

LUCAS ANTÔNIO NOGUEIRA RODRIGUES

# O PRÍNCIPE É UM GÊNIO

contribuições da Renascença para a Filosofia do Estado

Tese de Láurea (monografia – TCC)  
apresentada à Faculdade de Direito da  
Universidade Federal de Minas Gerais,  
como exigência parcial para obtenção do  
Título de Bacharel em Ciências do Estado.  
Área de Concentração: Filosofia do  
Estado. Orientador: Prof. Dr. Hugo  
Rezende Henriques.

UFMG

Belo Horizonte, 2023

LUCAS ANTÔNIO NOGUEIRA RODRIGUES

# O PRÍNCIPE É UM GÊNIO

contribuições da Renascença para a Filosofia do Estado

Tese de Láurea (monografia – TCC)  
apresentada à Faculdade de Direito da  
Universidade Federal de Minas Gerais, pela  
banca examinadora formada por:

Belo Horizonte, 15 de dezembro de 2023.

---

Prof. Titular José Luiz Borges Horta, UFMG/MG, Brasil

---

Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida, UFMG/MG, Brasil

*Somos tipo passarinhos  
Soltos a voar dispostos a achar um ninho  
Nem que seja no peito um do outro*

EMICIDA

*À Sónia Maria Nogueira,  
minha vó e melhor amiga  
(in memorium)*

## SUMÁRIO

<b>Agradecimentos</b> .....	3
<b>Resumo</b> .....	5
<b>Resumen</b> .....	6
<b>Abstract</b> .....	7
<b>Prolegômena: a Razão na História</b> .....	8
<b>1. O outono da Idade Média</b> .....	14
1.1 Realismo e Simbolismo.....	15
1.2 Sagrado e Profano .....	19
1.3 Crise e Transformação.....	25
<b>2. Nem medievais, nem modernos</b> .....	29
2.1 Nostalgia Clássica.....	30
2.2 Sonho Humanista.....	35
2.3 Limites da Utopia.....	39
<b>3. Maquiavel, um moderno?</b> .....	42
3.1 Liberdade.....	43
3.2 Poder.....	48
3.3 Estado.....	51
<b>Considerações Finais: Genialidade Renascentista</b> .....	53
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	55

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente eu gostaria de agradecer à minha família pelo amor incondicional. Agradeço ao meu pai, Antônio Lúcio Rodrigues, por me ensinar acima de tudo a ser um homem bom. Agradeço à minha mãe, Andreza Nogueira dos Santos, mulher guerreira que me ensinou o valor da dedicação. Agradeço ao meu irmão, Filipe Henrique Nogueira Saraiva, pelo companheirismo e por acreditar no meu valor. Agradeço à minha bisavó Teresinha de Jesus Nogueira (Jojoba), por ser minha âncora. Ao meu avô Antônio Nogueira dos Santos e à minha avó Sônia Maria Nogueira (*in memorium*), minha eterna melhor amiga a quem dedico este trabalho. Não posso deixar de citar aqueles familiares que chegaram depois, mas com quem guardo uma gratidão e um carinho profundos, Anderson Silva Toledo e Alexandra Nogueira da Fonseca.

Agradeço, então, a Hugo Rezende Henriques, que foi muito mais que um orientador neste trabalho. Um gênio, um mestre, um amigo com quem posso contar não somente na orientação acadêmica, mas na vida. Um espírito dionisíaco de transgressão e subversão, mas também um espírito apolíneo que nos acolhe e nos acalma em momentos de desalento. Não há palavras que possam exprimir minha gratidão e tudo que fez e faz por mim. Espero um dia conseguir retribuir. Passarei a vida inteira tentando.

Agradeço ao meu grupo de Pesquisa Macropoder: macrofilosofia, política e ontoteologia do Direito, do Estado e das Relações Internacionais pelo acolhimento e aos instigantes debates nas pessoas de Luiz Othávio, Lucas Bruno Amaral, Leonardo Neiva, Vinicius Miranda e Samuel Moraes pela companhia e amizade.

Agradeço também ao Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, pela generosidade de ter me acolhido em seu gabinete e aceito o convite para compor a banca. De alguma forma ou de outra, tudo nesta tese foi construído à luz do que aprendi sob a Cátedra de Teoria e Filosofia do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais e através da Escola Jusfilosófica Mineira.

Agradeço ao Grupo de Pesquisa dos Seminários Hegelianos, especialmente nas pessoas de Dante Alexandre Ribeiro das Chagas, Gabriel Niquini Mota, Pedro Luiz Rodrigues Barreto, Maria Regina Duarte Reis, Nikolas Mendes Salvador, Pedro

de Jesus Beletabla Bravo, Theo Augusto Apolinário Moreira Fonseca e João Paulo Rodrigues Barros que não só colegas de pesquisa, tornaram-se verdadeiros amigos.

Agradeço ao Prof. Dr. José de Magalhães Campos Ambrósio e ao grupo de Pesquisa Polemos: Imaginação, Política e Futuro por estarem sempre comigo na construção desta tese nas pessoas de: Ana Clara Reis, Júlia Moreno, Gustavo de Freitas, João Vitor Flávio de Oliveira e Pedro Henrique Azevedo.

Aos meus amigos que compartilharam e seguirão compartilhando comigo as mesmas dores e alegrias e com quem sei que posso contar sempre, Ana Vitória Tannús Bernardes e Matheus Pereira de Miranda.

De modo muito especial, agradeço às minhas melhores amigas, Joana Patrícia Ribeiro Gomez da Silva, eterna companheira da graduação e Julia Laura Fernandes de Oliveira.

Agradeço ao cuidado e confiança de meus veteranos preferidos e eternos amigos que permitiram que tudo fosse possível, João Pedro Braga de Carvalho e Victória Nicolielo Reginatto Noviski.

Agradeço a Luma de Paula, uma das melhores pessoas que já conheci em toda minha vida, ser de luz e amor puro e simples.

Paulo Afonso de Ávila Carvalho Filho e Yasmin Soares Nunes. Obrigado por serem de verdade, obrigado por serem exatamente quem são. Sem vocês, eu não seria quem sou hoje.

Não poderia deixar de agradecer também aos amigos que colecionei em minha vida até aqui. Amigos que também guardarei para sempre no coração: Caio Luiz Domingos, André Lucas Lopes Pinto, Mylena Marques Nogueira, Victória Mattar, Maísa Ferreira, Thais de Souza, Laila Maria Franco, João Batista Miguel.

Agradeço ao Professor Philippe Oliveira de Almeida, que me ensinou e inspirou tanto e que me deixa extremamente honrado por ter aceitado o convite para avaliar o trabalho.

Por fim, pois já não posso mais me delongar, agradeço a todos que contribuíram com esta tese, à Universidade Federal de Minas Gerais, ao curso de Ciências do Estado e à Revista de Ciências do Estado.

Obrigado e eu amo vocês.

## RESUMO

O Ocidente é autorreferenciado em si mesmo. Fazemos parte de uma cultura que se desenvolve a partir de sua própria história, isto é, a chave de compreensão do nosso presente e nossa capacidade de projetar um futuro depende de um olhar atento ao passado, afinal toda Filosofia do Estado é uma Filosofia da História. Cada tempo histórico dessa civilização guarda em sua particularidade um momento do Espírito universal, uma fagulha da Razão. Assim, nosso esforço pretende se voltar a um momento da história do pensamento ocidental muito singular para essa autocompreensão, o Renascimento. Investigamos este período de transição entre dois tempos históricos muito diferentes entre si – Medievo e Modernidade – a fim de captar as continuidades e descontinuidades que marcam essa mudança e lançar luz sobre as principais contradições que marcam o pensamento moderno renascentista e que ainda instigam o debate sobre o período. O ponto de chegada desse esforço é o pensamento político de Maquiavel que, por sua excentricidade e genialidade, introduz uma nova perspectiva no que tange a Liberdade e o Poder, introduzindo uma original concepção de Estado que nos faz questionar se o florentino foi um pensador do Renascimento ou já um moderno.

## RESUMEN

El Occidente es autorreferencial en sí mismo. Formamos parte de una cultura que se desarrolla a partir de su propia historia, lo que significa que la clave para comprender nuestro presente y nuestra capacidad para planificar el futuro depende de mirar de cerca el pasado, después de todo, toda Filosofía del Estado es una Filosofía de la Historia. Cada período histórico de esta civilización encierra en su particularidad un momento del Espíritu universal, una chispa de la Razón. Así, nuestro empeño es centrarnos en un momento muy singular de la historia del pensamiento occidental para esta autocomprensión: el Renacimiento. Investigamos este periodo de transición entre dos épocas históricas muy diferentes – la Edad Media y la Modernidad – para captar las continuidades y discontinuidades que marcan este cambio y arrojar luz sobre las principales contradicciones que marcan el pensamiento renacentista moderno y que aún suscitan debates sobre el periodo. El punto de llegada de este empeño es el pensamiento político de Maquiavelo que, por su excentricidad y genialidad, introduce una nueva perspectiva sobre la Libertad y el Poder, introduciendo una concepción original del Estado que nos hace cuestionar si el florentino fue un pensador renacentista o ya moderno.

**ABSTRACT**

The West is self-referential in itself. We are part of a culture that develops out of its own history, which means that the key to understanding our present and our ability to plan for the future depends on a careful look at the past - after all, every Philosophy of the State is a Philosophy of History. Each historical period of this civilization holds in its particularity a moment of the universal Spirit, a spark of Reason. Thus, our aim is to focus on a very unique moment in the history of Western thought for this self-understanding: the Renaissance. We investigate this period of transition between two very different historical periods – the Middle Ages and Modernity – in order to capture the continuities and discontinuities that mark this change and shed light on the main contradictions that mark modern Renaissance thought and that still instigate debate about the period. The point of arrival for this effort is Machiavelli's political thought which, due to its eccentricity and genius, introduces a new perspective on Freedom and Power, introducing an original conception of the State that makes us question whether the Florentine was a Renaissance thinker or already a modern one.

## PROLEGÔMENA: A RAZÃO NA HISTÓRIA

Tudo que existe é a manifestação da Ideia. Sua função é orientar o fluxo dos acontecimentos do mundo.<sup>1</sup> A Razão é a lei do mundo, o que significa dizer que as coisas acontecem racionalmente, não apenas o ideal é racional, o real também o é, pois:

A Razão não é tão impotente para produzir apenas o ideal, a intenção, permanecendo em uma existência fora da realidade — sabe-se lá onde — como algo característico nas cabeças de umas poucas pessoas. Ela é o conteúdo infinito de toda a essência e verdade, pois não exige, como o faz a atividade finita, a condição de materiais externos, de meios fornecidos de onde extrair-se o alimento e os objetos de sua atividade; ela supre seu próprio alimento e sua própria referência. E ela é forma infinita, pois apenas em sua imagem e por ordem sua os fenômenos surgem e começam a viver.<sup>2</sup>

Esta é uma pressuposição da história, mas “não é uma pressuposição de estudo, é um resultado que por acaso conheço porque eu já conheço o conjunto”.<sup>3</sup> Afinal, “na própria filosofia a pressuposição não existe”.<sup>4</sup> A Razão, portanto, “é o pensamento determinando-se em absoluta liberdade”<sup>5</sup> através da história. Para que esta tese possa se desenvolver, era preciso uma definição adequada de Razão para que pusessemos esclarecer que

Estamos preocupados com o desenvolvimento do Espírito, com o seu avanço e a sua ascensão a um conceito sempre mais elevado de si. Este desenvolvimento está ligado a degradação, destruição e aniquilação do modo precedente da realidade que o conceito de Espírito havia desenvolvido. Por um lado, isto é o resultado do desenvolvimento interior da Idéia e, por outro, da atividade dos indivíduos, que são os seus agentes e provocam a sua realização.<sup>6</sup>

Nosso objetivo é contemplar a manifestação da Ideia como espírito humano, de modo mais preciso, a ideia de *liberdade humana*, a qual manifesta-se na história dos povos do mundo de forma particular, mas guardando em si sua essência universal. “Assim como o germe contém em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma de seu fruto, os primeiros vestígios do Espírito contêm o conjunto da história”<sup>7</sup> e essa

---

<sup>1</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001, p. 50.

<sup>2</sup> HEGEL, *A Razão na história, cit.*, p. 52.

<sup>3</sup> HEGEL, *A Razão na história, cit.*, p. 53.

<sup>4</sup> HEGEL, *A Razão na história, cit.*, p. 52.

<sup>5</sup> HEGEL, *A Razão na história, cit.*, p. 55.

<sup>6</sup> HEGEL, *A Razão na história, cit.*, p. 77.

<sup>7</sup> HEGEL, *A Razão na história, cit.*, p. 63.

história representa as etapas do desenvolvimento da consciência da liberdade. “Os gênios, os talentos, a devoção, as virtudes morais e os sentimentos aparecem em todas as regiões, sob todas as constituições e condições políticas”.<sup>8</sup> Não seria diferente com o Renascimento. Esse período em particular — como esse trabalho tentará defender — guarda em si uma significativa fase do desenvolvimento da consciência da ideia de liberdade humana. É um momento de efervescentes transformações da forma mais pura em que a Ideia se manifesta, o Pensamento em si.<sup>9</sup>

Delimitar onde e quando começa um período histórico, no entanto, é sempre um exercício de simplificação e redução forçada do real, tarefa que se torna especialmente complexa se tratamos de um período de transição e de intensas transformações culturais, políticas e sociais como foi o Renascimento.<sup>10</sup> No entanto, para que se possa olhar para trás e ser capaz de captar o tempo em pensamento, essa delimitação, ou ao menos a discussão que é feita em cima dela é útil para nos situar no tempo histórico, ou seja, um mínimo de divisão faz-se necessária para o entendimento. Nesta discussão interminável para delimitar o Renascimento no tempo, alguns historiadores terminam por acenar o fim da Idade Média precocemente, outros por alongá-lo demasiadamente.

O que é importante ressaltar acerca desse debate é que não é de forma alguma uma discordância simplesmente cronológica e neutra em termos ideológicos,<sup>11</sup> isto é, não se trata somente de elencar os fatos históricos e enumerar as continuidades e as discontinuidades dos acontecimentos. Tudo isso perpassa sobretudo uma discussão

---

<sup>8</sup> HEGEL, *A Razão na história*, cit., p. 116.

<sup>9</sup> HEGEL, *A Razão na história*, cit., p. 61.

<sup>10</sup> Nos termos do Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado, o renascimento é um dos movimentos necessários à transição da Metafísica do Objeto à Metafísica do Sujeito. (Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018; SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995). Na mesma tradição da Escola Jusfilosófia Mineira, o prof. Philippe de Almeida refere-se às mudanças do período como um ponto na transição da Metafísica do Existir — ou Metafísica do Êxodo — à Metafísica do Sujeito. (Cf. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: A contribuição da Reforma Gregoriana. Dissertação (Mestrado)* — Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013, p. 11).

<sup>11</sup> “Na filosofia, o termo [Renascimento] [...] não constitui apenas uma notação cronológica, tal como o termo ‘grego’ não representa apenas uma notação geográfica, [...] fazemos mais que alocá-lo em um determinado arco temporal — afirmamos sua pertença a um horizonte de sentido específico [...], mas também como a descrição abreviada de uma rede de significados.” (ALMEIDA, *Raízes medievais do Estado moderno*, cit., p. 10). No trecho em questão, o Professor Philippe referia-se ao termo ‘moderno’, mas o mesmo raciocínio aplica-se a qualquer recorte histórico.

valorativa. Melhor dizendo, a aproximação ou distanciamento dos renascentistas com os medievais e com os modernos aponta o valor que o expectador dá a cada momento histórico. Aqueles que veem os medievais com maus olhos e que tendem a enxergar o humanismo e o classicismo típico do Renascimento de maneira muito positiva, como um aceno para o caminho das luzes, de alguma forma tratarão mais das cisões e pontos de divergência entres estes dois períodos do que dos encadeamentos e semelhanças.

“O Renascimento é, sem dúvida, o conceito histórico mais mitológico, todo ele imagens belas e positivas. Tão *belas* quanto *falsas*...”.<sup>12</sup> Essa ideia de um segundo nascimento da Antiguidade através do Humanismo e do Classicismo a partir dos séculos XIV-XV que valoriza os antigos – especialmente por uma retomada ciceroniana – será uma “certidão de manifesto” do período<sup>13</sup>. A depender da perspectiva, alguns intelectuais de então tomarão a Antiguidade Clássica ora como modelo a simplesmente imitar, ora como “degrau a continuar e transcender, herança a respeitar, mas também relativizar”.<sup>14</sup>

Como dito, as qualidades morais do homem quinhentista por vezes nos são apresentadas sem a devida complexidade de um sujeito que representa a continuidade e a descontinuidade da medievalidade. Esta visão mais crítica e menos fantasiosa, no entanto, é recente. Do século XVII a meados do século XIX, havia um consenso acrítico que alimentava uma visão “mitemática” desse período. Somente a partir do século XIX uma visão mais crítica despontará e apenas recentemente há de fato uma rejeição dessa perspectiva.<sup>15</sup>

Voltaire, por exemplo, opõe radicalmente o Renascimento à Idade Média, uma vez que para ele o Medievalo seria tempo de “bárbaros” e “ignorantes”<sup>16</sup>:

pelo final do século XIII e começo do XIV, parece-me que se começa em Itália, mau grado tantas dissensões, a sair desta grosseria cuja ferrugem

---

<sup>12</sup> BARRETO, Luís Filipe. *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1983, p. 13.

<sup>13</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento, cit.*, p. 16.

<sup>14</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento, cit.*, p. 19.

<sup>15</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento, cit.*, p. 20-21.

<sup>16</sup> “Essa abertura, campo de continuidades e descontinuidades, não nos deve levar à mitologia da ruptura com a Medievalidade. A não aceitação dessa mitologia implica a crítica da consciência epocal dos homens do século XVI. Os homens da Idade Média não ignoraram a herança clássica, não foram bárbaros.” (BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento, cit.*, p. 42.)

havia coberto a Europa desde a queda do Império Romano. [...] Florença era então uma nova Atenas.<sup>17</sup>

De maneira oposta, serão os românticos já no século XIX que dirão o contrário, mas exatamente nos mesmos termos pois para eles a medievalidade havia construído uma época de formação e constituição nacional e de expressão da individualidade e da liberdade que o Renascimento destruiu:

a historiografia romântica propõe uma total inversão do tradicional modelo de abordagem do problema, isto é, mantém as categorias valorativas das ‘trevas’ e ‘luz’ mas considera a medievalidade como idade iluminada e o quinhentismo como tempo de trágica ignorância e, assim, ‘idealizam aquilo que os racionalistas e humanistas haviam condenado’.<sup>18</sup>

Estas duas visões, apesar de opostas, conservam a mesma defesa da divisão, como se Renascimento e Medieval representassem de fato dois momentos estanques, um como a negação completa do outro.

Uma das mais influentes leituras sobre do conceito de Renascimento é a de Jacob Burckhardt. O filósofo pinta a figura distinguindo o período que vai do início do século XIV até o começo do século XVI como um período no qual têm-se como pilar a “criação calculada” do Estado, a primazia do indivíduo e a ressurreição da Antiguidade. Para ele, a religião perde o seu lugar central na ontologia e vai dando lugar à ciência, advogando, portanto, a Renascença como uma idade de nascimento do “realismo individual”.<sup>19</sup>

Perspectiva parecida é abordada pelo francês Lucien Febvre. Em sua historiografia, o Renascimento é a revolução total da civilização ocidental, uma “ousadia moderna em nascimento”.<sup>20</sup> Febvre ainda faz uma consideração que é essencial para esse trabalho quando ele defende que há renascimentos nacionais, com características culturais próprias.<sup>21</sup> Poderíamos dizer, portanto, de um renascimento italiano, um renascimento francês e um renascimento português que guardam em si as essências do movimento mais gerais. É evidente que o Renascimento italiano

---

<sup>17</sup> Voltaire — *Essai sur les moeurs et l'esprit des Nations et sur les principaux Fait de l'Histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, ed. R. Pomeau, vol. I, cap. LXXXII, Paris, p. 757, 766 *apud* BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 24.

<sup>18</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 28.

<sup>19</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 35.

<sup>20</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 42.

<sup>21</sup> FEBVRE, Lucien. *Europa: gênese de uma Civilização*. Trad. Thelma Costa. Lisboa: Teorema, 2001.

representou melhor o espírito desse tempo<sup>22</sup> devido as condições que ainda discutiremos, mas sempre que possível será abordado os demais renascimentos determinados no tempo e no espaço.<sup>23</sup>

Até aqui foram apresentadas algumas das correntes que destacam mais as discontinuidades, mas ainda no século XIX surgirá uma corrente que procurará defender a gênese medieval de todo Renascimento. É a perspectiva comum de Emile Gebhardt, Henry Thode e de Jaime Cortesão:

Tal como o Renascimento italiano nada mais é que uma consequência do Franciscanismo medieval, o Renascimento português é tão-só o encontro do cavaleiro andante com o Franciscanismo. ‘Estas duas tendências vão reflectir-se na acção e nas artes, principalmente nas letras, durante os séculos XV e XVI. Em cada português que embarca para o descobrimento do mundo, há em germe um cavaleiro andante e um místico franciscano. Um aventureiro e um santo’.<sup>24</sup>

Nessa toada de diminuição do abismo entre Medievalidade e Renascimento, é Johan Huizinga quem para nós melhor conceptualiza a Revolução Cultural Renascentista e a complexa relação transitiva entre os dois momentos e também entre o Renascimento e a Modernidade.<sup>25</sup> Assim, para Cortesão, tanto devemos compreender que “por baixo da túnica renascentista palpa-se a ossatura medieval. Este o seu corpo e a sua alma. A moda romana não passa do vestido”.<sup>26</sup>

Este é o sistema sociocultural que pretendemos adotar, uma complexa aliança de elementos que ora apontam para continuidades, ora para discontinuidades. “A

---

<sup>22</sup> Nas palavras de Burckhardt: “não foi apenas o reflorescimento da Antiguidade, mas sua união com a índole do povo italiano que levou à conquista do mundo ocidental”. (BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 105.)

<sup>23</sup> Veja-se por exemplo a atenção dada por Villey a uma espécie de primeiro renascimento espanhol ainda no século XIII. VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, em especial p. 198 e ss.

<sup>24</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 46-47.

<sup>25</sup> Tarefa que autores como Walter Ullmann, na tentativa de remontar o Renascimento ao século XIII, acabam por ampliar o Medievo até o século XIX. “Ullmann associa a Alta Idade Média ao Platonismo e à justificação teocrática do governo, e a Baixa Idade Média ao Aristotelismo e ao feudalismo. Para o historiador, a Modernidade se anuncia quando os dois últimos elementos – Aristotelismo e feudalismo – suplantam, no século XIII, os dois primeiros – Platonismo e justificação teocrática do governo”. (ALMEIDA, Philippe Oliveira de; SIQUEIRA, Vinicius de. *A Historiografia da filosofia medieval, a forma teocrática de governo e o humanismo do século XIII: considerações a partir de Walter Ullman*. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, Pouso Alegre, v. VIII, n. 19, 2016, p. 38.)

<sup>26</sup> CORTESÃO, Jaime. *O Humanismo Universalista dos Portugueses*. Lisboa: Livraria Castro e Silva, 1965, p. 227.

alteração, mesmo quando profunda, conserva e a conservação, mesmo quando aparentemente imóvel, altera”.<sup>27</sup>

O espírito da civilização ocidental manifesta-se no Renascimento através dos sujeitos históricos,

Não é a Ideia geral que se envolve em oposição e luta expondo-se ao perigo, ela permanece no segundo plano, intocada e incólume. Isto pode ser chamado **astúcia da razão** — porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda. O fenomenal é que em parte é negativo e em parte, positivo. Em geral o particular é muito insignificante em relação ao universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A Ideia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesmo, mas das paixões dos indivíduos.<sup>28</sup>

A Razão, portanto, é apreendida por sujeito históricos que realizam o universal alinhando suas paixões particulares ao objetivo universal. Eles são seus agentes:

Esses indivíduos não têm consciência da Ideia como tal, são homens práticos e políticos. Ao mesmo tempo, são pensadores com a compreensão do que é necessário e em que momento. Enxergam a própria verdade de sua época e de seu mundo.<sup>29</sup>

Verdadeiros gênios capazes de movimentar a História. No Renascimento, o Príncipe é um Gênio. A Filosofia política de Maquiavel é o ponto de chegada de toda a Genialidade Renascentista, dentro desta tradição ele foi capaz de conservar, negar e elevar a consciência da liberdade humana a um conceito mais elevado de si, inaugurando uma nova era do pensamento ocidental. Nesse sentido, nosso trabalho aspira (i) diminuir o abismo medievalidade/renascimento ao mesmo tempo em que (ii) acena ao mundo moderno (iii) consagrando a importância dos pensadores renascentistas – em especial Maquiavel — na preparação do terreno sobre o qual a Modernidade se erguerá.<sup>30</sup> A subversão do pensamento do florentino é tamanha que nos colocamos a questão: O Príncipe é o ponto de chegada do Renascimento ou o ponto de partida da Modernidade?<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 106.

<sup>28</sup> HEGEL, *A Razão na história*, cit., p. 81-82. (grifo nosso)

<sup>29</sup> HEGEL, *A Razão na história*, cit., p. 77.

<sup>30</sup> Importante destacar que não pretendemos resolver a questão de forma absoluta, mas apenas destacar a principais nuances que aos nossos olhos parecem ser mais significativas para a discussão pretendida.

<sup>31</sup> “Contudo, é importante salientar que as raízes da Modernidade são errantes: diferentes autores identificarão diferentes conjunções de eventos que teriam contribuído para o surgimento da era moderna. Variados períodos e territórios, diversos personagens e processos, concorrerão ao papel de

## 1. O OUTONO DA IDADE MÉDIA

O outono da Idade Média remete-se ao período no qual toda a cultura medieval se agiganta e, paradoxalmente, acena para o seu declínio. É o ponto de chegada de tudo que a medievalidade construiu, no qual as pessoas já sentem a brisa do outono levando essa cultura à memória para que haja espaço para algo novo. Tentaremos transmitir as características desse momento a partir de dois dualismos que, a nosso ver, conseguem transmitir a unidade pretendida. Como nos ensina a Professora Karine Salgado:

A construção do conhecimento [no Ocidente] se fez valer, com uma frequência instigante, de dualismos como uma ferramenta para se tentar explicar a realidade, para se tentar compreender a si mesmo, ao homem e à cultura que o cerca.<sup>32</sup>

A escolha de usar dos dualismos para falar da Idade Média, portanto, não é sem razão,

[...] se comparados a outros momentos históricos, esses dualismos aparecem com mais frequência no Medieval, já que aqui acabam por transbordar a esfera da filosofia, ora aparecendo como algo dado, como algo real, ora como algo cujos reflexos atingem a esfera política e a vida da sociedade como um todo.<sup>33</sup>

É preciso admitir que o esforço de colocar tudo em dois termos pressupõe “um grau tal de generalização, de abstração”<sup>34</sup> que pode empobrecer a realidade e o tema proposto. Assim, a fim de não cair nesse problema, evitaremos colocá-los em uma postura de exclusão absoluta de um em detrimento do outro.

O primeiro dualismo, Realismo/Simbolismo, pretende transportar o leitor no tempo para que seja possível enxergar o mundo a partir do ponto de vista do ser medieval que vivia na dupla orientação de se apegar ao que estava dado ou de pensar uma realidade outra. Um sentimento ambíguo de aquiescência, típico do catolicismo, e vituperação. O segundo, Sagrado/Profano trata do cerne do debate político de então, abrangendo a discussão entre poder eterno e poder secular e, claro, a tensão

---

protagonistas na narrativa da gênese do moderno. A escolha do marco histórico para a origem da Modernidade depende, essencialmente, de quais atributos são vistos, pelo autor, como constitutivos da nota diferenciadora do mundo moderno ante as demais eras”. (Cf. ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 22.)

<sup>32</sup> SALGADO, Karine. Importância e insignificância dos dualismos. In: HORTA, José Luiz Borges. SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 101.

<sup>33</sup> SALGADO, Karine. Importância e insignificância dos dualismos, *cit.*, p. 102.

<sup>34</sup> SALGADO, Karine. Importância e insignificância dos dualismos, *cit.*, p. 109.

entre fé e razão que se (re)abre nesse período a novos horizontes. O terceiro, Crise/Transformação, não é em realidade um dualismo. Trata-se, antes de mais nada, da unidade que os dualismos anteriores invocarão em direção à Modernidade.

### 1.1 Realismo e Simbolismo

No mundo tardo-medieval, tudo que acontecia na vida era cercado de formas “enfáticas e expressivas”.<sup>35</sup> Se quisermos apreender a vida de então, “devemos tentar imaginar essas sensibilidades” na qual o exagero nutria um fundo de verdade. Naquele tempo, a devoção a questões políticas tinha ainda uma “natureza infantil, impulsiva; era um sentimento espontâneo de fidelidade”<sup>36</sup> ao príncipe, não de modo patriótico, mas partidário. “As questões políticas ganham ares de fábulas aos olhos do povo”.<sup>37</sup>

O povo não podia ver sua própria sorte e os acontecimentos daqueles dias senão como uma sequência infinita de abuso e extorsão, guerras e pilhagem, carestia, miséria e pestilência. A forma crônica que a guerra costumava assumir, a insegurança na cidade e o campo em mãos de malfetores, a ameaça perpétua de uma justiça dura e parcial e finalmente o medo do Inferno, dos demônios e das bruxas mantinham vivo um sentimento de incerteza geral que conferia tons sombrios ao cenário da vida. E não é apenas a vida dos pobres e desvalidos que parece precária; também entre os nobres e magistrados as reviravoltas mais drásticas e os perigos contínuos são quase a regra.<sup>38</sup>

O pessimismo frente à dura realidade por vezes era suplantado pelo anseio de uma vida mais bela. Esse anseio aponta para três caminhos: o caminho da renúncia, o caminho da melhora e do aperfeiçoamento do próprio mundo e o caminho do sonho. Falaremos sobre eles a seguir.

O caminho da renúncia entendemos ser um reflexo da doutrina dos Pais da Igreja, especialmente, Santo Agostinho que vigorou até meados do século XIII e que tem como um dos seus elementos:

A tendência a rejeitar o século, descartando a idéia, greco-romana, segundo a qual a *pólis* representaria um espaço de efetiva realização da *eudaimonia*. É aqui que se dissemina o ideal de vida monástica, cenobítica

---

<sup>35</sup> HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 11.

<sup>36</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média, cit.*, p. 30.

<sup>37</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média, cit.*, p. 11-22.

<sup>38</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média, cit.*, p. 41.

ou solitária, como um distanciamento à rotina de geração e corrupção da cidade.<sup>39</sup>

Dada a primazia da Cidade de Deus frente a Cidade dos Homens, é a vida contemplativa e solitária, e não a vida ativa da pólis, “que levará o homem à verdadeira felicidade e ao Supremo Bem – Deus”.<sup>40</sup> Frente à miséria e à corrupção da cidade, uma postura de aceitação era preferível à determinação de tornar o próprio mundo melhor e feliz.

O segundo caminho por meio do qual “a coragem e a esperança tomam o lugar de temor à vida”<sup>41</sup> concebe um otimismo que só se concretizará enquanto dogma central a partir do século XVIII.<sup>42</sup> Já no Renascimento, todavia, podemos dizer que se inicia a satisfação de aperfeiçoamento do ser humano e da vida em sociedade e essa mudança da mentalidade é substancial para compreender o fim da Idade Média. De início os renascentistas motivavam-se mais pelo desejo de negar o passado imediato – os medievais — do que construir o futuro, mas aos poucos a demanda para pensar o futuro superará essa perspectiva, como veremos mais à frente.

Qual o impacto, portanto, da terceira mentalidade sobre a vida?

É justamente aqui que se fazem as maiores exigências à arte de viver das pessoas, exigências que somente podem ser satisfeitas por uma elite, em vida lúdica artificiosa. Nem todos podem viver como heróis e sábios; é uma diversão cara colorir a vida com uma tinteira heróica ou idílica e, além disso, nem sempre dá certo. A ânsia pela concretização do sonho de beleza nas formas da própria sociedade tem um caráter aristocrático.<sup>43</sup>

Tornar a vida mais bela a partir de um ideal sonhado não é uma característica do Renascimento como normalmente se pensa. Na verdade, “não passam de antigas formas medievais os próprios motivos usados pelos florentinos para o embelezamento da vida”.<sup>44</sup> A diferença essencial se dá na postura frente os prazeres da vida, uma vez que para o medieval o prazer por si só era pecado.

a beleza do mundo, por seu reconhecido caráter pecaminoso, acabava sendo uma tentação dupla; uma vez rendido a ela, então, significava desfrutá-la com uma paixão desenfreada. Mas aqueles que não conseguiam prescindir da beleza e não queriam se render ao mundo precisavam

<sup>39</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 147.

<sup>40</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 149. Veremos que essa interpretação das lições de Santo Agostinho será superada do que alguns chamam de um Renascimento no século XII que caminhará em outro sentido.

<sup>41</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média*, *cit.*, p. 55.

<sup>42</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média*, *cit.*, p. 54-56.

<sup>43</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média*, *cit.*, p. 57.

<sup>44</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média*, *cit.*, p. 57-58.

enobrecê-la. Todo o conjunto da arte e da literatura, em que o essencial do prazer era a admiração, podia ser sacralizado, desde que posto a serviço da fé. Ainda que o divertimento da cor e da linha realmente inspirasse os amantes da pintura e das miniaturas, foram os temas sacros que retiraram o carimbo de pecado do prazer da arte.<sup>45</sup>

Assim, é nas etiquetas, na hierarquia de tecidos, cores e peles, nas cerimônias da corte de luto e de festas que acontecia uma minuciosa ornamentação da vida. Era na corte dos soberanos onde esse aspecto da medievalidade mais ganhava seus contornos, “mas também permeavam as esferas inferiores da sociedade”<sup>46</sup>. Como dito, a ornamentação sempre vinha acompanhado pelo elemento sagrado.

A suplantação da sofrida realidade pelo simbólico podia transparecer como fuga, como sonho ou como estratégia para aperfeiçoamento do mundo. Assim, essa relação estabelecida na medievalidade, ia muito além de uma interlocução simples entre mito e razão. Não se tratava apenas de dar sentido à realidade através de histórias mitológicas. Através do simbólico o homem foi se abrindo ao realismo, deixando de lado a abstração pura e simples. Imaginação transforma-se em inteligência de ação pelo poder secular e eclesiástico.

Foi assim, por exemplo, que “a forma de vida nobre conservou seu domínio sobre a sociedade muito tempo após a nobreza ter perdido sua importância fundamental como estrutura social”.<sup>47</sup> No plano econômico e político a burguesia possuía uma relevância subestimada e a nobreza, devido ao simbolismo do estamento, era superestimada.

Na bela imagem que se fazia do Estado e da sociedade, atribuía-se a cada um dos estamentos uma função que não derivava de sua utilidade comprovada, mas de sua santidade ou esplendor. [...] A imagem medieval da sociedade é estática, não dinâmica.<sup>48</sup>

A virada para uma postura mais antropocêntrica, na qual o homem se vê como “co-criador, partícipe da história da salvação”<sup>49</sup> alinhada à herança simbólica conduzirá – em um momento que o poder dos feudos vão sendo substituídos pelas monarquias – a uma conduta mais heroica tanto pela Igreja, como pelo príncipe. Assim, as Cruzadas e os Descobrimentos são um reflexo desse giro cultural.

---

<sup>45</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média, cit.*, p. 59.

<sup>46</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média, cit.*, p. 66.

<sup>47</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média, cit.*, p. 85.

<sup>48</sup> HUIZINGA, *O outono da Idade Média, cit.*, p. 86.

<sup>49</sup> ALMEIDA; SIQUEIRA, *A Historiografia da filosofia medieval, a forma teocrática de governo e o humanismo do século XIII, cit.*, p. 47-48.

O HERÓI IMPERIAL é, no outono da Medievalidade e Renascimento português, a mola da ordem dos acontecimentos. Ponto motor da história pátria e vínculo que une a nacionalidade à universalidade, garantindo que o contrato será respeitado e cumprido, porque elo de encontro do divino e humano.<sup>50</sup>

Todo colonialismo será justificado pela Cristianismo que é o clima epocal “não apenas dos finais da Medievalidade, mas de todo o Renascimento. [...] Embora a leitura [da lei cristã] seja um exercício paradoxalmente equívoco e jamais unívoco”.<sup>51</sup> O que muda não é a presença de Deus como causa total, mas o fato de que, no Renascimento, o divino passa a “um segundo plano frente à razão humana planificadora e fazedora de seu próprio destino, de sua dignidade”.<sup>52</sup>

A dupla orientação da Igreja frente a escravidão representa de modo bastante expressivo as consequências desse processo:

A conjuntural repulsa pelo escravagismo dá-se a partir da noção cristã de condição humana. Essa condição obriga todos os homens, por mais diversas e opostas que sejam as suas leis religiosas, a terem direito à humanidade. [...] O princípio da condição humana provoca, no entanto, uma oposição entre o igualitário universalismo humano e o diferencial particularismo do concreto religioso. [...] A justificação é construída segundo um racionalismo silogístico que parte da proposição agostiniana de que todo o homem é um encontro de dois diferentes complementos: ALMA E CORPO. O homem é, na sua essência, um composto destes elementos, sendo a ALMA um ‘sopro de Deus’ e, por isso, duma natureza bem superior frente ao CORPO. O Outro civilizacional africano vive esta dualidade dum modo ‘falso’ e ‘ignorante’, porque acentua o segundo elemento sem compreender o valor essencial do espiritual.<sup>53</sup>

As reformas operadas dentro da Igreja católica, como se verá no próximo tópico, simbolizam mudanças significativas que serão herdadas pelo Renascimento do século XV e XVI. Ou seja, o Renascimento não foi um tipo de revolução autofundada em si mesmo, ele herda daquela Renascença do século XII, operada pela própria Igreja, seus fundamentos que dão ainda mais força para o florescimento do humanismo, do classicismo e para o avanço da secularização.

---

<sup>50</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 92.

<sup>51</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 113-114.

<sup>52</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 119.

<sup>53</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit., p. 103-105.

## 1.2 Sagrado e Profano

Este é, talvez, um dos dualismos mais essenciais de toda a ocidentalidade para compreender a formação e o desenvolvimento dessa civilização.<sup>54</sup> Ele reproduz o debate que deu início a toda Cristandade, a necessidade de conciliar razão e fé. Para que o cristianismo<sup>55</sup> pudesse florescer no bojo da civilização pagã, que tinha na filosofia e na razão todo seu alicerce jurídico-político, a fé cristã precisou se reconciliar com a razão.

A narração do discurso que Paulo fez no Areópago aos gregos é bastante ilustrativa dessa situação. Ao contar a boa-nova, ao narrar a vida, o sacrifício e a morte e ressurreição de Cristo, ele é recebido com extrema ironia. A narração não parecia plausível, razoável – e talvez seja essa a melhor palavra – aos olhos da cultura pagã. Fica, então, evidenciada a necessidade que o Cristianismo tem de se conciliar com a razão, sob pena de não sobreviver, de não encontrar lugar na realidade na qual ele havia nascido ou para a qual havia sido transportado, em outras palavras, na realidade da cultura pagã.<sup>56</sup>

Essa necessária reconciliação será o tema dos principais filósofos medievais e é esse debate que balizará o limite entre o sagrado e o profano e entre o poder secular e o poder eterno.

A própria denominação “filosofia medieval” é, ainda hoje, objeto de debate. “É possível acolher a filosofia, tal como a entendeu a tradição clássica, no interior da forma de pensamento inspirada na revelação cristã ou, em concreto, da teologia?”<sup>57</sup>

De fato,

A leitura que os primeiros pensadores cristãos fazem da filosofia grega é sempre altamente seletiva, tomando aquilo que consideram compatível com o cristianismo enquanto religião revelada. Portanto, o critério de

---

<sup>54</sup> “O Ocidente, nessa perspectiva, não é a Grécia, Roma ou Israel, mas sim os povos ocidentais inspirados nos gregos, romanos e hebreus e transformando esses textos de uma forma que surpreenderia os seus autores. [...] O surpreendente é que elementos tão antagonísticos possam ter sido reunidos em uma única visão de mundo [a Cristandade].” (Cf. BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: A formação da Tradição Jurídica Ocidental*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 13).

<sup>55</sup> “Não se pode afirmar o Cristianismo como um único movimento, uma vez que haviam correntes distintas. Utiliza-se assim, o termo como forma que englobar o movimento geral de continuação e estruturação levado a efeito pelos Padres da Igreja”. (Cf. SANTOS, Igor Moraes; SOARES, Guilherme dos Reis. O sábio e a sabedoria, da ética antiga à ética da beatitude: possíveis aproximações entre Cícero e Santo Agostinho a partir de *Hortensius*. In: SALGADO, Karine (org.). *O Direito entre o sagrado e o profano*. Belo Horizonte: Editora Expert: 2022).

<sup>56</sup> SALGADO, Karine. Importância e insignificância dos dualismos, *cit.*, p. 104.

<sup>57</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A história da filosofia medieval revisitada. *Síntese – Rev. De Filosofia*, v. 27, n. 89, 2000, p. 407.

adoção de doutrinas e conceitos filosóficos é, via de regra, determinado por uma relação com os ensinamentos da religião.<sup>58</sup>

No entanto, na visão de alguns historiadores isso não significa que os pensadores medievais não tenham desenvolvido sistemas filosóficos articulados no interior da teologia medieval, inclusive com capacidade de confrontar os sistemas modernos. No século XX, por exemplo, Joseph Kleutgen e Albert Stockl desenvolveram um fecundo paradigma historiográfico que concebem um modelo escolástico de uma filosofia medieval que se origina no século IX com Escoto Eriúgena, passa no século XI por Santo Anselmo, depois no século XII atinge seu ápice com Santo Tomás de Aquino e vai até o século XIV com Guilherme de Ockam. Esse não é um modelo aceito por medievalistas agostinianos, nem o único dos escolásticos, mas com certeza serviu para fundamentar o estudo da filosofia medieval como uma disciplina acadêmica.<sup>59</sup>

Demonstraremos em linhas gerais como dois dos principais pensadores cristãos articularam a dimensão intelectual da filosofia com a verdade da Revelação. Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino balizarão esse debate devido a abrangência e profundidade das suas doutrinas e, também, devido aos contextos distintos nos quais esses dois pensadores estão inseridos. Santo Agostinho escreve ainda em meados do século IV e início do século V e Santo Tomás de Aquino já se encontra no outono da Idade Média. A diferença doutrinal entre Santo Tomás e Santo Agostinho nos ajudará a compreender as mudanças no cenário político entre o poder eclesiástico e o poder secular.

Agostinho de Hipona (354-430) foi o “gerador da mentalidade medieval”<sup>60</sup> e sua filosofia neoplatônica concebia a ponte entre a filosofia antiga e o Evangelho.<sup>61</sup> Para ele, a filosofia podia preparar o homem para a compreensão da verdade, mas sozinha era limitada, fazendo da fé o elemento necessário para alcançar a iluminação divina em processo de interiorização no qual o homem poderá chegar à verdade

---

<sup>58</sup> MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia; dos Pré-Socráticos a Wittgenstein. 4º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 109 *apud* RAMOS, Marcelo Maciel. *Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental: dos gregos aos cristãos*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 246.

<sup>59</sup> VAZ, A história da filosofia medieval revisitada, *cit.*, p. 409.

<sup>60</sup> Johnson, Paul. História do Cristianismo. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 136 *apud* RAMOS, *Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental, cit.*, p. 246.

<sup>61</sup> V. SANTOS; SOARES, *O sábio e a sabedoria, da ética antiga à ética da beatitude, cit.*

olhando para dentro de si, mas não somente, seria preciso ter fé e amar a Deus para que a racionalidade humana possa participar da Razão divina.<sup>62</sup> É a partir dessas convicções que Agostinho separa a Cidade terrena e a Cidade de Deus, naquela predomina uma paz mundana, de apego a coisas temporais e contingentes e nesta a paz ultraterrena, isto é, “a cidade de Deus é uma comunidade espiritual, cujos membros utilizam-se dos bens terrenos como viajantes que vivem da fé e buscam a paz na promessa divina de salvação futura e eterna”.<sup>63</sup>

É a partir dessa separação entre o mundo terreno e o mundo espiritual que se inicia um embate interpretativo das lições de Santo Agostinho quanto às competências e abrangência do poder temporal e do poder espiritual. Agostinho concebia que “não há autoridade que não provenha de Deus” e que “a autoridade do Príncipe deve ser aceita respeitada e obedecida” pois seu poder “está colocado num plano paralelo à autoridade da Igreja”.<sup>64</sup> Porém, esta noção começou a desaparecer no século VI na atitude do Papa Gregório Magno (591-604) ao submeter os reis bárbaros às vontades da Igreja, na pessoa do soberano pontífice. A partir do século VIII, “tudo o que afetava a religião e a Deus seria de competência do imperador”<sup>65</sup> e com Carlos Magno vemos a transição entre o ensinamento de Santo Agostinho para o Agostinismo Político<sup>66</sup>, por meio do qual foi possível a formação da Cristandade Ocidental na Idade Média.

Depois de Carlos Magno, com a fragmentação do Império, o poder eclesiástico, especialmente na figura do Papa, se viu na missão de submeter o poder imperial à religião, dessa forma, “a política será diluída na moral cristã”.<sup>67</sup> O ponto máximo se dá com Gregório VII, no século XI, que como veremos a seguir engendra o que chamamos de Renascença do século XII, momento primordial para a transição do Medievo para Modernidade.

---

<sup>62</sup> RAMOS, *Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental*, cit., p. 249-250.

<sup>63</sup> RAMOS, *Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental*, cit., p. 249-253.

<sup>64</sup> NETO, Belchior Monteiro Lima; SOARES, Carolline da Silva. O Agostinismo político como discurso. *Revista Ágora*, Vitória, n. 14, p. 8.

<sup>65</sup> NETO; SOARES, O Agostinismo político como discurso, cit., p. 10.

<sup>66</sup> “O Agostinismo Político é definido por Arquillère como um conjunto de teses teológicas e filosóficas que representou uma corrente doutrinal que dominou o pensamento cristão até o século XIII, até São Tomás de Aquino – Tomismo. O que era para Agostinho, nada mais que uma inclinação política, vai ser transformado em doutrina por seus herdeiros.” NETO; SOARES, O Agostinismo político como discurso, cit., p. 5.

<sup>67</sup> NETO; SOARES, O Agostinismo político como discurso, cit., p. 11.

Embora a espiritualidade da alta Idade Média tendesse a focalizar o claustro como o lugar de uma vida que mais se aproximava da *vita apostolica*, conduzida por minorias afastadas do mundo, percebemos mobilizações de pessoas leigas no final do século XII clamando por um novo modo de existência apostólica dentro do mundo e, na verdade, pelo mundo. Isto é, a nova vida envolveria sair e pregar para o mundo. Ela seria apostólica em um sentido que a palavra (em parte como resultado desses movimentos) adquiriu (ou readquiriu). Alguns desses movimentos acabaram tornando-se hereges, como o conduzido por Pedro Valdo; outros revolucionaram a vida da Igreja, notadamente as novas ordens fundadas por Francisco e Domingos.<sup>68</sup>

Como tentaremos demonstrar, à luz do ensinamento do Professor Doutor Philippe Oliveira de Almeida, “a cisão operada pela secularização atendia uma demanda imposta pela Cristandade”,<sup>69</sup> o que significa dizer que “a demanda precede a oferta”,<sup>70</sup> isto é, recuperação da Antiguidade e o caldo cultural do qual emerge a Escolástica e o caminho para uma nova relação entre fé e razão, entre o sagrado e profano, só foi possível pois se tratou de uma “empreitada política consequente”.<sup>71</sup>

Para Berman, o Direito Canônico formado nesse momento – a partir, sobretudo, de uma redescoberta do Código de Justiniano e do Direito da Roma Imperial –, representa o primeiro sistema jurídico ocidental moderno, com um caráter analítico, racional, linear, geral e abstrato, muito distinto das formas tribais de resolução de conflitos que se disseminaram pela Europa feudal. O surgimento dos Estados nacionais (verdadeira “explosão da nebulosa cristã”, na bela imagem do historiador Jean Delumeau) só teria sido possível, segundo Berman, porque a Igreja lhes abriu o caminho, organizando-se, ela própria, como um Estado de Direito.<sup>72</sup>

É a Reforma Gregoriana que declara não só a independência do clero do controle secular como sua supremacia sobre o Império, como um “protótipo do príncipe moderno”.<sup>73</sup> Justificando-se não pelo Direito que surge espontaneamente do cosmos como *coisa devida*, mas como *norma estabelecida* em si e por si.<sup>74</sup>

---

<sup>68</sup> TAYLOR, Charles. Uma era secular. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, UNISINOS, 2010, p. 120-121 *apud* ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 109. “[...] tanto os Franciscanos quanto os Dominicanos traduziram um momento de progressividade e, ao mesmo tempo, de retorno às escrituras, ao cristianismo primitivo, para encontrar caminhos à religiosidade cristã”. (Cf. VEYL, Raul Salvador Blasi; BALESTRA, Vinicius Batelli de Sousa. A propriedade no pensamento político do baixo medievo: a contribuição de João de Paris. *In*: SALGADO, Karine (org.). *O Direito entre o sagrado e o profano*. Belo Horizonte: Editora Expert: 2022, p. 96).

<sup>69</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 117.

<sup>70</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 96.

<sup>71</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 118-119.

<sup>72</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 119.

<sup>73</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 128.

<sup>74</sup> “Numa perspectiva francamente hegeliana, poderíamos dizer que o Estado constitui-se no *télos* para o qual aponta toda a história do Direito e da política. Nesse sentido, desde os primórdios da trajetória

O verdadeiro Estado no sentido moderno da Idade Média, se estas palavras não constituem um paradoxo, é a Igreja. ‘Se se pode empregar o conceito de Estado na Idade Média’, escreveu Walter Ullman, ‘ele pode se aplicar apenas ao papa ele mesmo. Ele apenas era superior, ele apenas era, no vocabulário moderno, soberano, porque ele se colocava para além da sociedade de fiéis, seus súditos, e ele não era um membro da Igreja’. A idéia de soberania nasceu para pensar o poder do papa antes de provocar, em resposta, sua extensão ao poder dos reis.<sup>75</sup>

O poder centralizado na figura papal, até então uma novidade para o homem medieval, não adotará métodos estritamente políticos, mas utilizará da doutrina da Igreja para exercer seu poder. É assim que a perseguição herética se torna um ato político, um instrumento retórico para condenar qualquer um que se colocasse como ameaça ao controle da Santa Sé. Essa nova tradição jurídica inaugurada pela Reforma Gregoriana servirá de exemplo aos poderes seculares, que passaram também a buscar nos textos antigos fundamento hermenêutico para conseguirem enfrentar a usurpação papal,<sup>76</sup> logo “é na insularidade do papa que se baseia a insularidade do príncipe”<sup>77</sup> e “antes de ser vítima da emergência da política moderna (e da secularização), a Igreja deve ser encarada como uma de suas principais articuladoras”.<sup>78</sup>

Resta-nos dedicarmos um pouco mais sobre a contribuição da Escolástica, que abrirá caminho para outra “flexibilização” no que concernia os limites entre o sagrado e o profano. Trata-se de uma abertura à Antiguidade Clássica, que como já vimos, também é uma consequência da reforma eclesiástica do período. O aristotelismo, que até então era visto como um perigo para a compreensão da Doutrina cristã, após a tradução para o latim – das traduções árabes – de algum dos

---

humana sobre a terra, o Estado se encontra inscrito – não como realidade, mas como promessa, em sua essência ainda que não em sua manifestação plena. [...] É no fim do medievo que entram em cena os últimos fatores que se precisava à gestação do Estado moderno.” (ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 132-133).

<sup>75</sup> BRAGUE. *La secularization est-elle moderne?* In: FOESSEL, Michaël et. al. (Org.) *Modernité et secularization*: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss. Paris: CNRS Editions, 2007, p. 27-28 *apud* ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 129.

<sup>76</sup> “Embora a Igreja, com efeito, apresentasse a maioria das características que Burckhardt apontou nas cidades-Estado italianas, não apresentava, contudo, a consciência de que esses atributos a distanciavam da fisionomia que o Ocidente adquirira na Alta Idade Média. Não era, pois, Estado em si e para si. Sua arquitetura institucional, presumia-se, existia, não por si mesma, mas em nome de pretensões espirituais. Os territórios pontifícios – sobre os quais a Igreja passará a exercer tanto o poder religioso quanto o poder secular – não configuravam uma pátria, mas a antecipação da verdadeira Pátria Celeste.” (ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 169).

<sup>77</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 163.

<sup>78</sup> ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 181.

seus textos, passa a ser usado em uma nova tentativa de conciliação<sup>79</sup> entre fé e razão.<sup>80</sup>

O materialismo Aristotélico será interpretado e difundido principalmente por Tomás de Aquino, no esforço de interpretá-lo à luz do cristianismo. O pensamento tomásico é racionalista e distancia-se do platonismo de então na medida em que confere um valor ao corpo e à razão humana, sem, contudo, desvinculá-los do seu fim último, Deus.

Ullmann [...] chama o século XIII de ‘século do naturalismo’ [...] na busca de superação do chamado Gótico Internacional. [...] É nesse momento que, no campo das Artes e das Letras, o realismo suplanta a abstração. [...] Ressalta, ainda, o desenvolvimento, no século XIII, das chamadas ‘ciências naturais’. Estas substituiriam o método dedutivo da Escolástica (dependente, na visão do autor, do apelo à autoridade, aos princípios e ao dogma) pela *experientia*.<sup>81</sup>

A Escolástica, no entanto, não formou um sistema doutrinal rígido e coerente, sendo responsável mais por agitar as tensões e oposições de tal forma que “nos sulcos abertos por essa crise depositaram-se [...] as sementes das quais brotarão as primeiras raízes da Modernidade”.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> “Nas especulações teológicas dos escolásticos – e, antes de mais, de Tomás de Aquino – Lima Vaz vê o ápice do caminho ascendente de síntese entre a fé e a razão, as matrizes culturais bíblico-cristã e greco-romana que fundamentam o Ocidente. No entanto, para o filósofo, tal momento constitui-se em um dia brilhante mas sem amanhã, obscurecido pelas perversões teóricas desencadeadas, no seio do mundo acadêmico, pelo nominalismo”. (ALMEIDA, Raízes medievais do Estado moderno, *cit.*, p. 112.)

<sup>80</sup> “A penetração do pensamento de Aristóteles no Ocidente latino teve seu lugar em ritmo lento, e somente no século XV as três Éticas aristotélicas foram integralmente conhecidas dos eruditos ocidentais. A influência maior, no entanto, foi exercida pela Ética a Nicômaco, que foi difundida na versão latina de seu texto completo em meados do século XIII.” (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 204 – 205.)

<sup>81</sup> ALMEIDA; SIQUEIRA, A Historiografia da filosofia medieval... *cit.*, p. 45. “Curiosamente, os defeitos que Ullmann predica à doutrina platônica – e que teriam sido superados pelo Aristotelismo do século XIII – são idênticos àqueles que os neoplatônicos do Renascimento italiano, nos séculos XV e XVI, atribuirão aos legatários escolásticos de Aristóteles. É contra a ‘abstração’ ínsita ao naturalismo aristotélico que os humanistas da Renascença se insurgirão – recorrendo, por exemplo, a diálogos de Platão esquecidos pelos europeus.” (ALMEIDA; SIQUEIRA, A Historiografia da filosofia medieval..., p. 48.)

<sup>82</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 38.

### 1.3 Crise e Transformação

A crise principal à qual aqui se faz referência é uma crise espiritual.<sup>83</sup> Frente ao apelo à nova vida apostólica, “esperava-se que as reformas iniciadas pelo papado e a codificação das leis canônicas pudessem fazer face ao problema, mas isso não aconteceu”.<sup>84</sup> Nesse sentido, temos dois resultados diretos dos dualismos que tratamos anteriormente: a partir de uma abertura ao realismo pela abstração, “os cristãos tornaram-se coletivamente cada vez mais conscientes do mundo que os rodeava e procuraram racionalizá-lo”<sup>85</sup> e a partir da importância dada a um ingresso evangélico no mundo,<sup>86</sup>

o pecado deixava de ser apenas uma questão de ações externas com contra-ações de penitência, mas passava também a ser questão de intenção interior e de contrição interior do foro íntimo de cada um, em que a necessidade do perdão de Cristo para a salvação talvez era mais importante do que o fora até então.<sup>87</sup>

Esse grupo reformador propunha um suposto “retorno a uma visão idealista da Igreja dos primeiros tempos, a *ecclesia primitiva* dos apóstolos”<sup>88</sup> e é neste ponto que o encontro entre os dualismos se torna, em nossa visão, mais perceptível.

Por um lado, como já explicado, temos um movimento de abertura da Igreja ao mundo secular, com novas ordens religiosas que inseriam um novo modo de vida apostólica, uma atuação mais presente dos leigos religiosos com seus testemunhos e

---

<sup>83</sup> É um período de profundas mudanças sociais, econômicas e políticas que se interligam com essa crise espiritual. “O aumento da população, o crescimento das cidades, o número crescente de ofícios especializados, nomeadamente artesãos, advogados e, em especial, mercadores, a substituição de grupos ligados por parentesco por grupos maiores e mais fluidos, a diminuição da importância de rituais como o Juízo de Deus, que pendia mais para a superstição profana do que para o sobrenatural sagrado, e a mudança crucial da aceitação por consenso para um reconhecimento de uma obediência à autoridade, tudo isto desempenhou a sua parte na formulação da crise religiosa de que nos estamos a ocupar.” (BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média: Século XII*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 22).

<sup>84</sup> BOLTON, *A Reforma na Idade Média, cit.*, p. 17.

<sup>85</sup> BOLTON, *A Reforma na Idade Média, cit.*, p. 20.

<sup>86</sup> “Embora frequentemente confrontados pessoalmente com o dilema da escolha entre espiritualidade ou administração, papas e bispos, como homens da Igreja, concentraram-se principalmente em aumentar a sua eficácia e poder temporal e não tomaram um papel preponderante na crise contemporânea de desenvolvimento espiritual e fé. Seguiu-se, naturalmente, um decréscimo daquele sentido de total comunhão de fé que se esperava que a Igreja proporcionasse. Não há um único santo entre os papas do século XII”. (BOLTON, *A Reforma na Idade Média, cit.*, p. 29).

<sup>87</sup> BOLTON, *A Reforma na Idade Média, cit.*, p. 20.

<sup>88</sup> BOLTON, *A Reforma na Idade Média, cit.*, p. 21.

de inclusive alguns com autoridade para a pregação.<sup>89</sup> Em outras palavras, poderíamos dizer que a Igreja passava a aderir a um certo realismo. Por outro lado, temos uma recuperação bastante simbólica e idealista do que foi o tempo de Cristo e dos apóstolos e do que seria viver no Reino de Deus que significou uma adaptação da liturgia, já que “para muitos, o simbolismo formava uma parte integral da interpretação bíblica (escriturística) continuando assim a tradição Patrística”.<sup>90</sup>

Essa abertura ao realismo acompanhada por uma preocupação com o simbolismo significou, como dito, um retorno a Santo Agostinho superando as antigas interpretações que inspiraram os medievais até então e que foram explicadas nas seções anteriores. A partir desse momento, “a sabedoria nos moldes cristãos, traçados por Agostinho, deveria ser buscada no homem, e não somente em títulos filosóficos”.<sup>91</sup> Ele “alerta para os riscos de se pensar dia e noite apenas em ser enaltecido por seus estudos e conhecimentos. O desejo de aprender pode tornar-se um desejo pervertido, uma tendência maléfica”.<sup>92</sup> Interessante notar que essa postura agostiniana é uma aproximação com a filosofia ciceroniana:<sup>93</sup>

[...] os autores se afastam quanto aos fins, uma vez que Cícero, mergulhado na antiga totalidade ética, observa a cidadania como fim último o qual deve almejar o homem, enquanto Agostinho, iluminado pelo Divino, busca um fim de elevação do homem às coisas divinas, de forma que a sabedoria e a beatitude se justifiquem em Deus, e não na construção social humana. Ocorre que em um quadro mais geral, Agostinho aproxima-se de Cícero, vez que ambos chegam à compreensão de que a sabedoria, englobando assim as virtudes do homem, é responsável por conduzi-lo à posição de cidadão exemplar.<sup>94</sup>

A Renascença do século XII e o retorno de Santo Agostinho, portanto, é já um aceno para o retorno aos clássicos que o Renascimento dos séculos XV e XVI engendrará de maneira mais significativa. Nesse movimento, ainda que de forma mais ou menos inconsciente para os medievais, o sonho que movimenta a nova vida apostólica une o presente ao passado para a concepção de um futuro melhor,

---

<sup>89</sup> “A forma que esta renovação tomou foi a de proporcionar maiores oportunidades à devoção individual e ao desenvolvimento espiritual individual com orações mais populares e padrões menos restritivos de más acções e de penitências no confessionário.” BOLTON, *A Reforma na Idade Média*, *cit.*, p. 35.

<sup>90</sup> BOLTON, *A Reforma na Idade Média*, *cit.*, p. 35-36.

<sup>91</sup> SANTOS; SOARES, O sábio e a sabedoria, da ética antiga à ética da beatitude, *cit.*, p. 40.

<sup>92</sup> SANTOS; SOARES, O sábio e a sabedoria, da ética antiga à ética da beatitude, *cit.*, p. 54.

<sup>93</sup> “Tende bons cristãos; os bons cidadãos vos serão dados por acréscimo”. (SANTOS; SOARES, O sábio e a sabedoria, da ética antiga à ética da beatitude, *cit.*, p. 61).

<sup>94</sup> SANTOS; SOARES, O sábio e a sabedoria, da ética antiga à ética da beatitude, *cit.*, p. 61-62.

marcando um traço que simboliza a passagem para uma perspectiva moderna da história, na qual a escatologia dá lugar ao progresso.<sup>95</sup>

A crise existencial atravessa esse retorno a Agostinho, mas não para nele.<sup>96</sup> A demanda por uma nova postura encontra no século XIII o “*corpus* central das obras filosóficas de Aristóteles”<sup>97</sup> e a partir de Santo Tomás de Aquino<sup>98</sup> vemos uma preocupação cada vez maior com as questões seculares, com a espiritualidade individual e com a questão da dignidade do homem e a do homem universal que deixarão, como dito anteriormente, as sementes para um modo de pensar mais humanista, mais moderno.

[...] a forma de valorização do homem cristã é fundamental e dá continuidade ao seu desenvolvimento na segunda metade da Idade Média, na qual é possível se identificar uma postura mais otimista sobre o homem, um interesse maior pelas coisas humanas, pela subjetividade, pela interioridade, pela fé genuína, que conduz a uma visão mais humana do homem e contribui para sua compreensão como indivíduo particular, único, diferente dos demais.<sup>99</sup>

E como também tentamos demonstrar, “os embates entre o poder temporal e espiritual [...] são o grande sino para o despertar da consciência do homem medieval sobre si próprio”.<sup>100</sup> Essa transvaloração do homem de si mesmo, coloca, no outono da Idade Média, a liberdade como um valor<sup>101</sup> e os pensadores a partir de então

---

<sup>95</sup> “Para dar ao conceito de reforma ou *reformatio* o significado único de recuperação e retorno a uma forma perfeita, que se perdeu, teria sido embaraçoso se se considerassem os acontecimentos religiosos do período coberto por este livro. Tem sido necessário acrescentar a identificação feita por Giles Constable de um outro aspecto da reforma, isto é, a remodelação e inovação de instituições de maneira a realçar o respectivo futuro e termo final de preferência às suas origens e passado. Deste modo, olhar para o passado e procurar nos Evangelhos o modelo para a vita apostólica combinava-se com olhar para o futuro para alcançar a salvação que deveria ser o objetivo da Igreja Cristã”. (BOLTON, *A Reforma na Idade Média*, cit., p. 131).

<sup>96</sup> “O aristotelismo se imporá a partir do século XIII, mas a autoridade de Agostinho continua elevada acima de todas as outras e só inferior à da *sacra pagina*. Assim, a antropologia medieval, em seu apogeu, mostrará uma tensão permanente entre aristotelismo e agostinismo, cujo equilíbrio é assegurado pela tradição bíblico-cristã.” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 68).

<sup>97</sup> QUENTIN, Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 71.

<sup>98</sup> Na visão de Lima Vaz, “a síntese mais bem-sucedida da antropologia medieval, vamos encontrá-la no pensamento de Sto. Tomás de Aquino (1225-1274). Nela convergem as grandes teses de antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã, encontrando finalmente seu ponto ideal de equilíbrio”. (VAZ, *Antropologia Filosófica I*, cit., p. 68).

<sup>99</sup> SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana*: por que a essência não chegou ao conceito? Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 161

<sup>100</sup> SALGADO, *A Filosofia da Dignidade Humana*, cit., p. 162.

<sup>101</sup> Ressalta-se que a liberdade sempre foi tema recorrente no Medievo, mas como explica a Professora Karine Salgado: “A própria liberdade, tema recorrente na Idade Média e fundamental para a

passarão a discutir maneiras de garantir a paz e a liberdade e evitar a tirania, inaugurando o homem do humanismo.

Mais duas considerações enunciadas pela Professora Karine são essenciais para compreender o momento em que a secularização começa a adentrar o pensamento dos homens de então. Primeiro que “a presença do divino ofusca o brilho humano na Idade Média”, mas isso “não é uma exigência lógica”,<sup>102</sup>

A religião que fora absolutamente relevante para a formação da dignidade humana precisa ser vencida para que se chegue a ela, mas este vencer é uma superação que não abandona, que não nega radicalmente, que a traz dentro de si, que unifica todo superado, isto é, os momentos anteriores, medieval e antigo.<sup>103</sup>

A religião, portanto, é absolutamente compatível com o humanismo e a empreitada que os renascentistas engendrarão a partir do século XIV. “Quinhentos (e com maior razão ainda em relação a Quatrocentos): ‘é um século de vida religiosa. [...]. O desenvolvimento do Renascimento vai [somente] fabricar uma suspensão ou diminuição da função religiosa”.<sup>104</sup>

Com essa virada, os pensadores escolásticos – antecipando o humanismo – passaram a ter como seus maiores ideais, a independência política e o autogoverno republicano.<sup>105</sup> Menos preocupados com a virtude dos cidadãos e dos governantes, “a condição essencial para ter-se uma vida cívica livre e feliz, dizem eles, reside na criação de eficazes instituições cívicas”.<sup>106</sup> É esta preocupação, alinhada ao maior interesse no humano e o aumento do interesse pela Antiguidade Clássica, que inaugura de vez o caminho para a Modernidade.

---

caracterização da cultura ocidental, também ganha novos olhares em função dessa ruptura, pela qual a liberdade em Deus, que nada mais é que o coadunar da vontade humana à vontade de Deus, se torna liberdade na razão humana, pela qual o homem se autodetermina e expande esta autonomia para além de seu próprio ser, encontrando-a também na vida em sociedade cujos contornos se consolidarão pela sua atuação.” (SALGADO, *A Filosofia da Dignidade Humana, cit.*, p. 164).

<sup>102</sup> SALGADO, *A Filosofia da Dignidade Humana, cit.*, p. 163.

<sup>103</sup> SALGADO, *A Filosofia da Dignidade Humana, cit.*, p. 165.

<sup>104</sup> BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento, cit.*, p. 101.

<sup>105</sup> QUENTIN, *As fundações do pensamento político moderno, cit.*, p. 74.

<sup>106</sup> QUENTIN, *As fundações do pensamento político moderno, cit.*, p. 171.

## 2. NEM MEDIEVAIS, NEM MODERNOS

A divisão da bibliografia tradicional tende a considerar dois marcos cronológicos que inaugurariam o mundo moderno em oposição ao medieval,

Para alguns, [...] seria a tomada de Constantinopla, até então capital do Império Bizantino (herdeiro das tradições do Império Romano do Oriente – o mesmo que, através do monumental trabalho ordenado por Justiniano, nos legou a preservação do Direito Romano), pelos turcos, em 1453. [...] Para outros, [...] o marco da Modernidade seria precisamente a descoberta das Américas, em 1492.<sup>107</sup>

Como explicado, não estamos preocupados em delimitar exatamente o tempo histórico, procuramos investigar, sobretudo, o desenvolvimento da Ideia – especialmente naquilo que contribui para a Filosofia do Estado. Sabemos, à luz dos ensinamentos do Catedrático de Teoria e Filosofia do Estado da UFMG José Luiz Borges Horta, que a Modernidade não é um “conjunto coerente e monolítico de valores e mundivisões”<sup>108</sup> e, com um olhar atento, podemos enxergar que há na verdade uma *constelação de modernidades*, cada uma carregando em si sua própria filosofia. A primeira etapa filosófica moderna, “que se convencionou chamar de *filosofia do Renascimento*”<sup>109</sup> é o objeto de nossa discussão.<sup>110</sup>

De fato, a filosofia do Renascimento possui já boa parte das características do que mais tarde se agiganta como filosofia moderna. Miremos, em sede de Filosofia do Estado, o notável esforço teórico de Maquiavel, talvez o legítimo fundador de uma filosofia política consciente de si, e veremos que o pensamento florentino é tão moderno quanto o será o do contratualismo jusnaturalista dos séculos seguintes.<sup>111</sup>

Por agora, tentaremos descrever um pouco os antecedentes filosóficos do florentino. Será essencial compreender o esforço humanista de negar o passado mais próximo – a medievalidade – a partir da recuperação de um passado mais longínquo

<sup>107</sup> HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de Modernidades. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (orgs.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Ini-tia Via, 2018, p. 338.

<sup>108</sup> HORTA, Sobre a constelação de Modernidades, *cit.*, p. 338.

<sup>109</sup> HORTA, Sobre a constelação de Modernidades, *cit.*, p. 338-339.

<sup>110</sup> Em recente Tese de Láurea defendida na tradição da Escola Jusfilosófica Mineira, Matheus Pereira de Almeida discute a Modernidade a partir da construção de dois dualismos, um mais clássico a partir do racionalismo e do romantismo e um, que então propõe, entre uma modernidade latina, do sul, e uma modernidade germânica, do norte. (Cf. ALMEIDA, Matheus Pereira. *Filosofia e Estado: Hegel, Maquiavel e Kant. Tese de Láurea (Bacharelado em Direito)* – Faculdade de Direito “Prof. Jacy de Assis” da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023, 103 f.)

<sup>111</sup> HORTA, Sobre a constelação de Modernidades, *cit.*, p. 339.

– a antiguidade greco-romana – para que possamos compreender qual a perspectiva de futuro desses pensadores. Dessa forma esperamos conseguir esclarecer (i) que

a Idade Média ecoa no homem moderno, que se vê e se entende diferente do medieval, não porque tenha essencialmente mudado, a despeito da mais plena convicção sobre isso [!], mas simplesmente porque o espelho que o reflete não lhe traz mais a sua imagem pelos seus olhos que passaram pelos olhos de Deus, mas simplesmente a imagem que os olhos humanos são capazes de perceber.<sup>112</sup>

E, também, (ii) que falta ao humanismo que o precede a *genialidade* para compreender as exigências de seu próprio tempo que em Maquiavel irromperá.

## 2.1 Nostalgia Clássica

A empreitada de retomada da Antiguidade Clássica é uma das características do humanismo que mais se sobressaem em qualquer estudo sobre o período e não é sem sentido, afinal, é a isso que ele se propõe. Contudo, como já tentamos demonstrar, não é uma tentativa necessariamente inédita.

‘Ao usar o termo Renascimento como nome próprio, deixámo-nos cair no erro de ver como única a ocorrência de um acontecimento que na realidade não foi mais do que uma instância particular de um fenômeno histórico que é recorrente’. A expressão ‘não foi mais do que’ reduz um movimento complexo a um dos seus traços, o revivalismo da Antiguidade, e corre o risco de atribuir igual significado a vários movimentos de maior ou menor originalidade e importância nas suas respectivas culturas.<sup>113</sup>

A recuperação das formas clássicas deu-se “das plantas até os pormenores ornamentais”.<sup>114</sup> Tudo que a Idade Média adotou dos clássicos recebia nesse momento novas interpretações, e – para além da chegada de novas traduções de Aristóteles por exemplo –<sup>115</sup> chegava também uma nova postura.<sup>116</sup> Enquanto o

<sup>112</sup> SALGADO, *A Filosofia da Dignidade Humana*, cit., p. 164-165.

<sup>113</sup> BURKE, Peter. *O Renascimento*. Trad. Rita Canas Mendes. Lisboa: Papelmunde, 2008, p. 15.

<sup>114</sup> BURKE, *O Renascimento*, cit., p. 18.

<sup>115</sup> “Os humanistas descobriram graves discrepâncias entre estas traduções (por vezes traduções árabes do grego) e os textos originais. Foi por ter lido Aristóteles no original grego que o filósofo do Século XVI Pietro Pomponazzi se convenceu de que o seu predecessor medieval S. Tomás de Aquino se enganara ao sugerir que Aristóteles doutrinava a imortalidade da alma. Isto era pôr em dúvida toda a síntese tomista entre a doutrina Cristã e Aristóteles.” (BURKE, *O Renascimento*, cit., p. 29.)

<sup>116</sup> “Essa volta aos textos do passado exigiu a elaboração de um método que evitasse as armadilhas das interpretações medievais, marcadas pela ideia de que os tesouros da Antiguidade nada mais eram do que uma etapa no longo caminho de elaboração do conhecimento.” (BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 15.)

Medievo aproveitava aquilo que servia de justificação da teologia cristã e da Revelação, no humanismo havia uma linha muito tênue entre a simples imitação e a inspiração.<sup>117</sup>

Nem sempre é fácil decidir se os humanistas escreviam literal ou metaforicamente, ou exatamente quanto do passado queriam eles recuperar. [...] Como os antigos, muitos humanistas acreditavam numa interpretação cíclica da história, segundo a qual uma era podia ser uma espécie de recorrência ou reposição de outra anterior. [...] Esta ideia de regresso ao passado pode ter sido um mito. [...] Não obstante, foi um mito no qual não só muitos acreditaram, como viveram.<sup>118</sup>

O apelo aos clássicos era, sobretudo, uma tentativa de se afastar do que os primeiros humanistas designaram “Idade das Trevas”, quase como um autoelogio. Porém, como sabemos, as continuidades são mais, ou tão quanto, visíveis que as rachaduras. Na realidade, eles “estavam em muitos sentidos distantes daquilo que se sentiam próximos – A Roma antiga – e próximos daquilo que se sentiam afastados – a ‘Idade Média’ ”,<sup>119</sup> e não poderia ser diferente. O contexto político, social, económico e jurídico era muito diferente daquele vivido pelos romanos. Os humanistas estavam lidando com dilemas que os romanos, apesar de servirem de exemplo, não poderiam nem imaginar. É por isso que o pensamento renascentista precisa ser encarado como híbrido,<sup>120</sup> “clássicos nalguns aspetos, mas cristãos noutros”.<sup>121</sup>

Esta combinação do clássico e do cristão é difícil de interpretar, como o sincretismo habitualmente é, porque pode ter sido levado a cabo por variadíssimos motivos. Quatrocentos anos depois é difícil de decidir se Ficino cobria o Platonismo com as vestes da teologia ou se cobria esta com as do Platonismo. Historiadores do século XX, incluindo Burckhardt, tinham tendência para apresentar os humanistas italianos como essencialmente pagãos, tendo apenas um respeito hipócrita para com o

<sup>117</sup> Para os mais sensatos, “essa imitação era apenas subserviente. [...] O intuito era assimilar o modelo, apropriar-se dele, e até, se possível, igualá-lo ou ultrapassá-lo.” (BURKE, *O Renascimento, cit.*, p. 33.)

<sup>118</sup> BURKE, *O Renascimento, cit.*, p. 31-32.

<sup>119</sup> BURKE, *O Renascimento, cit.*, p. 41. “Não devemos ver o Renascimento como uma ‘revolução’ cultural no sentido de uma súbita quebra com a tradição. É mais exacto pensar neste movimento como um desenvolvimento gradual no qual cada vez mais indivíduos se tornaram progressivamente insatisfeitos com os elementos da sua cultura em finais do período medieval e cada vez mais atraídos pelo clássico.” (BURKE, *O Renascimento, cit.*, p. 41.)

<sup>120</sup> “[...] as contradições na posição humanista eram mais evidentes quando se discutia religião. Com raras excepções possíveis, eram, afinal, Cristãos, não veneradores de deuses pagãos. Petrarca, Alberti, Valla e Ficino eram todos clérigos. Alberti e Valla estiveram ambos no serviço papal, chegando o humanista Enea Silvio Piccolomini a tornar-se no Papa Pio II. Petrarca, Valla e Picino escreveram todos sobre teologia, enquanto Alberti concebeu igrejas e escreveu a biografia de um santo.” (BURKE, *O Renascimento, cit.*, p. 31-32.)

<sup>121</sup> BURKE, *O Renascimento, cit.*, p. 31-32.

Cristianismo. Hoje, todavia os acadêmicos inclinam-se mais para hipótese de ser afinal ao paganismo que era prestada esta falsa reverência.<sup>122</sup>

Resta-nos, antes de delinear o que, ao nosso ver, é mais importante dessa retomada cultura greco-romana, retomar os motivos que levaram a essa investida.

Como sabemos, o foco da emergência do humanismo ser na Itália não parece accidental. As cidades italianas surgem como um terceiro poder emergente em meio aos atritos constantes e cada vez mais prejudiciais para o povo entre o Sacro Império e a Santa Sé. Dentro das cidades, a recuperação da Antiguidade captou a atenção de vários grupos sociais – de professores a dirigentes políticos. Em Florença,

encontramos inclusive uma das justificativas para o interesse do homem renascentista pela antiguidade. Na verdade, seu interesse encontrava-se mais na representação da natureza e na recuperação de um ideal de beleza do que nos antigos por si mesmos. Há uma necessidade de se representar o natural, a perfeição natural do homem, necessidade essa que não é encontrada na arte medieval, por conseguinte, não pôde esta ser tomada como fonte de inspiração pela Renascença. Destarte, a figuração converte-se em uma obrigação para o homem florentino, constantemente requisitado a explicitar seus símbolos políticos. É devido a essa necessidade de fazer figurar que o homem renascentista procura os antigos, porque, aos olhos da época, estes eram compreendidos como os mestres na arte de representar a natureza, sobretudo quando ingenuamente contrapostos aos medievais. A antiguidade clássica é tomada a partir do momento em que serve de instrumento à arte, na medida em que confere determinada técnica, determinado *modus operandi*. Talvez a utilização dos padrões estéticos dos antigos não tenha sido mais do que isto, uma opção « metodológica » mais viável.<sup>123</sup>

Essa disputa de poder entre as cidades italianas, que queriam autonomia e buscavam exercer sua forma de poder livre perante a Igreja e o Império, não era de forma alguma estável. Esse contexto deixava as cidades completamente vulneráveis a invasões, quando não à usurpação ora por parte do Imperador, ora por parte do Papa. Esse período de muita insegurança e angústia, somado à vontade das cidades italianas republicanas de preservar sua paz e liberdade, levou inclusive pensadores monarquistas como Savonarola a defender um modelo pautado na liberdade apenas para as cidades do *Regnum Italicum*, pois, para ele, claramente se tratava de uma exceção frente ao resto da Europa.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> BURKE, *O Renascimento*, cit., p. 38.

<sup>123</sup> SALGADO, Karine; FEITAL, Thiago Álvares. Pico della Mirandola, Botticelli e a « antropologização » do Direito – em busca de uma representação da Justiça no *Quattrocento*. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 14, 2011, p. 140-141.

<sup>124</sup> QUENTIN, *As fundações do pensamento político moderno*, cit.

Importante ressaltar que a mudança de mentalidade é causa da retomada clássica e não consequência. As inovações surgidas a partir de então são o resultado dos anseios e angústias frente ao que a Filosofia Medieval não conseguia responder.

Parece-nos, pois, que para compreender a formação do humanismo cívico, é necessário levar em consideração tanto o trabalho de homens como Petrarca, que contribuíram para o ressurgimento dos estudos dos textos clássicos, como o processo de consolidação do poder da oligarquia, que criou as condições econômicas e políticas para que essa nova elite cultural viesse a se interessar pela participação nas diversas instituições da república. Uma elite econômica ascendente tinha necessidade de novos valores para sustentar seu domínio político; os humanistas, combinando o elogio dos clássicos com o de Florença, responderam ao desafio, criando um movimento intelectual de grande originalidade.<sup>125</sup>

Assim, se é em defesa da liberdade e da paz das Cidades-Estado italianas a motivação, falta-nos compreender o que é recuperado dos clássicos que viabiliza o sonho humanista.

Nesse sentido, o abandono gradual de uma insustentável vida contemplativa para uma necessária vida de ação política eficaz abre o caminho para que as obras de Cícero ganhem cada vez maior importância. “A retórica era o elo de ligação entre a cultura clássica e a ação republicana”.<sup>126</sup> E devido a insistência no caráter social da humanidade, o uso da retórica alinhava-se à política, pois só assim seria possível evitar que o conhecimento não caísse em puras individualidades. Na contramão do nominalismo que colocou o conhecimento universal em dúvida,<sup>127</sup> o intuito não era negar a existência de uma racionalidade. “O grande salto foi mostrar que esses universais podiam ser conhecidos em um contexto particular, através de obras particulares, no contato com homens particulares”.<sup>128</sup>

Coluccio Salutati (1331-1406), um dos principais pensadores do humanismo do século XIV, foi um dos responsáveis por restaurar a confiança nas recentes repúblicas, frente à Igreja e ao Império, concedendo-lhes legitimidade.<sup>129</sup> “Para ele, a

<sup>125</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 15.

<sup>126</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 15.

<sup>127</sup> “Duns Escoto e Guilherme de Ockham, ambos franciscanos, diante do conturbado contexto político-social de suas épocas, vão empreender duras críticas às pretensões universais da Igreja Católica.” (SANTOS, Igor Moraes; VEYL, Raul Salvador Blasi. A secularização do poder no baixo medievo: Marsílio de Pádua entre os antigos e os medievais. *Fragments de Cultura*, v. 28, n. 1, 2018, p. 136.)

<sup>128</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 16.

<sup>129</sup> Uma leitura mais atenta à vida e à obra de Coluccio Salutati pode ser encontrada em VEYL, Raul Salvador Blasi. *Retórica e Política em Coluccio Salutati: A tirania entre a república e a monarquia.*

‘eternidade’ das leis não adivinha do fato de que haviam sido promulgadas pelo Papa ou pelo Imperador, mas sim de sua origem divina”.<sup>130</sup> Por viver em um período ainda muito medieval,<sup>131</sup> sua importância muitas vezes deve-se justamente pela coragem em abrir o campo dos *studia humanitatis* para pensar a Liberdade para além de um elemento meramente conceitual e “o conceito de liberdade é a chave para compreender todo o humanismo cívico”.<sup>132</sup> Afinal, como afirma Leonardo Bruni, ela dá origem ao modelo ideal: a república.<sup>133</sup>

Interessante o retorno ao neoplatonismo que os humanistas do início do século XV – como Leonardo Bruni – investem contra o aristotelismo Escolástico. Como “Aristóteles não parecia capaz de fornecer o modelo necessário para a compreensão dessa volta aos valores do passado”,<sup>134</sup> há uma retomada das classificações platônicas dos regimes e da historiografia cíclica de Políbio que desemboca em uma reflexão sobre a fragilidade das instituições<sup>135</sup> e sobre a importância da ação humana para a sua conservação. A partir desse momento,

o tema da ‘virtù’ [e, conseqüentemente, da retórica e da política] impunha-se em um universo cultural que fez da ação humana o núcleo de suas preocupações com a conservação das estruturas de poder”. [...] “Um homem da Renascença, ao contrário [de um cristão medieval], devia buscar o mais alto nível de perfeição pessoal, sabendo que dessa maneira contribuía para a vida pública.<sup>136</sup>

A nobreza de caráter e as qualidades morais serviriam como armas para defender a cidade, e a ‘virtù’, entendida como a “capacidade de participar nos negócios públicos”,<sup>137</sup> passou a ser valorizada como um atributo da Liberdade, que, nesse momento, era entendida de duas formas distintas. Primeiro como autonomia e soberania das repúblicas italianas entre si e frente ao Império e à Igreja e segundo

---

*Dissertação* (Mestrado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021, 263 f.

<sup>130</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 18.

<sup>131</sup> “Homem ligado aos valores cristãos, ele foi sobretudo um homem de ação, capaz de pensar a política com extremo realismo.” (BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 22.)

<sup>132</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 45.

<sup>133</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 28.

<sup>134</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 31.

<sup>135</sup> Nas quais era depositada bastante confiança pela tradição Escolástica.

<sup>136</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 32-33.

<sup>137</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 47.

como referência à constituição de uma organização política interna capaz de impedir a tirania.<sup>138</sup>

Assim, Bruni fala nestes termos, ao final de sua *Laudatio* da decadência romana: ‘... sem dúvida confessaremos que a grandeza dos romanos começou a declinar quando o nome de César, quase uma ruína manifesta, entrou na cidade de Roma. Pois a liberdade deu lugar à potência do Império, e, depois da destruição da liberdade, extinguiu-se a virtú.<sup>139</sup>

É possível agora, retomarmos, os principais elementos dessa nostalgia clássica que fundamentaram os novos projetos políticos dos humanistas. Inspirados na República Romana, mais do que no Império, e através de uma valorização da razão e da ação do homem, os humanistas conceberam uma antropologização<sup>140</sup> do Direito e da Política – ainda que aliado a um naturalismo – que culminou em um novo modelo ideal de governo: a república secularizada e um novo modelo ideal para a humanidade. “O modelo do homem bom deixou de ser o santo para ser o cidadão”,<sup>141</sup> um tão digno quanto o outro, mas o primeiro digno por Deus e o segundo digno de si mesmo.

## 2.2 Sonho humanista

O giro antropológico resultado da retomada dos clássicos aponta para três projetos – com ares de originalidade – que vão ganhando cada vez maior solidez: a secularização, a dignidade da pessoa humana e a república.<sup>142</sup> Os três são resultado de um mesmo processo e, por isso, são interdependentes entre si. Tentaremos pincelar o pensamento de três dos mais importantes filósofos do período que antecederam e inspiraram Maquiavel e cujas teorias tiveram enorme impacto no pensamento renascentista: Dante Alighieri, Marsílio de Pádua e Pico della Mirandola.<sup>143</sup>

<sup>138</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 46.

<sup>139</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 48.

<sup>140</sup> SALGADO; FEITAL, Pico della Mirandola, Botticelli..., cit.

<sup>141</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 54.

<sup>142</sup> Nesse sentido, talvez não seja exagero pensar na emergência do Estado de Direito como realização do sonho humanista em que a secularização se efetiva na valorização da Cultura, a dignidade da pessoa humana se realiza na construção da ideia de cidadania, e a república tem sua culminação no Estado de Direito mesmo.

<sup>143</sup> É claro que há inúmeros outros pensadores tão relevantes quanto os escolhidos para esse trabalho e que poderiam nos ajudar na reflexão a que nos propomos como Nicolau de Cusa, Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, ao qual já fizemos menção, e tantos outros. No entanto, para o intuito e a extensão pretendida com esse trabalho e por serem os predecessores, Dante, Marsílio e Pico serão suficientes para abordar os aspectos do humanismo pretendidos.

Dante Alighieri,<sup>144</sup> indignado com a corrupção e usurpação das instituições eclesiásticas e pelas rivalidades dos grupos políticos rivais no interior da Itália, propôs-se a pensar como reelaborar o papel do poder temporal e do poder espiritual.

É bastante clara [...] a influência de alguns postulados de Tomás de Aquino sobre a obra política de Dante. Mesmo existindo diferenças imensas entre as teorias desenvolvidas pelos dois italianos, pode-se facilmente verificar três elementos onde o poeta florentino demonstra seguir o pensamento do aquinate: o primeiro, ligado ao reconhecimento da autoridade do Estado como entidade política; o segundo, ao considerar o destino terreno e mundano do homem; o terceiro, ao considerar o aspecto racional do conhecimento através da distinção entre verdade de fé e verdade de razão.<sup>145</sup>

Contra uma perspectiva tipicamente medieval, Dante parte do “pressuposto de que o ser humano, com as suas virtudes e capacidades, pode recriar uma espécie de paraíso terrestre sem a intervenção direta da entidade divina”.<sup>146</sup> E contra os poderes italianos burgueses insurgentes, para ele, a Monarquia deveria ser “o único Estado independente e supremo, perante ao qual todos os outros reinos e Estados territoriais possuiriam um caráter quase provincial”.<sup>147</sup>

O que fundamentava, contudo, ambos os poderes era um mesmo elemento: Deus. Assim, “ambos os poderes manteriam laços de dependência específicos e distintos entre si”.<sup>148</sup> A secularização não passaria de uma divisão de papéis e “a legitimidade da ação política [...] continua se radicando no Absoluto transcendente”.<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> “Durante Alighieri, ou simplesmente Dante, nasceu em Florença em 1265 no seio de uma família de origem nobre. Com grande atividade política no partido favorável ao imperador - os *guelfi bianchi* -, chegou a ser, nos últimos anos do século XIII, membro do conselho e prior de Florença. Tendo sido perseguido pela sua atuação política, e condenado à fogueira por *baratteria, concussione e opposizione illegale al pontefice*, se refugiou em diversas cidades italianas, como Verona, Pádua, Treviso, Veneza e Ravenna, sempre sob a proteção de nobres ligados ao imperador. Morreu em 1321, sendo enterrado em Ravenna, onde atualmente encontram-se os seus restos mortais.” (DAL RI JÚNIOR, Arno. A secularização do Estado e o humanismo medieval: a contribuição da Monarquia de Dante Alighieri. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DAL RI JÚNIOR, Arno; PAVIANI, Jayme. *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 92.)

<sup>145</sup> DAL RI JÚNIOR, A secularização do Estado e o humanismo medieval, *cit.*, p. 96.

<sup>146</sup> DAL RI JÚNIOR, A secularização do Estado e o humanismo medieval, *cit.*, p. 98.

<sup>147</sup> DAL RI JÚNIOR, A secularização do Estado e o humanismo medieval, *cit.*, p. 96-97.

<sup>148</sup> DAL RI JÚNIOR, A secularização do Estado e o humanismo medieval, *cit.*, p. 104-105.

<sup>149</sup> ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*. São Paulo: Edições Loyola, 2018, p. 170.

A defesa da Monarquia não significa, contudo, a defesa de uma usurpação do poder temporal, em outras palavras, na defesa da tirania. A paz, a justiça e a liberdade seriam valores de fundamental importância para a felicidade como fim coletivo.<sup>150</sup>

Enquanto o poder temporal visaria a busca da felicidade terrena, o poder espiritual visaria alcançar a felicidade eterna. Os meios para chegar a estes objetivos também seriam distintos. Para alcançar ao objetivo do poder temporal seria necessário o contínuo exercício da filosofia e das virtudes morais e intelectuais. Para atingir o objetivo do poder espiritual, seria necessário o exercício da espiritualidade e das virtudes teológicas.<sup>151</sup>

Assim, apesar de não ser um defensor das repúblicas italianas emergentes, Dante reconhecia o verdadeiro significado do homem como protagonista da história,<sup>152</sup> a importância da secularização para a constituição da paz e que “qualquer tipo de organização política e de ordenamento jurídico deveria ser feito para o bem do povo”.<sup>153</sup>

Sabemos que Marsílio de Pádua (1270-1342)<sup>154</sup> foi um grande leitor de Dante e que também foi um dos grandes responsáveis por denunciar o poder clerical. Vendo as constantes intromissões do Papado no *Regnum Italicum*, Marsílio coloca-se em defesa das republicanas italianas, ou seja, em defesa da liberdade e da paz.

Marsílio, assim defende a independência total das cidades-estados, de *iure*, da Igreja, e, portanto, condena os esforços do papado para dominar e controlar seus negócios como constituindo um ‘injusto despotismo’, um ‘desmando vicioso’ que ‘trouxe angústia ao *Regnum Italicum* e o privou e ainda priva de tranquilidade e paz’. Segundo ele, quem pretendesse ser o

<sup>150</sup> Na esteira de Francesco Petrarca, conhecido como o “pai do humanismo, as virtudes do governante eram permeadas por uma moral Cristã. O príncipe deveria servir de “modelo vivo para os costumes da cidade, cuja principal tarefa é servir de diretor moral e espiritual de seu povo”. ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 170-171.

<sup>151</sup> DAL RI JÚNIOR, A secularização do Estado e o humanismo medieval, cit., p. 105.

<sup>152</sup> “A modificação que Dante impõe ao sentido do termo ‘nobreza’ anteciparia, para Burekhardt, a cisão assistida pelo renascentistas. Em Aristóteles, nobreza diz respeito a ‘excelência e riqueza herdada’; vincula-se à ideia de *eugeneia* (‘bem-nascido’). Dante, por outro lado (e, nesse aspecto, será acompanhado por Petrarca), interpreta a nobreza como a ‘excelência do próprio indivíduo ou a de seus antepassados’; associa-se ao conceito de *nobilis* (‘notável’, famoso). Se o homem é pai de si mesmo – pode, fazendo uso de sua razão e de sua vontade, definir seu próprio ser –, não deve ser avaliado por sua descendência, sangue, mas por sua erudição e por suas riquezas, suas conquistas próprias, a plenitude individual por ele atingida”. (ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 147.)

<sup>153</sup> DAL RI JÚNIOR, A secularização do Estado e o humanismo medieval, cit., p. 109.

<sup>154</sup> “O filósofo traça a defesa contra o poder temporal da Igreja na sua principal obra, denominada O Defensor da Paz, dedicada a Luís da Baviera, que o protegeu sob sua coroa durante a perseguição que sofreu pelo Papa João XXIII. Marsílio publica anonimamente o livro no mesmo ano em que Luís da Baviera é excomungado – resultado do confronto com a Papa João XXII –, e após ter a sua identidade revelada e ser acusado de heresia, o filósofo busca refúgio sob o gládio do Rei.” (SANTOS; VEYL, A secularização do poder no baixo medievo, cit., p. 139.)

defensor da paz no Norte da Itália deveria, acima de tudo, ser um inimigo jurado dos poderes jurisdicionais a que a Igreja alega ter direito.<sup>155</sup>

Na linha de Dante, defende a secularização, mas não a constituição de uma Monarquia absoluta, já que, para ele, às repúblicas italianas deveria ser resguardada sua autonomia. Além disso, Marsílio também não descarta o papel da religiosidade, somente resguarda à sua própria competência, uma vez que a lei divina não deve ser coercitiva pois seu conteúdo é apenas cognitivo.<sup>156</sup>

Pico della Mirandola (1463-1494),<sup>157</sup> já uns anos em um momento histórico posterior a Dante e Marsílio, sedimenta um outro caminho necessário para a defesa da República, a dignidade humana. Ele vincula a dignidade do homem à sua liberdade natural e à sua inerente razão e livre-arbítrio. Mais do que nunca, o valor da liberdade será colocado de modo central para a produção intelectual e artística, balizando os entendimentos que vão se construindo sobre justiça e política. O homem de Pico “não é, de modo algum, indispensável para o funcionamento do mundo. O universo tal como fora criado era já um sistema perfeito e, na verdade, a criação do homem seria como que a introdução de um corpo estranho e perturbador”.<sup>158</sup> O que significa dizer que seu valor se radica justamente da “ausência de qualquer função específica a ele atribuída no cosmos, [...] o homem cultiva-se, dá cultura a si mesmo”.<sup>159</sup>

Recusando a hierarquia dos seres, cara aos medievais, Pico concebia o homem como um ser muito superior ao resto do universo, reafirmando com isso não a natureza privilegiada de nossas relações com o criador, mas sobretudo manifestando uma grande esperança em nossa capacidade de dominar a natureza.<sup>160</sup>

Estas três breves exposições já nos ajudam a compreender o desenvolvimento do aparato valorativo e conceitual que surge aos finais do século

<sup>155</sup> SANTOS; VEYL, A secularização do poder no baixo medievo, *cit.*, p. 144.

<sup>156</sup> SANTOS; VEYL, A secularização do poder no baixo medievo, *cit.*, p. 141.

<sup>157</sup> “Giovanni Pico della Mirandola, o mais célebre membro da família Pico, da linhagem dos senhores de Mirandola, pode ser tomado como o arquétipo do humanista no século XV. Sua curiosidade desmedida, assim como a sua espantosa capacidade cognitiva fazem-no o exemplo ideal de um *habitué* da Academia Neoplatônica”. (SALGADO; FEITAL, Pico dela Mirandola, Botticelli e a « antropologização » do Direito, *cit.*, p. 127.)

<sup>158</sup> SALGADO; FEITAL, Pico dela Mirandola, Botticelli e a « antropologização » do Direito, *cit.*, p. 129-130.

<sup>159</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, *cit.*, p. 160-161.

<sup>160</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, *cit.*, p. 35.

XIV e início do século XV<sup>161</sup> que vão fundamentar, em um primeiro momento, a confiança na ação humana e no seu intelecto, já que

o humanismo [a partir de então] pauta-se pela percepção de que é o homem medida de todas as coisas, cocriador do universo que o circunda. [Alterando], dessa maneira a compreensão das instituições, vistas como resultado da criatividade humana (e não do destino ou da Providência)<sup>162</sup>

Fundamentará, em um segundo momento, a necessidade da consolidação de um poder secular estável e autônomo pois “a dessacralização do espaço público abre a possibilidade de se remodelar as instituições estabelecidas”.<sup>163</sup> E, por fim, a consolidação de uma comunidade política livre, isto é, uma República.

Como tentamos demonstrar:

As comunas autônomas que começam a surgir na Itália na Baixa Idade Média não extraem sua legitimidade de um Absoluto transcendente (o cosmos ou Deus), mas de si mesmas, da vontade da população que as constitui: são autofundadas, automotrizes. Não é à toa que se tornarão palco de perseguições às heresias: ao reivindicarem liberdade (‘insularidade’, não intervenção da parte de outras potências), rompem com a teia medieval, o sistema de laços feudo-vassálicos horizontais, que ligaria uma às outras, em tese, todas as instituições da cristandade, em uma malha de poder costurada pelos tronos do papa e do imperador.<sup>164</sup>

Foram esses os anseios que foram se tornando cada vez maiores. Nos questionamos, portanto, o porquê não foi suficiente. O que faltava aos humanistas do século XIV e XV para que o Estado pudesse, enfim, florescer? É a isso que nos dedicaremos na próxima seção.

## 2.3 Limites da Utopia

Alguns fatores nos levam a entender o motivo pelo qual os antecessores de Nicolau Maquiavel não terem de fato rompido com a cultura medieval. Até então, as utopias assemelhavam-se mais a uma “homenagem, prestada pelo humanismo, ao

---

<sup>161</sup> “Para Burckhardt, a Itália do Quatrocento serviu como ‘laboratório do moderno espírito europeu’. [Nesse período], as principais instituições políticas medievais, a Igreja e o Império, apresentavam-se como forças sobrenaturais, unidas por Deus – assim como as principais instituições políticas da Antiguidade clássica, as cidades-estado, eram retratadas como espaços naturais, orgânicos, reflexos do cosmos, em sua estrutura harmônica e equilibrada.” (ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 146-147.)

<sup>162</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 145.

<sup>163</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 144.

<sup>164</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 147.

ideário antigo e medieval”, isto é, a um “arcaísmo platonizante” no qual conviveriam as “ruínas do ontem e os esboços do amanhã”.<sup>165</sup>

Para evitar a perseguição da Igreja, os humanistas procuravam se situar num terreno que lhe fosse estranho. Para eles, a fé cristã era absolutamente legítima, mas não lhes dava o conhecimento do mundo social que tanto lhes interessava. Se essa astúcia os protegia das consequências de um conflito aberto, impedi-os de ver que, sem uma crítica radical de certos valores cristãos, era impossível chegar a uma nova concepção de política.<sup>166</sup>

Apesar do maior foco dado à ação humana, ela era limitada no escopo dado ou por Deus, ou pela natureza. Não havia espaço para a criatividade e para a imaginação uma vez que as formas estavam previamente dadas.

Para além da sincera crença no naturalismo e na Providência e do medo da perseguição e do inferno, podemos citar também outros aspectos, que não os culturais até aqui abordados, que limitaram a corrosão total da doutrina medieval até o século XVI: a invenção da imprensa somente em meados do século XV; os descobrimentos, que foram fundamentais para uma nova dimensão da história;<sup>167</sup> a ascensão gradual da burguesia enquanto poder que forçou a idealização de “novos modelos de auto-organização”<sup>168</sup> e a gradual descrença na efetividade dos poderes tradicionais frente a tragédias como a Peste Negra e a Guerra dos Cem Anos. Esses e outros fatores concorrentes contribuíram para a transformação do pensamento ocidental,<sup>169</sup> pois “o Renascimento é fenômeno multicausal”.<sup>170</sup>

Assim, “é a clivagem entre a natureza e a cultura [pretendida e idealizada desde os antigos], o dado e o posto” que marca a verdadeira inovação, o “experimentalismo institucional”.<sup>171</sup> Essa é a faceta disruptiva do humanismo que desponta como ideologia e como real alternativa à filosofia medieval.

<sup>165</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 141-143.

<sup>166</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 55-56.

<sup>167</sup> V. BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento*, cit.

<sup>168</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 159.

<sup>169</sup> É interessante também a perspectiva segundo a qual o humanismo foi um movimento com bastante substrato na classe burguesa. Porém, apesar da relevância desse tipo de leitura mais materialista, somos da opinião de que teses que se dedicam a dar uma importância capital ao aspecto socioeconômico, desafiam a compreensão da totalidade. “Se é inegável que o funcionamento de uma ideologia tem raízes nas condições econômicas da época na qual opera, é pouco provável que sejamos capazes de compreender a Itália Renascentista reduzindo-a aos seus elementos econômicos.” (BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 50.)

<sup>170</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 159.

<sup>171</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 143 à luz de Roberto Mangabeira Unger.

A filosofia cristã, imperante até o Renascimento (e mesmo depois), é determinada pela ideia de hierarquia: das pulgas e dos percevejos aos anjos, arcanjos, querubins e serafins, todas as criaturas se arranjarão de forma escalonada e piramidal, assumindo ‘uma posição particular e uma função apropriada’ no cerne de uma ordem concebida por Deus. Todos os entes, materiais e espirituais, se conectariam, componentes do edifício gótico erigido pelo Criador, Acidentes, defeitos e pecados representariam desvios resultantes do fato de seres individuais se afastarem do papel previsto por Deus para sua espécie ou seu estamento. As doutrinas dos dois maiores filósofos cristãos (Santo Agostinho e Santo Tomás) giram ambas, apesar do enorme lapso temporal que as separa, em torno dessa concepção.<sup>172</sup>

Como pretendemos demonstrar a seguir, somente a partir de Maquiavel, o humanismo se insurgirá em defesa do “Estado como obra arte”<sup>173</sup>.

De todos os que julgaram poder construir um Estado, Maquiavel é, incomparavelmente, o maior. Ele toma as forças existentes sempre como vivas e ativas, apresenta as alternativas de forma correta e não procura iludir nem a si próprio nem aos outros. Não há nele qualquer vaidade ou ostentação; tampouco escreve, afinal, para o público, mas apenas para autoridades, príncipes ou para amigos. O perigo em Maquiavel jamais reside numa falsa **genialidade**, e tampouco num desfiar equivocado de conceitos, mas numa poderosa imaginação que, claramente, lhe custa esforço domar.<sup>174</sup>

Pela imaginação e criatividade, portanto, “Maquiavel será o artífice de uma ‘teoria da inovação’ institucional, uma ‘tipologia dos inovadores políticos’, que, refletindo o experimentalismo artístico e científico do momento, fornecerá o pilar da ideia de ‘razão de Estado’.”<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 151.

<sup>173</sup> A centralidade desta ideia é destacada pela mais recente edição da obra, que a eleva ao título: BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

<sup>174</sup> BURCKHARDT, *A cultura do Renascimento na Itália*, cit., p. 108. (grifo nosso).

<sup>175</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 157.

### 3. MAQUIAVEL, UM MODERNO?

A terceira e última parte da empreitada à que nos propomos pretende ser não somente o ponto de chegada simplesmente cronológico, mas também lógico. O tempo, enquanto “força natural”, dá lugar à história que “não somente é filosofia, como é filosofia viva, orgânica, capaz de desenvolver-se em direção ao devir”.<sup>176</sup> Até aqui tentamos posicionar o desenvolvimento histórico que nos ajuda a compreender a formação do pensamento de *Niccolò Machiavelli* para ser possível posicioná-lo historicamente, isto é, filosoficamente.

A partir de Maquiavel, como aludimos anteriormente, a história rompe tanto com a força incontrollável e determinista da natureza, como com o transcendente medieval para ser entendida como um produto de si mesma. Na contramão da historiografia que o antecede, na qual narra-se “os fatos históricos obedientes à *fortuna*, o que levaria a uma série de descrições parciais dos eventos”,<sup>177</sup> Maquiavel prefere narrar a partir da *virtù*, indicando “a possibilidade da história estar cada vez mais sob tutela parcial da ação virtuosa”.<sup>178</sup>

a análise do poder é o centro de gravidade do pensador florentino, assim, a compreensão do processo e dos fatos históricos é estratégica para o uso virtuoso do poder. História e Política são interdependentes, pois o sucesso do empreendimento político depende do conhecimento das leis políticas deduzidas da história. É a história que irá doar o verdadeiro fundamento da razão.<sup>179</sup>

Adepto de uma concepção cíclica, para Maquiavel história é exemplo e essa exemplaridade possui dois sentidos. Um primeiro sentido de recorrência, exigindo certa *mediação do olhar*, já que “o passado é recusado como ruína, mas tampouco é reverenciado com nostalgia” e um segundo sentido de imitação, no qual “imitar é sempre reelaborar, atualizar a *virtù* para o momento presente”.<sup>180</sup> Assim, Combinando Política e História, o florentino concebe a excelência de uma forma de governo à sua capacidade de adequar-se às circunstâncias e necessidade do tempo.

---

<sup>176</sup> HORTA, José Luiz Borges. Prefácio: Tempo, História, Direito e Estado. AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os Tempos do Direito: Ensaio para uma (Macro)Filosofia da História*. Ponta Grossa: Atena, 2023.

<sup>177</sup> AMBRÓSIO, *Os Tempos do Direito, cit.*, p. 24.

<sup>178</sup> AMBRÓSIO, *Os Tempos do Direito, cit.*, p. 24.

<sup>179</sup> AMBRÓSIO, *Os Tempos do Direito, cit.*, p. 22.

<sup>180</sup> AMBRÓSIO, *Os Tempos do Direito, cit.*, p. 22.

Essa nova postura, abre espaço para a concepção de uma filosofia bastante realista, baseada na utilidade e na funcionalidade, mas que, por se preocupar com a totalidade das coisas, não se perde em particularismos, deixando espaço para a idealização.<sup>181</sup> Historicamente, Maquiavel conceberá um novo sentido de liberdade e um novo sentido de poder para contemplar um primeiro esboço de Estado.

### 3.1 Poder

A autenticidade de Maquiavel não é – e nem poderia ser como diversas vezes insistimos em demonstrar – um acontecimento sem nenhum tipo de precedentes. Embora seu pensamento consiga de fato captar seu tempo, ele desenvolve uma tradição que estava sendo formada aos poucos. “O pensamento de Maquiavel, apesar de radical, conserva laços com a tradição”.<sup>182</sup> O próprio estilo de escrita ou mesmo os temas trabalhados por ele<sup>183</sup> já tinham sido foco de estudos de outros relevantes filósofos tanto de seu tempo como ainda do outono da Idade Média. A mudança iniciada pela Escolástica,<sup>184</sup> por exemplo, na qual a vida contemplativa vai cedendo lugar à vida ativa segue esse movimento em Maquiavel, mas de uma maneira mais

---

<sup>181</sup> “O caráter fundamental do Príncipe é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro ‘vivo’, no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do ‘mito’. Entre a utopia e o tratado escolástico, formas nas quais se configurava a ciência política até Maquiavel, este deu à sua concepção a forma da fantasia e da arte, pela qual o elemento doutrinário e racional personifica-se em um *condottiero*, que representa plástica e ‘antropomorficamente’ o símbolo da ‘vontade coletiva’. O processo de formação de uma determinada vontade coletiva, para um determinado fim político, é representado não através de investigações e classificações pedantes de princípios e critérios de um método de ação, mas como qualidades, traços, características, deveres, necessidades de uma pessoa concreta, o que põe em movimento a fantasia artística de quem se quer convencer e dá uma forma mais concreta às paixões políticas. [...] depois de ter representado o *condottiero* ideal, Maquiavel – num trecho de grande eficácia artística – invoca o *condottiero* real que o personifique historicamente: esta invocação apaixonada reflete-se em todo o livro, conferindo-lhe precisamente o caráter dramático.” GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere* (v. 03): Maquiavel, notas sobre o Estado e a política. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 13.)

<sup>182</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, cit., p. 89.

<sup>183</sup> “Nada havia de muito novo na ideia de oferecer conselhos práticos aos dirigentes políticos, explicando-lhes como conduzir a coisa pública.” SKINNER, *As fundações do pensamento moderno*, cit., p. 139.

<sup>184</sup> “Diferentemente do que muitos creem, os escolásticos pecam não pelo irracionalismo, mas pelo ultrarracionalismo, a fé inabalável no *logos* apodítico (dado ao homem por Deus), que os conduz a posturas formalistas.” ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 160.

original. A ação política deixa o “agir” que tem como pano de fundo a moral e passa para o “fazer”,<sup>185</sup> que tem como pano de fundo a utilidade.<sup>186</sup>

Da mesma forma podemos dizer que Maquiavel, na linha de Dante e Marsílio, tece comentários no esforço da secularização, isto é, de desvincular o poder temporal do poder eclesiástico e, devido até as condições do seu tempo, faz isso de maneira mais incisiva. Nas palavras do próprio Maquiavel: “Dizendo-me o cardeal de Ruão que os italianos não entendiam de guerra, respondi-lhe que os franceses não entendiam de Estado, porque, se entendessem, não teriam permitido que a Igreja alcançasse tanta grandeza”.<sup>187</sup>

Os temas da *fortuna* e da *virtù* também já vinham sendo o foco de atenção de muito estudiosos daquele tempo, podendo ser vistos, portanto, como um outro elemento de continuidade dessa *Renasença tardia* ou *Primeira Modernidade*. De modo geral, os filósofos dos *espelhos dos príncipes* concordam todos na importância da *virtù* do príncipe como uma forma de vencer as malícias da *fortuna* e realizar os objetivos da honra e da glória.<sup>188</sup> Defendendo, pois, duas principais teses:

Uma é que o príncipe que adquira a genuína *virtus* ‘jamais será dominado pela fortuna em seus negócios’, porque constantemente terá condições de conservar sua firmeza, mesmo ante circunstâncias as mais adversas. A outra é que, sendo ‘a boa fortuna sempre companheira de coragem’, um príncipe que tenha *virtus* também será o que tem as melhores oportunidades para conquistar o apoio da caprichosa deusa na condução de seus negócios.<sup>189</sup>

Nas palavras de Maquiavel:

Comparo a sorte a um desses rios impetuosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, mas cedem ao seu ímpeto, sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo assim, nada impede que, voltando à calma, os homens tomem providências, construam barreiras e diques, de

<sup>185</sup> HENRIQUES, Hugo Rezende. Fenomenologia do Poder: O Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade. *Tese* (Doutorado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020, p. 110.

<sup>186</sup> Importante considerar que não se trata aqui de aceno a um certo tipo de utilitarismo. Utilidade nesse caso refere-se mais a um cálculo estratégico do que ao um cálculo aritmético.

<sup>187</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, capítulo III, p. 18.

<sup>188</sup> “[...] não há espaço, na filosofia maquiaveliana, para a ideia de História da Salvação, de um sentido para o *dever* que ultrapasse o âmbito das escolhas humanas. O destino é caprichoso, cego e irracional, despido de qualquer inteligibilidade intrínseca. Algumas pessoas (como Moisés, Ciro, Teseu, Rômulo, Alexandre VI e César Bórgia) conseguem, no entanto, *fazer história*, domar o acaso, subordinando-o a seus interesses.” ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 161.

<sup>189</sup> SKINNER, *As fundações do pensamento moderno*, cit., p. 141.

modo que, quando a cheia se repetir, ou o rio flua por um canal, ou sua força se torne menos livre e danosa.<sup>190</sup>

Porém, à diferença dos demais, Maquiavel não vê compatibilidade entre a busca da *virtù* e a fé cristã. “Pois não podemos imaginar que virtudes como a bondade, a sinceridade e o respeito a justiça sempre – ou mesmo frequentemente – se mostrem compatíveis com um firme propósito de alcançar o bem geral da comunidade.”<sup>191</sup> Isto é, se o mais importante é que a liberdade e a segurança de uma República sejam conservadas, não podemos colocar uma escala de valores cristãos para lidar com os assuntos públicos.

As questões políticas com as quais Maquiavel lidava, e contra as quais lutava, nos ajudam a tomar consciência de seu contexto e de sua própria historicidade enquanto um ser do seu tempo. O final do século XIV e início do século XV pode ser encarado como um período de “avanço constante e ininterrupto de formas cada vez mais despóticas de principado”<sup>192</sup> e de muita insegurança para as Cidades-Estado italianas<sup>193</sup> frente à França e à Espanha já unificadas.

É particularmente importante compreendermos que as circunstâncias em que floresceu o pensamento de Maquiavel eram a de uma percepção da necessidade de reconstituição da glória da Península Itálica frente a Estados que já se firmavam como tal (caso de França e Espanha). Em especial, a redação de “O Príncipe” é percebida, desde a saudação inicial ao jovem Lorenzo de Médici e especialmente em seu capítulo XXVI, intitulado “Exortação a tomar a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros”, como um clamor à conquista e unificação.<sup>194</sup>

Assim, a proeminência da Política frente a moral e a religião, a descrença em instituições fixas incapazes de sobreviver no tempo, o valor dado à liberdade na luta contra a tirania e o contínuo sentimento de insegurança somaram-se enquanto fatores para se pensar em uma nova concepção do poder e do político.

Maquiavel é o primeiro a perceber – ao menos positivamente – a constituição do político enquanto uma tensão constitutiva entre Poder e Liberdade. Em seus termos: entre favor do povo e favor dos grandes, em um debate que nos faz questionar se o florentino seria “um franco defensor do Poder do Príncipe, ou um

<sup>190</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, cit., p. 119-120.

<sup>191</sup> SKINNER, *As fundações do pensamento moderno*, cit., p. 203.

<sup>192</sup> SKINNER, *As fundações do pensamento moderno*, cit., p. 134.

<sup>193</sup> “[...] a Itália de Maquiavel encontrava-se politicamente dividida, ainda que espiritualmente unificada – pela consciência da identidade geográfica (Alpes), étnica, linguística (substrato comum dos dialetos regionais) e histórico-cultural.” (ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit., p. 156.)

<sup>194</sup> HENRIQUES, *Fenomenologia do Poder*, cit., p. 114.

republicano entusiasta da Liberdade do Povo”.<sup>195</sup> Como veremos, à luz do Professor Doutor Hugo Rezende Henriques, é um debate muito mais complexo que essa dualidade e que exprime o que em Maquiavel há de mais *genial*.

Este é o outro ponto no qual encontramos uma postura mais heterodoxa, uma vez que destoa no significado de um dos valores que até então vinha sendo defendido em toda a história do pensamento florentino na mesma medida que a liberdade, a paz.<sup>196</sup> Assim, os que “condenam as querelas entre os nobres e a plebe na antiga República estão ‘reclamando exatamente das coisas que foram a principal causa de Roma conservar a liberdade’ já que “toda a legislação que favoreça a liberdade decorre do choque entre as classes e, por isso, o conflito [...] não é o solvente, mas o cimento de uma República”.<sup>197</sup>

Aqui cabe uma ressalva importante que o Professor Hugo Henriques nos chama a atenção:

vale desde logo nos afastarmos de uma tradição marxista que busca perceber no trecho em questão o profético anúncio maquiaveliano do conflito de classes que seria desenhado por Marx como o suposto motor da História. Nesse sentido, preferimos nos filiar àqueles, como Newton Bignotto, que preferem perceber no conflito entre a vontade dos grandes e a vontade do povo uma configuração particular, no contexto Florentino da passagem do século XV ao XVI, de elementos irreduzíveis da vida política. Como aqui pretendemos discutir, a nosso juízo trata-se da percepção, em um momento histórico determinado, daquela belíssima tensão permanente que mencionamos entre Poder e Liberdade. Maquiavel não apenas a exorta, como a alça à classe de elemento necessário à própria estabilidade do Estado e do regime – é Maquiavel quem descobre toda a beleza presente na História desta tensão.<sup>198</sup>

Uma vez compreendido que não se trata, portanto, de conceitos sociológicos, mas sim políticos, passamos a compreender melhor que o referido embate entre a *Vontade dos Grandes* e a *Vontade do Povo* refere-se à natureza mesma de uma sociedade

<sup>195</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 114.

<sup>196</sup> “De Dante aos humanistas, todos se apressavam em demonstrar seu [do conflito] papel negativo na vida política da cidade. [...] Basta considerar a bela passagem do Defensor da Paz de Marsílio de Pádua, que prova que o ódio aos conflitos se estendia muito além das fronteiras florentinas: ‘Mas como os contrários engendram os contrários, é das discórdias, contrário da tranquilidade, que provêm, para toda sociedade civil ou reino, as piores consequências e inconvenientes, como o demonstra – o que não é segredo para ninguém – o exemplo do reino da Itália.’” BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, *cit.*, p. 85. A citação de Marsílio de Pádua encontra-se em: MARSILE DE PADOUE, *Le défenseur de la paix*, J. Vrin, 1968.

<sup>197</sup> SKINNER, *As fundações do pensamento moderno*, *cit.*, p. 201-202.

<sup>198</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 110-111.

política,<sup>199</sup> na qual – seja qual for a forma de governo – sempre consistirá nesse pêndulo entre o Poder e a Liberdade.<sup>200</sup>

A passagem de Maquiavel que inspira nossa discussão é a seguinte:

Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença.<sup>201</sup>

A partir dessa passagem e sob a ótica do pêndulo entre Poder e Liberdade, interpretamos como o Professor Hugo Henriques que

Se enfatizar o viés do Poder, teremos [...] ‘um poder que se eleva acima da sociedade e a subordina inteiramente à sua autoridade’; por outro lado, a se enfatizar o viés da Liberdade, teremos um poder que se ‘ajusta de tal maneira que ninguém fica sujeito a ninguém’. [E], De fato praticamente inconteste, a licença [...] é vista como o pior cenário possível – uma anarquia em que todos querem impor suas vontades e interesses particulares sobre todos sem qualquer consideração relativa ao bem comum.<sup>202</sup>

A Vontade do Povo não é consciente dos seus objetivos, é um constante desejo de mudança que nem sempre caminha para o bem comum, justamente pela “tendência ao acolhimento imediato do novo como algo possivelmente positivo”<sup>203</sup>. Diante disso, a Vontade dos Grandes, deve conter e dar vazão a este ímpeto garantindo “formas de ordenamento e institucionalidade que frustrarão, ao menos em parte, a Vontade do Povo”.<sup>204</sup> Assim, apesar da aparente espantosa conclusão de Maquiavel de que “os tumultos merecem o maior louvor”,<sup>205</sup> o simples conflito entre essas duas forças não pode ser entendido como positivo porque “sem um *telos* que é dado pelo Estado”<sup>206</sup>, estaríamos diante ou de um Poder corrupto, ou de uma Liberdade vazia.

---

<sup>199</sup> “Um corpo político absolutamente unívoco e consensual não é capaz de política, pois seria absolutamente fundamentalista, dando razão à crítica de Byung-Chul Han sobre a ‘violência do consenso’”. (HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 118.)

<sup>200</sup> Como nos ensina o Professor Joaquim Carlos Salgado: “a história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o poder”. SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético e Estado Poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abr./jun., 1998, p. 44. Recomendamos também, para melhor entendimento do movimento pendular da história entre Poder e Liberdade: HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

<sup>201</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, *cit.*, capítulo IX, p. 45.

<sup>202</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 113.

<sup>203</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 115.

<sup>204</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 114.

<sup>205</sup> SKINNER, *As fundações do pensamento moderno*, *cit.*, p. 201-202.

<sup>206</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 114.

Maquiavel chama o conquistador a agir, no novo papel de legislador, com o máximo de *virtù*, e isto significa uma invulgar capacidade de compreender as circunstâncias daquele local e daquele povo para estabelecer as instituições e ordenações que não são necessariamente as que o Príncipe deseja, por puro voluntarismo, mas aquelas que se adequam às especificidades daquele povo particular.<sup>207</sup>

O poder, portanto, nunca é exercido de forma simplesmente pessoal, pois precisa se voltar para a liberdade e o coletivo,<sup>208</sup> liberdade esta que ganha contornos também novos no pensamento maquiaveliano, como ainda veremos.

O aspecto do poder que é mais importante do que a maneira como é exercido, isto é, mais importante que a forma de governo é a garantia de que um poder possa ser exercido. Apesar do seu comprometimento com o republicanismo, ante os riscos da guerra civil e da colonização, isso se torna questão menor, pois é preciso garantir que Florença, Toscana, ou mesmo o Estado italiano subsistirá independente. “Príncipes devem evitar ao máximo estar sob dependência de outros”.<sup>209</sup> É por isso que armas e leis, guerra e política se confundem, já que são vistas como condições necessárias para a existência de uma sociedade que seja livre e capaz de sobreviver no tempo. A saúde do Estado é a suprema lei.

### 3.2 Liberdade

Para o estudo da liberdade, Maquiavel toma Roma como exemplo, “uma vez que ela foi capaz de transformar o medo da morte, e o egoísmo natural dos homens, na melhor forma de organização”. Nesse sentido, é a partir do exemplo romano que nosso autor compreende a dupla faceta desse atributo próprio da Vontade do Povo, pois se ela não puder ser canalizada por mecanismos e instituições próprias, ela não pode formar uma sociedade livre:<sup>210</sup>

[...] é na Vontade do Povo que deve se confiar a defesa da Liberdade. Isso porque, se é a pulsão dionisíaca por Poder e por Liberdade que está em

<sup>207</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 116-117.

<sup>208</sup> É claro que sempre um pouco de moralidade é imputado à imagem do governante e sobre poder simbólico do Príncipe na busca pela *virtù*, no entanto, “assim como é enganoso pensar na política da perspectiva da dominação, também é uma ilusão pensar que o simbólico é algo que pode ser apropriado e manipulado livremente aos caprichos dos atores políticos”. BIGNOTTO, Newton. Lefort and Machiavelli. In: PLOT, Martín (Ed.). Claude Lefort: thinker of the political. Londres: Palgrave Macmillan, 2013, p. 42 *apud* HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 119.

<sup>209</sup> MAQUIAVEL, *O Príncipe*, *cit.*, p. 108.

<sup>210</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, *cit.*

constante ebulição no seio do Povo, será sempre a movimentação desse, por instituições próprias para tal, ou por mecanismos mais ou menos rompantes, que reivindicará a mudança e a novidade tendentes à garantia de maior Liberdade.<sup>211</sup>

E, apesar do uso de Roma como exemplo,

[...] o que está em jogo não é a história romana, mas a história das repúblicas no geral. Trata-se de operar a escolha entre os dois modelos: o das repúblicas aristocráticas – Esparta e Veneza –, que confiam a guarda da liberdade à nobreza, ou o das repúblicas democráticas – Roma –, que a confiam ao povo. No fogo cruzado de argumentos, Maquiavel conduz a resposta a um ponto de equilíbrio. De um lado, o exemplo romano prova que o povo é o melhor guardião da liberdade, uma vez que ele não tem nenhuma razão de querer perdê-la; de outro lado, o exemplo de Esparta prova que a duração de uma constituição depende da estabilidade da camada dominante e que a nobreza se comporta melhor quando ela não se sente ameaçada pelo povo.<sup>212</sup>

Entre a escolha de uma forma de modelo aristocrática ou democrática (tomando essa palavra apenas num sentido de maior participação do povo nos assuntos públicos), o mais essencial seria não se fixar em um modelo ideal,<sup>213</sup> rejeitando a ideia de paz e estabilidade como os objetivos da ação política, Maquiavel “abre o pensamento político para a crítica do regime ideal, rompendo não apenas com a tradição cristã, mas também com a grega”.<sup>214</sup> Dessa forma, na defesa da criação contínua das condições da potência do Estado através da ação política, “a imagem de uma sociedade calma e prudente, tão cara aos humanistas, se evapora”<sup>215</sup> e as leis passam a ser encaradas não com vistas “a aprisionar a irracionalidade dos desejos humanos em uma camisa de forças”,<sup>216</sup> mas criando um espaço para novas formas de racionalidade.

A origem da liberdade, portanto, está nessa disputa entre os desejos dos grandes e os desejos do povo, resultando da solução institucional das vontades políticas que é sempre temporária, pois os desejos nunca cessam. A luta é permanente.

O que Maquiavel procura demonstrar é que na análise dos desejos que povoam as cidades não há lugar para considerações de ordem moral. O

<sup>211</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 121.

<sup>212</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano, cit.*, p. 90.

<sup>213</sup> “Um abismo separa a posição de Maquiavel daquela adotada, poucos anos antes, pelo dominicano Savonarola, que defendia a existência de um paradigma eterno, tecido pelos anjos, a servir de referência para a organização da vida pública nas cidades. Maquiavel argumenta que as atribuições das magistraturas (quer dizer, dos cargos públicos), bem como as leis e as instituições, devem ser modificadas sempre que o contexto exigir.” (ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica, cit.*, p. 165.)

<sup>214</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano, cit.*, p. 94.

<sup>215</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano, cit.*, p. 89.

<sup>216</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano, cit.*, p. 87.

povo não é o depositário do bom desejo, oposto ao desejo perverso dos nobres. O jogo político, desenrolando-se essencialmente no terreno indeterminado das ações humanas, não nos permite falar do bom e do mau desejo, mas apenas das ações que são nocivas e das que colaboram para a manutenção da liberdade. A natureza humana tende, é certo, para o mal, mas esse pendor não impede que os homens desejem o bem e o façam efetivamente, ainda que movidos apenas pelo desejo de salvar a própria vida.<sup>217</sup>

Voltando à dupla face da liberdade, Maquiavel explica que o desejo pela liberdade é maior do que a capacidade de satisfazê-la, o que significa dizer que ele é inextinguível e o descontentamento é permanente. Assim, na mesma medida que os grandes sempre querem mais poder, o povo sempre quer mais liberdade, o que pode ultrapassar os limites da prudência, prejudicar os objetivos da república e corrompê-la. O povo “não é, por si só, uma garantia contra a corrupção”.<sup>218</sup> Se a vontade do povo não encontrar nas próprias instituições da república meios de ser externalizada, renovada e redirecionada a um objetivo, ela corre o risco de ser não a condição de uma sociedade livre, mas a sua perdição.

A cidade não é, para Maquiavel, o lugar no qual a paz se instaura e as contendas se encerram; na contramão de parcela considerável da Filosofia Política, o autor entende que a vida pública apenas ‘ritualiza’ os antagonismos. Temos, assim, uma teoria verdadeiramente conflitiva do político, que encontra nas normas e nas instituições não o avesso da guerra, mas o seu complemento.<sup>219</sup>

Ler esse antagonismo essencial da comunidade política de maneira agonística nos ajuda a distinguir o uso da liberdade em uma sociedade livre de uma corrompida. Melhor dizendo, encarar a política como disputa, ao invés de encará-la como combate produz um ambiente saudável de conflito entre diferentes, ao invés de ambiente hostil e espantoso entre iguais. Se a igualdade é levada como fim, não há liberdade que possa subsistir. “Maquiavel estabelecia uma igualdade fundamental entre os sujeitos e as Vontades do corpo político que permitiam que as disputas ocorressem sem que a redução dos outros ao negativo absoluto, ao absolutamente distinto, pudesse ocorrer”.<sup>220</sup>

<sup>217</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano, cit.*, p. 96.

<sup>218</sup> BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano, cit.*, p. 106.

<sup>219</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica, cit.*, p. 168.

<sup>220</sup> HENRIQUES, *Fenomenologia do Poder, cit.*, p. 124.

### 3.3 Estado

O desenho institucional resultante da necessidade de um poder no qual as Vontades dos Grandes possam garantir através da *virtù* a liberdade do Povo que precisa ser viabilizada por instituições e mecanismos vivos é o Estado<sup>221</sup>. “A despeito de exemplos históricos que embasassem à sua época”<sup>222</sup> essa ideia e “a aversão do florentino a ideias novas sem lastro forte”<sup>223</sup>, a dialética conflitiva entre as duas classes é unida através de uma Vontade Nacional. “Vê-se, portanto, como todos os elementos de seu pensamento político vão se arregimentando em torno desse conceito central do ‘amor à pátria’, que é também compreensível como um amor à Liberdade”.<sup>224</sup>

O Estado e a ideia de pátria serviriam para contornar os interesses particularistas privados em prol de um bem mais elevado. Assim, em um cenário conflitivo entre os interesses individuais de alguém ou de algum grupo, a decisão sempre deveria ser tomada para além das Vontades disputantes dos Grandes ou do Povo. “Esta é a Vontade de Estado [Razão de Estado], que os mais conscientes cidadãos elevam acima de qualquer outra e, com isso, conseguem sempre defender o bem comum,”<sup>225</sup> concebendo, portanto, uma *teoria pública* do Estado.<sup>226</sup>

um Estado está bem constituído e é vigoroso internamente quando o interesse privado de seus cidadãos tem o mesmo interesse em comum com o Estado, um encontrando gratificação e realização no outro, o que é uma proposição importantíssima. Mas em um Estado são necessárias muitas instituições — arranjos políticos criativos e adequados, seguidos por demoradas lutas intelectuais para que se descubra o que realmente serve, envolvendo também lutas com os interesses e as paixões particulares, que devem ser harmonizadas com uma disciplina maçante e difícil. Quando o Estado atinge esta harmonia, ele chegou ao período de seu florescimento, sua excelência, seu poder e sua prosperidade.<sup>227</sup>

---

<sup>221</sup> “Nicolau Maquiavel (1469-1527) é o primeiro teórico do Estado moderno, não apenas por ter sido o teórico que consolidou o emprego do termo *lo stato* (que utiliza ainda com letra inicial minúscula e com sentido cambiante) para designar tal instituição, mas sobretudo, por ter sido o primeiro pensador político moderno que refletiu essencialmente sobre a instituição estatal. [...] Em outras palavras, podemos dizer, indubitavelmente, que estava inaugurando a teoria do Estado moderna, que seguiria um longo caminho (de Maquiavel até os teóricos contemporâneos).” SALATINI, Rafael. Maquiavel e o Estado. In: SALATINI, Rafael; DEL ROIO, Marcos (orgs.). *Reflexões sobre Maquiavel*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 73.

<sup>222</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 124.

<sup>223</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 124.

<sup>224</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 124.

<sup>225</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 127.

<sup>226</sup> SALATINI, Maquiavel e o Estado, *cit.*, p. 81.

<sup>227</sup> HEGEL, *A Razão na história*, *cit.*, p. 69.

Essa Vontade de Estado não é, como tentamos demonstrar acima, um elemento estático e ideal, ela é preenchida pela cultura de cada povo, e em última instância, pelo seu Direito. É o resultado dos conflitos que somente instituições adequadas a cada povo podem dar vazão aos anseios políticos e dar sentido para a Liberdade.

Assim percebemos que irrompem no renascimento, em todo o seu inegável esplendor, os elementos centrais que caracterizariam a Modernidade. Os elementos centrais do Estado se impõem à Razão de forma absolutamente lógica. Finalmente o Ocidente consegue perceber que o que vinha construindo, isto é, o Estado, é um Poder ao qual corresponde uma Vontade, ou, esquematicamente: é uma narrativa lógica (dir-se-à, uma Razão de Estado), com finalidade própria (Uma Utopia, ou várias, em disputa), que reflete sobre si mesma (consciente de si). [...] Eis aí o Estado Moderno, ainda Estado Absoluto, mas que não tardará a encontrar nas suas disputas internas a semente do Estado de Direito. Nesta leitura, é ao pensamento de Maquiavel que tributamos a capacidade de apreender toda a beleza do Poder – e de seu indissociável papel na instituição e preservação da Liberdade – que se descobre, ainda, histórico.<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> HENRIQUES, Fenomenologia do Poder, *cit.*, p. 128.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: GENIALIDADE RENASCENTISTA

Neste trabalho buscamos demonstrar que muitas das convicções que temos hoje em sede da Filosofia do Direito e do Estado guardam na própria história do pensamento ocidental seus fundamentos. Escolhemos o Renascimento como o nosso principal objeto de estudo pois, por ser um período de profundas transformações e apesar disso, ele nos revela uma historicidade ímpar do desenvolvimento da Razão universal. Trata-se de uma fase do desdobrar de nossas concepções sobre poder, liberdade e Estado que nos ajuda a compreender nossas heranças e, também, a desenhar nossos destinos.

Iniciamos pelo belo e gótico outono da Idade Média no intuito de desvendar alguns mistérios e cortar na raiz alguns preconceitos que a prepotência moderna com frequência nos imputa. Tentamos evidenciar alguns aspectos que aos nossos olhos despertam uma sensibilidade com aquele tempo que talvez de um outro ângulo não seria possível notar. Ainda hoje conseguimos sentir o efeito da dialética entre o realismo e o simbolismo e entre o sagrado e o profano. No percurso histórico, eles foram e serão recuperados pela humanidade sempre por uma perspectiva nova, mas também de alguma maneira, serão, fundamentalmente, os mesmos. Em todo e qualquer momento de crise, que como vimos – reiteradamente – são também momentos de transformação, enfrentaremos a realidade ora aquiescendo, ora simplesmente sonhando e, se aprendemos algo do que foi dito, transvalorando-a, E, acreditando ou não em um Absoluto transcendente, ou imanente, não devemos deixar de apostar na nossa própria genialidade enquanto seres históricos.

Voltar ao passado, recuperar de onde viemos, refundar aquilo que por algum motivo se perdeu é a melhor lição que os humanistas nos legaram. O valor daquilo que foi dito, feito ou simplesmente existido em pensamento é incomensurável. Não há dignidade em nenhum presente que nega sua própria tradição e que não concebe, ao menos na ideia, um amanhã mais belo.

O pensamento de Maquiavel, como tentamos demonstrar, é tão ponto de chegada da Medievalidade como ponto de partida da Modernidade. Se ele evidentemente corrói a doutrina medieval e abre as portas da Modernidade, ele não dá um passo à frente sem deixar pegadas, nem sem levar a tradição no bolso.

Assim, a tensão descoberta pelo florentino entre Poder e Liberdade só foi possível porque ele buscou na medievalidade e na antiguidade a essência daquilo que tornou conceito: o Estado. Frente às exigências do seu tempo fez do Estado sua obra de arte, tecendo minuciosamente em linhas e cores que somente um gênio poderia imaginar e criar. E como um bom filósofo, legou sua descoberta a toda a humanidade. A partir de Maquiavel, descobrimos nossa capacidade de inventar, de imaginar o político e redefinir nossos destinos por nós mesmos e, sobretudo, descobrimos o quão belo é o Poder se colocado à serviço da Liberdade, e o quão potente ela pode ser se também se voltar ao Poder.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Raízes medievais do Estado moderno: A contribuição da Reforma Gregoriana. *Dissertação* (Mestrado) — Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de; SIQUEIRA, Vinicius de. A Historiografia da filosofia medieval, a forma teocrática de governo e o humanismo do século XIII: considerações a partir de Walter Ullman. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, Pouso Alegre, v. VIII, n. 19, 2016.
- AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os Tempos do Direito: Ensaio para uma* (Macro)Filosofia da História. Ponta Grossa: Atena, 2023.
- BARRETO, Luís Filipe. *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1983.
- BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: A formação da Tradição Jurídica Ocidental*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 15.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BURKE, Peter. *O Renascimento*. Trad. Rita Canas Mendes. Lisboa: Papelmunde, 2008.
- CORTESÃO, Jaime. *O Humanismo Universalista dos Portugueses*. Lisboa: Livraria Castro e Silva, 1965.
- DAL RI JÚNIOR, A secularização do Estado e o humanismo medieval, cit., p. 105.
- DAL RI JÚNIOR, Arno. A secularização do Estado e o humanismo medieval: a contribuição da Monarquia de Dante Alighieri. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DAL RI JÚNIOR, Arno; PAVIANI, Jayme. *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

- FEBVRE, Lucien. *Europa: gênese de uma Civilização*. Trad. Thelma Costa. Lisboa: Teorema, 2001.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere* (v. 03): Maquiavel, notas sobre o Estado e a política. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HENRIQUES, Hugo Rezende. Fenomenologia do Poder: O Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade. *Tese* (Doutorado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020, 279 f.
- HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011
- HORTA, José Luiz Borges. SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 101.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- MIRANDA, Matheus Pereira. Filosofia e Estado: Hegel, Maquiavel e Kant. *Tese de Láurea* (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito “Prof. Jacy de Assis” da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023, 103 f.
- NETO, Belchior Monteiro Lima; SOARES, Carolline da Silva. O Agostinismo político como discurso. *Revista Ágora*, Vitória, n. 14.
- QUENTIN, Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RAMOS, Marcelo Maciel. *Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental: dos gregos aos cristãos*. São Paulo: Alameda, 2012.
- SALATINI, Rafael. Maquiavel e o Estado. In: SALATINI, Rafael; DEL ROIO, Marcos (orgs.). *Reflexões sobre Maquiavel*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 73.

- SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
- SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético e Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abr./jun., 1998, p. 44.
- SALGADO, Karine (org.). *O Direito entre o sagrado e o profano*. Belo Horizonte: Editora Expert: 2022.
- SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.
- SALGADO, Karine; FEITAL, Thiago Álvares. Pico dela Mirandola, Botticelli e a « antropologização » do Direito – em busca de uma representação da Justiça no *Quattrocento*. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 14, 2011.
- SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (orgs.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Inicia Via, 2018, p. 338.
- SANTOS, Igor Moraes; VEYL, Raul Salvador Blasi. A secularização do poder no baixo medievo: Marsílio de Pádua entre os antigos e os medievais. *Fragments de Cultura*, v. 28, n. 1, 2018, p. 136.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A história da filosofia medieval revisitada. *Síntese – Rev. De Filosofia*, v. 27, n. 89, 2000.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- VEYL, Raul Salvador Blasi. *Retórica e Política em Coluccio Salutati: A tirania entre a república e a monarquia. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021, 263 f.*
- VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.