

# O Estoicismo Maquiavélico: Justo Lívio e o Maquiavelismo Ibérico no início dos Seiscentos

BENTO MACHADO MOTA<sup>1</sup>

A virada do século XVI para o XVII constituiu um momento conturbado da União Ibérica. As guerras de religião assolaram os domínios espanhóis, dentre eles a Flandres. Pensadores foram exilados devido às insurgências. O de maior renome foi Justo Lívio, cujas ideias buscavam resolver os graves problemas políticos e religiosos. Seus principais trabalhos são *De constancia* (1583) e *Politicurem libri sex* (1589). O primeiro tornou-se famoso por associar cristianismo e estoicismo. O segundo por desenvolver uma razão de Estado cristã baseada nas ideias de *virtude* de Sêneca e de *prudência* de Tácito. Na Idade Moderna, a obra lípsiana podia ser considerada cristã, anticristã ou maquiavélica. Seu pensamento exerceu influência na península ibérica, aparentemente apenas como cristão e estóico. O artigo visa destacar aspectos do pensamento lípsiano que ofereceram para Portugal e Espanha a possibilidade de um *maquiavelismo sem Maquiavel*. Em outras palavras, objetiva rastrear quais conceitos do autor foram assimilados aos do pensador florentino sob a máscara de um estoicismo cristão.

**Palavras-chave:** Justo Lívio - estoicismo cristão - cultura política - maquiavelismo na península ibérica

The turn from the 16th to the 17th century was a moment of disturbance to the Iberian Union. Religious wars ravaged Spanish domains, among them, Flanders. Thinkers were exiled due to uprisings. The most famous one was Justus Lipsius, whose ideas aimed at solving the severe political and religious problems. His main works are *De constancia* (1583) and *Politicurem libri sex* (1589). The first became famous for associating Christianity and Stoicism. The second, for developing a Christian reason of state based on Seneca's ideas of *virtue* and Tacitus' ideas of *prudence*. In the Modern Era, the Lipsian work could be seen either as Christian, anti-Christian or Machiavellian. His thought influenced the Iberian Peninsula apparently only as Christian and Stoic. The paper aims to highlight aspects of the Lipsian thought which offered Portugal and Spain the possibility of a *Machiavellianism without Machiavelli*. In other words, its goal is to trace the author's concepts which were assimilated to those of the Florentine thinker under the cover of a Christian Stoicism.

**Key words:** Justus Lipsius - Christian Stoicism - political culture - Machiavellianism in the Iberian Peninsula

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e em História pela Universidade Federal Fluminense, sob orientação do professor Rodrigo Bentes Monteiro. Bolsista de iniciação científica do CNPq.

A península ibérica e por extensão o mundo hispânico possuíram alguns dos maiores críticos ao pensamento de Maquiavel. Desde o século XIX, entretanto, novas pesquisas históricas buscam a relevância do seu pensamento em autores conhecidos como *antimaquiavélicos* em terreno peninsular. Foi cunhado, inclusive, o termo *maquiavelismo antimaquiavélico*<sup>2</sup> para compreender de forma mais segura o que teria sido esse fenômeno intelectual singular.

Nos últimos anos, o trabalho de um importante historiador alemão<sup>3</sup> possibilitou esse tipo de abordagem a partir de outro autor, pouco conhecido<sup>4</sup> entre nós: o filósofo e filólogo flamengo Justo Lúpsio (1547-1606). Desde então, se antes autores clássicos<sup>5</sup> não creditavam tanta importância a Lúpsio, hoje Quentin Skinner, Richard Tuck e Michel Senellart<sup>6</sup> atribuem-lhe lugar de destaque na configuração do que teria sido o “Estado moderno” durante o século XVII. Esses pesquisadores associam o pensamento de Justo Lúpsio aos do autor florentino na constituição dos paradigmas modernos da teoria política.

Os principais trabalhos de Lúpsio foram *De constantia* (1583) e *Politicum libri sex* (1589), sendo os dois direcionados a então sofrida região da Flandres, massacrada nesses idos tempos pela guerra de independência das províncias dos Países Baixos contra a Espanha (1568-1648), que selaria a independência das províncias do norte, permanecendo as do sul – onde nascera o nosso autor – sob o jugo espanhol. Lúpsio foi protestante, mas no fim de sua vida converteu-se ao catolicismo. Sua vida como religioso e filósofo confundiu-se com a história das guerras do fim do século XVI. Para curar a “dolor de los males públicos”<sup>7</sup> e sair de tal conflito em sua própria obra, inspirado em Sêneca, Lúpsio desenvolveu a doutrina dos antigos estoicos<sup>8</sup>.

Em termos sucintos, a filosofia estoica<sup>9</sup> defendida por Sêneca objetivava mostrar o caminho seguro para a vida humana, independentemente das circunstâncias exteriores. O mundo seria regulado pela física que, por sua vez, possuiria uma *lógica* – o princípio de todos os acontecimentos. Os acontecimentos regulados pela *lógica* da física receberiam o nome de *destino*. O homem, ao lidar com ele, teria uma dupla natureza: de *ratio* e de *afecto*. A razão, o bem específico do homem, seria a via através da qual o homem garante sua inserção no destino. Para atingir o caminho seguro da vida, o homem deveria eliminar o *afecto* a fim de viver tão somente segundo a *ratio*. Trata-se do caminho da vida virtuosa. O sábio estoico seria, nessa condição, capaz de aceitar e viver o destino contra o qual ele não poderia lutar. O sábio distinguir-se-ia assim do estúpido porque, nas palavras de Sêneca, “o destino guia quem o segue de bom grado mas arrasta quem se recusa a segui-lo”<sup>10</sup>. Para vencer o destino, então, o sábio deveria aceitá-lo e segui-lo conscientemente, caso quisesse

2 José Antonio Maravall. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. p. 51-52.

3 Especialmente em G. Oestreich. *Neostoicism and the early Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

4 Lúpsio foi um dos autores mais lidos do século XVII, com influências que se estendem do norte da Dinamarca ao sul da Itália, chegando à América latina. Segundo Senellart, os motivos pelos quais a obra deste autor foi esquecida parecem estar, por um lado, na suposta inconsistência de seu neoestoicismo e, por outro, na pouca importância de suas propostas políticas em relação ao Estado moderno. Novas pesquisas, no entanto, têm tornado Lúpsio cada vez mais difundido em todo o mundo. Michel Senellart. ‘Juste Lipse et le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique’ In: Pierre-François Moreau (org.). *Le stoïcisme au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Le retour des philosophies antiques à l’âge classique. Paris: Albin Michel, 1994. p. 120-122.

5 Friedrich Meinecke. *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983; Ernst Cassirer. *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

6 Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; Richard Tuck. *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Michel Senellart. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

7 Justo Lúpsio. *De la constancia*. Traduzido por Juan Baptista de Mesa. Madrid: Imprenta Real, 1616. p. 22.

8 Blüher discorda, argumentando que seria apenas na França e na Alemanha que o estoicismo, do ponto de vista filosófico, foi desenvolvido. É preciso reforçar que seu trabalho atem-se mais à obra filosófica do que à política. Karl Blüher. *Sêneca en España*. Madrid: Gredos, 1979. p. 404-405.

9 Apesar dessa relação quase nunca ser trabalhada, alguns autores clássicos argumentam que havia, na época de Nero, uma espécie de “estoicismo vulgar”. Tácito e Cícero, inclusive, figurariam como estoicos também. Independente da tomada de posição, não há dúvida em relação a Sêneca.

10 Lúcio Sêneca. *Cartas a Lúcio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. p. XXXV.

ter a alma tranqüila<sup>11</sup>.

A grande diferença entre as noções de destino para Sêneca e para Lúcio pautava-se pelo seguinte: para o primeiro, o destino seria regulado pela física; para o segundo essa regulação viria de Deus. Esta mudança conceitual permitiu a Lúcio desenvolver a filosofia estoica com base numa hierarquia de causalidade diferenciada<sup>12</sup>. Se em Sêneca a física controlaria o destino de forma lógica, em Lúcio Deus o regularia pela *providência divina*<sup>13</sup>. Esta, por sua vez, controlaria vários tipos de destino que ele especificou em *De constantia*. O destino que o homem deveria aceitar – *fatum*, o mais forte deles – dirigir-se-ia a ele quando pecasse ou fizesse ações que viriam a ser contra a ordem do destino na terra.

A propósito, a noção de *pecado* em Lúcio assumiria uma nova roupagem lingüística, diferenciada da cristã. As atitudes humanas boas seriam as mais próximas de Deus e de sua providência, ligadas a nossa *recta ratio*. As más, deveras distantes, seriam mais associadas ao corpo. Assim, à medida que se tornava mais bondoso, o homem aceitaria progressivamente o seu destino. Contudo, como o lado corpóreo do ser humano prevaleceria, a providência divina castigaria este desvio incessantemente por intermédio de um destino ruim ou, em outras palavras, trágico. Nessa associação poderosa do cristianismo com o estoicismo, a condição humana individual de Lúcio estaria, assim, à mercê dos desígnios da providência divina, inevitavelmente.

Melhor do que estar condenado a resistir sozinho a tanta dor, seria proteger-se dela em conjunto. Nascia, então, a necessidade do Estado. Como era comum naquele momento<sup>14</sup>, Lúcio dividiu categoricamente o papel dos súditos e do príncipe na construção de uma vida civil. No primeiro caso, a *constância* e o *trabalho*<sup>15</sup> seriam as principais virtudes necessárias para o bem do Estado. Mas quem afiançava que, com isso, os súditos teriam garantia de ter uma vida segura? Em Lúcio, o príncipe, além das virtudes mencionadas, deveria ser *prudente* para alcançar tal êxito. Deveria saber guiar o grande navio<sup>16</sup> – o Estado –, sobre o mar misterioso regulado pela providência divina. Pela virtude, o homem conseguiria ter a providência a seu favor. Mas apenas pela prudência, ele conseguiria tomar as atitudes certas ante os perigos do destino regulados por essa mesma providência. Lúcio defendia que a prudência deveria ser então o guia da virtude<sup>17</sup>. Como se de um timoneiro se tratasse, assim, ele deveria ser mais prudente que virtuoso no caso da providência ameaçar a segurança do Estado. Apesar de postular que a prudência sem virtude seria malícia<sup>18</sup>, a prudência seria a única fonte de garantia para a sustentabilidade do Estado. Em caso de *necessidade*, tudo seria possível em nome da prudência. Assim como o remédio seria um veneno que em certas doses é capaz de curar, os atos prudentes – mas vazios de virtude – seriam

11 Lúcio Sêneca. *Sobre a providência divina*. São Paulo: Alexandrina, 2000. p. 25. É lugar comum, apesar de Sêneca ser o caso mais emblemático, a defesa estoica de que a felicidade humana provém da aceitação do destino. Pode-se citar Epicteto como um outro pensador estoico de importância capital, conhecido pelo seu *Manual...*, disponível em português sob a tradução de Aldo Dinucci. *O manual de Epicteto: aforismos da sabedoria estoica*. Sergipe: Edufs, 2008. Outros livros nos quais ele reflete sobre o dito tema: *Ce qui dépend de nous*. Paris: Arléia, 1995 e *De la liberté*. Paris: Gallimard, 1990. A melhor reflexão sobre o assunto na área da lógica é feita por Susanne Bobzien. *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

12 A importante pesquisadora francesa Lagrée tem a tese mais fecunda sobre a face filosófica de Justo Lúcio da atualidade, especialmente no referente à *De constantia*. Ver Jacqueline Lagrée. *Juste Lipsé et la restauration du stoïcisme: étude et traduction des traités stoïciens de la constance, manuel de philosophie stoïcienne physique des stoïciens: extraits*. Paris: Lib. Philosophique J. Vrin, 1994.

13 Justo Lúcio. *De la constancia*. *Op. cit.*, p. 57. O termo providência divina não pode ser confundido com presciência divina, cuja significação é de natureza bem diversa da mencionada acima. Para aprofundar a discussão, ver introdução de Lorenzo Valla. *Diálogos sobre livre-arbitrio*. Lisboa: Colibri, 2009. p. 5-13.

14 Jan Waszink. *Política: six books of politics or political instruction*. Amsterdã: Koninklijke, 2004. p. 101.

15 Jacqueline Lagrée. 'La vertu stoïcienne de constance' In: François Moreau (org.). *Op. cit.*, p. 94-116.

16 A metáfora do timoneiro não é uma originalidade de Lúcio. Michel Foucault demonstra um pouco do ressurgimento dessa imagem do Estado na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Michel Foucault. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 143.

17 Javier Pena Echeverría & Modesto Santos López (orgs.). *Lúcio*. Políticas. Madri: Tecnos, 1997. p. 48.

18 Idem. p. 193.

válidos em situação de “dolor de los males públicos”<sup>19</sup>.

Dessa maneira, Lípsio criava um novo horizonte na discussão sobre a ética principesca de governo. Desenvolvia filosoficamente a ideia de providência divina e, em nome dela, abria um poderoso campo de argumentação, pelo qual seria possível justificar atos ilícitos e sem ética do governo em nome da prudência e, em última análise, de Deus. Não é por acaso que as ideias lipsianas tiveram impacto. Não apenas nos homens de letras da época, mas até na maneira pela qual juristas e advogados passaram a argumentar e justificar as ações do príncipe sob fundamentação cristã, mesmo quando essas parecessem fraudulentas ou duvidosas.

Com sua *razão de Estado cristã*<sup>20</sup>, Lípsio deu uma nova roupagem e um novo significado aos lugares comuns da política moderna dos seiscentos. A maior parte deles pode ser associada ao singular vocabulário político italiano<sup>21</sup>, encabeçado por Maquiavel: virtude, prudência, história, “stato”, força militar, pragmatismo político, manipulação e dissimulação. No entanto, a ênfase cristã no tratamento da ética do príncipe faria dele um autor também associado ao âmbito da Reforma católica.

Assim, como classificá-lo neste contexto? Maquiavelista envergonhado? Moralizador de Maquiavel<sup>22</sup>? Metade contrarreformista, metade maquiavélico? Como situar a obra de um cristão estoíco? Ora, quando se considera o mundo ibérico, parece estar-nos a conclusão de que não há melhor lugar para a dissimulação das propostas maquiavélicas que a confusão. O lado cristão do autor, representado pelo seu estoicismo cristianizado, teria validado sua entrada na península ibérica. Mas, junto a essa faceta, as ideias heréticas do autor florentino passaram a ter lugar em um dos núcleos mais católicos da Europa.

Passemos a ele. Nos limites deste artigo haverá privilégio de análise às *ideias acerca da ética do príncipe*, ainda que a recepção lipsiana na península ibérica também tenha reverberado do ponto de vista filosófico. Veremos primeiro o caso espanhol. A entrada de Lípsio na Espanha não se explica apenas por suas ideias. Ao fim de sua vida, após a conversão ao catolicismo, Lípsio viveu numa cidade próxima a Sevilha<sup>23</sup>. Intercedeu diplomaticamente em favor dos Países Baixos. Dedicou uma de suas obras a Felipe II e passou a ser conhecido em toda a Espanha<sup>24</sup>. Em carta, Lípsio contou que “a Espanha foi o lugar em que minhas ideias mais vingaram”<sup>25</sup>. Ao referir-se à corte de Madri, John Elliott chama Lípsio de “pai intelectual daquela geração”<sup>26</sup>. Ele teria influenciado não apenas o poderoso conde-duque de Olivares, em suas importantes decisões políticas<sup>27</sup>, mas também os diplomatas espanhóis mais importantes da época<sup>28</sup>.

19 Idem. p. 144.

20 Entende-se aqui o sentido de *razão de Estado* definido por Senellart no início de *Machiavélisme et raison d'Etat*, livro que desassocia a necessidade de uma razão de Estado remetida unicamente a Maquiavel, ainda que ele seja tomado como referência primordial – mesmo que por oposição. A partir dessa reflexão, portanto, torna-se lícito considerar a obra de Lípsio como uma *razão de Estado cristã*. Michel Senellart. *Machiavélisme et raison d'Etat (XVII-XVIII siècle)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p. 8-10.

21 Em *The Machiavellian moment*, primeira parte, Pocock faz um esforço para resgatar o vocabulário político em torno das ideias de Maquiavel, de acordo com suas definições de *langue e parole*. J. G. A. Pocock. *The Machiavellian moment*. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. Princeton: Princeton University Press, 1975. p. 1-80.

22 José Manuel Cruz. 'Justo Lípsio: ¿Una moralización de Maquiavelo?'. p. 1-16. Disponível em: <www.pt.scribd.com/doc/32335427>. Acesso em 25/06/2011.

23 Theodore G. Corbett. 'The cult of Lipsius: A leading source of early Modern Spanish Statecraft' In: *Journal of the history of ideas*, vol. 36, n. 1. Pennsylvania, 1975. p. 139-152.

24 John H. Elliott. *El conde duque de Olivares*. Barcelona: Crítica, 1996. p. 40.

25 Javier Pena Echeverría & Modesto Santos López. 'Introdução' *Op. cit.*, p. 3-10.

26 John H. Elliott. *Op. cit.*, p. 540.

27 José Luis Sánchez Lora. *Arias Montano y el pensamiento político en la corte de Felipe II*. Huelva: Universidad de Huelva, 2008. p. 103.

28 Javier Pena Echeverría & Modesto Santos López. 'Introdução'. *Op. cit.*, p. 3-8.

Bem, abordemos agora o tema do ponto de vista das ideias políticas<sup>29</sup>. No universo de discussões concernentes à educação principesca para o governo dos povos, a Espanha contava com inúmeros autores *antimaquiavélicos*, ao menos em suas intenções: Pedro Ribadeneyra, Claudio Clemente, Diego Saavedra Farjado e Baltasar Gracián, entre outros. Todos associaram Maquiavel à tirania, não apenas a partir do projeto cristão, mas “pelos próprias armas do autor florentino”<sup>30</sup>. Certamente não se encontrará na Espanha do século de ouro maquiavélicos publicamente reconhecidos: a obra de Nicolau Maquiavel consta no Index espanhol desde 1583<sup>31</sup>. Apesar disso, a recepção lipsiana na Espanha apresenta três lugares comuns na possibilidade de abrir vias de entrada para o autor considerado “magnificamente mau”<sup>32</sup>.

Em primeiro lugar, certo realismo político independente da ética foi defendido a partir da leitura dos textos de Lípsio, os quais estariam presentes nos discursos políticos de Francisco de Quevedo<sup>33</sup>, Arias Montano<sup>34</sup>, Saavedra Farjado<sup>35</sup> e Baltasar de Zuriñga<sup>36</sup>.

Para o tema da dissimulação, em segundo, havia três tipos de defensores. Juan de Mariana, o caso mais leve, permitiria a “ocultação”, mas não a mentira<sup>37</sup>. Segundo leituras diversas de autores terceiros, Alamos de Barrientos<sup>38</sup>, Ribadeneyra<sup>39</sup>, Gracián<sup>40</sup>, Bartolomé de Felipo e Saavedra Fajardo, defendiam-na em caso de necessidade<sup>41</sup>. E, por fim, Arias Montano e Francisco de Quevedo<sup>42</sup>, cujas obras teriam maior gravidade, postulavam a dissimulação como componente básico do comportamento político do príncipe.

O terceiro lugar comum seria caracterizado pela defesa de que a prudência seria superior à virtude. Alamos de Barrientos e Juan de Vera defenderam-na com base em Maquiavel<sup>43</sup>. Para a preservação de seus livros da intervenção da Inquisição e da monarquia seiscentista ibérica nesta temática, no entanto, os autores em questão valeram-se de outras referências aceitáveis para defender semelhante ideia acerca da prudência. Lípsio foi a melhor delas nesse tópico<sup>44</sup>.

29 Ainda que, para fins deste artigo, as ideias políticas tenham sido prioridade, a recepção filosófica de Lípsio também foi bastante significativa na península ibérica. No campo filosófico, sem dúvida o trabalho de Karl Blüher. *Op. cit.* é o mais completo.

30 Quentin Skinner. *Op. cit.*, p. 449.

31 *Idem.* p. 61.

32 Ernst Cassirer. *Op. cit.*, p. 172.

33 José Antonio Maravall. *Op. cit.*, p. 53. Rachel Saint Williams. 'Pragmatismo político na obra de Francisco de Quevedo y Villegas' In: *Anais das jornadas do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, 2007, p. 1-14. Disponível em: <<http://revistascentepghis.files.wordpress.com/2009/05/rachel-saint-williams-pragmatismo-politico-na-obra-de-d-francisco-de-quevedo-y-villegas.pdf>>. Acesso em 16/06/2012.

34 José Luis Sánchez Lora. *Op. cit.*, p. 98.

35 S. López Posa. 'La política de Lípsio y las empresas de Saavedra Fajardo' In: *Saavedra Fajardo y su época*, n. 19, 2008. p. 209-234. Disponível em: <<http://revistas.um.es/respublica/article/view/62181>>. Acesso em 25/08/2011. José Antonio Maravall. *Op. cit.*, p. 94-95.

36 John H. Elliott. *Op. cit.*, p. 109-113 e Theodore G. Corbett. *Op. cit.*, p. 151.

37 Senellart discute o tema da ocultação em Juan de Mariana, mas não se restringe a ele. Na verdade, Senellart equipara Juan de Mariana a Giovanni Botero na construção de uma razão de Estado influenciada em parte pelo maquiavelismo. Michel Senellart. *Machiavélisme et raison d'Etat*. *Op. cit.*, p. 75.

38 José Antonio Maravall. *Op. cit.*, p. 90; Enrique Tierno Galvan. *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español*. Los supuestos scotistas en la teoría política de Jean Bodin. Madrid: Tecnos, S/d. p. 13-118.

39 E. Missio. 'A dissimulação como virtude entre os jesuítas da Contra-Reforma' In: *Memorandum*, n. 9, 2005. p. 121-131.

40 *Idem.* p. 7; Saverio Ansaldi, 'Formes baroques de la pratique et éthique néostoïcienne: Baltasar Gracián' In: P. F. Moreau (org.). *Op. cit.*, p. 204-219.

41 Especialmente em relação a este argumento da dissimulação em prol da necessidade, Cícero também foi um autor invocado com frequência. No livro III do *De officiis* discute-se exatamente este tema.

42 Rachel Saint Williams. *Op. cit.*, p. 12.

43 José Antonio Maravall. *Op. cit.*, p. 53-54.

44 Theodore G. Corbett. *Op. cit.*, p. 8-9. Alban Davies Garenth. 'The influence of Justus Lipsius on Juan de Vera y Figueroa's Embaxador (1620)' In: *Bolletín of Hispanic studies*, vol. 43, n. 3, 1965. p. 160-174. Enrique Tierno Galvan. *Op. cit.*, p. 16.

No plano mais geral, alguns trabalhos vêm sendo feitos no sentido de mostrar que o tacitismo<sup>45</sup> também viabilizou a possibilidade das ideias maquiavelianas mencionadas acima. É preciso lembrar, no entanto, que Lípsio, além de ter sido o comentarista e o editor da obra de Tácito, ajudou a difundir-la na Espanha, junto a Andrea Alciato e Trajano Bocallini<sup>46</sup>. Além disso, a obra de Cornélio Tácito jamais fora recebida tão bem quanto a de Lípsio, uma vez que o historiador romano era diretamente associado às ideias de *Il príncipe*. Apesar dos argumentos em favor da *flexibilidade ética* de Lípsio e Tácito serem semelhantes, as justificativas para tal defesa eram bem diferentes. Não há tempo para comparar as duas defesas, mas nunca é demais repetir que Lípsio justificava-as a partir da ideia segundo a qual a relação do príncipe com a providência divina legitimaria praticamente qualquer ação do soberano. Afirmar-se contra a providência seria agir contra os desígnios de Deus. Este poderoso argumento abriu – como vimos – um novo horizonte de possibilidades para as ações principescas serem legitimadas nas circunstâncias mais diversas<sup>47</sup>. Muitos autores espanhóis aqui referenciados fizeram precisamente este movimento, embora nem sempre de forma explícita.

Em Portugal, o *antimaquiavelismo* parece ter sido mais forte do que em Espanha. Seja pelos primeiros teólogos, como Jerónimo Osório, pelos autores políticos, como Fernando Alvira de Castro, Miguel Soares, Gregório Nunes Coronel, ou pelos grandes escritores, como Francisco Manuel de Melo. Mesmo o tacitismo, que poderia ser uma saída viável para a promoção das ideias do autor florentino, também foi duramente criticado pelos portugueses em nome de uma “boa Razão de Estado”<sup>48</sup>. Já a obra de Lípsio, em contraste, teria sido mais bem recebida em terreno português.

Diferente da Espanha, que também desenvolveu sua obra filosoficamente, em Portugal a recepção de Lípsio restringiu-se a seus escritos políticos. A tradução para o português, hoje perdida, teve difusão insignificante, ainda que sua existência indique demanda<sup>49</sup>. Nesse sentido, as discussões mais importantes, ligadas a Maquiavel, seriam duas.

A prudência como virtude de previsibilidade dos acontecimentos, como “ciência”, teria sido resgatada por Luís de Marinho, Miguel de Soares e Diogo Álvares da Cunha; e, no sentido de preponderante em relação à virtude, por Sebastião Pacheco Varela<sup>50</sup>.

Já no referente ao tema da dissimulação, teríamos Fernando Alvia de Castro como o caso mais radical, enquanto António Carvalho de Parada a defenderia como conveniência dos príncipes em mentir por um fim útil. Miguel de Soares, por sua vez, articularia prudência e dissimulação, enquanto Diogo Henriques Vilhegas, Manuel Rodrigues Leitão e José Soares da Silva admitiriam a sua utilização em caso de necessidade<sup>51</sup>.

Face ao exposto, três regularidades seriam evidentes nesse *maquiavelismo* ibérico via Lípsio. A primeira seria o pragmatismo/realismo político – mais evidente entre os autores espanhóis –, coerente com a máxima “pareceu-me mais conveniente procurar a verdade das coisas do que pelo efeito que delas se possa imaginar”<sup>52</sup>. A segunda seria a prudência – aqui no sentido do *cálculo e*

45 Martínez Barmejo. *Translating Tacitus*. The reception of Tacitus's works in the vernacular languages of Europe, 16th-17th centuries [inédito]. F. Sanmarti Boncompite. *Tacito en España*. Barcelona: CSIC, 1951.

46 José Antonio Maravall. *Op. cit.*, p. 82.

47 Os casos de Arias Montano e de Álamos de Barrientos podem servir de exemplo, como conta José Luis Sánchez Lora. *Op. cit.*, p. 80.

48 Martim de Albuquerque. *Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*. Lisboa: Alêtheia, 2007. p. 69.

49 A tradução foi feita por Luís de Marinho, autor de diversos trabalhos políticos ainda por serem estudados. Martim de Albuquerque. *Um percurso da construção ideológica do Estado*. A recepção lpsiana em Portugal: estoicismo e prudência política. Lisboa: Quetzal, 2002. p. 98.

50 Idem. p. 131.

51 Idem. p. 136.

52 Nicolau Maquiavel. *O príncipe*. São Paulo: Ediouro, 2001. p. 90.

*medida das coisas no mundo* a partir da história ou da política<sup>53</sup> – independente de um código de conduta ético/virtuoso. E, por fim, a dissimulação, desde o nível da ocultação, da utilidade, da necessidade até como dever indissociável da política, aspectos coerentes à premissa de Maquiavel segundo a qual “um príncipe prudente não pode nem deve guardar a palavra dada quando isso se lhe torne prejudicial”<sup>54</sup>. Entretanto, nenhuma dessas acepções seria coerente à máxima: “é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau”<sup>55</sup>, e em relação a muitas outras ideias inadmissíveis neste contexto.

Haveria então um limite no “nível” de maquiavelismo permitido entre os autores ibéricos? Se houve assimilação de Maquiavel, seriam esses os três elementos limítrofes à ética política peninsular? Esse seria o nível tolerado de maquiavelismo na península ibérica?

Se assim for, o *maquiavelismo* lipsiano iria além do tolerável. Certas partes de sua obra, cortadas pela Inquisição espanhola, indicam os *lugares de contato com Maquiavel ou os maquiavelismos* detectados pelos inquisidores para além dos elementos enunciados acima<sup>56</sup>. Esse conjunto documental é importante para observar de perto os juízos da época acerca do suposto maquiavelismo em Lísio e pode expressar – através do corte ou não das passagens da obra lipsiana – o limite da ética inquisitorial hispânica no contexto peninsular daquele momento.

Lísio lançou a *Politicum* em 1589; apenas um ano depois sua obra já constava na *Index* da Inquisição romana<sup>57</sup>. O famoso cardeal Roberto Bellarmino foi o primeiro, de muitos, a analisar sua obra. O inquisidor italiano pediu ao neostóico apenas algumas ínfimas modificações textuais. Assim, Laelius Peregrinus – outro inquisidor romano – acusou Bellarmino de ter sido condescendente em suas críticas. Após uma discussão intensa<sup>58</sup>, decidiram que cinco partes seriam modificadas. A primeira seria uma menção dúbia a Maquiavel. A segunda, quando ele mencionou que a monarquia hispânica deveria ter apenas uma religião, mas não explicitando que esta deveria ser o catolicismo. A terceira, quando criticou – implicitamente – a Inquisição no tocante ao ataque à prática herética em âmbito privado. A quarta, quando colocou o destino como definidor das batalhas – argumento nitidamente pagão. E, por último, e mais importante, ao permitir algumas possibilidades de fraude do príncipe dentro da por ele chamada “prudência mista”.

Depois de seis anos, o livro saiu do *Index* implicitamente, com modificações mais leves do que as previstas<sup>59</sup>. O motivo dessa flexibilidade devia-se ao fato de Lísio ter feito parte da ordem jesuítica de Louvain. Seja como for, a Inquisição espanhola em 1612 e 1667 caracterizou-se por uma orientação mais rígida a partir da direção do cardeal Bernardo Sandoval. Esses cortes ainda não foram trabalhados documentalmente e, para fins da hipótese aqui defendida, são de enorme importância. Primeiro, porque mostram Lísio na versão em que a maior parte dos leitores espanhóis e portugueses o liam; segundo, porque demonstram, pela versão “oficial” da monarquia espanhola<sup>60</sup>, o que seria *maquiavélico* ou *herético* em obras políticas como a de Lísio.

53 Expressão usada por Felipe Charbel Teixeira. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. São Paulo: Editora Unicamp, 2010. p. 11.

54 Nicolau Maquiavel. *Op. cit.*, p. 100.

55 Idem. p. 90.

56 Arias Montano e o conde-duque de Olivares tinham imunidade concedida pela Inquisição espanhola para ter *O príncipe* na estante. John H. Elliott. *Op. cit.*, p. 57.

57 Jan Waszink. *Op. cit.*, p. 120-124, estudou os recentes documentos inquisitoriais romanos sobre o caso em questão, liberados apenas a partir de 1998.

58 Peter Godman. *The saint as censor: Robert Bellarmine between inquisition and index*. Boston: Koln, 2002. p. 209-213.

59 A versão original tem poucos exemplares, recentemente encontrados. Jan Waszink. *Op. cit.*, p. 120.

60 Bethencourt mostra que desde o início de século XVII a confluência dos interesses da inquisição espanhola e da monarquia hispânica era parte do projeto político da época. Francisco Bethencourt. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Ver, sobretudo, o primeiro capítulo.

Se a Inquisição romana, além de ter dado a oportunidade a Lípsio de modificar os destaques sugeridos, apenas mudou frases e palavras, a mão pesada do tribunal espanhol *cortou* muitos trechos da obra traduzida para o castelhano por Bernardino de Mendoza em 1604<sup>61</sup>. Além de todas as partes sugeridas por Bellarmino e Pelegrinus, seis elementos importantes foram cortados. Todos poderiam ser analisados para fins desse artigo, contudo escolhemos apenas um deles.

Argumentando que existiam muitos maliciosos em seu século, Lípsio escreveu que se devia dançar conforme a música, significando agir como uma raposa com a aparência de leão<sup>62</sup>. Valendo-se aqui da mesma metáfora de Maquiavel, argumentava que a prudência do príncipe envolvia tal prática, pois o governo – assim como a vida – poderia ser ordinário. Estabelecia-se, assim, uma hierarquia de fraudes: dissimulação, corrupção e quebra da Lei<sup>63</sup>. As duas primeiras, segundo ele, seriam aceitáveis – em caso de necessidade.

Quando Lípsio então se propunha a explicar os motivos pelos quais aceitava essas práticas heterodoxas, os cortes – surpreendentemente – acabaram. A atuação inquisitorial espanhola, nessa passagem, expressou um sintoma: sem deixar transparecer os nomes, admitia as justificativas para o uso da dissimulação e da corrupção em caso de perigo do Estado. Ora, nessa passagem, na qual Lípsio mostrou-se explicitamente *maquiaveliano*, Bernardo Sandoval parece não ter isentado a possibilidade de dissimular e de se corromper ao não eliminar as ditas justificativas. Duas conseqüências derivam daí. A primeira, a de que, no mínimo, poder-se-ia aceitar argumentos desse teor em outras obras<sup>64</sup>. A segunda, que explicitamente, *se permitia* duas práticas maquiavélicas – o que, em si, já seria um elemento histórico importante ao se pensar na relação entre a monarquia espanhola seiscentista e seus domínios.

Mais que isso. Este último corte talvez demonstre o limite exato entre as propostas políticas *heréticas* e as *toleráveis* do ponto de vista ético, para ao menos três temas “clássicos” do maquiavelismo na península ibérica ao início dos seiscentos. Mas será que foi justamente o neoestoicismo lipsiano o elemento responsável por restabelecer esse limite?

Esta pergunta é mais difícil de responder. Por outro lado, pode-se afirmar com segurança que Lípsio penetrou no âmbito ibérico com ideias de autores *heréticos*, sob a égide de uma doutrina estoíca cristianizada que não poderia ser questionada. Poder-se-ia arriscar que um desses autores perniciosos foi Maquiavel? Teria havido um estoicismo maquiavélico? Se for verdade que “o verdadeiro Maquiavel se aprendeu antes em Tácito”<sup>65</sup>, pode-se inferir que muitos elementos maquiavélicos viraram um tipo de estoicismo que, de tão cristão, passou pelos cardeais da Inquisição.

61 Jan Waszink. *Op. cit.*, p. 122.

62 *Idem*, p. 190.

63 *Idem*, p. 193.

64 A tolerância inquisitorial em relação às ideias políticas foi muito bem estudada, principalmente por: Marcelino Menéndez Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madri: Librería Católica de San José, 1880; Angel Alcalá. *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984 e Enrique Gacto Fernandez. *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*. Madri: Dykinson, 2006.

65 José Antonio Maravall. *Op. cit.*, p. 77.