro fundador”, o italiano apresentava proposições que desafiavam, principalmente, o que defendiam, cosmológica e antropologicamente, os ibéricos. As questões “turca, mourisca e judaica” não eram de menor importância. A guerra com os turcos pelo Mediterrâneo representava muito mais que um duelo comercial, tratava-se de uma guerra entre dois impérios, duas diferentes civilizações buscando dominância e preponderância. Guerra de civilizações era o que representava também o embate com mouros e judeus. Nos três casos, contudo, a religiosidade representava por certo a locomotiva do trem.

As respostas dadas a essa pesada agenda conformaram as possibilidades de solução da “questão Ibérica”, ou seja, o reencontro de seu significado num mundo ampliado e complexo que ela colaborou intensamente para inaugurar. A violência não foi a alternativa exclusiva da Ibéria para decifrar e tentar controlar este mundo novo que emergia com força, ainda que de modo confuso e obscuro. Ela também se experimentou como produtora de respostas políticas e morais a este agônico encontro entre o antigo e o moderno (Barboza Filho, 2000, p. 17).

Chamando atenção para a complexidade do pensamento político e filosófico da Ibéria do século XVI, Richard Morse, em seu *O espelho de Próspero* aponta que havia nesse momento duas correntes de pensamento principais dentro de Portugal e do recém formado

reino de Espanha. O “Tomismo”, “[...] que definia os sujeitos políticos não como indivíduos, mas por sua localização social e sua missão cristã”; (Morse, 1982, p. 55) e o “Maquiavelismo”, amoral, de políticas forjadas, e objetivismo extremado, num momento em que cresciam as disputas entre os príncipes cristãos dos jovens reinos. Morse aponta os reis católicos Fernando e Isabel como exemplos dessas duas orientações. Ela, a “responsável espiritual” pela África e o Novo Mundo, encarnando assim o Tomismo; e ele, o príncipe enaltecido por Maquiavel como exemplo de um príncipe novo, com ações que “produziram temor e admiração entre seus súditos” (Maquiavel, 1999, p. 123).

Ao lermos o texto *Political Theory and the Caudillo* (Morse, 1954), entendemos que diferentemente do que aconteceu em Aragão, onde a ameaça moura havia cessado ainda no século XIII, levando seus governantes a ignorar a questão da Reconquista, Castela lutou contra os mouros até 1492. Além disso, teria sido Cisneros, o confessor da rainha, o grande entusiasta das expedições para a África visando à derrocada final de turcos e muçulmanos. Foi ainda sob o manto de Isabel que os milhões de pagãos americanos seriam descobertos e convertidos. Esse conjunto de eventos trazia à soberana de Castela responsabilidades de cunho não só político-militar, mas, principalmente, moral e espiritual.

Se Isabel simboliza, com suas empresas rumo ao oeste e ao sul, os componentes espiritualista e medieval do nascente reino, é Fernando, olhando para norte e para leste, que representa a alma secular do Renascimento em Espanha. Tinha posses na Sardenha, Sicília e em Nápoles e suas campanhas sobre Navarra e Itália não pareciam estar providas de severas preocupações com a comunidade cristã européia. Enquanto Isabel trabalhava pela unidade, mesmo que autoritária, entre cristãos, pagãos e “infiéis”, Fernando estava comprometido com a construção de uma forma de administração do Estado amoral e não linear, buscando, acima de tudo, a expansão e manutenção de seus domínios, independente da forma de religião e crenças que dentro deles imperasse. Não é difícil compreender as razões do elogio de Maquiavel. Fernando governava sob condições transitórias, que nunca lhe permitiram se utilizar da autoridade tomista-espiritual de Isabel. “Governando com grande energia, entusiasmo e astúcia, ele era, em sentido completo, maquiaveliano...” (Morse, 1954, p. 55). Morse destaca que Carlos V englobaria ambas as orientações, fazendo jus à fama de leitor assíduo de *O Príncipe*:

[...] durante meio século após a morte de Isabel, em 1504, essas duas orientações estiveram em equilíbrio sob Fernando e, a seguir, sob Carlos V, que trouxe à Espanha uma corte flamenga, era assíduo leitor de *O Príncipe* e ordenou a seus delegados no Concílio de

Trento que se opusessem ao partido papal, numa tentativa de conciliação com os protestantes (Morse, 1982, p. 54).

Carlos V não queria simplesmente a Espanha como o reino mais importante do mundo. Ele queria a Espanha como a capital de um novo Império, que remetesse aos grandiosos Impérios Romano e Romano-Germânico do passado. É curioso notar que tal impulso, nitidamente ligado à tradição medieval, acabou por fazer com que o monarca buscasse “se modernizar”, no sentido de atrair a simpatia dos demais territórios europeus. Ele queria uma Espanha que olhasse não só para o oeste, mas também – talvez principalmente – para o leste. O aceitar Maquiavel de Carlos V era buscar a Europa do leste (França e Itália principalmente), era buscar conciliação – o que fez durante todo seu reinado. Tratava-se de tentar criar um diálogo entre sua sociedade de espaço e a sociedade do tempo de Maquiavel. Tal projeto de reconstrução de um Sacro-Império, apoiado por humanistas como Luís Vives e Erasmo, nunca chegou, contudo, a empolgar os espanhóis. Frente à clara impossibilidade de sua realização Carlos V se retira para o Mosteiro de Yuste, onde passa o resto de seus dias. Para Morse, a escolha espanhola ocorre neste exato momento, quando Carlos de Gante resolve se retirar para um mosteiro, o que ocasiona em 1556 a subida de Felipe II ao poder e o conseqüente início de uma nova história.

Digamos que a primeira ação de Felipe II como rei teria sido a construção de um “muro espiritual feito de aço e concreto” dividindo a Península e o resto da Europa. O sonho de Carlos de Gante era de vez escalpelado e era claro a partir de então que todas as respostas para os problemas d’Espanha deveriam ser encontradas nos territórios e colônias da própria Ibéria. O sonho do Império Universal e da reconciliação do cristianismo fenecera e a partir dali o catolicismo seria a grande bandeira que a Espanha empunharia.

É nesse contexto que as obras de Maquiavel começam a conhecer um novo momento. A intensa ligação entre Felipe II de Áustria e a Igreja de Roma faria com que a “razão” de Maquiavel deixasse de ser razão frente à “razão” do neotomismo aristotélico em sua versão castelhana. Neste ambiente de duelo entre diferentes racionalidades, endureceria a rejeição que analiso para com as obras do pensador florentino. O ápice desta reação se dá com a inclusão dessas obras no *Index* dos livros proibidos pela Igreja. O fato ocorre em 1559 e é ordenado pelo Papa Paulo IV. Neste mesmo ano, o novo monarca proíbe os espanhóis de estudarem em universidades fora da Península, salvo poucas exceções. Os portões da Península estavam cerrados. Como destaquei, para Carlos V, aceitar Maquiavel representava

afirmar a Europa do Leste e enxergar a possibilidade do Império Universal. Já para Felipe II, tal pensamento era nada mais que uma quimera, e negar Maquiavel representava afirmar a racionalidade da tradição e o conseqüente isolamento da Ibéria.

Em Maquiavel, a organização política é um fenômeno natural, essencialmente humano, longe de qualquer consideração de supostas leis morais universais. Maravall afirma que seus escritos haviam desprovidencializado o Estado. *Fortuna e Virtù* – acaso e habilidade política – conceitos discutidos longamente nas páginas de *O Príncipe*, governavam o mundo, não a Providência Divina. Sendo assim, os escritos de Nicolau Maquiavel acabavam desagradando a filósofos e políticos ibéricos, que buscavam a todo custo manter-se longe de tudo o que o pensador defendia. Esta rejeição, bastante intensificada após a subida de Felipe II, se dá no seio do fortalecimento do neotomismo. E o neotomismo, por sua vez, se fortalece no seio desse movimento de reafirmação da tradição ibérica, inaugurado por Felipe; tradição esta que refutava todo o “novo” vindo do leste, inclusive Maquiavel. Ruben Barboza destaca que é o neotomismo, tomado dos dominicanos pelos jesuítas, que viria a ser a fonte maior para a formulação do arcabouço de ideias que organizaria o “horizonte competitivo” da Ibéria Católica frente ao protestantismo, e da própria reformulação, naquele momento tão necessária, do catolicismo em crise. “O neotomismo seria “música” para os ibéricos, historicamente empenhados na tarefa da universalização da fé como um passaporte para a vida eterna” (Barboza Filho, 2000, p. 287). A chamada Contra-Reforma representa muito mais um movimento de reforma católica já ensaiado desde meados do século XV do que propriamente uma reação ao movimento inaugurado por Lutero.

O neotomismo, ou neo-escolástica, derivava dos escritos de São Tomás de Aquino; escritos tais que, apesar de compartilharem com Maquiavel o mesmo “padrinho clássico” – Aristóteles – a partir de certo ponto, se desviavam por muito dos caminhos escolhidos pelo florentino. Em São Tomás, o universo é regido por uma hierarquia de leis: a “lei eterna”, através da qual Deus age diretamente; a “lei divina”, aquela que Deus comunica ao homem através da escritura; a “lei da natureza”, escrita por Deus nos homens para que estes entendam Seus desígnios; e por último, a “lei positiva”, esta, criada pelos próprios homens (chamada de *lex humana*, *lex civilis* ou *ius positivum*). O neotomismo chega à Península trazido por Francisco de Vitória, dominicano que havia freqüentado o Collège de Saint-Jacques, famoso por sua filiação à *via antiqua*. Ainda sob as pretensões imperiais de Carlos V, Vitória assume a cátedra de Teologia em Salamanca e passa a representar uma

importante figura para o monarca. São os jesuítas, contudo, na segunda metade do século, que tornam os ideais neotomistas hegemônicos na Península. Serão homens como Francisco Suárez, Luís de Molina e Pedro de Ribadeneyra que estarão à frente das principais cátedras das universidades de Espanha e Portugal (Barboza Filho, 2000, p. 291). Quase todos escrevem tratados ou capítulos de livros destinados à crítica veemente dos escritos de Maquiavel.

É importante perceber que o neotomismo buscava responder a todas as questões que a Ibéria se fazia a partir da segunda metade do XVI. Além disso, se figuras como Vitória e suas ideias obtiveram prestígio durante os anos de conciliação do governo de Carlos de Gante, são as adaptações e interpretações dessas mesmas ideias realizadas pelos jesuítas que representarão o arcabouço ideológico dos anos de não-conciliação de Felipe II. Argumentos anti-luteranos e anti-humanistas surgirão desse conjunto. As respostas para a questão da ciência moderna também nascerão através de uma maior divisão entre espiritual e temporal, sem nunca, contudo, desconsiderar a predominância do primeiro sobre o segundo. É ainda baseado no neotomismo que se dá a volta da Inquisição, visando à implementação de uma ortodoxia religiosa possuidora de leis claras. Ortodoxia que buscava resolver, principalmente, as questões judaica e mourisca.

2. A Espanha contra Maquiavel

A Espanha, segundo pólo mais importante do mundo católico do XVI, já convivia, no segundo quarto do século, com uma grande preocupação moral no que tangia à política, bem provavelmente tendo como finalidade maior se manter distante das querelas religiosas levantadas pelos protestantes. Os defensores do cisma cristão criticavam a falsa moral dos prelados católicos, sempre envolvidos em jogos de interesse e poder. Importantes pensadores espanhóis como os humanistas Luís Vives e Afonso Valdés clamavam, desde os tempos de Carlos V, contra “a arte do engano” tanto em assuntos de natureza religiosa quanto política (Maravall, 1984, p. 44). Por outro lado, obras de Maquiavel, como *O Governo dos governantes* e *A Arte da guerra* apareciam traduzidas ou parafraseadas em textos de escritores espanhóis. *Os Discursos* surgiram em espanhol em 1552, e *O Príncipe*, apesar de não aparecer traduzido até o século XIX, já circulava no país desde os tempos de Carlos V. E, como num

prefácio para um fenômeno discutido por Robert Bireley, em seu *The Counter-Reformation Prince* – as proposições maquiavelianas nos textos dos antimaquiavélicos –, o erasmista Furió Ceriol, em obra também destinada a aconselhar príncipes mesclava os princípios objetivos de Maquiavel com os ideais contemplativos da vida cristã (Bireley, 1990, p. 32).

Assim, após a inclusão dos textos do florentino no *Index* dos livros proibidos pela Igreja, o antimaquiavelismo ganha força. Mas, dos próprios textos ricos em ataques ao escritor, podíamos ver brotar escondidos e dissimulados aqueles seus preceitos outrora úteis a todo chefe de Estado. Começava um período em que a casuística tomaria conta das interpretações de Maquiavel na Espanha. Em alguns casos, um mesmo evento ora parecia operado pelo diabo, ora surgia nas linhas e entrelinhas dos próprios religiosos. As análises de Suárez sobre a “guerra justa” são bastantes elucidativas nesse sentido. Para o jesuíta, uma guerra só é justa quando atende a três necessidades: primeiramente, deve ser evocada por uma autoridade legítima, qual seja, um príncipe soberano ou um estado independente nas questões temporais. É importante ainda a mediação do papa, do alto de seu poder temporal “indireto”. A segunda questão é das mais subjetivas: a causa da guerra deve ser justa. Ela deve visar trazer a paz e a ordem pública – paz e a ordem são para quem ataca ou para quem se defende? O terceiro e último ponto se refere à maneira com que se administra o conflito. Para Suárez, quase todas as ações são válidas num contexto de guerra, exceto a morte de inocentes, a quem se entende mulheres, crianças e aqueles não aptos a levantar armas:

Quase nada feito contra o inimigo se configura em injustiça, exceto o ataque direto a inocentes. Todos os outros possíveis prejuízos são necessários para se atingir o fim para o qual a guerra está direcionada (Bireley, 1990, p. 31).

Suárez não estava sozinho em análises deste tipo. Os escritos sobre os conflitos com os mouros, por exemplo, apresentavam aspectos ainda mais permissivos a possíveis injustiças.

Analisando textos sobre essa temática, como os de Maravall, podemos confirmar os dois diferentes momentos que vivem as obras de Maquiavel em sua relação com o mundo dos ibéricos. O primeiro momento de surgimento e até apreciação (Maravall, 1984, p. 46) – apesar de sempre terem recebido críticas –, e seu segundo momento, bem mais delicado, após sua inclusão no *Index*. Como já exposto, estes dois momentos estão diretamente ligados às ascensões de Carlos V e Felipe II, respectivamente, e com o ideário que cada um deles quis implementar na Espanha. Sendo assim, é só na segunda metade do século que os escritos anti-

Maquiavel se tornam recorrentes. O primeiro amplo tratado antimachiavélico³ teria sido escrito pelo jesuíta Pedro de Ribadeneyra, no fim do XVI – *Tratado da religião e virtudes que deve ter um Príncipe cristão para governar e manter seus estados: contra o que Nicolau Maquiavel e os políticos destes tempos ensinam*. Antes e depois dele, todavia, pequenos e longos tratados já citavam o nome de Maquiavel como um exemplo a não ser seguido. Antonio Possevino escreve *Um juízo sobre os escritos de Jean Bodin, Philippe Mornay e Nicolau Maquiavel*; Suárez dedica um capítulo de seu *Tratado das leis e de Deus legislador* à crítica de Maquiavel, deixando claro que mais que perniciosa, a ideia do florentino de que o bem da república poderia perfeitamente se dar de forma ímpia é falsa. Um dos maiores perigos para estes antimachiavélicos, porém, era “a conversão da religião em um mero fator psicológico no cálculo social” (Morse, 1984, p. 57).

Os filósofos espanhóis passaram a buscar no paganismo de Tácito, autor que também fora referência para Maquiavel, os preceitos do machiavelismo que lhes eram “casuisticamente” úteis. Além disso, Maquiavel trazia problemas para os espanhóis até mesmo em suas concepções de caráter estritamente político. Mais que sua defesa do governo republicano em terras onde algo bem próximo do absolutismo imperava, sua noção de organização política contradizia aquela defendida pelos mais importantes filósofos políticos da Ibéria, como Vitoria e Suárez, para quem, embebidos de neotomismo, o Estado representava “um todo ordenado em que as vontades da coletividade e do príncipe se harmonizam à luz da lei natural e no interesse da *felicitas civitatis* ou bem comum” (Morse, 1984, p. 58).

Os ibéricos, apesar de enaltecerem a busca por moralidade, acabavam, invariavelmente, se aproximando das ideias do pensador de Florença nas atitudes e disposições do dia a dia. Vives, por exemplo, considerava justas uma série de amoralidades quando do enfrentamento dos inimigos turcos. Diversos autores ligados estreitamente ao catolicismo aconselhavam, para a prática, conceitos sistematizados em *O Príncipe* ou nos *Comentários*. Dentre eles, a figura importante do Padre Antônio Vieira, que incitava o rei a não manter sua palavra em determinadas questões ligadas às Invasões Holandesas em terras brasileiras. Nesse contexto de aparente contradição, nasceria uma profunda rejeição por parte

³ Aqui entendo antimachiavélico nos termos propostos por Robert Bireley em seu *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern History*, quando defende serem antimachiavélicos somente aqueles tratados que além de criticar Maquiavel, propunham uma forma alternativa de governo. Falarei com mais detalhes sobre esta temática no decorrer deste mesmo capítulo.

da Igreja Católica às ideias de Maquiavel. Sentimento que, como apontado, se enrijece na segunda metade do XVI e vai desaguar no século do Barroco. A problemática do maquiavelismo e, naturalmente, do antimaquiavelismo, é uma constante nas discussões sobre o pensamento político espanhol dos séculos XVI e XVII. E para entendermos essa “presença de Maquiavel” na Espanha do XVI, Maravall afirma:

De um lado, deve-se completar as referências sobre a difusão dos grandes escritos do discutido autor florentino. De outro lado, é necessário levar em consideração a influência que dele deriva – nem sempre com a clara consciência da mesma. A obra de Maquiavel supõe – e talvez isto seja o mais transcendental – uma mudança no plano em que vinha se desenvolvendo o pensamento político. Pois bem, por mais desprovido que se encontre das concretas soluções maquiavelianas, o pensamento espanhol do século XVI e ainda do XVII, não haveria assumido a forma que apresenta, sem partir do nível em que a obra de Maquiavel situou a reflexão sobre a política (Maravall, 1984, p. 18).

Um capítulo específico dos *Estudios de Historia Del pensamiento Español* de Maravall – denominado *Maquiavelo e Maquiavelismo en España* – fornece-nos um amplo panorama da chegada e dos diferentes momentos da difusão das obras de Maquiavel nas terras de Fernando e Isabel. Maravall destaca a impossibilidade de se analisar o pensamento político espanhol dos séculos XVI e XVII sem se discutir a temática do maquiavelismo. Algumas considerações de cunho político e filosófico são aqui cabíveis. O autor nos lembra que o século XVI, época da expansão, é essencialmente marcado por uma forte carga utópica. O próprio termo “utopia” nasce nesse contexto, e seu peso naquele momento não é comparável com o de qualquer outra época (Maravall, 1984, p. 54). Não obstante, tanto no sentido da negação de toda essa carga utópica, como no sentido do acompanhamento da mesma como contraponto, devemos considerar a corrente realista e empirista, que sofre direta influência de Maquiavel. As obras de diversos escritores do XVI, inspiradas por esse espírito de racionalização e individualismo, têm seus textos repletos de dados, comprovações e recordações de experiências pessoais. Para Maravall, esse empirismo superficial se confundiu com um pragmatismo que veio, por sua vez, coincidir com os resultados da influência maquiaveliana. Dessa forma, maquiavelianos e antimaquiavélicos tiraram de Maquiavel a errada lição de reduzir a política a uma mera conveniência prática, ou melhor, a uma espécie de “prudência de conduta”, para aquele que manda e para aquele que obedece. Reduzida a estes termos, a “sabedoria” política maquiavélica – uma sapiência meramente prática – influenciou no sentido de fazer aceitar-se separadamente, sem um sistema, umas ou outras máximas de conduta. Este “maquiavelismo ocasional” se apresenta com frequência no campo dos escritores militares, por exemplo (Maravall, 1984, p. 52). Sendo assim, mais que uma

reação contra os escritos de Maquiavel, o que temos na Península Ibérica é uma reação contra todo o processo de secularização, processo este que as ideias de Maquiavel só fizeram acelerar.

Dentre os autores que se levantaram contra o “empirismo” de Nicolau Maquiavel estão ainda Saavedra Fajardo, Quevedo, P. Jerônimo Gracián, Juan Pablo Mártir Rizo e Juan de Mariana⁴, cuja importância é enfatizada por Maravall. O autor busca apresentar, através destes pensadores, um panorama de todo o caminhar do pensamento político espanhol dos séculos XVI e XVII. Minha análise visa, entre outras coisas, a aprofundar elementos por eles apontados. Elementos como a sistematização dos três pontos em Maquiavel que mais causaram reações adversas por parte do catolicismo⁵. Nasceria destes pontos a discussão em torno daquilo que seria “bom” – civil, honesto e cristão – ou “útil” – empírico e amoral – para um príncipe. Para os religiosos, não poderia haver tal distinção. Maquiavel definitivamente entendia esta distinção como fundamental. Para ele, um príncipe desejando manter o poder se vê, por diversas vezes, forçado a agradar uma maioria corrupta; o que não seria um problema visto que, para esta manutenção, toda ação seria válida.

Em Bireley, temos uma interessante discussão conceitual sobre os termos “maquiavelismo” e “antimaquiavelismo”. O autor nos oferece uma definição de antimaquiavélico como aquele ou aquela doutrina que, além de ir contra o que se lia em Maquiavel, trazia uma proposta cristã de administração e manutenção do Estado. Sendo assim, nem todos aqueles que se opunham às premissas do pensador florentino poderiam ser incluídos no conjunto dos antimaquiavélicos; somente os que ofereciam “opções cristãs” de governo. Primeiramente, tratava-se de um grupo que, geralmente, tinha contato direto com a corte ou com o governo de diferentes Estados, o que lhes colocava numa natural posição de defesa desses governantes. Além disso, era um grupo que buscava contrariar Maquiavel no

⁴ Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) foi diplomata e homem das letras, sempre ligado à Igreja; Francisco de Quevedo (1580-1645) foi um dos mais importantes autores da literatura espanhola do Século do Ouro; Jerônimo Gracián (1545-1614) foi um carmelita espanhol e escritor, discípulo de St. Teresa d’Ávila; Juan Pablo Mártir Rizo (1593-1642) foi um humanista e historiador, autor de um espelho de príncipe e tradutor da poética de Aristóteles para o espanhol; Juan de Mariana (1536-1624) foi um padre jesuíta, escolástico e historiador.

⁵ Primeiro - o entendimento da religião como instrumento Real de controle e obediência. Segundo – o conceito de Fortuna desenvolvido pelo secretário em *O Príncipe*. Para o florentino, a metade do que ocorre em nossas vidas se dá devido aos nossos méritos e à nossa força; em sua terminologia, à nossa *virtù*. Já a outra metade se dá “sob a venda da Fortuna”. Sendo assim, o acaso governaria boa parte de nossa existência e não a Providência. Terceiro – a afirmação de que um bom cristão nunca poderia se tornar um bom governante.

nível da prática, tentando demonstrar invariavelmente que sua cartilha levaria à ruína qualquer estado.

Os antimaquiavélicos buscavam provar que um cristão seria necessariamente, mais que um bom político, um político melhor do que um não-cristão. Ao analisarmos suas “opções de governo” na prática, nos deparamos, todavia, com ideias muito próximas das de Maquiavel. Para os antimaquiavélicos, os princípios de Cristo garantiriam, por exemplo, o sucesso do príncipe, desde que este possuísse inteligência e habilidade – não estaria aí o conceito de *virtù*? Os antimaquiavélicos acabam não se mostrando nem mais nem menos “maquiavélicos” que o próprio Maquiavel. Assim como ele, visavam, em última instância, a ascensão e preservação dos Estados; buscavam na História Antiga, com poucos critérios, as confirmações para suas máximas; e, talvez sem intenção, se esbaldavam de premissas maquiavélicas para negar Maquiavel (Maravall, 1984, p. 17), o que traz novamente à tona a questão do constante uso da casuística por parte dos religiosos. Como já apontado, ela foi uma importante marca dos tempos em questão (Maravall, 1984, p. 16).

Incorporo esse conceito de antimaquiavélismo a meu trabalho. Apresentarei, todavia, os escritos do bispo Jerônimo Osório, apontado por Bireley como uma espécie de precursor dos antimaquiavélicos – apesar de aparentemente possuir as características que o autor norte-americano reclama para os antimaquiavélicos propriamente ditos. Sobre o bispo Jerônimo Osório, o cardeal Reginald Pole e o humanista italiano e, mais tarde, bispo Ambrogio Caterino Politi, Bireley afirma terem os três percebido claramente as duras críticas de Maquiavel para com o cristianismo, apesar de não terem conhecido por completo sua obra (as do florentino). Os pontos que esses religiosos destacaram seriam assim quase todos recuperados, num segundo momento, pelos antimaquiavélicos (Bireley, 1990, p. 14).

2.3 Portugal contra Maquiavel

[...] qual lei? A do reino ou a de Maquiavel? Ainda há memórias desse cão! Vá-se presidir no inferno. Sabeis vós quem é esse perro? É o mais mau herege que vomitaram neste mundo as Fúrias da Babilônia.

A Arte de Furtar, Século XVII.

O trecho acima provém de um livreto anônimo em português do início do século XVII e vem demonstrar que as ideias de Maquiavel nunca foram muito bem aceitas em terras

lusitanas. A obra que mais colaborou para a construção dessa relevante parte desta pesquisa foi *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa* de Martim de Albuquerque (Albuquerque, 1974). Suas páginas são duplamente ricas em informações sobre a presença – ou ausência – de Maquiavel em Portugal. Duplamente porque, em primeiro lugar, a análise de Albuquerque é rica e erudita, nos trazendo referências históricas e vozes portuguesas que se levantaram contra Maquiavel, não só no século XVI, mas também nos séculos que se seguiram. A obra, contudo, se mostra ainda mais rica – e aqui se explica o termo duplamente – quando a entendemos quase como um tratado que visava principalmente negar e rejeitar qualquer possibilidade de que tenha havido influências dos escritos do florentino nas terras de Camões. Veremos que, de diversas formas, Albuquerque rechaça a presença de Maquiavel em qualquer parte da história de seu país. O dado mais interessante é que a obra não foi composta no Renascimento ou no Barroco, tempos em que negar Maquiavel era a obrigação de qualquer “católico de bem”. A obra foi composta em 1974, mais de quinhentos anos depois do nascimento do florentino. Parece-nos Albuquerque um antimaquiavélico do século XX. Sua análise é rica, mas de forma alguma imparcial. Em determinados momentos, o português acusa as ideias de Maquiavel de um simplismo o qual as mesmas estão reconhecidamente muito longe de possuir. Através do livreto anônimo cuja citação abre este texto sobre Portugal, chamado *A Arte de Furtar*, hoje atribuído mormente ao Padre Manuel da Costa (1601-1667), creio ser possível entender bem o espírito anti-Maquiavel que o autor do século XX quer destacar:

Todos falam da política, muitos compõem livros dela e no cabo nenhum a viu, nem sabe de que cor é. Atrevo-me a afirmar isso assim, porque, com eu ter pouco conhecimento dela, sei que é uma má peça e que a estimam e aplaudem como se fora boa, o que não fariam bons entendimentos se a conheceram de pais e avós, tais que quem lhos souber mal poderá ter por bem o fruto que nasceu de tão más plantas. E para que não nos detenhamos em coisas trilhadas, é de saber que no ano em que Herodes matou os inocentes, deu um catarro tão grande no diabo que o fez vomitar a peçonha e desta se gerou um monstro, assim como nascem os ratos *ex matéria putridi*, ao qual chamaram os críticos “Razão de Estado”, e esta Senhora saiu tão presumida que tratou de casar, e seu pai a desposou com um mancebo robusto e de más manhas, que havia por nome “Amor-Próprio”, filho bastardo da primeira desobediência. De ambos nasceu uma filha a que chamaram Dona Política. Dotaram-na de sagacidade hereditária e modéstia postiça. Criou-se nas cortes de grandes príncipes, embrulhou-os a todos, teve por aios a Maquiavel, Pelágio, Calvino, Lutero e outros doutores dessa qualidade, com cuja doutrina se fez tão viciosa que dela nasceram todas as seitas e heresias que hoje abrasam o mundo. E eis quem é a senhora Dona Política. [...] porque fizeram do céu cebola e deste mundo paraíso de deleites, sendo na verdade labirinto de desassossegos e inferno de misérias em que vem dar tudo que nele há, porque tudo é corruptível (Autor Desconhecido, 2006).

Mesmo representando um importante trecho para o entendimento da rechaça às ideias de Maquiavel em Portugal dos séculos XVI e XVII, ele, possivelmente, concordaria com boa parte do que o autor afirma, principalmente sua conclusão.

Reiterado o espírito com o qual Albuquerque constrói sua reflexão, passemos então ao que efetivamente se encontra no corpo de seu texto e que, como já disse, considero de fundamental importância para este trabalho. Em seu capítulo denominado *Pretendidos Maquiavelistas Portugueses do Renascimento*, o autor vem discutir supostas relações entre importantes nomes do quinhentos português e Maquiavel. Não diferente do acima exposto, as relações são negadas de forma bem argumentada e, nitidamente, bem embasada por Albuquerque. Boa parte da “defesa” dos portugueses se faz somente através de critérios cronológicos. Simplesmente com a análise de datas de publicações e viagens dos portugueses, o autor já desconsidera quase todos os lusitanos como alguém que possa ter tido algum contato com a obra do florentino. Dentre eles estão o monarca D. João II e o poeta Luís de Camões.

Maquiavel falava dos homens de seu tempo, de uma atmosfera, de um mundo que enxergava e conhecia. Sem dúvida Camões, e mesmo D. João, eram parte desse mundo, mesmo sem nunca terem figurado nas páginas de Maquiavel. É bem verdade que, no Renascimento, além das obras, os homens circulavam, e não há porque não crer que esses homens tenham lido os mesmos livros e escutado histórias parecidas sobre as coisas do mundo. Quando analisamos o pensamento da Idade Moderna no velho continente, temos a impressão de que Maquiavel está em toda parte. O que meus estudos têm apontado é, entretanto, o caminho inverso: “toda parte” parece estar em Maquiavel – mesmo considerando que essas asserções não são necessariamente excludentes.

Nascendo em 1469, seria impossível que o escritor florentino tirasse suas lições somente de seus dias. É perfeitamente constatável em seus escritos a utilização de textos e histórias da Antiguidade, visando à construção de exemplos que pudessem esclarecer os fenômenos da política e tirar a Itália da situação em que se encontrava. Esta afirmação se comprova, por exemplo, com sua referência a Numa, no Capítulo Décimo Primeiro dos *Comentários*:

[...] concludo que a religião estabelecida por Numa em Roma foi uma das causas principais da felicidade daquela nobre cidade, **porque introduziu no seu seio uma útil ordenação**, (grifo meu) a qual por sua vez a conduziu a um destino feliz; deste decorreu o êxito que coroou todos os seus empreendimentos (Maquiavel, 2000, p. 58).

Esse tipo de análise histórica vem ilustrar a afirmação de que, na Idade Moderna, “toda parte” estaria em Maquiavel. Não obstante, termina por ampliar o que digo, no sentido de representar um exemplo de “maquiavelismo” dezenas de séculos antes do nascimento de Maquiavel.

Não só na Antiguidade Clássica, mas também na Idade Média, as asserções de Maquiavel pareciam tomar forma e atores. O historiador Leandro Rust destaca, em artigo (RUST, 2002) escrito em 2002, uma série de elementos de *O Príncipe* presentes na história da tomada do poder por Ricardo Coração de Leão, na Inglaterra do século XII. Não cabe aqui detalhá-los, mas as conclusões de Rust se mostram bem coerentes com minhas afirmações. Para ele, somos compelidos a admitir que Maquiavel não foi o inventor da conduta política “maquiavélica”. Mesmo voltado para a Antiguidade, o pensamento do florentino acaba por dialogar com o universo mental e imaginário legado pela Idade Média. Além das diversas trajetórias principescas que, em algum ponto, se aproximam de seus escritos, o fenômeno ocorre em diversos outros temas como, por exemplo, a questão da Fortuna e *virtù*, aparentemente relacionada com a construção imaginária da Roda da Fortuna, bem simbólico e genuinamente medieval, criado nos ambientes monásticos da Idade Média.

Conclui-se assim que, mais que estar em toda parte no nascer da Modernidade, as formas de entendimento e ação que Maquiavel propõe, principalmente em *O príncipe*, acabam por se mostrar anteriores a ele mesmo. Além de ampliar as perspectivas de sua suposta “onipresença”, a conclusão acima concorre para reforçar a tese de que, mais que um manual, *O Príncipe* representa uma grande sistematização de tudo o que Maquiavel havia lido e vivido dentro da política.

Correlativa e logicamente com a condenação de Maquiavel por um critério religioso, depara-se-nos a condenação da doutrina da *razão de Estado*.[...] Ela ressalta quer o fato de se encarar a *razão de Estado* como oposta à ordem divina, aos mandamentos da Lei der Deus, **quer da contraposição entre a razão de Estado de Maquiavel, falsa, injusta, ímpia e ateísta, com a razão de Estado verdadeira, jurídica, católica, cristã** (grifo meu) (Albuquerque, 1974, p. 89).

Duas *razões de Estado*. É o que Albuquerque e outros intelectuais portugueses⁶ entendem que havia em seu reino no século do Barroco. Uma *razão de Estado* verdadeira, católica e cristã e aquela outra, que bem definiu Giovanni Botero como “notícia dos meios convenientes para

⁶ Dentre eles destacamos Martim de Carvalho Vilasboas, Alvia de Castro e Barbosa Homem.

fundar e engrandecer um senhorio” (Skinner, 2000, p. 420). É, todavia, bem difícil, na prática, separar a “boa” da “má” *razão de Estado*. Vemos em Albuquerque que:

Quanto à legitimidade de quebrar a fé pública, ou seja, quanto à legitimidade de faltar à palavra ou juramento dado, também os nossos teóricos se encontram completamente afastados de Maquiavel, para quem os compromissos valiam tanto quanto folhas secas levadas pela ventania (Albuquerque, 1974, p. 94).

Contudo, o mesmo Albuquerque afirma que se nos textos dos portugueses dos séculos XV, XVI e XVII se admite a quebra da palavra dada, isso não é feito geralmente em face duma conveniência do príncipe, mas da consciência (Albuquerque, 1974, p. 95). Finalizando sua análise, o autor português recorre a Francisco Sá de Meneses:

Nas conversas políticas do *De Regis Institutione et Disciplina*, Francisco Sá de Meneses, apesar de considerar “maldade mentir com frequência, faltar à palavra dada, ou não estar pelos ajustes” e de repudiar a fé púnica, entende haver ocasiões em que para “não causar detrimento grande à República” o rei tem de passar por cima dos compromissos. Entre o respeito pela palavra dada e a salvação da república, os reis, segundo Sá de Meneses, não podem hesitar porquanto “mais os obriga a fidelidade que devem à pátria que a prometida àqueles com quem celebram tratados”. Consequentemente, não estamos em face de um discriminado direito de mentir e faltar aos acordos, mas duma hierarquia de obrigações, isto é, da supremacia da lealdade à nação sobre a lealdade aos compromissos. “Por isso é que por maior criminoso se tem o que prefere cumprir a palavra dada, com prejuízo embora e desvantagem para a nação, quando se devia julgar obrigado a faltar aos compromissos assumidos”. Descurar a salvação da pátria é uma perfídia. “Assim como os médicos, aos quais principalmente interessa curar os doentes, não receiam mentir desde que, com tal mentira, melhorem os padecentes que pretendem curar, assim também os Príncipes a quem incumbe manter a república saudável, terão muitas vezes que faltar à verdade em proveito da pátria” (Albuquerque, 1974, p. 90, 91).

Não se espantaria se dissessem que o trecho acima foi escrito por Maquiavel em uma de suas obras ou cartas. Foi escrito, contudo, em nome de uma *razão de Estado* à qual entende-se diferente da dele. Não cabe aqui julgar a argumentação de Martim de Albuquerque. Como coloquei, ela representa em si uma fonte histórica a ser analisada. Reitero, contudo, minha incapacidade de fazer a diferenciação entre duas *razões de Estado*.

Se estamos falando de uma ou duas *razões de Estado*, aqui não cabe a discussão. Se em meu texto não consegui deixar claro a repulsa que o povo lusitano sentia pelo autor de *Il Príncipe*, tentarei finalizar com afirmações de Barbosa Homem, quando o autor, no século XVII, eleva novamente Maquiavel ao nível dos reformadores. Albuquerque destaca que, para Barbosa Homem, são Lutero, Calvino e Zwinglio meros súditos do florentino:

[...] Barbosa Homem sustenta serem as “mostruosidades de Maquiavelo” [...] dignas de um Lutero. Para ele “las esquadras de Calvino, Zwinglio, Corastaldio, y otros”, ocuparam “la retaguardia” da batalha, mas na essência quiseram o mesmo que o italiano – “buen Capitan” e “su General”. A diferença entre uns e outro está apenas “em que los assaltos de aquellos,

fueron al descubierto, y aun por esso no tanto para temer: y los deste, tanto mas preciosos, quanto mais encubiertos y dissimulados” (Albuquerque, 1974, p. 96).

A parte mais importante da reação lusitana a Maquiavel não foi, contudo, até aqui destacada. De terras lusitanas saiu o primeiro ataque oficial ao florentino, impresso em uma obra literária. Trata-se dos *Tratados da Nobreza Civil e Cristã* do Bispo de Silves Jerônimo Osório da Fonseca⁷. Após toda essa negação veemente da influência de Maquiavel, Albuquerque se debruça sobre as afirmações e críticas do bispo. Um próximo trabalho tratará exclusivamente de Jerônimo Osório – o primeiro a escrever contra as ideias do florentino –, e dos *Tratados da Nobreza Civil e Cristã* – sua obra pioneira.

Conclusão

Muito se fala e muito se publicou sobre as reações espanholas a Maquiavel. Os religiosos intelectuais da segunda metade do XVI são sempre lembrados e citados em tratados de ideias políticas, não só pela crítica ao florentino, mas principalmente por seus escritos políticos altamente sofisticados. Muito antes de Thomas Hobbes ou John Locke, uma forma específica de constitucionalismo já nascia da pena de importantes intelectuais d’Espanha, como os já citados Francisco de Vitória⁸, Francisco Suárez, Luís de Molina e Juan de Mariana. Todos estes nomes emergiram de meus escritos visando a colaborar para a construção do contexto intelectual da Península Ibérica – principalmente o contexto intelectual espanhol – dos tempos em questão.

Já o estudo do contexto intelectual português, centrado na reação a Maquiavel, se mostra deveras mais complexo, por não apresentar tamanha riqueza de fontes. Neste trabalho, o texto do lusitano Martim de Albuquerque, denominado *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*⁹, pôde colaborar para que destacássemos importantes pontos dessa reação e, por fim, pudéssemos anunciar os escritos do bispo Jerônimo Osório da Fonseca. A descoberta e análise da obra do bispo se tornaram parte fundamental de meus estudos. A caminhada para a obra de Osório se deu unicamente pelo conhecimento de sua crítica a Maquiavel. O bispo teria sido o primeiro a fazê-lo de forma escrita e publicada, e o fato de ser

⁷ OSÓRIO, D. Jerônimo. *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.

⁸ Francisco de Vitória escreve antes dos demais intelectuais citados e antes mesmo da criação da Companhia de Jesus, sendo dominicano e não jesuíta, apesar de representar uma importante referência para estes últimos.

⁹ ALBUQUERQUE, Martim de. *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Instituto Histórico Infante Dom Henrique, 1974.

um português me levou ao estudo de seu opúsculo *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*¹⁰. Os detalhes desse estudo, contudo, ficam como um convite a um próximo trabalho.

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Martim de. *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Instituto Histórico Infante Dom Henrique, 1974.

Anônimo. *A Arte de Furtar*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artifício: Iberismo e Barroco na formação Americana*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

BIRELEY, Robert. *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern History*. Chappel Hill and London: The University of North Caroline Press, 1990.

BLEZNICK, Donald W. *Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, No. 4 (Oct., 1958), pp. 542-550 p.542.

BOTERO, João. *Da Razão de Estado*. Coimbra: I.N.I.C. Centro de História da Sociedade e da Cultura, 1992.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na Modernidade e Modernidade na Tradição*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARAVALL, José Antonio. *Antigos y Modernos*. Madrid: Sociedade de Estudios e Publicaciones, 1965.

_____. *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *A Mandrágora*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Editora UNB: Brasília 2000, 4ªed.

_____. *História de Florença*. Editora Musa: São Paulo, 1998.

¹⁰ OSÓRIO, D. Jerônimo. *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.

_____. *O Príncipe*. Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1999.

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero. Cultura e Ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia da Letras, 1982.

_____. *Political Theory and the Caudillo*. "Towards a Theory of Spanish American Government". In: *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954): 74.

OSÓRIO, Jerônimo. *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996.

POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment – Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

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

RUST, Leandro. *Um "Herói Maquiavélico": A trajetória de Ricardo Coração de leão e seus antecedentes pré-Maquiavélicos*. Trabalho de Aproveitamento da disciplina História das Ideias Políticas II, lecionada pela Professora Doutora Beatriz Helena Domingues durante o primeiro semestre de 2002.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge – USA, 1994.

_____. *Machiavelli: The Prince*. Cambridge – USA, 1988.

_____. *Maquiavel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

VILLALTA, Luiz Carlos. *Teorias Corporativas de Poder, Milenarismos e Anti-Cientificismo*. In: *Reformismo Ilustrado, Censura e Prática de Leituras: Usos do livro na América Portuguesa*. Tese de Doutorado apresentada ao departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.