

4

As tradições italianas do bom governo (séculos XII-XV)

“Donde io credo questo adviene, che in questa egregia città veggiamo essere et essere stato più che nell’altre, che i Firentini maximamente amano la libertà et sono molto inimici de’ tiranni. Et credo che tanto odio da quel tempo contra li usurpatori dell’imperio et destructori della republica Firenze ae concepto, che per insino a questo di non pare averlo dimenticato; anzi se alcuno loro nome et vestigio è anchora rimaso, questa republica lo isdegna et ae in odio”. (Leonardo Bruni. *Panegirico della città di Firenze*, p. 47).

“... né accade disputare quale sia migliore amministrazione o di uno o di pochi o di molti, perché la libertà è propria e naturale della città nostra”. (Francesco Guicciardini. *Discorso di Logrogno*, p. 8).

Passo agora ao exame das tradições com as quais Guicciardini dialogava de forma mais direta. Ainda que, por conta de suas influências familiares (afilhado de Marsílio Ficino) e formação universitária (direito), Guicciardini tenha tido contato com a filosofia platônica e aristotélica, eram os romanos sua fonte decisiva, sobretudo Cícero, Sêneca e Salústio. E, exercendo atração ainda maior sobre ele, estavam os tratados políticos dos séculos XII, XIII e XIV, sobretudo os trabalhos dos “humanistas cívicos”, como Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Matteo Palmieri, entre outros. Os princípios do *bom governo* mobilizados por estes autores – concórdia, justiça, harmonia e liberdade, conectados pelo governo virtuoso – são os mesmos que se encontram nos textos de Guicciardini, que os recebe como elementos da tradição, princípios inquestionáveis dos quais parte e aos quais pretende chegar, ainda que sua maneira de pensar a política difira substancialmente do modelo humanista, como veremos nos capítulos seguintes. Neste capítulo, analiso as bases da idéia de auto-governo – que emerge na Península Itálica nos séculos XII e XIII – e do “humanismo cívico” – cujo ápice se dá em meados do século XV –, as quais atuaram de forma decisiva para o resgate do modelo ciceroniano de pensar a política, e para a cristalização dos princípios do bom governo que serão mobilizados pelo escritor florentino.

4.1

A idéia de auto-governo nos séculos XII e XIII.

Nos séculos XII e XIII, a região da Península Itálica foi palco de grandes transformações, no que se refere às formas de governo e às linguagens da política. Oficiais chamados de *podestà*, escolhidos pelo conselho dos cidadãos reunidos, exerciam então o poder efetivo nas cidades, contrariando o princípio de subordinação ao Sacro Império. A idéia de auto-governo passou a preponderar no *Regnum Italicum* de modo que, em fins do século XII, a grande maioria das cidades da Lombardia e da Toscana possuíam sistemas de governo fundados na soberania popular.¹ Essa independência “de fato” não garantia, porém, a autonomia jurídica em relação ao Império; daí a necessidade de fundamentar o auto-governo a partir de uma linguagem política que pudesse ser reconhecida pelos principais juristas medievais. Valendo-se de elementos do direito romano preservados no *Corpus Juris Civilis*, diversos autores se puseram a pensar a questão da autonomia e da legitimação das cidades-estado italianas, frente às tentativas imperiais de exercer um poder efetivo naquelas localidades.² A querela política passou ao âmbito legal: tanto os glosadores ligados ao Império quanto os comentadores que defendiam as cidades edificavam seus juízos a partir do *Digesto*, conjunto de leis romanas compiladas por Justiniano.³ Autores como Azo e Bartolo de Sassoferato, além dos *dictatores* (professores de retórica), ajudaram a justificar, com base nas próprias leis romanas, a autonomia dos estados do *Regnum Italicum*.⁴

Ao longo do século XIII, proliferaram nestas cidades diversos tratados sobre o *bom governo*, cujos objetivos eram, além de reforçar a noção de autonomia, delinear as finalidades máximas da vida coletiva: autores como Guido Faba, Orfino da Lodi, Giovanni da Viterbo e sobretudo Brunetto Latini – que definiu a *política* como o governo de um *signore* de acordo com a justiça e a razão, em uma

¹ Cf. SKINNER, Q. *Fundações do Pensamento Político Moderno*. “Em fins do século XII, essa forma republicana de autogoverno já fora adotada por quase todas as principais cidades do Norte da Itália”, p. 26.

² Nos séculos XII e XIII, foram constantes as expedições ao *Regnum Italicum*, que procuravam submeter as cidades italianas ao controle do Império. Cf. Ibid., p. 27.

³ Cf. SKINNER, Q. “The rediscovery of republican values”. In: *Visions of Politics, vol II*, p. 13.

⁴ Anthony Grafton afirma que os *dictatores* “developed an elaborated and stylized method for writing in epistolary form, about matters of private and public interest”. Cf. GRAFTON, A. “Humanism and political theory”, p. 10. In: BURNS, J. (org.). *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*.

cidade livre –, ganham destaque com suas reflexões.⁵ Como nota Maurizio Viroli, as palavras “política” e “político”, que não eram empregadas nos principais documentos medievais, começam a tilintar nos textos do *duecento*, evidenciando uma mudança de orientação rumo ao estabelecimento de formas de participação ativa dos cidadãos nas deliberações coletivas.⁶

Sabe-se hoje que as principais fontes desses tratados não eram as obras de Aristóteles, como se acreditou por muito tempo, mas os escritos dos romanos, sobretudo Cícero, Sêneca e Salústio.⁷ Três idéias, de matriz predominantemente ciceroniana, perpassavam estes diversos tratados: (a) a *justiça* como a finalidade máxima das sociedades humanas, (b) a *concordia* como elemento central para a aquisição do bem comum, (c) o *governo misto* de caráter republicano como forma adequada de governo.⁸ Para que justiça, concordia e harmonia pudessem imperar nas cidades, fazia-se necessário estabelecer um *modo de governo adequado às virtudes fundamentais, aquelas definidas por Cícero no “De Officiis”: prudência, temperança, fortaleza e justiça*. Essas quatro “virtudes cardeais” – expressão cunhada por Santo Ambrósio e popularizada nos séculos XII e XIII – deveriam ser observadas na condução dos negócios públicos; daí a importância dada por estes tratados à questão da *virtude do governante*: “o magistrado ideal distingue-se pela posse de todas as virtudes que fazem um homem perfeito”.⁹ Nada disso seria possível, porém, se o Estado não fosse livre, capaz de perseguir seus fins propostos com independência; somente em uma cidade autônoma a virtude poderia prosperar.¹⁰ Skinner define a virtude como “a capacidade que nos permite servir ao bem comum, para garantir a liberdade da nossa comunidade, e em consequência assegurar seu caminho à grandeza, assim como nossa própria liberdade individual”.¹¹ Somente em uma cidade livre, dirigida por homens

⁵ Cf. VIROLI, M. *From politics to reason of state*, p. 28.

⁶ Ibid., p. 11.

⁷ Cf. SKINNER, Q. “Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government”. In: *Visions of Politics*, vol. II. Afirma o autor: “the authorities on whom these writers continue to rely are the moralists not of ancient Greece but of Rome”, p. 42.

⁸ Ibid., pp. 48-55.

⁹ Ibid., p. 59. “the ideal magistrate is said to be distinguished by his possession of all the virtues that go to make a perfect man”.

¹⁰ Cf. SKINNER, Q. “The republican ideal of political liberty”, p. 301. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (org.). *Machiavelli and Republicanism*. Afirma o autor: “Like a free person, a free state is one that is able to act according to its own will, in pursuit of its chosen ends”.

¹¹ Ibid., p. 303. “The capacities that enable us to serve the common good, thereby to uphold the freedom of our community, and in consequence to ensure its rise to greatness as well as our own individual liberty”.

prudentes de acordo com as virtudes cardeais, principescas e cristãs, o ideal de justiça poderia imperar.

O entendimento da justiça como finalidade máxima da vida coletiva é claramente uma referência a Cícero, que no *De Officiis* detém-se longamente em sua análise: a justiça consistiria em “não prejudicar o outro”, e também na utilização das “coisas comuns em prol das coisas comuns e das coisas privadas em benefício próprio”.¹² Esta percepção implicava uma *ética pública*, calcada na valorização dos interesses coletivos e da *ação orientada para o bem comum*, finalidade máxima da cidade. Nesse sentido, afirma Cícero: “examinando os fatos com a razão e o coração, de todos os vínculos sociais nenhum é mais caro do que aquele que nos prende à república”.¹³ Segundo o filósofo romano, o *bom governo* seria aquele capaz de realizar plenamente a justiça, na condução da *res publica* de acordo com as quatro virtudes aludidas, sob a forma de um *governo misto* que equilibrasse as partes da cidade de forma harmônica.¹⁴ Vale notar que a adequação às quatro virtudes implicava uma total subordinação da política à ética, como fica evidente nesta passagem: “Se alguns, movidos pelas circunstâncias, prometerem algo ao inimigo, mantenham a palavra dada”.¹⁵ Como vimos, tanto Platão como Aristóteles admitiam a existência de campos em que a ação política poderia distanciar-se da ética; na *República*, temos a possibilidade de utilização da “nobre mentira”, quando salutar para o bem coletivo. Em Aristóteles, isso se torna ainda mais claro, com a separação entre “governo ideal” e “bons governos possíveis”. No “*De Officiis*”, esta distinção não é sequer aventada: quando ética e política caminham em direções opostas, o governo deixa necessariamente de ser bom.

Dentre as virtudes destacadas por Cícero – e reproduzidas nos tratados dos séculos XII e XIII –, a *prudência* – entendida como faculdade capaz de gerar “ações refletidas”¹⁶ – era considerada a mais importante; assim como a sabedoria, a prudência seria responsável, para Cícero, por indagações acerca do verdadeiro.¹⁷ Vale notar, contudo, que, *para o filósofo romano, não poderia haver prudência sem uma total adequação da ação praticada à idéia de justiça*: “a prudência, sem a justiça, é impotente para gerar a fé... sem a justiça, a prudência não terá força

¹² CÍCERO, M. T. *De Officiis*, livro I, cap. VII, 20.

¹³ Ibid., livro I, cap. XVII, 57.

¹⁴ Cf. HOLTON, J. “Marco Tulio Cicerón”, p. 166.

¹⁵ CÍCERO, M.T. *op. cit.*, livro I, cap. XIII, 39.

¹⁶ Ibid., livro I, cap. XLV, 160.

alguma”.¹⁸ Assim como em Platão, a justiça constituía, para Cícero, o princípio máximo a nortear todas as ações políticas; daí a associação entre *prudentia* e a fé que se deposita em um sábio, capaz de promover ações corretas, pelo conhecimento do justo. Por esta razão, sábios e prudentes seriam capazes de “antever as coisas futuras”, estando assim habilitados a prescrever ações corretas, a serem tomadas no presente.¹⁹ Adiante, retomaremos o problema da prudência, assim como as implicações da adequação unilateral desta à idéia de justiça.

O *De Officiis* também constituía a principal fonte sobre o *topos* da concórdia.²⁰ A crítica das sedições internas, abordada por Cícero em diversos momentos,²¹ era um ponto recorrente nas análises dos autores em questão.²² O filósofo afirma que a paz interna deveria ser entendida como muito mais gloriosa e importante que as conquistas oriundas das guerras:

“Embora a maioria julgue os assuntos da guerra mais importantes que os da cidade, essa opinião tem de ser contestada. Muitos, na verdade, vão à guerra movidos pelo anseio de glória, o que costuma suceder às almas fortes e engenhosas, principalmente quando se revelam proficientes na arte militar e apaixonadas pelos feitos guerreiros. No entanto, se quisermos julgar com propriedade, muitas foram as empresas civis mais grandiosas e gloriosas que as militares”. (*De Officiis*, livro I, XXII, 74).

Outro ponto central que tilintava nos tratados políticos do século XIII era a questão das virtudes que os governantes deveriam possuir. Como nota Quentin Skinner, os tratados do *duecento* davam mais importância à virtude do governante que àquela do cidadão, isto porque se acreditava que alcançar o equilíbrio entre as quatro virtudes consistia em tarefa difícilima, reservada apenas aos homens

¹⁷ Ibid., livro I, cap. V, 15.

¹⁸ Ibid., livro II, cap. IX, 34.

¹⁹ Nesse sentido, afirma Cícero: “A fé, para que a mereçamos, pode ser suscitada por duas razões: se se considera que alcançamos a prudência e, juntamente com ela, a justiça. Pois temos fé nos que julgamos mais sábios que nós e naqueles que acreditamos *capazes de antever as coisas futuras* e, no momento crítico, resolver os problemas tomando a decisão oportuna” (grifo meu). Ibid., livro II, IX, 33.

²⁰ Como afirma Quentin Skinner, uma das principais questões de Cícero era exatamente sobre como a concórdia cívica poderia ser preservada. Cf. “Machiavelli’s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas”, p. 130. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (org.). *Machiavelli and Republicanism*.

²¹ CÍCERO, M.T., *op. cit.*, livro I, cap. XXV, 85.

²² Cf. SKINNER, Q. “The rediscovery of republican values”. *op. cit.*, p. 24.

sábios.²³ Estes, contudo, não poderiam agir como reis, mas unicamente enquanto representantes da coletividade na forma de uma República mista, de caráter eletivo.²⁴ Assim, a associação entre uma boa forma de governo – a republicana – e a virtude do governante se faz o alicerce do bom governo, segundo os autores que pensavam a autonomia e a liberdade das cidades italianas do século XIII.

Um outro conjunto importante de reflexões emergiu a partir das primeiras traduções de Aristóteles em língua latina. Brunetto Latini foi um desses tradutores, e em seus escritos alguns elementos importantes da filosofia do estagirita se fazem presentes.²⁵ Foi, porém, com Santo Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua que a filosofia aristotélica alcançou seu ápice no medievo. Maurizio Viroli observa que a “redescoberta da *Política* ajudou os estudantes a considerar a política não apenas como a arte de governar uma cidade de acordo com a razão e a justiça, mas também como a ciência da cidade de uma forma geral”.²⁶ Se os pensadores do governo autônomo enfatizavam a virtude do governante e a forma de governo, *os aristotélicos dos séculos XIII e XIV davam grande importância às constituições, e às maneiras de ordenar legalmente a cidade*.²⁷ Esta observação é importante, uma vez que, para os humanistas cívicos, o problema da virtude do governante e do cidadão era importantíssimo, deixando em segundo plano a questão do ordenamento jurídico e das leis, o que os liga mais aos autores do governo autônomo – como Latini – que propriamente à filosofia prática aristotélica ou à escolástica (ainda que um humanista como Leonardo Bruni tenha traduzido e comentado Aristóteles).²⁸ Apenas no século XVI, com

²³ Cf. SKINNER, Q. “Ambrogio Lorenzetti...”. *op. cit.*, p. 67. “Summarising the constitutional theory I have been describing, we might say that it embodies two simple if strenuous demands. The first is that, if we wish to live in peace, we must institute a form of government based on the rule of elected *signori* who are tied or bound to conduct themselves entirely according to the laws and customs of their community. The other is that these *signori* must in turn be capable, all passion spent, of discharging the duties of their office in a perfectly virtuous way”.

²⁴ Maurizio Viroli afirma que as Repúblicas eram necessariamente governos representativos. *Republicanism*, p. 21.

²⁵ Sobre as traduções de Aristóteles no Renascimento, conferir: SCHMITT, C. *Aristotle and the Renaissance*, pp. 64-88.

²⁶ Maurizio Viroli. *From politics to reason of state*, p. 33.

²⁷ Idem.

²⁸ Leonardo Bruni foi um dos introdutores da filosofia aristotélica em Florença, ainda que seus primeiros textos tenham sido fortemente influenciados pelos diálogos de Platão. No século XV, já havia uma série de traduções latinas dos textos de Aristóteles. Bruni, porém, preferiu refazer algumas, com o intuito de evitar certos “barbarismos” medievais. Assim, afirmam Charles Schmitt e Brian Copenhauer: “For Bruni, a faithful translation of Aristotle required fidelity not only to his Greek but also to norms of latinity discovered in other ancient texts”. Cf. SCHMITT, C.;

Maquiavel, Guicciardini e Donato Gianotti, a questão do ordenamento jurídico ascenderá ao primeiro plano, adquirindo um lugar de destaque nas reflexões políticas.

Assim como os pensadores do auto-governo – sejam de influência marcadamente ciceroniana ou aristotélica –, também os escolásticos valorizavam a prudência. Tomás de Aquino, comentando Aristóteles,²⁹ a dividiu em duas partes: legislativa e deliberativa.³⁰ A primeira trataria da “arquitetura da política”, das normas gerais que orientam a ação, enquanto a segunda referir-se-ia à aplicação de preceitos universais às particularidades dos eventos, sem que estes fossem subsumidos às regras universais.³¹ Esta distinção se faz decisiva, uma vez que os pensadores do auto-governo não a tinham em conta, isto porque sua fonte principal era Cícero, o qual, como Platão, tratava a prudência como um equivalente da sabedoria filosófica, a virtude responsável pela condução dos negócios públicos. Como foi analisado anteriormente, Aristóteles não aceitava essa caracterização. Para o estagirita, a prudência, por dirigir-se a acontecimentos particulares, lidava sempre com o campo da contingência, ainda que se orientasse necessariamente por um bem maior, a saber, o bem comum, que deveria nortear as ações particulares. Assim, em Aristóteles, a *phrónesis*, virtude intelectual, se faz responsável pelo estabelecimento da relação entre “universal” e “particular”, o que foi bem ressaltado no entendimento tomista do duplo caráter dessa virtude. Cícero, por sua vez, não trabalha com esta distinção: para ele, a *prudencia* consistia em uma virtude de caráter prescritivo, capaz de orientar a ação, enquanto “conhecimento daquilo que se deve procurar ou evitar”,³² a partir da idéia de justiça: a prudência deliberaria acerca da ação correta direcionada a um fim elevado. A relação entre “ser” e “dever ser”, presente na filosofia prática

COPENHAUER, B. *Renaissance Philosophy*, p. 83. Anthanasious Moulakis – seguindo uma corrente de autores como Haskins, Najemy, Paul Rahe, entre outros – sustenta que a recepção de Aristóteles entre os humanistas teria sido “shalower and more rhetorical than Pocock, following Baron, suggests”. Cf. MOULAKIS, A. *Republican realism in Renaissance Florence*, p. 12.

²⁹ Cf. SANTORO, M. Em *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del cinquecento*, o autor afirma que ainda que Santo Tomás de Aquino tenha se baseado em Aristóteles, suas concepções de prudência possui algumas diferenças: “Non a caso S. Tommaso, a differenza di Aristotele che aveva classificato la *phrónesis* fra le virtù dianoetiche, poneva la prudenza come media fra le virtù intellettuali e le morali”, p.47.

³⁰ Cf. VIROLI, M. *op. cit.*, p. 39.

³¹ Sobre a prudência em Santo Tomás de Aquino, afirma Mario Santoro: “La prudenza, *recta ratio agibilium*, non solo deve conoscere i principi universali della ragione, ma anche i casi particolari, il vario articolarsi delle cose e delle circostanze su cui l’uomo deve operare”. *Op. cit.*, p. 48.

³² CÍCERO, M. T., *op. cit.*, livro I, XLIII, 153.

aristotélica e nos textos tardios de Platão, tensão efetiva, se torna bastante reduzida em Cícero, pois que a ação particular, ao invés de remeter a um modelo, subsume-se a ele de forma passiva, como na *República* de Platão. Para o filósofo romano, a prudência nada mais era que uma ação orientada por um modelo ideal de conduta; por isso ele afirma que a *prudencia*, assim como a sabedoria, aspiraria à verdade, não à verdade prática aristotélica, mas à verdade em sentido absoluto:

“Quando se examina cuidadosamente o que há de mais verdadeiro em cada coisa, aquele que pode acurada e rapidamente descobrir e explicar a razão disso costuma ser tido, com justiça, como muito prudente e muito sábio. Eis porque a essa virtude está sujeita a verdade, como matéria de seu estudo e competência” (*De Officiis*, livro I, cap. V, 16).

Neste trecho, Cícero chega a equiparar sabedoria e prudência, o que seria exagerado até mesmo para o Sócrates da *República*, que subordina *phrónesis* à *sophia*. Em outra passagem, porém, Cícero perpetra uma distinção entre as duas, ao referir-se à diferença entre *sophia* e *phrónesis*, deixando uma certa ambigüidade no trato dessas questões, uma vez que as duas passagens são curtas e pouco claras.³³ De qualquer forma, ao atribuir à prudência a característica de buscar uma verdade universal, Cícero opta por um caminho bastante díspar daquele adotado por Aristóteles. Na realidade, esta posição, como vimos anteriormente, se assemelha à posição platônica, em que a *phrónesis* é tratada como um tipo de ciência, capaz de definir a verdade sobre os assuntos da política, por remeter ao Bem e à Justiça. Segundo esta lógica, não caberia o entendimento aristotélico de uma “melhor vida possível”, fundada em escolhas orientadas pelo bem comum. Apenas a verdade – porque não dizer a Idéia – poderia orientar a ação política, o que leva às mesmas aporias detectadas pelo estagirita na filosofia política platônica. Isto fica evidente na subordinação da prudência à justiça, operada por Cícero e já aludida anteriormente. Em Aristóteles, a relação se inverte: não poderia haver justiça sem prudência, já que, enquanto disposição intelectual de ordem diferente da sabedoria, ela orientaria o próprio discernimento acerca do justo; a prudência aristotélica estaria, assim, no fulcro das ações

³³ Cf. Idem. “A primeira de todas as virtudes é a sabedoria, que os gregos chamam *sophia* – pois por ‘prudência’, que em grego se diz *phrónesis*, entendemos outra coisa, ou seja, o conhecimento daquilo que se deve procurar ou evitar”.

consideradas justas. Já a prudência ciceroniana se liga a uma idéia abstrata, a justiça no próprio sentido platônico, que só pode ser entendida *a priori*, pelos conhecedores da idéia e do sentido verdadeiro do justo. Assim, o “bom homem” e o “prudente”, que haviam sido separados por Aristóteles na “Política”, são equiparados novamente, de maneira ainda mais radical que em Platão.

Ainda que o tomismo e a escolástica tenham possuído grande relevância no Renascimento, a visão sobre a prudência que prevalecerá entre os autores do humanismo cívico será a ciceroniana, e não a aristotélica: para o humanista Matteo Palmieri, a prudência era responsável pela consideração do que é útil, honesto e direito, na procura da “pura verità di tutte le cose”.³⁴ A prudência se relacionava a um repertório de coisas as quais se deveria seguir; adequada ao governo das repúblicas ou principados, ela deveria consistir na adequação das ações políticas ao princípio abstrato da justiça.

Nas décadas finais do *quattrocento*, o napolitano Giovanni Pontano delineará um novo significado para este conceito, mais atento às complexidades da realidade política; trata-se de um afastamento do entendimento ciceroniano da prudência, em direção a um modelo mais “realista”, influenciado em grande medida pela filosofia aristotélica.³⁵ No início do século XVI, Francesco Guicciardini considerará a prudência como o fundamento de uma forma de abordagem das coisas da política calcada na diferenciação, para efeitos analíticos, entre “diversidades substanciais” e “acidentes”, a qual se faz necessária, segundo ele, para um exame eficiente dos efeitos das ações humanas. A prudência se torna a base de um procedimento analítico, calcado na observação aguda das “coisas do mundo”, que tem no apreço das singularidades o seu alicerce, não podendo se subsumir a um caráter normativo: o prudente passa a ser visto como aquele que, visando a um fim, emprega os meios adequados à concretização deste. Porém, antes de discutir o entendimento de Guicciardini sobre a prudência, faz-se necessário discorrer sobre a idéia de bom governo no “humanismo cívico”, com

³⁴ Apud. SANTORO, M. *op. cit.*, p. 52.

³⁵ Ibid., p. 55. “Sostituita alla cognizione del reale prospettato come um repertorio di cose da seguire o da fuggire (per cui la responsabilità delle scelte e dei risultati spetta tutta all’uomo) la cognizione di una realtà estremamente complessa, fluida, mobile e variabile, che condiziona in modo massiccio e pressante l’azione dell’uomo”.

vistas à delimitação das forças que incidiram para o fortalecimento destes princípios no contexto florentino do *quattrocento*.

4.2

O “humanismo cívico” e a tradição republicana.

Cunhado em 1925 por Hans Baron, em artigo publicado na revista *Historische Zeitschrift*, o termo “humanismo cívico” possuiu uma longa vida no século XX, sendo empregado ainda hoje na maior parte dos estudos sobre o Renascimento.³⁶ Desenvolvida com mais clareza em *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, livro publicado em 1955, a expressão ganhou seus contornos principais, englobando três elementos decisivos, a saber: (a) a noção de governo popular; (b) patriotismo e (c) valorização do serviço público e comprometimento com a República.³⁷ Aliada a estes elementos, Baron apresenta a famosa tese sobre origem do “humanismo cívico”, centrada nos conflitos de fins do século XIV e início do XV, que culminaram com a vitória da república florentina sobre as forças milanesas comandadas pelo duque Giangaleazzo Visconti.³⁸ Segundo o historiador alemão, teria emergido entre os florentinos, durante os anos de agitação que marcaram a passagem do trezentos para o quatrocentos, uma nova consciência cívica, tornada possível graças à resistência às forças milanesas. Em 1402, as tropas de Giangaleazzo Visconti cercaram Florença. A derrota era praticamente certa, até que a súbita morte do duque acarretou a dissolução dos exércitos milaneses, o que incidiu para o fim das ameaças externas.³⁹ Baron

³⁶ Sobre a repercussão das teses de Baron, e sobre as críticas contemporâneas ao conceito de “humanismo cívico”, conferir a introdução de James Hankins ao livro *Renaissance Civic Humanism*, organizado por ele. O termo “humanismo cívico” foi popularizado por John Pocock: “o *homo* é naturalmente um cidadão e mais plenamente ele mesmo, quando vive em um *vivere civile*”. Cf. POCOCK, J. “Virtudes, direitos e maneiras”, p. 85. In: *Politics, language and time*. É certo que nos últimos anos esta expressão vem sofrendo várias críticas, por teóricos que enfatizam: (a) a ausência de coerência entre os diversos autores tratados; (b) o aspecto retórico dos textos humanistas; (c) a arbitrariedade do sentido aristotélico dado por Pocock, a um *vivere civile* fundado moralmente. Ainda assim, penso que este termo é melhor que a expressão “pensamento neo-romano”, utilizado por Skinner, por enfatizar o recurso à “vida ativa” nos textos dos humanistas. Cf. Quentin Skinner. *Liberdade antes do liberalismo*; também os artigos de *Renaissance Civic Humanism*, livro organizado por James Hankins.

³⁷ *Ibid.*, p. 1.

³⁸ Cf. BARON, H. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, pp. 12-46.

³⁹ Baron afirma que a morte de Giangaleazzo Visconti “was the signal for the resurgence of all his subdued and frightened enemies. For the next fifteen or twenty years the State of the Visconti would once more be confined to the Lombard province around Milan...”. *Ibid.*, p. 41.

argumenta que, nos anos subseqüentes a este acontecimento, diversos textos foram escritos, valorizando a participação pública e a organização política florentina, gerando uma ruptura decisiva com o passado anterior à guerra; dentre os autores elencados, o historiador alemão dedica uma atenção especial a Leonardo Bruni. Segundo Hans Baron, o *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* deve ser estimado como a certidão de nascimento do humanismo cívico, por tratar de uma nova maneira o passado romano, conectado a Florença pela fundação desta cidade por repúblicas etruscas, e não, como se acreditava nos séculos XIII e XIV, por forças romanas do período imperial.⁴⁰ Assim, pode-se dizer que o “humanismo cívico” caracterizou-se, na visão de Baron e seus seguidores, por uma *ruptura* com o humanismo retórico e supostamente apolítico do século XIV, pela gênese delimitada historicamente na guerra contra Milão, e por uma identificação total entre os textos humanistas e a realidade republicana florentina.⁴¹

Dentre os seguidores da tese de Baron, o mais importante foi certamente John Pocock, que em *The Machiavellian Moment* se vale do conceito de humanismo cívico para descrever o tipo de republicanismo que emerge no Renascimento italiano, e se expande para a Inglaterra de Cromwell e para os Estados Unidos, durante a guerra de independência.⁴² Calcando-se basicamente na interpretação dos autores clássicos operada pelos humanistas, Pocock sustenta que o tipo de republicanismo que surge nesse momento teria se sedimentado com base na filosofia prática aristotélica,⁴³ fundando-se como ruptura decisiva em relação ao passado medieval.⁴⁴ Também Eugenio Garin se vale das reflexões de Baron para explicar o tipo de ruptura que teria caracterizado a passagem para o século

⁴⁰ Ibid., pp. 47-78.

⁴¹ Cf. NAJEMY, J. “Civic Humanism and Florentine politics”. In: HANKINS, J. *Renaissance Civic Humanism*, p. 76.

⁴² Nesse sentido, afirma James Hankins: “Twenty years later, J.G.A. Pocock, in his equally famous work, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* reinterpreted civic humanism (or ‘classical republicanism’) as a distinct tradition in early modern political thought”. *op. cit.*, p. 1.

⁴³ Cf. POCOCK, J. *The Machiavellian Moment*, p. vii. “I here presume that the revival of the republican ideal by the civic humanists posed the problem of a society, in which the political nature of man as described by Aristotle was to receive its fulfillment, seeking to exist in the framework of a Christian time-scheme which denied the possibility of any secular fulfillment”.

⁴⁴ Vale notar que Pocock, critica Hans Baron em dois pontos: primeiramente, ele discorda da tese de que a gênese do humanismo cívico teria se dado nos conflitos de fins do XIV com Milão; em segundo lugar, sustenta que a consciência cívica não precisava necessariamente de uma articulação com a linguagem humanista. Cf. Ibid., pp.57-8.

XV:⁴⁵ “é indiscutível que os escritores do século XV escreveram até à exaustão sobre a sua revolta contra uma situação de barbárie, em favor de um renascimento da *humanitas*. Como é indiscutível que o sentido de uma viragem radical no curso da história nunca esteve tão viva nas épocas precedentes”.⁴⁶

A idéia de que teria se dado uma ruptura decisiva na passagem para o século XV foi duramente questionada por alguns autores, como Kristeller, Seigel, Skinner e Hankins. Newton Bignotto defende que as teses acerca do humanismo cívico que preponderaram no século XX acabam se reduzindo quase sempre a uma querela sobre as questões da ruptura e da continuidade, o que gera ainda hoje debates acadêmicos e controvérsias intermináveis.⁴⁷ O principal defensor da tese da permanência foi sem dúvidas Paul Oskar Kristeller. Para ele, não se poderia falar em uma corte radical no *quatrocento*, mas em continuidade em relação às conquistas dos séculos XII e XIII, que teriam formatado as principais características do humanismo.⁴⁸ Ao criticar o entendimento “ideológico” desta expressão, Kristeller afirma que os humanistas teriam sido, na verdade, professores dos *studia humanitatis*, e não formadores dos ideais republicanos que orientavam a vida civil.⁴⁹ Jerrold Seigel radicaliza esta tese, ao sustentar que o interesse central dos humanistas teria sido a retórica, e que os ideais defendidos nos textos não passavam de artefatos utilizados por profissionais para a conquista e manutenção de seus cargos públicos.⁵⁰ Em *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, Quentin Skinner parte dos argumentos de Kristeller, e defende que, já nos séculos XII e XIII, havia uma gama de textos que tratavam de questões bastante similares àquelas aventadas pelos humanistas do século XV, constituindo

⁴⁵ Conferir os artigos de *Italian Humanism* e *Idade Média e Renascimento*.

⁴⁶ GARIN, E. “Interpretações do Renascimento”. In: *Idade Média e Renascimento*, p. 92.

⁴⁷ Cf. BIGNOTTO, N. *Origens do Republicanismo Moderno*, p. 27. “Sinteticamente, e correndo o risco de simplificar, podemos dizer que os estudos sobre o período foram marcados pela disputa de duas correntes opostas. De um lado, encontram-se os que defendem como Baron a tese da ruptura total operada por pensadores como Bruni em relação às concepções que dominaram o pensamento político durante os séculos anteriores. (...) A tese oposta, capitaneada inicialmente por Kristeller, mas que encontrou defensores tão diversos quanto Skinner, Viti Trinkaus, Rice, Blythe, Hankins e outros, insiste sobre o fato de que é possível recorrer a uma série de textos anteriores ao período que estamos estudando, para mostrar que já trabalhavam com as mesmas questões encontradas nos principais humanistas”.

⁴⁸ Cf. KRISTELLER, P. O., *Renaissance Thought and its Sources*, p. 17.

⁴⁹ Ibid., p. 22. “The Renaissance humanism was not such a philosophical tendency or system, but rather a cultural and educational program which emphasized and developed an important but limited area of studies”.

⁵⁰ Sobre as posições de Seigel, conferir BIGNOTTO, N. *op. cit.*, p. 22.

um tipo de republicanismo de matriz ciceroniana e comunal.⁵¹ Skinner, por sua vez, não concorda integralmente com as posições de Seigel, porquanto considera relevante o conteúdo político dos textos humanistas. Outra crítica às teses da ruptura está no entendimento, aventado inicialmente por Pocock em *The Machiavellian Moment*, de que o republicanismo renascentista teria representado uma continuação do republicanismo clássico, sobretudo o romano. Esta é a posição de James Hankins, que foi desenvolvida posteriormente por Quentin Skinner em diversos artigos.⁵² (Pocock, porém, enfatiza o caráter aristotélico desse republicanismo, no que será criticado sobretudo por Skinner).

Paralelamente às críticas à noção de ruptura, outros ataques foram dirigidos ao conceito de humanismo cívico. Para Jerrold Seigel, a relação estabelecida por Hans Baron entre acontecimentos externos e a eclosão das reflexões cívicas constitui um grande equívoco. Seguindo esta linha de raciocínio, Gene Brucker defende que somente dez anos após o fim da guerra com Milão é que teriam surgido os principais escritos nos moldes aventados por Baron. James Hankins afirma que, no mesmo período em que são produzidos os grandes textos do humanismo cívico florentino, obras com os mesmos questionamentos ganhavam corpo em outras localidades italianas; Hankins também sustenta, baseado em Seigel, que os textos humanistas não passavam de artefatos retóricos, cujos objetivos consistiam primeiramente na obtenção e manutenção de cargos públicos. P.J. Jones salienta que o aspecto aristocrático da República florentina não condizia com as principais reflexões dos humanistas, uma vez que suas obras defendiam, quase sempre, um “governo largo” e participativo.⁵³ Já John Najemy – aprofundando um *insight* de Gene Brucker – mostra que a reação aristocrática ao governo popular dos *Ciompi* teria sido o principal elemento motivador para as reflexões humanistas, e não o desejo de constituir uma República onde todos pudessem participar ativamente dos processos decisórios. Nesse sentido, afirma o autor:

⁵¹ Cf. SKINNER, Q. *Fundações...* *op. cit.*, pp. 25-44.

⁵² Para as posições de Hankins, conferir: BIGNOTTO, N., *op. cit.*, p. 25; NAJEMY, J. *op. cit.*, p. 77. As teses de Skinner sobre a continuidade em relação à tradição romanas são tratadas em diversos artigos, como “Ambrogio Lorenzetti: The artist as Political Philosopher”; “Machiavelli’s *Discorsi* and the pré-humanist origins of republican ideas” e no livro *Liberdade antes do liberalismo*.

⁵³ Estes pontos são apresentados de forma resumida por John Najemy. *op. cit.*, pp. 76-8.

“os florentinos não precisavam do humanismo cívico para defender a autonomia de seu estado republicano contra as ameaças de governos diferentemente constituídos. Eles estavam fazendo isso já há muito tempo. Foram as transformações na política doméstica, a partir de 1380 até as primeiras décadas do século XV – o meio-século entre o colapso do último governo fundado nas guildas, em 1382, até as décadas que precedem a vitória da facção dos Medici em 1434 – o que gerou a ideologia do humanismo cívico”.(J. Najemy, “Civic humanism and Florentine politics”, p. 81).⁵⁴

A visão de John Najemy é bastante interessante, por não se fincar nas extremidades que consideram os textos humanistas ora como “meras” peças retóricas, voltadas para a aquisição e manutenção de cargos públicos, ora como descrições efetivas da realidade política do *quattrocento*. Assim, as reflexões dos humanistas devem ser entendidas, segundo Najemy, como *ideologias que sustentavam um modelo republicano oposto ao republicanismo radical das guildas*, manifesto no período dos *Ciampi* (1378-1382). O humanismo cívico teria sustentado um modelo um tanto quanto passivo de vida ativa, diferentemente do que afirmam autores como Baron e Pocock, que destacavam o caráter participativo do “governo largo” aludidos nos textos de Bruni, Palmieri, etc. “Os humanistas parecem menos radicais do que a caracterização de Baron”, diz Anthony Grafton.⁵⁵ Na mesma linha de raciocínio, argumenta John Najemy:

“Ainda não foi suficientemente reconhecido que o ideal de *vita activa civilis* que encontramos nesses escritores [Palmieri, Morelli, Parenti, entre outros] e em Leonardo Bruni era em seu núcleo uma *ética de zelosa passividade*. Longe de encorajar a busca ativa da glória e da ambição política, a imagem do bom cidadão que eles criaram era a de alguém que suprime sua própria ambição, que exhibe prontamente deferência em relação ao *reggimento* (ou simplesmente àqueles que

⁵⁴ “But the Florentines did not need civic humanism in order to defend the autonomy of their republican state against threats from differently constituted polities. They had been doing that for a long time. It was rather the transformation of domestic politics from the 1380s into the opening decades of the fifteenth century – the half-century from the collapse of the last guild-based popular government in 1382 through the decades that preceded the victory of the Medici faction in 1434 – that generated the ideology of civic humanism”.

⁵⁵ Nesse sentido, afirma Anthony Grafton: “...the humanists seem less radical than Baron thought them”. *op. cit.*, p. 16.

governam), cuja boa-vontade em cooperar beira uma obediência inquestionável...” (John Najemy. “Civic humanism and Florentine politics”, p. 88).⁵⁶ (grifo meu).

Trata-se de uma visão polêmica, e um tanto quanto radical, já que se opõe frontalmente à noção corrente de que o humanismo cívico estaria calcado em um ideal ativo de participação, patriotismo, e busca do bem comum através do “governo largo”. Najemy foge da oposição continuidade / ruptura, que caracterizou o debate do século XX, e apresenta, pelo uso de conceitos como *mito* e *ideologia*, uma explicação coerente para a relação entre texto e realidade política. Afirmo o autor que as obras dos humanistas cívicos devem ser apreciadas como “histórias poderosas que organizam experiências, aspirações, medos e memórias em relatos mais ou menos coerentes sobre como o mundo é percebido [*perceived to be*] e sobre como ele deveria ser – mas normalmente *não* como ele é de fato”.⁵⁷ Assim, os humanistas cívicos teriam sido *ideólogos do regime político florentino, que davam suporte, em suas obras, às visões aristocráticas acerca da melhor forma de organizar politicamente a cidade*, pontos de vista que passaram a ser difundidos após o regime popular dos *Ciompi*. Suas reflexões não se direcionavam à reforma da cidade, mas à *justificação e delimitação do poder tal qual era exercido em Florença até meados do século XV*. Najemy não critica o uso do termo “humanismo cívico”, mas o sentido atribuído a ele por Baron e Pocock, que enfatizavam a orientação cívica segundo valores de participação política, basicamente de orientação aristotélica.⁵⁸ Para Najemy, o conceito de “humanismo cívico” é válido; deve-se, porém, relativizar seu conteúdo, que ao invés de representar exatamente um tipo de realidade republicana da cidade de Florença, se apresentava como ideologia de um tipo específico de República aristocrática. Anthony Grafton sustenta posição semelhante, ao afirmar que o “humanismo foi vital para a justificação do poder político”, na medida em que “legitimava ou atacava um regime, defendia guerras, instilava patriotismo e

⁵⁶ “It has not been sufficiently recognized that the ideal of the *vita activa civilis* that we find both in these writers and in Leonardo Bruni was at its core an ethic of dutiful passivity. Far from encouraging the active pursuit of glory or political ambition, the image of the good citizen that they created was of one who suppresses his own ambition, who steadfastly exhibits deference toward the *reggimento* (or, simply, those who govern), whose willingness to cooperate borders on unquestioning obedience...”

⁵⁷ Ibid., p. 80. “...powerful stories that organize experiences, aspirations, fears, and memories into more or less coherent accounts of how the world is perceived to be and how it ought to be – but usually *not* how it actually is”.

aconselhava em tempos de crise”.⁵⁹ Ainda segundo Grafton, “o que os humanistas ofereceram, como de costume, foi uma linguagem flexível e persuasiva de louvação e justificação para os estados e governantes aos quais eles serviam”.⁶⁰ Alison Brown, por sua vez, demonstra que as festividades que representavam os ideais republicanos eram marcadas pelas mesmas ambigüidades encontradas nos textos humanistas.⁶¹ Já Mikael Hörnqvist destaca que o “imperialismo florentino” – domínio sobre cidades como Pisa e Arezzo – convivia pacificamente com a valorização da liberdade nos textos humanistas.⁶² Athanasios Moulakis afirma que, “tanto politicamente quanto socialmente, o humanismo cívico é um programa cultural que sustenta o novo regime, cada vez mais centralizador”.⁶³ Todas essas posições historiográficas têm como sustentáculo a idéia de que as reflexões humanistas valiam-se da força retórica e riqueza argumentativa para sustentar um tipo de ideologia aristocrática, reativa em relação ao republicanismo popular dos *Ciompi*.

Se pensarmos a partir das considerações formuladas por John Najemy, o que caracterizaria o *bom governo* para os autores do humanismo cívico? Em primeiro lugar, o bom governo seria aquele que evitasse o “caos” de 1378-82, quando os *Ciompi* estiveram no poder na cidade, com seu regime popular. O republicanismo das guildas possuía uma visão facciosa da realidade política: a divisão entre pobres e ricos correspondia a uma disputa entre interesses distintos na condução da cidade.⁶⁴ Logo, a visão aristocrática que surge após *Ciompi* trabalhava com a idéia de unidade, de um governo em que interesses distintos pudessem ser

⁵⁸ Cf. POCOCK, J. *op. cit.*, pp. 66-80.

⁵⁹ GRAFTON, A. *op. cit.*, p. 14. “Humanism, in short, had established itself as vital to the public justification of political power; it could legitimate or attack a regime, defend a war, instill patriotism and offer advice in time of crisis”.

⁶⁰ Ibid., p. 26. “What the humanists did offer, as usual, was a flexible and persuasive language of praise and justification for the state and rulers that they server”.

⁶¹ Cf. BROWN, A. “De-masking Renaissance republicanism”. In: HASKINS, J. (org.). *Renaissance Civic Humanism*, p. 181. “However, as I shall argue, the republicanism of festivals and public shows or ‘representations’ was no less ambiguous than the written republican tradition is now seen to be”.

⁶² Cf. HÖRNQVIST, M. “The two myths of civic humanism”. In: HASKINS, J. (org.). *Renaissance Civic Humanism*, p. 107. “...we have all the more reason to examine how later scholarship has tried to reconcile his understanding of Florentine liberty with the indisputable facts of Florentine expansionism and imperialism”.

⁶³ MOULAKIS, A. *op. cit.*, p. 13. “Politically as well as socially, civic humanism is a cultural program in support of the new, increasingly centripetal regime”.

⁶⁴ Cf. NAJEMY, J. *op. cit.*, p. 81. “The republicanism of the guilds envisioned a society of separate and not always compatible interests, in which difference and division were acknowledged as legitimate, and in which government emerged from the constitutionally ordained representation and confrontation of these differences”.

harmonizados pacificamente. Nesse sentido, afirma Gene Brucker: “Por volta de 1400, a vida política florentina era centrada em uma bem definida organização de instituições e políticas que protegiam a comunidade das mudanças radicais”.⁶⁵ A concentração de poder nas mãos de poucas famílias marcou o período entre os *Ciampi* (1378-82) e a ascensão dos Medici (1434), exatamente o momento em que floresce o humanismo cívico.

Como defende John Najemy, o fantasma de *Ciampi* esteve presente em diversas obras dos humanistas: em sua *História do Povo Florentino*, Leonardo Bruni demonstra o medo ainda existente em seus dias de um retorno àqueles tempos caóticos.⁶⁶ O mesmo tipo de atitude estaria presente em Giovanni Morelli.⁶⁷ Tanto um quanto o outro defendiam o equilíbrio entre as classes, na forma de um “governo largo” a princípio, que todavia seria controlado pelas principais famílias florentinas, detentoras das principais magistraturas – o que de fato aconteceu no período em questão.⁶⁸ “Participação sem poder era o principal traço do acordo que emborcou as principais suposições sobre a natureza da participação política em Florença”.⁶⁹ Isto se devia a um problema central: a prudência, virtude essencial para a condução dos negócios públicos, estava reservada a poucos; apenas as famílias tradicionais, que possuíam nobreza e experiência no trato da coisa pública, poderiam participar efetivamente da condução dos assuntos de governo.

Estas idéias, defendidas ao mesmo tempo como reação ao republicanismo popular e como sustentáculo do governo aristocrático fundado na noção de equilíbrio, encontram em Cícero uma fonte primorosa. Como vimos anteriormente, a matriz ciceroniana do bom governo consistia na adequação da forma republicana ao princípio da virtude do governante; assim, justiça, equilíbrio, concórdia e prudência se fazem as palavras-chave para a boa condução de uma República. Dentre as virtudes cardeais, a mais importante para o exercício das funções governamentais era exatamente a da prudência, faculdade restrita aos detentores de sabedoria política, formada por anos de experiência e ócio,

⁶⁵ Cf. BRUCKER, G. *Renaissance Florence*, p. 128. “Florentine political life was cast in a well defined mold of institutions and policies which protected the community from radical change”.

⁶⁶ Cf. NAJEMY, J. *op. cit.*, p. 85.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibid., p. 86.

⁶⁹ Ibid., p. 87. “Participation without power was the central feature of the compact that overturned traditional assumptions about the nature of political participation in Florence”.

necessários ao exercício das funções públicas. Quando Leonardo Bruni afirma que Florença era uma cidade livre, ele se refere menos a uma participação igualitária de todos os cidadãos que a uma ausência de dominação externa na cidade.⁷⁰ A defesa de um “governo largo”, presente em diversos textos do *quattrocento*, visava muito mais à manutenção da concórdia e da harmonia que propriamente a um sentido de liberdade total de participação nos negócios públicos:⁷¹ somente a *vera nobilitas* poderia qualificar um cidadão para o exercício das atividades públicas, e esta, ainda que não estivesse colada à riqueza e hereditariedade, era encontrada com maior frequência naquelas famílias tradicionais que vinham governando a cidade prudentemente por muitas décadas. O segredo da grandeza e singularidade florentinas, louvadas nestas obras, era exatamente a sabedoria e prudência de seus governantes, a concórdia e a harmonia civil, que se aliavam ao desejo de expansão territorial, elementos estes perpetuados pelo “grande Cícero”.

⁷⁰ Cf. SKINNER, Q. “Republican virtues in an age of princes”. In. *Visions of Politics*, vol II, p. 129. “When Bruni describes Florence as a free city, what he means is that the community is free in the sense of not living in dependence of the goodwill of anyone else...”

⁷¹ Nesse sentido, afirma John Najemy, *op. cit.*, pp. 95-6: “Everywhere in the civic humanist texts we find the insistence on the fundamental homogeneity and unity of the republic. (...) The emphasis on the wholeness and oneness of the people, which gained strength toward the end of the fourteenth century, aimed at undermining the popular vision of the republic as a federation of independent parts and separate collective voices”.