

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS DA  
LINGUAGEM

**ESPELHOS DE PRÍNCIPE: REFLEXOS DA VIRTUDE**

LUCAS BENEVENUTO MITRAUD VIEIRA ALVES

MARIANA

2022

LUCAS BENEVENUTO MITRAUD VIEIRA ALVES

Espelhos de Príncipe: reflexos da virtude

Dissertação submetida à banca do Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto para a Linha 1 – Linguagem e memória cultural – do Programa de Pós Graduação em Letras para defesa e titulação com grau de mestre.

Área de concentração: Literatura política.

Orientador: Professor Dr. Artur Costrino.

Mariana

2022

## SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

A474e Alves, Lucas Benevenuto Mitraud Vieira.  
Espelhos de príncipe [manuscrito]: reflexos da virtude. / Lucas  
Benevenuto Mitraud Vieira Alves. - 2022.  
239 f.

Orientador: Prof. Dr. Artur Costrino.  
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro  
Preto. Departamento de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras:  
Estudos da Linguagem.  
Área de Concentração: Estudos da Linguagem.

1. Sêneca, Lucio Aneu. 2. Seneca, Lucius Annaeus. 3. Maquiavel,  
Nicolau. 4. Machiavelli, Niccolò. 5. Escoto, Sedúlio. 6. Sedulius, Scotus. 7.  
Gêneros literários - Espelhos de príncipe. 8. Política e literatura -  
Aconselhamento. I. Costrino, Artur. II. Universidade Federal de Ouro  
Preto. III. Título.

CDU 82-9:32

Bibliotecário(a) Responsável: Sione Galvão Rodrigues - CRB6 / 2526



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
REITORIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM LETRAS



## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Lucas Benevenuto Mitraud Vieira Alves**

**Espelhos de príncipe: reflexos da virtude**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos da Linguagem.

Aprovada em 25 de agosto de 2022

Membros da banca

Prof. Dr. Artur Costrino - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Prof. Dr. Alexandre Agnolon - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Prof. Dr. João Adolfo Hansen - Universidade de São Paulo - USP

Prof. Dr. Artur Costrino, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 25/08/2022



Documento assinado eletronicamente por **Artur Costrino, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 30/08/2022, às 11:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufop.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0370600** e o código CRC **A489D75D**.

Referência: Caso responda este documento, indicar expressamente o Processo nº 23109.010155/2022-65

SEI nº 0370600

R. Diogo de Vasconcelos, 122, - Bairro Pilar Ouro Preto/MG, CEP 35400-000  
Telefone: (31)3557-9418 - [www.ufop.br](http://www.ufop.br)

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer à CAPES pelo financiamento para esta pesquisa e ao Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Ouro Preto pelo ensino de excelência oferecido de forma gratuita.

A Artur Costrino, por ter, desde a graduação, pacientemente me orientado em todo esse percurso de estudos da antiguidade e de sua recepção.

A Alexandre Agnolon e Fábio Favarsani por terem gentilmente aceitado compor a banca de minha qualificação, e por seus ensinamentos valiosos.

A João Adolfo Hansen e Marcos Martinho, pela honra de se disporem a fazer parte de minha banca de defesa juntamente com Alexandre e Emílio.

A Emílio Maciel pelas lições e discussões que se fizeram presentes desde o início de minha graduação, especialmente no desenvolvimento de minha monografia, e que ecoam nos frutos colhidos neste mestrado.

Agradeço também a todas as pessoas que estiveram comigo ao longo dos anos.

## RESUMO

Esta pesquisa busca deslindar os aspectos que marcam a composição de textos pertencentes ao que identificamos como o gênero de espelhos de príncipe, pautado pela abordagem de noções que sirvam de instrução para aspirantes a posições de soberania. Este estudo parte da análise de três exemplares desse gênero: *Sobre a Clemência*, de Lucio Aneu Sêneca, *Sobre os Governantes Cristãos*, de Sedúlio Escoto, e *O Príncipe*, de Maquiavel, textos que serão cotejados com outras composições que tratam propositivamente de assuntos políticos, como *A República*, de Platão, e a *Política*, de Aristóteles. A investigação dos temas que fazem parte da elaboração dos espelhos se pautará sobretudo pelo conceito amplo de “virtude”, sendo esse um termo que, conquanto norteie a confecção dos escritos estudados, tem, em cada um, especificidades concernentes às preocupações que permeiam a escrita dos autores, tendo cada um deles um capítulo dedicado a seu espelho. Ao fim da pesquisa, a discussão partirá para uma comparação geral entre o que estabelecemos como as bases do gênero especular, sendo observadas e cotejadas as peculiaridades de cada um dos espelhos, a saber, um tom eminentemente moral presente no tratado de Sêneca, uma base sobremaneira religiosa pautada pela tradição cristã na obra de Sedúlio, e um mote de finalidade e utilidade que marca o discurso do texto de Maquiavel.

**Palavras-chave:** Espelho de príncipe; Aconselhamento político; Sêneca; Sedúlio Escoto; Maquiavel.

## ABSTRACT

This research intends to unravel the aspects that mark the composition of texts belonging to what we identify as the genre of mirrors for princes, grounded on approaching notions oriented towards instructing those who aspire to positions of sovereignty. This study springs from the analysis of three of this genre's models: *On Clemency*, by Lucius Annaeus Seneca, *On Christian Rulers*, by Sedulius Scotus, and *The Prince*, by Machiavelli, which will be cross-checked with other writings that deal propositively with political matters, like Plato's *Republic*, and Aristotle's *Politics*. The investigation of themes that belong to the composition of such mirrors will be guided overall by the ample concept of "virtue", which in itself is a term that, albeit leading the confection of the here scrutinized writings, has, in each of them, particularities concerning the worries that pervade the authors' scripts, each of whom will have dedicated to his mirror a chapter. At the end of the research, the discussion will move on to a general comparison between what we have established as the bases of the mirror genre, observing and collating each of the mirrors' peculiarities, namely, a prominently moral tone that is present in Seneca's treatise, an exceedingly religious basis grounded on the Christian tradition in Sedulius' work, and a slogan of finality and utility that marks Machiavelli's text's discourse.

**Keywords:** Mirror for princes; Political counselling; Seneca; Sedulius Scotus; Machiavelli.

## LISTA DE ABREVIÇÕES

- Ad. Her.:* *Retórica a Herênio* (*Rhetorica ad Herennium*)  
*Ag.:* *Agamêmnon* de Sêneca (*Agamemnon*)  
*Cir.:* *Ciropédia* de Xenofonte (Κύρου παιδεία)  
*De Brev. Vit.:* *Sobre a Brevidade da Vida* de Sêneca (*De Brevitate Vitae*)  
*De Clem.:* *Sobre a Clemência* de Sêneca (*De Clementia*)  
*De Inv.:* *Da Invenção* de Cícero (*De Inventione*)  
*De Off.:* *Dos Deveres* de Cícero (*De Officiis*)  
*De Princ.:* *O Príncipe* de Maquiavel (*De Principatibus*)  
*De Rep.:* *Sobre a República* de Cícero (*De Re Publica*)  
*De Tranq. An.:* *Sobre a Tranquilidade da Alma* de Sêneca (*De Tranquillitate Animi*)  
*Disc.:* *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* de Maquiavel (*Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*)  
*Ep.:* *Epístolas Morais a Lucílio* de Sêneca (*Ad Lucilium Epistulae Morales*)  
*Fr.:* Fragmentos  
*HF:* *Hércules Furioso* de Sêneca (*Hercules Furens*)  
*Inst. Or.:* *Instituições Oratórias* de Quintiliano (*Institutio Oratoria*)  
*Med.:* *Medeia* de Sêneca (*Medeia*)  
*Parad.:* *Paradoxos dos Estoicos* de Cícero (*Paradoxa Stoicorum*)  
*Poet.:* *Poética* de Aristóteles (Περὶ ποιητικῆς)  
*Pol.:* *Política* de Aristóteles (Πολιτικά)  
*Rep.:* *A República* de Platão (Πολιτεία)

Para as citações dessas obras, as referências seguirão os seguintes padrões: no caso dos tratados em língua latina, utilizarei a abreviação do título, seguida do número do livro (quando houver repartição desse tipo), em numerais romanos maiúsculos, do número do capítulo e do número do parágrafo, esses dois últimos em numerais árabes — ex.: *De Clem.* I, 11, 4. No caso dos tratados em língua grega, utilizarei o número do livro em numerais romanos maiúsculos, e as suas partições em numerais árabes seguidos por letra latina — *Rep.* I, 345d. Quando a tradução de uma dessas obras para o português for de autoria de outrem, haverá indicação nominal da pessoa responsável em sua primeira ocorrência. As demais traduções de obras em inglês, alemão e latim são minhas, e serão acompanhadas em nota de rodapé da passagem no idioma original para que possam ser averiguadas.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
1.1	Espelhos de príncipe: marcas de gênero e forma .....	14
1.2	Literatura e poder .....	25
<b>2</b>	<b>SÊNECA .....</b>	<b>33</b>
2.1	Vida e formação .....	33
2.2	A doutrina estoica.....	36
2.2.1	Natureza, razão e felicidade: a virtude no estoicismo .....	36
2.2.2	Ápice da proficiência, o <i>sapiens</i> estoico .....	47
2.2.3	O <i>imperium</i> do sábio .....	50
2.3	O <i>Sobre a Clemência</i> de Sêneca .....	52
2.3.1	Apresentação.....	52
2.3.2	A <i>clementia</i> enquanto mecanismo das relações de poder romanas.....	59
2.3.3	<i>Clementia principis</i> : o desenvolvimento sob a ótica estoica senequiana da <i>virtus</i> .....	62
2.3.4	Príncipe, tirano e o <i>discrimen</i> pela clemência .....	67
2.4	Considerações finais.....	74
<b>3</b>	<b>SEDÚLIO ESCOTO .....</b>	<b>76</b>
3.1	A Igreja enquanto formadora social e política a partir de Constantino I.....	76
3.2	Séculos VI a IX: a sedimentação do Estado cristão e o advento carolíngio .....	80
3.2.1	Organização de Estado e o mapa político europeu .....	82
3.2.2	Carlos Magno enquanto pilar das práticas regentes .....	84
3.3	O <i>Sobre os Governantes Cristãos</i> de Sedúlio Escoto .....	87
3.3.1	Apresentação.....	87
3.3.2	Autocontrole e razão.....	94
3.3.3	A brandura nas punições do governante cristão.....	98
3.3.4	Justa medida e reforma dos sujeitos .....	103
3.3.5	Aconselhamento, companhias e relações .....	108
3.3.6	Fortuna e passagem do tempo .....	112
3.4	Considerações finais.....	116
<b>4</b>	<b>MAQUIAVEL .....</b>	<b>119</b>
4.1	<i>Ars dictaminis</i> e a constituição de um currículo humanista.....	119
4.2	Principados autônomos e a proeminência florentina.....	122
4.3	O <i>Príncipe</i> de Maquiavel.....	123

4.3.1	Apresentação.....	123
4.3.2	Como e por que se conquista o poder.....	130
4.3.3	A instável fortuna e a <i>virtù</i> do príncipe cauto e antevisor .....	133
4.3.4	Relações.....	145
4.3.5	Imagem e reputação.....	149
4.4	Considerações finais.....	155
<b>5</b>	<b>ANÁLISE CONTRASTIVA E RESULTADOS .....</b>	<b>157</b>
5.1	A transmissão da mensagem.....	157
5.2	A criação da imagem ideal de um governante .....	162
5.3	A exemplificação enquanto artifício retórico de admoestação .....	171
5.4	Elogio da virtude .....	174
5.5	Ocasão e ação.....	178
5.6	Censura ao vício .....	181
5.7	Considerações finais.....	184
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>187</b>
	<b>ANEXO .....</b>	<b>193</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Práticas letradas de aconselhamento são algo presente e recorrente há milênios na história de diversas civilizações. Não havendo necessariamente um aspecto de continuidade direta na função ou mesmo na transmissão e na recepção dessas obras na medida em que são compostas, talvez seja mais acertado falar sobre as *literaturas sapienciais*.

À guisa de exemplo, conhece-se como o mais antigo escrito com tal função o breve texto conhecido como *As Instruções de Šuruppak*<sup>1</sup>, datado do século XXIX AEC. *As Instruções*<sup>2</sup>, escritas em verso, contêm lições morais e práticas dirigidas por Šuruppak, filho do último rei sumério antediluviano, Ubara-Tutu, a seu próprio filho, Zi-ud-sura. Os alvíres de Šuruppak, enfáticos —

Meu filho, deixa-me dar-te instruções: deverias prestar atenção! Zi-ud-sura, deixa-me ter palavra contigo: deverias prestar atenção! Não negligencias minhas instruções! Não transgidas as palavras que falo! As instruções de um velho homem são preciosas; deverias segui-las<sup>3</sup>.

—, são apresentados em forma de provérbios, que, nos princípios da tradição de práticas letradas de aconselhamento, haveriam desempenhado significativo papel formativo<sup>4</sup>. Há ainda que se ter em mente um certo caráter de memória coletiva no que se refere à transmissão dos provérbios. Como Alster explica, grande parte deles é pertencente a um universo cotidiano de discurso<sup>5</sup>, e ainda:

Muitos dos ditos incluídos lidam com temas bem conhecidos de sabedoria proverbial, e particularmente com a literatura didática do Oriente Próximo. Isso não deve ser interpretado erroneamente no sentido de que provérbios necessariamente ensinam uma lição moral, uma vez que é sabido que muitos provérbios não têm implicações morais. Contudo, esses ditos que aparecem em composições didáticas antigas claramente tendem a ter implicações morais ou sociais.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Grafa-se “Šuruppak” no texto de Alster consultado para esta pesquisa, ao passo que consta “Šuruppag” na tradução em inglês da fonte literária disponível no site The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Adotarei, a não ser que se trate de citação direta das Instruções, a forma Šuruppak para a escrita neste trabalho.

<sup>2</sup> A atualização mais recente da tradução do texto na fonte consultada é de 2003.

<sup>3</sup> “My son, let me give you instructions: you should pay attention! Zi-ud-sura, let me speak a word to you: you should pay attention! Do not neglect my instructions! Do not transgress the words I speak! The instructions of an old man are precious; you should comply with them!”. Linhas 1-13.

<sup>4</sup> ALSTER, 2005, p. 31.

<sup>5</sup> ALSTER, 2005, p. 34.

<sup>6</sup> “Many of the sayings included deal with themes well known from proverbial wisdom, and ancient Near Eastern didactic literature in particular. This should not be mistaken to mean that proverbs necessarily teach a moral lesson, since it is well known that many proverbs are without moral implications. Yet, obviously those sayings that appear in the ancient didactic compositions tend to have moral or social implications.” (ALSTER, 2005, p. 35).

Com isso, temos que as lições que se identificam nas *Instruções de Šuruppak*, ainda que não necessariamente façam parte da situação imediata de aconselhamento a Zi-ud-sura, são no limite uma reapropriação desses dizeres que faziam parte de um imaginário coletivo, e que têm por objetivo recomendar a prudência, em situações específicas, nas ações de Zi-ud-sura. É necessário também ter atenção à ressalva que faz Alster quanto ao propósito desses provérbios:

Ainda que se diga que *As Instruções de Šuruppak*, na versão suméria padrão são endereçadas ao filho de um líder da cidade antediluviana de Šuruppak — e desse modo a um governante em potencial ele mesmo — não há, notavelmente, nada nos alvitres dados a ela que pareça explicitamente prepará-lo para esse papel. Pelo contrário, seria ridículo ou mesmo acintoso que um conselho tal como ‘não roubes nada’ (I. 28) fosse entendido como endereçado de maneira séria a um futuro rei. Com efeito, o foco principal está exatamente em que tipo de conselho seria útil para qualquer dono de um lar.<sup>7</sup>

Assim, é preciso que se tenha em mente que o caráter das *Instruções* diz mais respeito a uma prudência social e cotidiana que especificamente relativa ao governo da cidade. De todo modo, sendo os conselhos aplicáveis a uma miríade de situações, parece lícito que se comparem com os que se encontram em obras posteriores, a exemplo dos textos de aconselhamento político ou pessoal mencionados.

Conhecemos também, do período clássico na Grécia, tratados prescritivos como *A República*, de Platão, e a *Política*, de Aristóteles, e ainda outra obra que figura entre os principais antecedentes do gênero especular, a *Ciropédia* de Xenofonte, todos datados do século IV AEC. Esses textos<sup>8</sup> tecem discussões aprofundadas a respeito do bom funcionamento político, moral e social dentro das πόλεις (*poleis*) helênicas, e não são endereçados a um ou outro destinatário específico. Desse modo, não visam a inculcar em um indivíduo particular um conjunto de saberes e prudências, como no caso das *Instruções de Šuruppak* e dos espelhos de príncipe que ora descreveremos, mas sim, por meio de um método dialético, investigar e definir aspectos que tornem uma sociedade como Atenas, assim como demais *poleis*, eficientes e justas.

---

<sup>7</sup> “Although The Instructions of Šuruppak in the Standard Sumerian version is said to be addressed to the son of a ruler of the antediluvian city of Šuruppak — and thus a potential ruler himself — there is remarkably nothing in the advice given to him that explicitly seems to prepare him for that role. On the contrary, it would be ludicrous or even quite insulting that such advice as ‘don’t steal anything’ (I. 28) were to be understood as seriously addressed to a future king. Rather, the main focus is on exactly the kind of advice that would have been useful for any owner of a household.” (ALSTER, 2005, p. 33).

<sup>8</sup> É necessário que se tenha em mente que essas obras não se enquadram no gênero de espelhos de príncipe, tampouco têm uma preocupação com a formação moral e intelectual de indivíduos específicos, como é o caso dos espelhos ora estudados. A argumentação em torno da *República*, da *Poética* e da *Ciropédia*, assim, faz-se presente nesta dissertação por conta do valor desses textos enquanto literaturas de sapiência que tratam da constituição das cidades ideais e de suas partes constituintes: são textos propositivos, importantes porque discutem formas de governo que são relevantes para textos posteriores que tratam de filosofia política.

A *República*, composta em forma dialógica, apresenta o debate a partir das concepções levantadas pelas personagens — do convívio real de Platão — de Sócrates e de alguns atenienses a respeito da justiça. Temas fulcrais para a obra são, por exemplo, as virtudes, as formas variadas de constituições<sup>9</sup>, a educação e as atribuições profissionais dos cidadãos. A *Política*, de molde tratadístico, debruça-se também sobre tais assuntos, com a finalidade de que se explicita o que insere o Estado ou a comunidade política no caminho do bem e da excelência<sup>10</sup>. A *Ciropédia*, conquanto de difícil definição<sup>11</sup>, retrata Ciro, o Grande, como personagem de sua própria vida e protagonista dos acontecimentos relativos aos persas, por meio de uma narrativa ficcional que intenta propagar um ideal utópico de governo, e que, conforme Lucia Sano, assumiria essa forma de exposição em função de permitir o recurso dialógico, propício para a exposição de pontos de vista, de modo que suas passagens em discurso de conversação nesse sentido adotariam caráter semelhante aos diálogos socráticos<sup>12</sup>.

Temos, em composições como as supracitadas, o germe do que é o objeto de debate da presente pesquisa: os textos conhecidos como espelhos de príncipe, os *specula principum*. Para a discussão que se seguirá nesta dissertação, serão analisados proximamente três exemplares do gênero especular, que serão devidamente cotejados com demais textos de aconselhamento e de descrição de sistemas políticos, tendo como base os textos clássicos aqui já mencionados, bem como fontes posteriores, que englobam obras de função similar, assim como bibliografia crítica, que auxilie na contextualização e no entendimento do objeto proposto, em suas variadas faces e funções específicas em períodos históricos e localidades distintas.

Os três exemplares de espelho focalizados nesta pesquisa são o *Sobre a Clemência*, escrito por Lúcio Aneu Sêneca<sup>13</sup> no século I EC em Roma, dirigido ao imperador Nero, de quem Sêneca fora pretor; o *Sobre os Governantes Cristãos*<sup>14</sup>, de autoria de Sedúlio Escoto, irlandês radicado em Liège, na França, no século IX EC; *O Príncipe*, composto por Maquiavel no início

<sup>9</sup> Como a monarquia ou a aristocracia (*Rep.* 445d). O termo utilizado por Platão é *πολιτείας*, que pode também ser entendido como “formas de governo”. As traduções da *República* serão de Maria Helena da Rocha Pereira, tradutora da obra na edição utilizada.

<sup>10</sup> *Pol.* I.1252a. As traduções para português da *Política* serão de Baby Abrão e Therezinha Monteiro Deutsch, tradutoras da obra na edição utilizada.

<sup>11</sup> Conferir SANO, 2021, p. 12-3 a respeito das múltiplas possibilidades de classificação da obra, como biografia, tratado histórico, dentre outros. A esta dissertação não compete discutir as possibilidades interpretativas que partem dessas diferenciações.

<sup>12</sup> SANO, 2021, p. 14-5.

<sup>13</sup> Doravante, “Sêneca”.

<sup>14</sup> É controversa a informação sobre o destinatário da obra. Os mais prováveis seriam Carlos, o Calvo, neto de Carlos Magno, o que indicaria a composição pouco após o ano de 843, e Lotário II, bisneto de Carlos Magno e sobrinho de Carlos, o Calvo, o que sugeriria a composição pouco após 855 (DYSON, 2010, p. 20). Lester Born (1933, p. 599) adota a segunda opção, entendendo Lotário II como destinatário e estimando a datação do tratado entre 855 e 859.

do século XVI EC, em Florença, e dedicado a Lourenço II, potentado da família Medici e duque de Urbino. A importância do elenco dessas três obras está em que cada uma representa, já que se inserem em contextos vastamente diferentes, e são assim trabalhados sob óticas bem distintas — uma lente filosófica estoica atravessada pela vigência da recente ascensão de Nero ao poder em Roma; uma prescrição embasada sobretudo nos séculos de ascensão da Igreja Católica que precederam e acompanharam o período carolíngio; um aconselhamento baseado em noções de filosofia e noções de estado de cariz humanista quando do reflorescimento de grandes textos da antiguidade aliado às motrizes que já operavam na Europa, sobretudo em Florença. Nesse sentido, partes paradigmáticas para a definição do gênero especular poderão ter trazidas à luz suas particularidades bem definidas, num estudo amplo que busca dar conta de acompanhar e interpretar as variações e as especificidades que o percurso do tempo e do espaço implicam aos espelhos de príncipe.

Com isso em vista, a organização desta dissertação se dará de seguinte maneira: na presente introdução, serão discutidas as bases de compreensão que nortearão o debate ao longo da pesquisa e da escrita, a saber, uma que se refere ao poder e seus entendimentos pelos autores das fontes consultadas, especialmente quanto aos assuntos políticos e morais, outra concernente ao espelho de príncipe enquanto gênero, que será pautada igualmente pela bibliografia estudada, com um cariz voltado para os aspectos que chamemos, por assim dizer, formais que encontramos em nossos exemplares. Em seguida, em três capítulos específicos, serão discutidas as particularidades presentes nas obras dos três autores que temos como objeto, começando por Sêneca, seguindo-se Sedúlio e, por fim, Maquiavel. Finalmente, como capítulo conclusivo, apresentarei uma discussão que parta para os aspectos gerais dos focos analisados e que investigue as convergências e divergências encontradas nos três espelhos estudados, conforme as bases lançadas pelos textos com os quais serão cotejados e explicados. O fio condutor desta pesquisa volta-se para a concepção de o que é *virtude*, ou, bem dizendo, da expressão retórica da virtude, termo que, embora aponte de maneira geral para aspectos morais e éticos, e que não deixam de ser observados em nossos objetos de estudo, recebe, em cada um deles, uma significação específica enquadrada nas escritas dos autores analisados.

Pretende-se que, ao final do trabalho, o campo de estudo a respeito do gênero especular seja enriquecido pela arguição proposta nesta dissertação, que tem como objetos algumas composições paradigmáticas para o desenvolvimento do gênero, e que se incluem em distintos períodos temporais e localidades, cada uma repleta de suas próprias particularidades: a *urbs*<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Entendida diferentemente, por exemplo, de *civitas* (cidade), por sua utilização como sinônimo de Roma.

(cidade) do Império Romano do período neroniano, de que fazia parte Sêneca, e cujas características são entendidas, no *Sobre a Clemência*, sob o viés estoico senequiano; o reinado franco, pouco após os anos de soberania de Carlos Magno, enquadrado pelas concepções cristãs que são base para o texto de Sedúlio; o Estado florentino de inícios do século XVI, debatido por Maquiavel sob a ótica de um projeto de governo eficiente e sólido, pautado mais por fins que por meios. Com isso, espera-se que as variadas dimensões ora analisadas contribuam para um entendimento mais aprofundado daquilo que dá forma às noções de soberania contidas nos limites dos espelhos.

### 1.1 Espelhos de príncipe: marcas de gênero e forma

Para que iniciemos nossa investigação no tocante aos aspectos composicionais da escritura dos espelhos, é necessário que, em primeiro momento, deslindemos o que caracteriza essas obras enquanto pertencentes a um conjunto vasto e heterogêneo de textos que têm a preocupação de apresentar os bons moldes pelos quais se constitua uma nação e uma sociedade. De fato, o que torna semelhantes algumas formas de composição filosóficas e políticas de tempos e espaços dramaticamente distantes, como o espelho dirigido a Nero por Sêneca, assim como suas epístolas morais, endereçadas a Lucílio<sup>16</sup>, e ainda obras como *Sobre os Governantes Cristãos* e *O Príncipe*, é seu valor como um conjunto sistematizado de lições, em certo sentido, que busca inculcar o bom juízo na moral e nas práticas do interlocutor.

O que entendemos como um gênero especular pauta-se por ser destinado à formação moral e intelectual daqueles que aspiram a posições soberanas. De modo geral, como atesta João Adolfo Hansen,

os espelhos empenham-se em definir minuciosamente, com muita precisão e redundância, a natureza e os estilos das formas exteriores que representam as virtudes do infante e as situações hierárquicas em que são aplicadas como efetuação da posição que mantém o mais absoluto senso do decoro, adequando-se sempre à ocasião<sup>17</sup>.

E, mais que isso,

os autores pensam aristotelicamente, por isso costumam classificar as matérias dedutivamente, segundo gêneros, espécies, indivíduos, acidentes e diferenças

<sup>16</sup> Sêneca escrevera um conjunto de 124 cartas a um correspondente, Lucílio — conhecido justamente a partir das epístolas senequianas —, com fito de provê-lo com a sabedoria moral presente nas lições de estoicismo, escola filosófica da qual Sêneca fora eminente proponente. Sobre isso, mais será dito em capítulo oportuno para uma discussão centrada nas particularidades da escrita de Sêneca.

<sup>17</sup> HANSEN, 2006, p. 153.

específicas. É frequente a técnica escolástica do *distinguo*, que classifica e opõe argumentos de modo sempre mais particularizado<sup>18</sup>.

Esses textos de aconselhamento, então, tendem a obedecer a um programa de composição razoavelmente bem-delimitado, pautado por convenções não apenas formais<sup>19</sup>, como também relativas à moral e a práticas administrativas, cada qual no tocante à lente que filtra as concepções respeitantes a cada momento e espaço de escrita. De todo modo, a preocupação principal nesses tratados é que suas lições forneçam aos soberanos, ou aos aspirantes a soberanos, técnicas e práticas que os auxiliem a manter a prudência em todas as situações a que elas se apliquem<sup>20</sup>. Daí a necessidade de exposições exaustivas e recursivas na argumentação: para tanto, os compositores dos espelhos avaliam circunstâncias, traçam paralelos com modelos análogos de ações do passado e detalham as representações públicas que a elas se adequam<sup>21</sup>. Quanto a isso, Hansen esclarece que

impõem-se na educação do príncipe exposta nos espelhos as ideias nucleares de *ordo*, ordem, e de *ratio*, razão, formuladas segundo os vários gêneros, estilos, verossímeis e decoros da retórica aristotélica e latina, que prescreve a *imitação regrada de modelos*, ou seja, *a repetição que sempre reproduz, em novas formas adaptadas a novas ocasiões, a totalidade mística do bem comum*<sup>22</sup>.

Nisso, o que se entende é uma recomendação de prática mimética. A observação e o respeito a modelos que se tenham como ideais devem ser seguidos de maneira rigorosa. Sobre isso, é interessante que notemos as palavras de abertura do *Sobre a Clemência*: “Sobre a clemência, Nero Cesar, empreendi escrever, de modo a exercer função semelhante à de um espelho e para que te mostre a ti mesmo como destinado a alcançar a maior de todas as satisfações.”<sup>23</sup>. Quanto a isso, algumas considerações: Sêneca, ao assumir ele mesmo a função do espelho<sup>24</sup> em que deve mirar-se Nero, deixa entrever que sua intenção seria de moldar a figura do imperador Nero

<sup>18</sup> HANSEN, 2006, p. 144-5. É necessário entender que a explicação de Hansen diz respeito ao modelo medieval de espelhos, posterior à redescoberta no oriente cristão, em meados do século XIII, dos textos aristotélicos. Escolhemos nos valer da citação uma vez que ela permite-nos adequadamente entender as práticas de composição dos três autores que são o foco do presente estudo, ainda que tenhamos em mente que os momentos de composição em que se inseriam Sêneca e Sedúlio sejam anteriores.

<sup>19</sup> Como, por exemplo, os exórdios, as interpolações, a utilização de exemplos, aspectos que serão apropriadamente discutidos ao longo desta dissertação.

<sup>20</sup> HANSEN, 2006, p. 143.

<sup>21</sup> HANSEN, 2006, p. 143.

<sup>22</sup> HANSEN, 2006, p. 152. Grifos meus.

<sup>23</sup> “*Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi vice fungerer et te tibi ostenderem perventurum ad voluptatem maximam omnium.*” (*De Clem.* I, 1, 1).

<sup>24</sup> Modernamente, é atribuído a Sêneca o primeiro exemplar propriamente entendido como espelho de príncipe, muito por conta do exórdio de seu tratado *Sobre a Clemência*. Sobre isso, conferir STACEY, 2007, p. 37.



com base em uma referência cara ao modo de pensar estoico, a do sábio<sup>25</sup>. Note-se, a propósito, a dessemelhança que a referida passagem tem com a conhecida analogia sobre espelhos que fora traçada por Platão em sua *República*<sup>26</sup>.

No décimo livro da obra, a personagem de Sócrates, tratando da mimese (*μίμησις*), isto é, a imitação, com vistas a confirmá-la como distante da realidade<sup>27</sup>, afirma que os artífices executam seus objetos com base na observação das ideias, mas que, “quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la.”<sup>28</sup>. Sócrates segue argumentando que pode haver um outro artífice, que será entendido como o pintor<sup>29</sup>, que é capaz de reproduzir em imagem a execução de outros artífices e mesmo de tudo o que existe<sup>30</sup>. Longe de ter esse pintor em conta como habilidoso, Sócrates afirma que é simples realizar esse feito: apenas tome-se um espelho, e será possível criar o Sol, os astros, a própria terra e os seres animados e inanimados<sup>31</sup>. Esses são, assim, desprovidos de existência real<sup>32</sup>, o que é justamente o que afasta tal reprodução da realidade, e torna-a inferior. Se há um objeto perfeito no mundo ideal, no mundo sensível o que há são suas cópias imperfeitas, tornadas ainda mais disformes quando são imitadas e reproduzidas, seja por artifício, seja, como na analogia, pelo espelho. No caso do exórdio de Sêneca, ocorre uma valoração em sentido contrário. O espelho não distorce o objeto e ressalta suas imperfeições mas, pelo contrário, mostra-o como um modelo a ser seguido, como aquilo que é ideal e superior. Marilena Vizentin pontua que

além de um instrumento de visão indireta, o espelho — e conseqüentemente, por aproximação, o espelho de príncipe — pode ser considerado também como um instrumento de conhecimento de si mesmo, uma vez que permite a observação daquilo que ele realmente é e, portanto, do que ele deve fazer [...]. Se, por um lado, o espelho é um instrumento de aperfeiçoamento moral, por outro lado ele reflete não apenas a imagem da realidade a ser corrigida, mas também a imagem ideal que torna possível a correção. Ou seja, *projetando não somente o que é, mas igualmente o que pode vir*

<sup>25</sup> Não se entenda que Sêneca considera-se um sábio. Como bem observa Ana Teresa Gonçalves, “o sábio nunca existiu na realidade; ele apenas é um ideal que serve de parâmetro a ser observado, uma indicação em direção ao reto caminho, que é conhecer e aceitar a natureza; ele é um *paradigma*, já que se acredita que se pode transformar o homem pela palavra, pelo valor do exemplo e dos ensinamentos.” (GONÇALVES, 1999, p. 59. Grifo meu.). Mais sobre esse assunto no capítulo dedicado a Sêneca. Conferir também, a propósito do guardião-filósofo, *Rep.* VI, 502e-503b e *Pol.* III, 1277a.

<sup>26</sup> Note-se que a coincidência do uso do termo espelho (*κάτοπτρον* em Platão, *speculi* em Sêneca) na *República* e no *Sobre a Clemência* não aponta para uma interpretação e um jogo de palavras por parte de Sêneca em relação à leitura de Platão. A argumentação aqui traçada aponta tão somente para a valoração que cada um desses autores faz do entendimento do uso de um espelho, marcada pelo caráter incidental da interpretação de um uso do termo em relação ao outro.

<sup>27</sup> *Rep.* X, 597e.

<sup>28</sup> *Rep.* X, 596b.

<sup>29</sup> *Rep.* X, 596e.

<sup>30</sup> *Rep.* X, 596c.

<sup>31</sup> *Rep.* X, 596e.

<sup>32</sup> *Rep.* X, 596e.

*a ser*, o espelho pode, nesse contexto, ser considerado também como um modelo a ser seguido.<sup>33</sup>

Dessa maneira, o que se entende é que Nero deverá aperceber-se das qualidades ideais de sua imagem enquanto imperador, de modo a imiscuí-las em seu pensamento e reproduzi-las em sua conduta. Percebe-se também, assim, que a opinião de Sêneca a respeito do valor da mimese se aproxima muito mais daquela exposta por Aristóteles em sua *Poética*, em relação à qualidade instrutiva que ela teria. Com efeito, para Aristóteles, a imitação seria não apenas natural e congênita às pessoas, além de prazerosa, como também seria por meio dela que aprendem as primeiras noções<sup>34</sup>, de forma que fica claro seu caráter instrutivo. Ainda, sendo a imitação o ofício do poeta, Aristóteles chega a afirmar que a poesia seria algo de mais filosófico e sério que a própria história, por representar conforme a necessidade e a verossimilhança<sup>35</sup>. Entende-se uma qualidade sobremaneira positiva da imitação quanto à sua capacidade instrutiva. Quanto à prática mimética em si, Russel enumera cinco categorias observadas no processo de imitação, das quais destaco, no momento, duas: “o objeto deve valer a pena ser imitado”; “o imitador deve se imaginar competindo com seu modelo, mesmo sabendo que não pode vencer”<sup>36</sup>. Com tudo isso, postulamos que, trocando em miúdos, Nero deve olhar para sua imagem ideal, projetada por um espelho superior, e com ela aprender e competir, para que alcance plenitude.

A partir dessas linhas iniciais do *Sobre a Clemência*, aproveito para estender a discussão sobre esta que é, também, uma marca recorrente entre os espelhos aqui estudados: o emprego do exórdio. Assim como o *Sobre a Clemência*, o *Sobre os Governantes Cristãos* e *O Príncipe* também lançam mão dessa formalidade, que, nesses textos, inclui uma dedicatória, para introduzir o assunto do qual tratarão e para estabelecer a finalidade de aconselhamento direto aos destinatários. Uma característica a se notar, e que parece ser um aspecto programático dentro desse tipo de literatura de aconselhamento, é a oferta. De modo geral, quando dedicados, esses textos tendem a se apresentar como presentes, dádivas ou utensílios para seus destinatários. No caso desse presente de Sêneca a Nero, o que o estoico dedica é sua própria imagem, para que ela possa servir de espelho de virtude para o imperador. A benesse conferida a Nero é uma imagem de excelência estoica, baseada na figura do sábio<sup>37</sup>, para que o imperador descubra em si aquilo de virtuoso que é necessário para uma correta conduta moral e, no

<sup>33</sup> VIZENTIN, 2005, p. 92-3. Grifo meu.

<sup>34</sup> “τὰς μαθήσεις ποιῆται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας”. *Poet.*, 1448b.

<sup>35</sup> “κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον”. *Poet.*, 1451a. No caso dos espelhos, veremos em seguida que, de maneira nenhuma a história teria papel secundário na formação do soberano, sendo seu uso em forma de *exempla* uma característica que largamente permeia os exemplares de espelhos de príncipe.

<sup>36</sup> RUSSEL, 1979, p. 16.

<sup>37</sup> Aprofundemos essa discussão no capítulo dedicado a Sêneca.

presente caso, política. Assim, o que Sêneca busca conferir a Nero é um modelo de prudência a ser aplicado em seu império.

Na continuidade da tradição, encontramos também no *Sobre os Governantes Cristãos*, de Escoto, uma ideia similar. O que Escoto oferece a seu destinatário, que logo haveria de assumir o reinado, são guirlandas e ornamentos, em forma de verso:

Por causa disso, perpassando os campos floridos dos livros divinos, / elenquei para vós, rei, ilustres guirlandas, / que adornem por completo o diadema da cabeça da mente vossa, / e os cetros dominantes glorifiquem com um gesto de Cristo, / e com o polegar, exalando cheiro de nardo, / recolhi ao cesto salutíferas ervas do divino dogma. / Tomai a água das líquidas fontes de Israel, / que satisfazem com muito doce orvalho aquele que vem beber; / pois a glória dos reis e as grinaldas dos resplandecentes cetros / são dogmas do senhor, assim como o são os exemplos dos antigos, / e dos nobres chefes os feitos conhecidos pelo mundo. / Que prospere, por meio dessas artes, vitoriosa, / vossa nação, que será com êxito governada por muitos anos, / até o momento em que vós ascendereis ao pórtico celeste, / justamente onde sobressai a glória eterna dos governantes.<sup>38</sup>

Sedúlio conta que separou, dentre os divinos livros, guirlandas esplêndidas para que se adorne a coroa da mente do rei, e para que se glorifiquem os cetros da liderança de Jesus Cristo. Novamente, o cerne do dote conferido é sua qualidade de instrução, de ser um conjunto organizado de conhecimento. O que se adornará é a própria mente do rei, e isso justamente por meio do aprendizado que se promete conferir com a obra. A sede, ainda, que podemos entender como sede de sabedoria, será satisfeita com o mais doce orvalho. Com isso seu destinatário estaria, na proposta de Escoto, equipado para reger com sabedoria para que a sociedade floresça, e para que sua memória seja eternizada juntamente à de todos os governantes justos.

Tratemos, ainda, de Maquiavel. Vemos essa ocorrência de oferta de dote em sua dedicatória “ao Magnífico Lourenço, Filho de Piero de Médici”, em um capítulo d’*O Príncipe* dedicado exclusivamente a essa dedicatória. Maquiavel argumenta que, quando se deseja agradar a um príncipe, dão-se lhe presentes com que se deleitar. Maquiavel afirma que não consegue encontrar coisa mais cara ou estimável que o conhecimento sobre os atos de grandes homens, aprendido com vasta experiência em sua realidade e com as lições ensinadas pelos antigos<sup>39</sup>. O que está em jogo é o conhecimento, com a proposta de que esse livro seja espécie

<sup>38</sup> “*Ob hoc coelestum transcurrens prata librorum / florida congessi vobis, rex, inclyta sertae, / quae capitis vestrae mentis diadema perornent, / sceptraque glorificent Christi dominantia nutu, / atque salutíferas divini dogmatis herbas / pollice decerpse nardo redolente calathis. / Sumite de liquidis Israel fontibus undas / quae satient bibulum praedulci rore palatum; / gloria nam regum, nitidis et stemata sceptris / dogmata sunt Domini, nec non exempla priorum, / gestaque nobilium procerum famosa per orbem. / Artibus his vigeat vestri res publica victrix, / atque gubernetur multis faciliter annis, / donec sideream vos ascendatis in aulam, / juste regnantum qua perpes gloria pollet.*” (*De Rec. Christ.* Prefácio).

<sup>39</sup> *De Princ.* I, 2.

de sumário crítico e explicativo quanto às ocorrências de prudência e de imprudência do passado histórico, para que Lourenço detenha a sabedoria necessária para estar à frente de seu principado. Ainda, na conclusão do capítulo dedicatório, Maquiavel aduz:

Receba, portanto, Vossa Magnificência este pequeno presente segundo aquele ânimo que eu vos mando. Obra a qual, se diligentemente considerada e lida, vos fará conhecer um grande desejo que está no meu interior: que seja alcançada aquela grandeza que a fortuna e outras qualidades vossas prometem<sup>40</sup>.

Dessa forma, vê-se que, em cada caso, os presentes conferidos assumem formas e funções diferentes, mas ainda assim convergentes. Seja como um espelho de virtude, em Sêneca, uma guirlanda de sabedoria, no texto de Sedúlio, ou o conhecimento sobre os atos de grandes indivíduos, n' *O Príncipe* de Maquiavel, o que está em questão é a dádiva da sabedoria, para que o destinatário de cada texto saiba como se portar com prudência e discernimento.

Isso tudo se pode verificar como uma convenção, de modo geral, do próprio meio em que esses textos circulam, e, de modo específico, na função que cada um assume enquanto epístolas dedicadas detentores específicos de poder, conquanto seu endereço determinado não seja barreira para que se disseminem a um público mais amplo, ainda que restrito às elites leitoras. Avesa ao espectador e ouvinte e própria do pequeno público<sup>41</sup>, a epístola é, conforme Marcos Martinho dos Santos, portadora de “um *páthos* que é, por assim dizer, sem *páthos*”<sup>42</sup>. Daí que, aproximado da seara médica, pode ser comparado à ética na medida em que sua matéria mais conveniente é que se apliquem medicamentos contra os *páthe*, quais sejam do corpo ou da alma, concernentes à medicina e à ética respectivamente<sup>43</sup>. Esses remédios, por sua vez, serão prescritos por via da exortação, da parenética dessas obras, que orientam ativamente seus destinatários às práticas que garantem sucesso aos governantes<sup>44</sup>. Essa função parenética é aliás o que auxilia, conforme Anne Gangloff, na inserção de alguns dos textos mais antigos considerados como especulares nesse gênero de *Fürstenspiegel* que só veio a ser considerado como tal tardiamente na Idade Média, e se resume principalmente em ser fundamentada na figura de um conselheiro, normalmente um filósofo ou especialista em retórica, que busca transmitir a um governante, que não consegue ver por si mesmo, aquilo que considera uma

---

<sup>40</sup> *De Princ.* I, 6.

<sup>41</sup> SANTOS, 1998/9, p. 238

<sup>42</sup> SANTOS, 1998/9, p. 240.

<sup>43</sup> SANTOS, 1998/9, p. 240.

<sup>44</sup> PIEPENBRINK, 2018, p. 330.

soberania ideal<sup>45</sup>. Nesse sentido, esses espelhos também estão longe de agirem apenas como receituários ou listas de afazeres gerais, visto que são particularizados para seus destinatários.

Outra característica que se faz presente nos espelhos diz respeito à utilização de exemplos históricos e casos do passado, como já antevemos pelo próêmio de Maquiavel, pertencentes a uma memória coletiva pautada pela atenção a certo *mos maiorum*, o costume dos antigos. Como explica Hansen,

embora [os autores dos espelhos] sejam súditos, sempre alegam que podem atrever-se a dar conselhos a quem os domina porque a invenção de seu discurso não tem autonomia individual, pois repete o costume anônimo de autoridades bíblicas, filosóficas, jurídicas, históricas e poéticas do passado, que fundamentam e prescrevem o “dever ser” dos homens, em geral, e do príncipe, em particular<sup>46</sup>.

Além de esclarecer o valor de oferta advindo do ato de se presentear um tratado a um soberano ou aspirante a soberano, a passagem de Hansen chama atenção também ao respeito a tradições já estabelecidas e tidas como bons modelos a serem seguidos.

Quintiliano, em suas *Instituições Oratórias*, já demonstra sobremaneira uma preocupação com respeito a essa observância da tradição. Ainda que o intuito principal de Quintiliano nas *Instituições* seja delinear a formação e o caráter do orador, ele afirma que a moral desse orador deve ser similar à dos estadistas, à moda romana, isto é, para ele, aqueles que não se restringem ao estudo, mas de fato à prática e à experiência de vida,<sup>47</sup> o que também se mostra verdadeiro na concepção exposta na *Retórica a Herênio*.<sup>48</sup>

Sendo a principal característica do orador<sup>49</sup> e do soberano a virtude, é necessário que ela seja diligentemente trabalhada, pois

[...] a virtude, ainda que adote da natureza certos impulsos, deve mesmo assim ser obtida pela instrução: antes de tudo devem ser aperfeiçoados os esforços do orador quanto aos costumes e deve ser examinado com cuidado todo o conhecimento das coisas justas e honestas [...].<sup>50</sup>

Assim, aqueles autores que se dedicaram a descrever a virtude deverão ser lidos com máxima diligência, de modo que o leitor tenha em si um repertório do que é humano e divino.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> GANGLOFF, 2018, p. 193.

<sup>46</sup> HANSEN, 2006, p. 146.

<sup>47</sup> “[...] *non secretis disputationibus, sed rerum experimentis atque operibus* [...]” (*Inst. Or.*, XII, 2, 7).

<sup>48</sup> *Ad. Her.*, I, 2, 2.

<sup>49</sup> *Inst. Or.*, XII, 1, 3.

<sup>50</sup> “[...] *virtus, etiamsi quosdam impetus ex natura sumit, tamen perficienda doctrina est: mores ante omnia oratori studiis erunt excolendi atque omnis honesti iustique disciplina pertractanda* [...]” (*Inst. Or.*, XII, 2, 1. Grifos meus.)

<sup>51</sup> *Inst. Or.*, XII, 2, 8.

E isso não se dará pelo estudo da filosofia apenas, mas pelo exame regular e continuado de tudo que seja nobre, em ações e palavras, que tenha sido transmitido através das gerações.<sup>52</sup>

Cícero também, em seu *Sobre a República*, fornece-nos uma concepção similar:

pois de onde vem a fé, ou de quem a religião? Ou de onde vem a lei das nações ou essa [lei] que chamamos civil? De onde [vem] a justiça, a fé, a igualdade? De onde o pudor, o limite, a evasão à torpeza, o desejo de leis e honestidade? De onde a força nos trabalhos e nos perigos? Certamente deles que com disciplina moldaram essas coisas e que por meio dos costumes estabeleceram-nas, e que sancionaram outras por meio das leis.<sup>53</sup>

Cícero afirma ainda, noutra parte, que a constituição de uma cidade não se estabelece em um só tempo ou pelo trabalho de um único homem, mas torna-se melhor pelas ações de sucessivos reis<sup>54</sup>. Isso aponta para o respeito a uma tradição que é construída e estabelecida ao longo de gerações de soberanos, que tornam cada vez mais ideal a república.

Frances Yates, citando Tomás de Aquino em seu livro dedicado à arte da memória, traça um raciocínio que bem explica a importância de se construírem imagens com o fito de instrução: “O homem não consegue entender sem imagens (*phantasmata*); a imagem é um simulacro de uma coisa corpórea, mas o entendimento é das coisas universais, que devem ser abstraídas das particulares”<sup>55</sup>. Noutras palavras, para o propósito da presente discussão, o uso constante dessa imagética histórica, nos espelhos, é o que permitirá que seus destinatários possam compreender situações universais a partir de exemplos particulares e específicos, o que será feito sob a forma dos *exempla*.

O artifício retórico dos *exempla* já figurava em textos de cunho político, por exemplo, na Grécia clássica. Platão, em sua *República*, estabelecendo preceitos para a concepção de um Estado ideal, já lança mão de casos e menções históricas e míticas que compunham o imaginário conhecido dos cidadãos. Não apenas isso, como também discute o valor do método dialético enquanto capaz de estabelecer conclusões seguras com base na discussão e eliminação de hipóteses:

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que

<sup>52</sup> *Inst. Or.*, XII, 2, 29.

<sup>53</sup> “*Unde enim pietas aut a quibus religio? unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? unde iustitia, fides, aequitas? unde pudor, continentia, fuga turpitudinis, adpetentia laudis et honestatis? unde in laboribus et periculis fortitudo? Nempe ab iis, qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus.*” (*De Rep.* I, 2).

<sup>54</sup> “*nec temporis unius nec hominis esse constitutionem rei publicae; perspicuum est enim, quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio.*” (*De Rep.* II, 37).

<sup>55</sup> AQUINAS, 1949, p. 85 apud YATES, 1999, p. 70.

realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisámos.<sup>56</sup>

Na *República*, a princípio de exposição, é possível encontrar esse uso dialético nas descrições que faz a personagem de Gláucon no início do livro II, a respeito da afirmação de que seria sempre melhor ser justo do que injusto. Gláucon relata o caso mítico do lídio Gíges<sup>57</sup>, que haveria encontrado um misterioso anel no dedo de um cadáver, que encontrara dentro de um cavalo oco de bronze. Gíges toma o anel, e, posteriormente, descobre que, alternando a posição do engaste para dentro ou para fora, poderia ele se tornar invisível ou visível. Gláucon se vale do relato mítico para chegar a uma conclusão sobre a disposição humana da virtude: não haveria um senso inato de justiça. Havendo um homem bom e um mau, cada um com um anel como o da lenda,

não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus actos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo caminho.<sup>58</sup>

A lição de Gláucon é de que ninguém é justo por vontade, mas por constrangimento. Daí segue o argumento de que, despojados o injusto de tudo que não seja a injustiça e o justo do que não seja a justiça, é o injusto quem tem vantagem na vida. Isso porque não se priva de fazer o que é vantajoso apenas para si, enquanto mantiver a aparência de justeza. Esse episódio é ainda posteriormente comentado no *Dos Deveres*, como propulsor para o argumento de que somente um sábio que encontrasse o anel não faria nada que não cresse lícito fazer sem ele, o que demonstra sua superioridade moral<sup>59</sup> — que será discutida oportuna e detidamente no capítulo 2 desta dissertação.

Cícero também, em seu tratado *Sobre a República*, no prefácio do primeiro livro já trabalha com exemplos de personagens históricas, tais como os Cipiões, Quinto Máximo, Lúcio Metelo, dentre outros que não teriam sido capazes de proteger Roma<sup>60</sup>. A isso, Cícero contrapõe um exemplo que considera positivo, a saber, o de Catão, o Velho, que, embora pudesse desfrutar

<sup>56</sup> “ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῶ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις” (*Rep.* VII, 533c-d).

<sup>57</sup> *Rep.* 359c-360e.

<sup>58</sup> *Rep.* 360b-c.

<sup>59</sup> *De Off.*, III, 9, 38.

<sup>60</sup> *De Rep.* I, 1.

do conforto e da calma em sua casa em Túsulo, preferira envolver-se nos assuntos políticos e, “ainda que nenhuma necessidade o impelisse, preferiu ser lançado nessas ondas e tempestades até a derradeira velhice a viver da forma mais aprazível naquela tranquilidade e no ócio.”<sup>61</sup>

No caso dos espelhos, é frequente que a utilização dos *exempla* se dê de modo opositivo, contrapondo-se entre eles noções de boas e más práticas. A explicação de Vizentin, que trata do espelho senequiano, aplica-se aos demais exemplares de espelhos que aqui discutiremos, e bem sumariza essa noção:

Dentro de cada um deles [os exemplos históricos], as oposições se reforçam: em geral, um exemplo é o contrário do outro, de forma que existem apenas duas únicas alternativas: ou se age de um jeito (bom), ou de outro (mau)<sup>62</sup>.

Essa passagem dialoga proximamente com a explicação de Hansen a exemplo do *distinguo*<sup>63</sup>. O que os espelhos farão, nesse sentido, será contrapor, frequentemente com base em um denominador comum, os caminhos que levem os soberanos para mais perto ou mais longe de uma virtuosa atribuição de comando.

No *Sobre os Governantes Cristãos*, a propósito, os *exempla* de Sedúlio terão o propósito de condensar as virtudes cristãs numa lógica governamental. É sintomático que uma das figuras históricas de autoridade mais utilizadas em seu livro seja o imperador romano Constantino I, que instituíra oficialmente a religião Cristã no Império Romano. Já no primeiro capítulo do livro, Sedúlio apresenta dois exemplos da necessidade de devoção dos ministros terrenos a Deus, Senhor e Mestre: um relativo a Davi, que, ainda que rei, reconhecer-se-ia como servo do Senhor, o mesmo sendo o caso de seu filho Salomão; outro com referência a imperador romano Constantino, que se teria portado como ministro servil de Seus planos. Sedúlio ainda atribui a Constantino a distinção, por conta de sua piedade, de ter sido o mais proeminente dos imperadores, que se tinha em conta mais por ser um servo leal de Deus do que por governar um império na Terra.<sup>64</sup> Seria por isso, então, que Constantino teria sido capaz de liderar um império que compreendia desde os mares britânicos até o Oriente, bem como de ter sucesso em seus empreendimentos de guerra, além de adornar as igrejas cristãs com vastas riquezas. Seu sucesso se deve à humildade e piedade perante Deus.<sup>65</sup> Também no caso de Salomão sua piedade e humildade são o que o tornam um inestimável rei de Israel. Salomão recebe a proteção divina

<sup>61</sup> “*cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere*” (*De Rep.* I, 1).

<sup>62</sup> VIZENTIN, 2005, p. 170.

<sup>63</sup> HANSEN, 2006, p. 144-5.

<sup>64</sup> “*plus gratulabatur se Dei fuisse ministrum quam terrenum habuisse imperium!*” (SCOTTUS, 2010, p. 54).

<sup>65</sup> SCOTTUS, 2010, p. 55.



eterna por sua devoção a Deus, conduzida com simplicidade.<sup>66</sup> Ao fim do primeiro capítulo, Sedúlio conclui:

Assim, se aquele rei, Salomão, por conta da sacra devoção e por dever ter construído a casa terrena do Senhor, merece ter tanta glória como compensação, que palma inestimável de glória terá um governante se, amado por Deus, adornar por completo a santa Igreja, que é tabernáculo espiritual do Deus vivo?<sup>67</sup>

Logo se percebe o teor que pautará a discussão de Escoto ao longo de seu tratado. Os exemplos, históricos ou bíblicos, trabalhados pelo autor serão voltados, mais que para as ações virtuosas em si mesmas, para o que de fato constitui a virtude em cada caso: a devoção a Deus.

No caso dos *exempla* condenatórios, ainda, será a falta de piedade [*impietas*] o que admoestará Sedúlio. O capítulo 8 do *Sobre os Governantes Cristãos* será justamente direcionado a essa falta. Entendendo-se a malícia e os fins condenáveis daqueles sem fé [*impiis*], “[...] aquele que é um governante prudente, abstendo-se de más obras, *seja feito mais cauteloso e melhor, e que procure com todo o empenho agradar ao Sumo Benfeitor*”.<sup>68</sup> O aprendizado a se retirar do exemplo que se seguirá terá o fim da aproximação do governante de Deus, por meio do afastamento das más obras. Esses reis terão sua memória apagada com alarde, por serem afeitos aos maus e inimigos dos bons, além de representantes do diabo e escravos da perversidade.<sup>69</sup> O exemplo que Sedúlio traz nesse capítulo diz respeito ao Rei Faraó, personagem do livro do *Êxodo* na Bíblia, além de outras figuras históricas, como Herodes e Nero. Sedúlio conta que

A impiedade do rei Faraó, que brotara da dureza do coração, descarregou sobre si e seus egípcios dez pragas, e ainda afundou a ele próprio e aos seus sob o Mar Vermelho e o âmago do Aqueronte do tártaro. Quem ignora quão grande foi o castigo do severo Juiz que arrasou Antíoco, Herodes e Pôncio Pilatos? O que direi de Nero, da Egeia e do mais ímpio Juliano e dos outros em torpeza similares? Acaso não os devorou todos a boca do inferno juntamente com seus seguidores após a mais terrível morte?<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> SCOTTUS, 2010, p. 55.

<sup>67</sup> “*Itaque, si ille rex Salomon pro sacra devotione proque construenda domo terrestre Domini tantam remunerationis gloriam habere promeruit, quam inaestimabilem habebit gloriae palmam si quis Deo amabilis rector sanctam perornaverit Ecclesiam, quae est Dei vivi spirituale tabernaculum?*” (SCOTTUS, 2010, p. 54-6).

<sup>68</sup> “[...] *qui prudens est rector a malis operibus se abstinendo cautior et melior fiat, atque Summo Benefactori placere magnopere procuret.*” (SCOTTUS, 2010, p. 92-4. Grifo meu.)

<sup>69</sup> SCOTTUS, 2010, p. 95.

<sup>70</sup> “*Regis Pharaonis impietas, quae ex cordis durtia inoleverat, sibi suisque Aegyptiis decem plagas intulit, atque insuper Rubro Mari tartareique Acherontis imo ipsum suosque submersit. Antiochum et Herodem ac Pontium Pilatum, quis nescit quanta districti Judicis ultio perculit? Quid dicam de Nerone, Aegea et impiissimo Juliano aliisque eorum in nequitia consimilibus? Nonne omnes cum suis sequacibus post mortem pessimam os inferni devoravit?*” (SCOTTUS, 2010, p. 96-8).

O fim extremo que essas figuras haveriam levado aponta justamente para a necessidade inerente de completa devoção a Deus para a realização de um reinado bom e justo, e para demonstrar que a vingança de Deus é adequada, dentro de sua lógica, para a punição dos tiranos.

Com tudo isso, fica patente a maquinação seguida pelos autores do espelho para suas práticas de aconselhamento. Tanto buscam ensinar a seus destinatários os bons caminhos a serem seguidos quanto os maus, a serem evitados.

## 1.2 Literatura e poder

Com o que foi exposto até aqui, fica patente o mote que dirige a escrita de textos instrutivos tais quais os espelhos e seus predecessores tratadísticos e filosóficos, a saber, o elogio daquilo que é bom e o repúdio ao que é ruim. A presente preocupação, dada a investigação que ora se presta, e já definidos os mecanismos que pautam a composição desses textos, será com delinear o que se entende como prática adequada para o exercício de soberania. As especificidades em cada caso serão tratadas oportunamente nos capítulos dedicados a Sêneca, Sedúlio e Maquiavel, de modo que, no presente momento, traçaremos um panorama geral desses entendimentos.

O pressuposto doutrinário geral nos espelhos de príncipe é a virtude<sup>71</sup>, pautada pela prudência e pela mediania. Hansen, sobre isso, pontua:

O ensino da sabedoria de governar é uma arte prudencial que preceitua a *recta ratio agibilium*, a reta razão das coisas agíveis. Em todos os *agibilia*, ou coisas agíveis, propõe-se ao infante<sup>72</sup> o dever de manter o difícilíssimo meio-termo da prudência em todas as ocasiões de sua vida, definindo-se os excessos para mais e para menos como vícios.<sup>73</sup>

Como visto, por meio das contraposições entre autoridades e casos conhecidos do passado, os autores traçam suas recomendações a seus destinatários, a fim de ensinar-lhes o que entendem como virtude. Sendo governantes esses destinatários, tomemos de empréstimo o termo utilizado por James Hankins para abordar essa preocupação: “política de virtude”. Hankins esclarece que

<sup>71</sup> HANSEN, 2006, p. 142.

<sup>72</sup> O texto de Hansen volta-se sobretudo ao contexto de produção medieval dos espelhos, em que há atenção à formação do aspirante à soberania desde a tenra infância, numa lógica em que “as práticas de ensino das crianças retomam éticas ordenadas pela retórica, reciclando padrões da antiguidade e medievalidade.” (HANSEN, 2006, p. 135). Ainda assim, as considerações traçadas a respeito da escrita e das características do gênero especular, uma vez que muitíssimo pertinentes a minhas análises, serão de peso para a observação das informações a serem aqui delineadas.

<sup>73</sup> HANSEN, 2006, p. 150.

nessas fontes, são arraigados os temas relacionados ao que se pode chamar ‘política de virtude’ — em analogia à ‘ética de virtude’ —, isto é, uma política que enfatiza o caráter e a sabedoria da classe dominante acima de questões de legitimidade de origem ou da forma do regime e suas leis. Seu objetivo principal é o de combater a corrupção, o egoísmo, a ignorância e a imprudência em governantes que visem a criar uma nova forma de legitimidade, que pode ser chamada de legitimidade de exercício.<sup>74</sup>

Já aí se nota algo de importante que norteia o teor das discussões: quem recebe essas instruções é, no limite, todo-poderoso. Não haveria, de fato, legislação que delimitasse perfeitamente o poder do *princeps* e o colocasse na mesma esfera de importância que seus súditos. O governante confunde-se, enquanto lei máxima, com o próprio Estado. Jean Bodin, no século XVI, em seus *Seis Livros Sobre a República (De Republica Libri Sex)*, explica que, por mais que o *princeps* confira poder a outrem, sua autoridade é sempre superior, e que não pode ser impedido de comandar ou de dirigir quaisquer causas que deseje<sup>75</sup>. Bodin vai ainda mais longe, chegando a afirmar que é absolutamente soberano aquele “que acima do Deus imortal e de si mesmo não reconhece ninguém.”<sup>76</sup>. Os poderes do soberano, para ele, são vastos, e incluem decidir sobre paz e guerra, desonerar a quem quiser de impostos, e ainda perdoar aqueles que merecem morrer<sup>77</sup>. De fato, quando Stacey trata da figura do *imperator*, pontua que, além de deter pleno controle das forças armadas, tinha também poder de jurisdição tanto na esfera legislativa quanto executiva, de modo que sua posição na esfera humana, nesse contexto, era absoluta<sup>78</sup>.

A princípio de exposição, encontramos no *Sobre a Clemência* diversas passagens que demonstram essa noção internalizada. Mencionemos uma, para que uma abordagem exaustiva desse aspecto em outras passagens fique melhor delimitada no capítulo dedicado a Sêneca. No próêmio do tratado, Sêneca afirma, emulando uma fala que Nero poderia proferir enquanto imperador, que ele é o árbitro da morte e da vida nas nações, que o destino dos homens está em seu poder, que é por meio de seus lábios que a Fortuna propaga seus desígnios, e ainda que nenhuma parte do mundo pode prosperar sem sua graça, pois é seu o poder de dizer quais nações devem ser banidas ou destruídas, e quais podem ser livres<sup>79</sup>. Isso tudo demonstra o vasto poder

<sup>74</sup> “pervasive in these sources are themes related to what may be called ‘virtue politics’ — on the analogy of ‘virtue ethics’ — that is to say, a politics emphasizing the character and wisdom of the ruling class above questions of legitimacy of origins or the form of the regime and its laws. Its chief goal is to combat corruption, selfishness, ignorance and imprudence in rulers with a view to creating a new kind of legitimacy that can be called legitimacy of exercise.” (HANKINS, 2014, p. 100).

<sup>75</sup> *De Rep. Lib. Sex.* I, 8, 346.

<sup>76</sup> *De Rep. Lib. Sex.* I, 8, 349

<sup>77</sup> “qui bellum indicere ac finire, qui magistratibus omnibus imperium tribuere ac eripere, qui tributa imperare, qui vacationes munerum ac immunitates arbitrio suo largiri, qui vitae ius ac necis habere, qui denique de Republica flatuere possint” (*De Rep. Lib. Sex.* I, 10, 480).

<sup>78</sup> STACEY, 2007, p. 41.

<sup>79</sup> “Ego [Nero] vitae necisque gentibus arbiter; qualem quisque sortem statumque habeat, in mea manu positum est; quid cuique mortalium fortuna datum velit, meo ore pronuntiat; ex nostro responso laetitiae causas Populi

de arbítrio do *princeps*. Justamente por isso, é necessário que o soberano tenha ciência sobre o que representa sua alta posição na hierarquia do império, e compreenda o peso de suas ações.

Na *República* de Platão, essa ideia já era marcante desse a discussão apresentada no primeiro livro da obra. A personagem de Trasímaco, logo após mencionar as três formas de regime que se podem se oficializar num Estado<sup>80</sup>, atesta que a lógica de regência de um dado governo se estabelece pela força:

Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira; uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violam a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados — o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar correctamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte.<sup>81</sup>

Sócrates, a partir daí, traça uma discussão a partir de uma série de etapas pautadas nas utilidades internas e externas, suficientes e dependentes das artes e dos postos de comando. Sendo a arte do médico curar o corpo, que é completo mas insuficiente, e sendo o piloto não assim denominado pelo fato de navegar, mas por sua arte e por comandar os marinheiros, sucede, nessa lógica, que todo chefe não é chefe para si mesmo. Forçosamente o será para o bem seus subordinados, se for bom chefe<sup>82</sup>. Conclui, enfim:

Portanto, Trasímaco, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo o que faz.<sup>83</sup>

Pouco mais à frente, Sócrates ainda aduz:

Ora, a finalidade da arte do pastor não é outra, sem dúvida, senão aquela para que foi destinada, conseguir para o seu objecto o máximo de bem-estar - uma vez que seguramente está já dotado o bastante das qualidades específicas que lhe darão a supremacia, na medida em que nada lhe falte da sua essência de arte do pastoreio. Por estas razões, eu concluí há pouco que é forçoso que concordemos que todo o governo,

---

*urbesque concipiunt; nulla pars usquam nisi volente propitioque me floret [...]; quas nationes funditus excidi, quas transportari, quibus libertatem dari, quibus eripi [...].” (De Clem. I, 1, 2).*

<sup>80</sup> Monarquia, democracia e aristocracia, na concepção platônica da *República* (*Rep.* I, 339a).

<sup>81</sup> *Rep.* I, 339a.

<sup>82</sup> *Rep.* I, 341c-342e.

<sup>83</sup> *Rep.* I, 342e.

como governo, não tem por finalidade velar pelo bem de mais ninguém, senão do súbdito de que cuida, quer este seja uma pessoa pública ou particular.<sup>84</sup>

Com isso, entendemos que, assim como todo bom artífice, que domina a técnica de seu fazer e que opera com máxima diligência, também o chefe de Estado terá em seu ofício características indispensáveis para que se porte segundo a conveniência. Sendo o seu trabalho o de garantir o bem-estar geral da sociedade, e sendo a sociedade uma comunidade de cidadãos, bom soberano será aquele que examina e aplica suas atitudes com vistas a trazer o bem a esses cidadãos.

Aristóteles, por sua vez, em sua *Política*, chega a abordar o tema de maneira quase naturalista. No primeiro capítulo, em que busca analisar o Estado como qualquer outra coisa composta, isto é, de modo a subdividir suas partes constituintes até que se chegue à raiz<sup>85</sup>, separa dentro do Estado as pessoas que fazem as leis e as que as obedecem, sendo isso algo que seria definido por nascimento:

[...] é conveniente, e não apenas necessário, que alguém faça as leis e outros as obedeçam; desde o momento em que nascem, os homens estão determinados uns para a sujeição, outros para o comando. Existem muitas espécies de comandantes e comandados (e mandar é melhor quando os mandados são melhores — por exemplo, dirigir homens é melhor do que dirigir animais selvagens; o trabalho é melhor quando executado por operários melhores; e onde um homem manda e outro é mandado pode-se dizer que existe um trabalho); em todas as coisas que compõem um conjunto formado por partes, por mais contínuas e discretas que elas sejam, sempre vem à luz a diferença entre o comandante e o comandado. Essa dualidade existe nas criaturas vivas como consequência de sua natureza.<sup>86</sup>

Assim, se entende que uma diferenciação hierárquica entre comandante e comandado não é apenas existente, por assim dizer, numa comunidade, mas natural e, além disso, necessária e conveniente. O homem ideal para a investigação de Aristóteles, uma vez que as criaturas vivas consistem de alma e corpo<sup>87</sup> (*ψυχῆς καὶ σώματος*), e que por natureza a primeira é governante (*ἄρχον*), enquanto o segundo é o governado (*ἀρχόμενον*), será por conseguinte aquele que apresente corpo e alma em seus melhores estados, uma vez que apenas nele se mostra a verdadeira relação entre esses fatores<sup>88</sup>.

Cícero traça em seu *Sobre a República* uma concepção muitíssimo similar, também atribuindo mesmo à natureza a hierarquização que há dentro da república. Ainda que o entendimento da passagem seja, em parte, comprometido pela lacuna que o precede devido ao

<sup>84</sup> *Rep.* I, 345d.

<sup>85</sup> *Pol.* I, 1252a.

<sup>86</sup> *Pol.* I, 1254a.

<sup>87</sup> *Pol.* I, 1254a.

<sup>88</sup> “διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον” (*Pol.*, 1254a).

estado fragmentário do texto, fica patente a opinião de Cícero a respeito de esta ser a melhor forma de Estado [*optimum statum*]:

Pois se um povo livre seleciona a quem se une, e seleciona, se quer estar em segurança, o melhor, certamente a segurança das cidades repousa nas deliberações dos melhores, especialmente uma vez que a natureza colocou, não apenas os de virtude e ânimo superiores à frente dos fracos, como também fez com que esses últimos queiram sujeitar-se aos superiores.<sup>89</sup>

Assim, entende-se que a função de se escrever um texto de aconselhamento para um indivíduo que detenha ou venha a deter um poder vasto e próximo de absoluto é fazer com que esse indivíduo o utilize que responsabilidade e justiça.

Uma analogia que deixa marcada essa hierarquização em que o soberano se encontra em posição de superioridade absoluta, e que é recorrente nos escritos políticos — tanto os espelhos quanto também diálogos e tratados —, é a que assemelha a figura do *princeps* a um pai, e a do povo e da cidade a um filho. Dentre as comparações que por vezes se fazem entre as diferentes esferas de atuação do indivíduo — como as diferentes profissões na *República* —, está ocasionalmente a do lar. Isso se mostra manifesto, por exemplo, na *Política*:

Existem, como vimos, três partes na administração de uma casa, correspondentes a três tipos de governo: a do senhor, despótica, da qual já tratamos; a do pai; e uma terceira, que surge do relacionamento conjugal. Esta última se inclui porque o poder é exercido sobre a esposa e os filhos, como pessoas livres; mas esse poder difere de um para outro. Sobre a esposa o domínio é político, como o de um estadista; sobre os filhos é real, como o de um rei. Porque um rei possui uma superioridade natural, mesmo que tenha o mesmo sangue e a mesma etnia dos súditos. E é exatamente esta a condição do mais velho em relação ao mais novo e do pai em relação ao filho.<sup>90</sup>

Assim, para Aristóteles, tanto é natural a superioridade do pai em relação ao filho quanto é do chefe de estado em relação ao súdito. E entendemos que da mesma maneira como um pai instrui e protege seu filho, o mesmo fará o soberano com seu povo.

Sêneca, no *Sobre a Clemência*, traça um argumento muito similar. No décimo sexto capítulo, Sêneca busca discorrer a respeito da necessidade de brandura que há de ter o soberano

<sup>89</sup> “*Quodsi liber populus deliget, quibus se committat, deligetque, si modo salvus esse vult, optimum quemque, certe in optimorum consiliis posita est civitatum salus, praesertim cum hoc natura tulerit, non solum ut summi virtute et animo praeessent inbecillioribus, sed ut hi etiam parere summis velint.*” (*De Rep. I, 51*).

<sup>90</sup> “ἐπει δὲ τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἐν μὲν δεσποτικῇ, περὶ ἧς εἴρηται πρότερον, ἐν δὲ πατρικῇ, τρίτον δὲ γαμικῇ (καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχει καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς τέκνων δὲ βασιλικῶς: τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς)” (*Pol. I, 1259a-b*).

em relação a seus súditos. Para isso, estabelece analogias com determinados ofícios e com a estrutura familiar de pai e filho. Sêneca destaca que

Não é apenas uma a forma de poder; o príncipe [*princeps*] comanda seus súditos, o pai seus filhos, o instrutor seus alunos, um tribuno ou um centurião seus soldados. Não será visto como o pior dos pais aquele que reprime com constantes chibatadas os filhos mesmo pelas causas mais inócuas? Mas qual será o instrutor mais digno aos estudos liberais — aquele que mutilar os discípulos se a memória deles não se eleva ou se o olho é pouco ágil na leitura, ou aquele que por meio de advertências e pudor escolhe corrigir e ensinar? Mostra um tribuno ou centurião que seja selvagem: cria desertores, os quais, de todo modo, são perdoáveis.<sup>91</sup>

Essa relação de brandura que fica marcada na argumentação de Sêneca é algo que, como será visto mais à frente, permeia o *Sobre a Clemência* e, de modo geral, estabelece o tom do tratado em matéria de sua função de aconselhamento. Entendemos, aqui, que tanto não convém ao pai de família quanto ao da pátria proceder em suas admoestações com uma postura de violência. Enquanto o pai cria e educa a criança, o *princeps* cria e educa sua nação. E essa criação e essa educação, se bem conduzidas, se darão de modo gentil e prazeroso.

Ainda uma outra analogia que se mostra recorrente nos espelhos e, de modo geral, também nos textos políticos propositivos, como o de Platão e Aristóteles, diz respeito à identificação do estado e do povo com o corpo humano. No texto platônico da *República*, lemos que

quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, *disposta numa só organização (a do poder que a governa)*, sente o facto, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma das suas partes. É assim que nós dizemos que ao homem livre lhe dói o dedo. E, sobre qualquer outro órgão humano, o raciocínio é o mesmo, relativamente a um sofrimento causado pela dor, e ao bem-estar derivado do prazer [...]. Penso, pois, que, se a um dos cidadãos acontecer seja o que for, de bom ou mau, uma cidade assim proclamará sua essa sensação e toda ela se regozijará ou se afligirá juntamente com ele.<sup>92</sup>

Nessa lógica, sendo toda a comunidade parte de um mesmo corpo, e mesmo que suas menores partes, como o dedo, sejam afligidas, a dor é algo que se estende ao todo. O sofrimento não se

<sup>91</sup> “*Non unum est imperandi genus; imperat princeps civibus suis, pater liberis, praeceptor discentibus, tribunus vel centurio militibus. Nonne pessimus pater videbitur, qui adsiduis plagis liberos etiam ex levissimis causis compescet? Uter autem praeceptor liberalibus studiis dignior, qui excarnificabit discipulos, si memoria illis non constiterit aut si parum agilis in legendo oculus haeserit, an qui monitionibus et verecundia emendare ac docere malit? Tribunum centurionemque da saevum: desertores faciet, quibus tamen ignoscitur.*” (*De Clem.* I, 16, 2-5).

<sup>92</sup> “*οἷον ὅταν πού ἡμῶν δάκτυλός του πληγῆ, πᾶσα ἡ κοινωμία ἢ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ἦσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα συνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ: καὶ περὶ ἄλλον ὅτουοῦν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁ αὐτὸς λόγος, περὶ τε λύπης πονοῦντος μέρους καὶ περὶ ἡδονῆς ῥαϊζόντος [...]. ἢ κακὸν ἢ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ἢ συνησθήσεται ἅπανα ἢ συλλυπήσεται.*” (*Rep.* V, 462c-e. Grifo meu.).

particulariza na parte que sofre o dano, mas se generaliza. A organização uma, do poder que governa, justamente por governar, deve tomar providências para que a ferida se recupere.

Aristóteles, na *Política*, argumenta de maneira muito similar, mas traçando por sua vez uma comparação com os pés e as mãos do corpo:

O estado tem, por natureza, mais importância do que a família e o indivíduo, uma vez que o conjunto é necessariamente mais importante do que as partes. Separem-se do corpo os pés e as mãos e eles não serão mais nem pés nem mãos (a não ser nominalmente, o que seria o mesmo que falar em pés ou mãos esculpídos em pedra); destruídos, não terão mais o poder e as funções que os tornavam o que eram.<sup>93</sup>

Aqui, entendemos uma hierarquização entre os componentes de uma sociedade, a saber, o estado, a família e o indivíduo, sendo a primeira a mais importante justamente por ser o conjunto que abriga essas outras duas partes. Ainda assim, como se vê, quando o corpo é tolhido de suas menores partes, perde sua capacidade de realizar certas funções. Uma vez que os elementos se unem entre si e não podem funcionar uns sem os outros<sup>94</sup>, a unidade do todo é fundamental para o bom funcionamento em todas as suas funções.

Em Sêneca, nos primeiros momentos do *Sobre a Clemência*, a comparação é marcada pelo complemento entre corpo e mente. Buscando explicitar os motivos pelos quais um povo, de bom grado, se lança ao perigo para proteger o líder, implicando milhares de mortes pela proteção de uma única vida, Sêneca atesta que

o corpo todo está a serviço do intelecto e, ao passo que [o corpo] seja maior e mais formoso, ele [o intelecto] permanece, brando, escondido e ignorante quanto à sede que ocupa; porém as mãos, os pés e os olhos o sustentam; a pele o protege; nós nos submetemos a ele, ou, inquietos, corremos de um lado para o outro; quando ele dá ordens, se é um senhor avaro, procuramos lucro no mar; se é ambicioso, já há pouco lançamos a destra ao fogo ou, de bom grado, nos jogamos à terra. Igualmente essa imensa multidão, envolta por um único intelecto, é comandada por seu espírito, curvada por sua razão; e, se não se sustentasse pela sabedoria, se premiria e desmantelaria por suas próprias forças [...]. Ele então é o vínculo pelo qual a *res publica* mantém-se coesa, aquele sopro vital que esses tantos milhares aspiram, que viriam a ser nada além de um fardo para si mesmos, e presas, se aquela mente fosse subtraída do império.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> “καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους: ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὡσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη)” (*Pol.* I, 1253a).

<sup>94</sup> *Pol.* 1252a.

<sup>95</sup> “*Quemadmodum totum corpus animo deservit et, cum hoc tanto maius tantoque speciosius sit, ille in occulto maneat tenuis et in qua sede latitet incertus, tamen manus, pedes, oculi negotium illi gerunt, illum haec cutis munit, illius iussu iacemus aut inquieti discurremus, cum ille imperavit, sive avarus dominus est, mare lucri causa scrutamur, sive ambitiosus, iam dudum dextram flammis obiecimus aut voluntarii terram subsiluimus, sic haec immensa multitudo unius animae circumdata illius spiritu regitur, illius ratione flectitur pressura se ac fractura viribus suis, nisi consilio sustineretur [...]. Ille est enim vinculum, per quod res publica cohaeret, ille spiritus*



A passagem é logo seguida de uma citação de Vírgílio (Geórgicas, IV, 212): “Estando o rei incólume, a mente de todos é só uma; / indo ele embora, a fê se quebra.”<sup>96</sup>. Fica claro que, para Sêneca, apesar de a mente e o corpo, análogas ao imperador e ao império, serem partes de um mesmo todo, existe uma hierarquização em nível de importância de cada uma dessas partes. A mente, por ser aquela que comanda, por ser aquela que provê, e por ser um pedaço diminuto do corpo maior, deve ser protegida, mesmo a custo de suas partes auxiliares. Isso porque é ela que une cada uma dessas partes e lhes atribui suas funções específicas, sem a qual elas não poderiam subsistir.

Com tudo o que foi exposto até aqui, ficam claros alguns dos motes que norteiam a escritura de nossos objetos de estudo, os espelhos de príncipe, bem como de certas noções dos textos propositivos que tomamos como apoio. Uma vez estabelecidas essas concepções e funções gerais, partiremos agora para a investigação pormenorizada e localizada em cada um dos exemplares de espelhos ora estudados, de modo que trataremos agora, individualmente nos três capítulos seguintes, das particularidades dos textos especulares de Sêneca, Escoto e Maquiavel.

---

*vitalis, quem haec tot milia trahunt nihil ipsa per se futura nisi onus et praeda, si mens illa imperii subtrahatur.*” (De Clem. I, 3, 5-I, 4, 1).

<sup>96</sup> “*Rege incolumi mens omnibus una; / amisso rupere fidem.*” (De Clem. I, 4, 1).

## 2 SÊNECA

### 2.1 Vida e formação

Sêneca, o filósofo estoico objeto de estudo deste capítulo, teria nascido entre os anos 8 AEC e 1 EC<sup>97</sup>, em Córdoba, na Espanha, em família de destaque: seu pai, Marco Aneu Sêneca, ou simplesmente Sêneca, o Velho, era membro da elite municipal de Córdoba, ao passo que sua mãe, Hélvia, viera de uma família distinta das proximidades<sup>98</sup>. Era de origem equestre, e Hélvia provavelmente teria possuído grandes propriedades, em que havia plantações de azeitona e vinhas<sup>99</sup>.

Enquanto Paul Veyne atesta que Sêneca teria sido mandado para Roma por seu pai<sup>100</sup>, Miriam Griffin aventa a possibilidade de que o Velho já estivesse na urbe, e que Sêneca tenha sido enviado por sua tia, no ano 5 EC, tendo sido educado por um *grammaticus* e, posteriormente, um ou mais professores de retórica<sup>101</sup>. A partir daí, Sêneca teria sido educado, também, por um professor que lhe contara sobre Pitágoras, assim como por outro que se pautava em um absolutismo moral trabalhado por Sêxtio<sup>102</sup>. Fábio Faversoni afirma que Sêneca conhecera Sotion e Papírio Fabiano, discípulos de Sêxtio<sup>103</sup>. O que se sabe é que seu primeiro professor estoico foi Átalo, de Alexandria, que muito possivelmente ensinara em língua grega<sup>104</sup>. Os ensinamentos de Átalo parecem ter se concentrado sobretudo nos aspectos da ética estoica<sup>105</sup>.

A trajetória social de Sêneca aparenta ser excepcional, uma vez que, cidadão provinciano, ascendeu ao senado e eventualmente ao consulado, um entre quatro ou cinco provincianos a se elevar a esse cargo geralmente reservado aos cidadãos da urbe<sup>106</sup>. Isso, assim como no caso de Cícero, de Arpino, se deu em grande parte pelo valor literário do que Sêneca desenvolveu, uma vez que o Império Romano se vangloriava de sua cultura<sup>107</sup>. Após ter se transferido para o Egito para cuidar de sua saúde, quando retorna a Roma, aproximadamente

---

<sup>97</sup> Fontes diferentes apresentam datações diferentes. Sobre isso, conferir, por exemplo, FAVERSANI, 2012, p. 15; GRIFFIN, 2003b, p. 35; LOHNER, 2009, p. 227-9.

<sup>98</sup> VEYNE, 2003, p. 2.

<sup>99</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 286-7.

<sup>100</sup> VEYNE, 2003, p. 3.

<sup>101</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 36-7.

<sup>102</sup> VEYNE, 2003, p. 4.

<sup>103</sup> FAVERSANI, 2012, p. 15.

<sup>104</sup> FAVERSANI, 2012, p. 15; VEYNE, 2003, p. 4.

<sup>105</sup> VEYNE, 2003, p. 4.

<sup>106</sup> VEYNE, 2003, p. 1.

<sup>107</sup> VEYNE, 2003, p. 1.

em 31, torna-se pouco depois questor<sup>108</sup>. Griffin afirma que a precária saúde<sup>109</sup> de Sêneca seria responsável por seu abandono à fala pública, conquanto seus esforços no início de carreira se dedicassem sobretudo à oratória<sup>110</sup>.

A carreira pública de Sêneca, de acordo com Veyne, começa aos seus 35 anos de idade<sup>111</sup>. Não há evidência de que Sêneca tivesse ambições políticas antes de ter se transferido para o Egito e voltado para Roma. É possível que tenha sido tribuno militar por exíguo tempo, pouco antes ou depois disso, e provavelmente a partir daí passou a questor<sup>112</sup>. Sêneca entra para o Senado pouco antes de completar 40 anos<sup>113</sup> com ajuda de sua tia, provavelmente durante o império de Calígula<sup>114</sup>.

Sêneca tinha a si mesmo como estoico, tendo devido sua educação nesse sentido a Átalo, e de fato mantendo, por influência dele, certos hábitos de asceticismo, tais como dormir em superfícies rígidas, recusar o consumo de vinho, ostras e cogumelos, tomar banhos quentes<sup>115</sup>.

Pouco se sabe sobre a vida pública de Sêneca sob o império de Calígula, para além de que este imperador desdenhava de sua oratória<sup>116</sup>. Seria desse período a composição de sua *Consolação a Mária*, mulher de origem senatorial, que revela dados de sua biografia tais como seu casamento e ter perdido recentemente o pai<sup>117</sup>.

Já sob Cláudio, Sêneca é banido em 41 para Córsega, tendo sido acusado pelo imperador de adultério com uma das irmãs de Calígula, Júlia Livila<sup>118</sup>. Exilado, acredita-se que Sêneca tenha vindo a perder metade de seu patrimônio, confiscado como penalidade pelo crime de adultério<sup>119</sup>. Por oito anos ficou exilado, e suas principais ocupações nesse período foram a leitura e a escrita<sup>120</sup>. É em 49 que Sêneca pode retornar a Roma. Agripina, mãe de Nero, convence Cláudio a não apenas permitir o retorno de Sêneca<sup>121</sup>, como também fazê-lo pretor<sup>122</sup>. Em Roma, já é conhecido como exímio escritor, vindo a gozar do privilégio de ser cidadão de

<sup>108</sup> FAVERSANI, 2012, p. 15.

<sup>109</sup> De fato, Griffin atesta (2003b, p. 42-3) que Sêneca teria sofrido de várias doenças, a culminarem em certo ataque que ele chamara *suspirium*, que pode ser entendido como a chamada *angina pectoris* ou como asma cardíaca. Desde adolescente, já sofrera com forte expectoração. Sua motivação para não escapar ao sofrimento via suicídio, conta, seria o medo de abalar seu pai.

<sup>110</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 7.

<sup>111</sup> VEYNE, 2003, p. 4-5.

<sup>112</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 46.

<sup>113</sup> VEYNE, 2003, p. 6.

<sup>114</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 43.

<sup>115</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 42.

<sup>116</sup> GRIFFIN, 2003, p. 57.

<sup>117</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 57.

<sup>118</sup> FAVERSANI, 2012, p. 15.

<sup>119</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 288.

<sup>120</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 62.

<sup>121</sup> FAVERSANI, 2012, p. 15.

<sup>122</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 62; p. 81-2.

destaque e estimado pela imperatriz<sup>123</sup>. Até 54, quando Nero assume o Império, Sêneca, juntamente com Burro, que assume a guarda pretoriana em 51<sup>124</sup>, encontra-se sob dependência de Agripina<sup>125</sup>. Nesse período, esperava-se de Sêneca e Burro que cooperassem para que Nero acesse ao trono, pauta a que se opuseram ao verem o objetivo de Agripina em manter vigentes os moldes do império de Cláudio, de modo que tentaram guardar Nero de sua influência, causa ajudada por, nesse ponto, Sêneca já ser tutor de Nero havia cinco anos<sup>126</sup>. Essa dinâmica de oposição se mantém até de fato a morte de Agripina, e a influência direta de Sêneca sobre Nero só começa a esmaecer em 62, com a morte de Burro<sup>127</sup>. Nisso, o filósofo pede dispensa de sua função, sabendo que sua influência sobre o jovem imperador apenas diminuía<sup>128</sup>. Já em 64 Sêneca busca novamente ser dispensado, sendo mais uma vez seu pedido rechaçado, passando nesse ponto a se resguardar na maior parte do tempo em sua propriedade<sup>129</sup>.

Sêneca teria composto suas obras filosóficas no auge de sua carreira política, dedicando cada vez mais seu tempo à escrita<sup>130</sup>. A atitude que o estoico toma em relação a sua filosofia, assim como se esperaria do filósofo que se pauta na moral, é de viver essa doutrina<sup>131</sup>: *concordet sermo cum vita*<sup>132</sup>. Isso lhe rendia acusações de hipocrisia, especialmente no que tangia a sua vasta fortuna<sup>133</sup>. Ao mesmo tempo em que prezava pela frugalidade, pela indiferença<sup>134</sup> da riqueza<sup>135</sup>, sabe-se que era detentor de um patrimônio de trezentos milhões de sestércios quando do ano 58<sup>136</sup>. Ao passo, contudo, que Sêneca insiste na concordância entre palavras e ações do filósofo, isso era de fato apanágio do *sapiens*, de modo que nem o próprio Sêneca, sendo *imperfectus*<sup>137</sup>, alardeava tê-lo conseguido<sup>138</sup>. Dentro de seu *corpus*, conhecem-se dele de doze a quinze obras de filosofia, oito a dez tragédias, uma sátira menipeia e 124 cartas de teor estoico

<sup>123</sup> VEYNE, 2003, p. 9.

<sup>124</sup> FAVERSANI, 2012, p. 15.

<sup>125</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 82.

<sup>126</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 78.

<sup>127</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 90.

<sup>128</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 93.

<sup>129</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 93.

<sup>130</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 7; VEYNE, 2003, p. 157.

<sup>131</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 8; p. 302; VEYNE, 2003, p. viii.

<sup>132</sup> *Ep.* 75,4: “pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras”. Conferir também *Ep.* 24, 19; 108, 36. Tradução de José Antônio Segurado Campos.

<sup>133</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 286.

<sup>134</sup> Termo utilizado aqui em sentido lato. Mais à frente, haverá espaço dedicado a discutir a noção estoica dos *indiferentes*.

<sup>135</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 313.

<sup>136</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 291.

<sup>137</sup> Discutirei profundamente as noções de *sapiens* e *imperfectus* à frente.

<sup>138</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 302.

endereçadas a Lucílio<sup>139</sup>. A datação de algumas dessas obras, Miriam Griffin deslinda, seria aproximadamente a seguinte:

Pelos padrões apropriados à cronologia Senequiana, estes limites parecem seguros: as Cartas reportam eventos de 62-4, ou, com maior probabilidade, 63-4, e sua publicação se deu depois daquela dos diálogos nos quais o tema [moral] é proeminente. Desses, o *De Brevitate Vitae* se situa entre o final de 48 e o final de 55 [...]. O *De Constantia Sapientis* se situa após 47, e antes do *De Tranquillitate Animi*. Este último foi escrito antes da morte de seu destinatário comum, Aneu Sereno, evento que ocorreu no reinado de Nero, certamente antes de 64, provavelmente no início do ano 62 [...]. O *De Otio*, se seu destinatário também for Sereno, pertence, assim como o *De Tranquillitate Animi*, a antes de 62 e depois do *De Constantia Sapientis*, uma vez que Sereno definitivamente já não é admirador de Epicuro e parece argumentar a visão estoica ortodoxa contra Sêneca<sup>140</sup>.

Brevemente apresentadas essas considerações biográficas iniciais sobre nosso autor, passemos a uma discussão voltada para as relações e aplicações do estoicismo quanto à vida humana.

## 2.2 A doutrina estoica

### 2.2.1 Natureza, razão e felicidade: a virtude no estoicismo

A filosofia estoica tinha o *cosmos*, a Natureza (*φύσις*, *physis*), como seu princípio ordenador, cuja investigação se dava com base em três facetas, diferentes ao mesmo tempo que interdependentes: ética, física e lógica<sup>141</sup>. O que permite esses estudos e, de fato, o que fundamenta a Natureza, é o *λόγος* (*lógos*)/a *ratio*, a razão, sendo ela equivalente ao princípio de verdade na lógica, na física a uma substância automotriz de criação, e na ética ao que guia o ser humano à sua conformação com a natureza<sup>142</sup>. Taynam Bueno faz destaque para o termo *λόγος*.

<sup>139</sup> É incerta a atribuição de certas obras à pena de Sêneca. Conferir FAVERSANI, 2012, p. 16; MAYER, 1994, p. 152-3; SOUZA, 2001, p. 17.

<sup>140</sup> “By the standards appropriate to Senecan chronology, these limits seem safe: the Letters report events in 62-4, or, more likely, 63-4, and their publication came after that of the dialogues in which the theme is prominent. Of these, *De Brevitate Vitae* belongs between late 48 and late 55. The dating of the other three works concerned is much less secure. *De Constantia Sapientis* belongs after 47, and before *De Tranquillitate Animi*. The latter was written before the death of their common addressee, Annaeus Serenus, an event that occurred in Nero's reign, certainly before 64, probably by the start of the year 62. The relative chronology of these two works depends on the philosophical attitudes ascribed to Serenus in each of them. *De Constantia Sapientis*, in which Serenus is avowed Epicurean scoffing at the Stoics, must precede *De Tranquillitate Animi*, in which he is presented as a follower of the Stoics. *De Otio*, if the addressee is also Serenus, belongs, like *De Tranquillitate Animi*, before 62 and after *De Constantia Sapientis*, since Serenus is now definitively not an admirer of Epicurus and appears to be arguing the orthodox Stoic view against Seneca. (GRIFFIN, 2003b, p. 316-7).

<sup>141</sup> BUENO, 2016, p. 25-6; SEDLEY, 2003, p. 12.

<sup>142</sup> BUENO, 2016, p. 31-2.

Diferentemente de Platão, Aristóteles ou Parmênides, que haviam pautado a ordenação do universo na *voûς* (*nous*), já Zenão a pautava no *λόγος*:

Tal escolha parece indicar que Zenão procurava obter um termo que proporcionasse um maior campo semântico, para além da ideia de pensamento / reflexão. Desta forma, *lógos* carregaria em si, em contraposição à *nous*, certo aspecto de atividade, certo sentido de potencialidade organizadora e geradora que o sentido de *nous* não seria capaz de alcançar. *Lógos* parece ter sido escolhido por ser capaz de reunir em si tanto o aspecto antropológico quanto o cosmológico do termo<sup>143</sup>.

O *λόγος* então é essa expressão da racionalidade presente na *φύσις*, e é o que permite sua compreensão: compreensão do universo e do próprio ser humano<sup>144</sup>.

A parte ética em relação à importância da Natureza, para os estoicos, está na conformação das pessoas à ordem do universo<sup>145</sup>. A importância disso, explica Faversoni, reside em que

A natureza é uma ideia fundamental à realização do pensamento antigo em geral. Toda a reflexão filosófica durante a Antiguidade Clássica teve um ponto fundamental na concepção do que seria o natural. Por quais razões a natureza assume essa importância? O motivo principal advém do consenso de que a ordenação natural seria perfeita e universal. O natural é perfeito porque estabelece uma razão ideal entre todas as coisas do universo, equilibrando-as. Na natureza, revela-se a obra dos deuses, o produto de sua razão. A natureza é o resultado da razão divina e, assim sendo, não se transforma a não ser pelo empenho dos próprios deuses ou dos homens<sup>146</sup>.

Os estoicos, assim, não deixam de ter uma concepção de divindade, mas uma que é em princípio uma encarnação da própria razão, pois a religião em si, com seus mitos e suas tradições, seria apenas uma expressão ingênua de uma verdade maior<sup>147</sup>. Divina a Natureza, é de se notar seu poder providencial e volitivo, sendo ela quem dá aos animais aquilo de que necessitam, e quem dá ao ser humano a razão para que possa buscar o que precisa e, nisso, a felicidade<sup>148</sup>. Daí que a conformação com a Natureza só possa se dar no viver de acordo com a razão, o que faz com que a virtude, nessa ética, seja a arte de *escolher* agir e viver em tal conformação, o que, para os estoicos, é a única forma de se atingir tal felicidade [*ἑυδαιμονία*] (*eudaimonía*), em relação à qual a sabedoria quanto a como se atingir não seria inata, apesar de inato ser o desejo por ela<sup>149</sup>, daí que, por exemplo, Cícero tenha determinado no *Sobre a República* que a verdadeira

<sup>143</sup> BUENO, 2016, p. 31-1.

<sup>144</sup> BUENO, 2016, p.

<sup>145</sup> COPLESTON, 1993, p. 395.

<sup>146</sup> FAVERSANI, 2012, p. 84.

<sup>147</sup> VEYNE, 2003, p. 119.

<sup>148</sup> VEYNE, 2003, p. 41.

<sup>149</sup> BUENO, 2016, p. 46-7; VEYNE, 2003, p. 58.

lei só pode advir quando a razão é congruente à natureza, além de universalizada entre as pessoas<sup>150</sup>, o que semelhantemente assevera no *Dos Deveres*, em que estabelece a razão como conciliadora do indivíduo no caminho de sua comunidade de língua e de vida<sup>151</sup>. A própria Natureza, em si, age não ao acaso, mas com vistas a fazer aquilo que é bom<sup>152</sup>. Sêneca explica, em sua carta de número 108, que “a todos nós a natureza deu, em potência a semente da virtude. Todos nascemos com aptidão para toda a espécie de bem; a influência desse bom instigador de consciências desperta as capacidades latentes do espírito para a virtude.”<sup>153</sup>. A Natureza, assim, é dotada de inteligência e nos dá as ferramentas de que precisamos para atingir a felicidade<sup>154</sup>.

A questão da felicidade em si é um aspecto digno de nota dentro da filosofia estoica. Veyne denota que essa, que teria sua fórmula garantida pela *φύσις*, juntamente com a sobre a natureza do sábio, que discutirei à frente, era uma investigação corrente entre pensadores gregos de diferentes filiações, sendo presente, por exemplo, em Zenão e Epicuro<sup>155</sup>. Essa busca pela felicidade se daria, dentro da doutrina, numa lógica de autotransformação<sup>156</sup>. Sêneca, a respeito dessa noção, elabora diferentes graus nessa busca. Em sua carta de número 75, enumera três classes de pessoas que estariam no processo de atingir a *ευδαιμονία*: a primeira classe, e aquela de maior elevação em nível de virtude, compõe-se daquelas pessoas que, ainda que não tenham necessariamente atingido a virtude plena, estão próximos dela, já superaram seus vícios e suas paixões, e compreendem aquilo na vida que vale realmente a pena seguir, e que, com tudo isso, não podem mais reincidir em seus vícios<sup>157</sup>; a segunda, por sua vez, compreende aqueles que já conseguiram se desfazer das paixões e dos males da mente, mas que ainda estão propensos a recair em vício<sup>158</sup>; a terceira, por fim, e a mais baixa na hierarquia, seria a daqueles que escaparam já a muitos vícios, sobretudo aos maiores, tendo ainda muito progresso a fazer para galgar os degraus da felicidade<sup>159</sup>. Na carta 72, também, Sêneca já expusera esse raciocínio traçando um paralelo com a saúde do corpo:

A diferença existente, insisto ainda outra vez, entre o homem que atingiu a plenitude da sabedoria e aquele que ainda lá não chegou é a mesma que se verifica entre o um homem são e um convalescente de doença grave e prolongada. Para este a diminuição da intensidade da doença já quase significa saúde mas, se não se precaver, o mal

<sup>150</sup> *De Rep.* III, 27/III, Z:33.

<sup>151</sup> *De Off.*, I, 4, 11-2.

<sup>152</sup> VEYNE, 2003, p. 46.

<sup>153</sup> *Ep.* 108, 8.

<sup>154</sup> VEYNE, 2003, p. 43; p. 58.

<sup>155</sup> VEYNE, 2003, p. 33.

<sup>156</sup> VEYNE, 2003, p. viii.

<sup>157</sup> *Ep.* 75, 9.

<sup>158</sup> *Ep.* 75, 13.

<sup>159</sup> *Ep.* 75, 15.

rapidamente se agrava e volta à primitiva forma; o sábio, em contrapartida, nem pode retroceder, nem sequer pode avançar mais na via da sapiência. A saúde do corpo está à mercê do tempo e o médico, se a pode restituir, não a pode garantir perpetuamente, e tanto assim é que com frequência o mesmo doente o volta de novo a chamar; a saúde da alma, essa — obtém-se de uma vez por todas — e totalmente<sup>160</sup>!

Para que se garanta essa plenitude, o que conta é o contato continuado com a filosofia, e, sobretudo, sua prática. Como Sêneca dispõe em sua carta 94, “todas as ideias salutares devem estar em movimento, em permanente actuação, de modo a serem para nós não só objecto de conhecimento mas também de prática. Acrescenta a isso que, assim, as verdades evidentes se tornam ainda mais evidentes”<sup>161</sup>. Não basta apenas a sabedoria inerte dos bons valores, mas seu trabalho constante.

Esse contato continuado se dá, claro, por meio da leitura e da reflexão, mas também por meio da educação. No *Sobre a Ira*, Sêneca afirma que ela é de enorme proveito, pois é capaz de moldar as almas, fazendo ainda um adendo sobre como é mais fácil fazer isso na tenra idade, em oposição a buscar corrigir os vícios já instalados e cultivados<sup>162</sup>. Sobre isso, o início do *Sobre a Tranquilidade da Alma* também é instrutivo. O livro se inicia com relato a uma fala de Sereno, que afirma a Sêneca haver vícios que, por um lado, são muito aparentes em si mesmos, e outros, obscuros<sup>163</sup>. Sereno diz ainda que não está nem livre de vícios nem, no entanto, entregue a eles, o que implica em que as virtudes são cultivadas e amadurecidas com o tempo, não de uma vez, o que igualmente ocorre com os vícios<sup>164</sup>. A primeira fala de Sêneca no tratado compara o caso de Sereno ao de um doente, que, mesmo que se cure de uma enfermidade, retorna ao médico de tempos em tempos, quando lhe ocorre alguma indisposição: “O corpo deles, Sereno, não está pouco sadio, mas pouco habituado à saúde, tal como o mar tranquilo apresenta alguma ondulação, sobretudo quando em repouso depois da tempestade.”<sup>165</sup>. Assim, entende-se que a alma ainda está propensa a ser vergastada pelas adversidades, mas que isso é

<sup>160</sup> *Ep.* 72, 6.

<sup>161</sup> *Ep.* 94, 26.

<sup>162</sup> *De ira* II, 18, 2. Sobre esse raciocínio, Bueno traça uma explicação da *οἰκείωσις* (*oikeiosis*), a conformação de si consigo mesmo: “[...] para um animal irracional, as únicas coisas que lhe importam ou contribuem para sua manutenção são: comida, abrigo, oportunidade de procriação e outras atividades ligadas ao seu corpo. No entanto, a *oikeiosis* nos animais racionais se apresenta com particularidades relativas à natureza destes. Assim, entre seres racionais, manter e aperfeiçoar sua racionalidade constitui um dos aspectos mais importantes de seu próprio processo de conservação de si mesmo. Nota-se também que a *oikeiosis* muda seu escopo inclusive de acordo com a idade deste ser racional, como por exemplo as crianças. Trata-se de conciliar-se a si mesmo, levando em consideração as especificidades das naturezas individuais em detrimento dos preceitos universais. Assim, o processo de conciliação com a natureza é diferente entre uma criança e um filósofo, por exemplo.” (BUENO, 2016, p. 44).

<sup>163</sup> *De Tranq. An.* I, 1, 1.

<sup>164</sup> *De Tranq. An.* I, 1, 2-3.

<sup>165</sup> *De Tranq. An.* I, 2, 1



algo remediável e com cuja reação se lida, de momento em momento, a partir do enternecimento da alma mesma por meio do maior remédio para o espírito, a filosofia<sup>166</sup>. O estoico, então, é aquele que busca a suma saúde de sua alma ao liberar sua mente das atribulações da vida e conformá-la aos preceitos da Natureza, pouco a pouco<sup>167</sup>. A isso os gregos, conta Sêneca, chamam *εὐθυμία* (*euthymía*), e ele próprio *tranquillitate*, e equivale algo próximo ao divino, a saber, o indivíduo não ser capaz de sofrer perturbações<sup>168</sup>. A tranquilidade será o estado plácido, sem exaltação ou depressão, que se atinge ao percorrer um curso equilibrado que culmina num estado de alegria<sup>169</sup>. E esse estado será o que garante a alegria (*gaudium*) para aqueles que o atingem, os que satisfazem os desígnios de uma moralidade comum<sup>170</sup>.

Um dos modos de se atingir a felicidade, segundo já Zenão e posteriormente outros partidários do estoicismo, é uma espécie de asceticismo, de impassibilidade, o estado de *ἀταραξία* (*ataraxia*)<sup>171</sup>. O único bem se encontra na razão, nas virtudes e na moralidade, porque são essas as qualidades que permitem julgamento sobre as coisas que, ainda que possam parecer vantajosas sobre outras, só serão assim qualificadas com o uso dessas faculdades<sup>172</sup>. O oposto das virtudes sendo os vícios, fora dessa dualidade entre o que é bom e o que é ruim se encontra aquilo que é indiferente, *ἀδιάφορον* (*adiáphoron*). Os *ἀδιάφορα*, ou *indifferentia* no léxico de Sêneca, entretanto, podiam ser divididos entre aqueles que eram preferíveis, *προηγμένα* (*proegména*), que estariam de acordo com a Natureza, aqueles contrários à predileção, *ἀποπροηγμένα* (*apoproegména*), a serem rejeitados, e ainda aqueles que de fato não possuiriam nem valor nem desvantagem, *ἀπαξία* (*apaxía*)<sup>173</sup>. Bueno bem explica essa diferença:

[...] entre os indiferentes, alguns podem ser considerados como 'positivos', tais como saúde, vigor, força, etc. Outros podem ser considerados negativos, diametralmente opostos a estes últimos, que corresponderiam a tudo aquilo que atentaria contra a vida e deveriam ser evitados, como a doença, a fraqueza, etc. Deste modo, abre-se a diferenciação, para os estoicos, entre aquilo que deve ser buscado pelas ações humanas por ser preferível, por estar de acordo com a natureza e aquilo que deve ser desprezado por ser contrário à sua natureza. Entre os moralmente indiferentes, portanto, existirão aqueles que – do ponto de vista biológico ou físico, podem ser considerados valores ou não, bem como aqueles que são absolutamente indiferentes, como a quantidade de cabelos existentes na cabeça [...]<sup>174</sup>.

<sup>166</sup> Conferir *Ep.* 78, 1-4 quanto à filosofia enquanto remédio para o espírito.

<sup>167</sup> VEYNE, 2003, p. 66.

<sup>168</sup> *De Tranq. An.* I, 2, 3.

<sup>169</sup> *De Tranq. An.* I, 2, 4.

<sup>170</sup> VEYNE, 2003, p. 37; p. 40.

<sup>171</sup> BUENO, 2016, p. 47.

<sup>172</sup> VEYNE, 2003, p. 83.

<sup>173</sup> COPLESTON, 1993, p. 397; Griffin, 2003b, p. 295.

<sup>174</sup> BUENO, 2016, p. 53.

Desse modo, é natural que se prefira a vida à morte, a saúde à doença, a virtude ao vício, mas essas coisas continuando sendo indiferentes no sentido de que, em si mesmas, não são boas nem más: não têm valor moral intrínseco, e boas ou más serão de acordo com as circunstâncias e com o uso que se faz delas pela virtude<sup>175</sup>. Com mais uma menção à carta de número 72, é importante notar que a esse estado racional Sêneca chama saúde, uma vez que entenda que as coisas que são desejadas e os benefícios que se buscam não são aquilo que garantirá, em si e por si, uma vida de felicidade<sup>176</sup>.

Cícero também, em seus *Paradoxa Stoicorum*, deslinda similar noção. Num dos parágrafos iniciais, explica que ele mesmo não considera o dinheiro, as casas esplêndidas, os recursos, os poderes ou os prazeres como coisas a se almejar, pois, assim como um apetite que apenas cresce, cresce também o torturante desejo por essas posses<sup>177</sup>. Cícero cita alguns exemplos, dentre os quais um relativo a um homem que identifica como Bias, como também a Rômulo, Numa e Bruto, o primeiro por, ao abandonar suas posses, a que se chamariam bens, afirmar carregar consigo todas as suas verdadeiras posses, isto é, a moral, e os últimos por terem em vista sobretudo o dever, mais que o dinheiro ou posses<sup>178</sup>. O bem, então, Cícero diz, é uma ação feita de modo correto, honrado e virtuoso (*quod recte fit et honeste et cum virtute*), e só pode ser bom aquilo que é honrado e virtuoso<sup>179</sup>. Sobre isso, conclui, pouco em seguida: “se o prazer, que é defendido pelo patrocínio da multidão, não se encontra entre as coisas boas e, quanto maior, mais aparta a mente de sua sede e de seu repouso, certamente não há forma outra de se viver bem e ditosamente que viver honesta e corretamente.”<sup>180</sup> Sêneca, em sua carta 71, traça muito similar raciocínio ao afirmar que não há bem (*bonum*) que não seja honesto (*honestum*), e afirma que isso só é claro para os que consideram a alma, para além de apenas o corpo, e que mesmo as adversidades, ou aquilo que é *impreferível* (*incommoda*) podem ser bens contanto que a virtude lhes conceda valor moral<sup>181</sup>. Nota-se que Cícero, conquanto não faça uso desse vocabulário de cariz estoico sobre os indiferentes, segue a mesma linha de que o único bem é o bem da virtude, bem esse que só se atinge por meio das ações honradas.

---

<sup>175</sup> VEYNE, 2003, p. 81-3.

<sup>176</sup> *Ep.* 72, 7.

<sup>177</sup> *Parad.*, 6.

<sup>178</sup> *Parad.*, 8-13.

<sup>179</sup> *Parad.*, 9.

<sup>180</sup> *Parad.*, 15. “*atqui si voluptas, quae plurimorum patrociniis defenditur, in rebus bonis habenda non est, eaque quo est maior, eo magis mentem ex sua sede et statu demovet, profecto nihil est aliud bene et beate vivere nisi honeste et recte vivere.*”

<sup>181</sup> *Ep.* 71, 5-6; 74, 10.

Sêneca, por sua vez, já atribui a isso um caráter mesmo esotérico. Ainda em sua carta de número 74, explica que aquilo a que chamamos “bem” não tem utilidade para a divindade (*deus*), e, sendo assim, não pode ser o bem também para nós:

“[...] teremos de admitir que, ou aquilo a que chamamos “bens” (*bona*) não o são de facto, ou, se o forem, então o homem é mais feliz do que a divindade, pois aquilo a que o comum dos homens dá valor não tem a mínima utilidade para a divindade; esta, efectivamente, está acima do desejo sexual, do prazer da mesa, da riqueza, de tudo, enfim, que tenta e arrasta consigo o homem, e só o homem, com uma vil forma de prazer. Consequentemente, ou teremos de acreditar que há bens inacessíveis à divindade, ou então, o facto de a divindade deles prescindir nos servirá de prova de que não são bens<sup>182</sup>.”

Dáí que, afirma, nossa felicidade não deva se pautar na carne, pois os verdadeiros bens são substanciais e eternos (*solida ac sempiterna*), e se atingem pela razão. As outras coisas, que se consideram bens conforme a opinião corrente, não possuem em si a essência (*proprietas*) do bem, e por isso é que devem ser chamados vantajosos (*commoda*) ou preferíveis (*producta*), devendo ser entendidos como propriedades (*mancipia*) humanas, não como de fato partes de nós<sup>183</sup>.

A sabedoria, enfim, é aquilo que nos permite conhecer o único bem, isto é, aquilo que é honrável, e que não pode mudar de dimensão ou forma, assim como não pode mudar de dimensão ou forma a virtude, que não pode ser objeto de julgamento mas cujo próprio julgamento recai sobre tudo<sup>184</sup>. Na carta 76, Sêneca arrola certas qualidades eminentes em animais e plantas, tais como o faro dos cachorros, a resistência dos animais de carga, o sabor do vinho, com intuito de mostrar que há para cada ser qualidades únicas que lhe sejam apropriadas, o que, no caso do ser humano, é justamente a virtude essa qualidade intrínseca que deve ser levada à perfeição<sup>185</sup>. Sendo assim, apenas a razão perfeita é capaz de trazer a felicidade às pessoas, e deve ser seu único objetivo, pois apenas ela é capaz de tornar as almas melhores<sup>186</sup>. Importante para Sêneca é o fato de que esse não é um desenvolvimento passivo. Diferentemente de dinheiro, títulos ou autoridade, que por vezes calhamos de adquirir, a virtude nunca é desenvolvida por acaso<sup>187</sup>. Ela, contudo, pode ser ensinada, num processo que compreende tanto meditação quanto ação, trabalhada em um movimento em que a pessoa se

<sup>182</sup> *Ep.* 74, 14.

<sup>183</sup> *Ep.* 74-16-7.

<sup>184</sup> *Ep.* 71, 19-20.

<sup>185</sup> *Ep.* 76, 8-10.

<sup>186</sup> *Ep.* 76, 16-7. Conferir também VEYNE, 2003, p. 48-9.

<sup>187</sup> *Ep.* 76, 6.

submete a exames constantes de consciência no objetivo de repelir os vícios<sup>188</sup>. Esse método psicoterápico buscava tanto melhorar a faculdade racional da alma quanto seu elemento irracional, o que se dava, por um lado, pela instrução teórica (*δογματική, dogmatiké*), lado outro pela prática (*παρηνετική, paretiké*), num movimento que previa, para a primeira, a definição de virtudes e vícios e, para a segunda, a aplicação de preceitos morais<sup>189</sup>. As virtudes formam um todo virtuoso entre si, não podendo ser atingidas individual e separadamente, o que ocorreria também com os vícios<sup>190</sup>. Cícero, nos *Paradoxa*, trabalha bem essa noção:

Una é a virtude em harmonia com a razão e a constância ininterrupta; nada pode ser-lhe aduzido que torne maior a virtude, nada retirado, que faça ser abandonado o nome de virtude: pois se as boas ações são ações corretas, e não há nada mais correto que a retidão, não há qualquer coisa a se conhecer que seja melhor do que aquilo que é bom. Decorre portanto que também os vícios sejam iguais, uma vez que esses vícios são chamados apropriadamente de distorções da alma. Porém, porque as virtudes são iguais, ações corretas, pois nascem das virtudes, assim também devem ser os erros, pois emanam dos vícios, e é necessário que sejam idênticos<sup>191</sup>.

Desse modo, se percebe que o estoicismo trabalha, nesse sentido, com uma cadeia homogênea de valores, e que a prática de instrução e aprendizado pressupõe a sistematização de um conjunto completo e interdependente de noções daquilo que é bom ou mau.

Essa cadeia deve ser cultivada diuturnamente por meio de um processo ininterrupto de reflexão e estudo da filosofia, que será o único modo válido de se passar o *otium* — de cujo significado ordinário, referente à vida política, à atividade literária, por exemplo, Sêneca se distancia ao preferir falar em *occupatio* como oposto ao *negotium*, o que implica *otium* como aquele momento que deve ser dedicado justamente e apenas a essa reflexão<sup>192</sup>. Em trabalhos como as epístolas a Lucílio e o *Sobre a Tranquilidade da Alma*, por exemplo, Sêneca categoricamente sentencia que não há quantidade de tempo que seja suficiente para o estudo da filosofia, e que esse estudo, além de não poder se dar de forma intermitente, não deve ser postergado para os momentos livres — pelo contrário, são os outros assuntos que devem ser adiados para que se estude a filosofia<sup>193</sup>. Viver dessa forma, também, é o que permite com que

<sup>188</sup> GONÇALVES, 1999, p. 60.

<sup>189</sup> LOHNER, 2009, p. 11.

<sup>190</sup> GONÇALVES, 1999, p. 62.

<sup>191</sup> *Parad.*, 22. “*una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia; nihil huc addi potest, quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur: etenim si bene facta recte facta sunt et nihil recto rectius, certe ne bono quidem melius quicquam inveniri potest. sequitur igitur ut etiam vitia sint paria, si quidem pravitates animi recte vitia dicuntur. atqui quoniam pares virtutes sunt, recte facta, quoniam a virtutibus proficiscuntur, paria esse debent, itemque peccata, quoniam ex vitiiis manant, sint aequalia necesse est.*”.

<sup>192</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 318.

<sup>193</sup> *Ep.* 72, 3.

a alma possa se resignar do que é externo e se voltar para si própria<sup>194</sup>, e é somente com essa diligência no autoexame e no cuidado que se podem empregar quaisquer remédios para a alma<sup>195</sup>.

O caminho para o vício, por outro lado, dentro do estoicismo é a via da paixão (*affectus*). A propósito das paixões, primeiramente, tenham-nas em mente sob a definição que Veyne nos apresenta: elas, assim como erros de aritmética ou ortografia, provêm de um julgamento falso, e é em sua ocorrência contumaz que se desenvolvem de fato os vícios<sup>196</sup>. Uma discussão que ilustra isso se mostra presente no *Sobre a Ira* de Sêneca, no que diz respeito à morada da razão e das paixões na alma. Sêneca destaca que

a paixão [*affectus*] e a razão [*ratio*] não possuem sedes próprias, separadas e distintas, mas são uma *mutação* [*mutatio*] da alma para melhor ou para pior. Como então a razão, ocupada e oprimida pelos vícios, ressurgirá depois de ter cedido à ira? Ou, de que maneira se livrará da confusão na qual prevaleceu a mistura dos piores elementos?<sup>197</sup>

Razão e paixão, assim, compartilham uma mesma sede dentro do indivíduo, não existindo separadamente, mas sendo, com efeito, *mutações* do estado da alma, ora para melhor, ora para pior, respectivamente. Tal sorte de entendimento já se encontrara também, por exemplo, na *República* de Platão, na *Ciropédia* de Xenofonte e no *Sobre a República* de Cícero. Na primeira obra, quando de sua discussão a respeito da alma do homem no quarto livro, em que vem a afirmar que há em sua natureza uma parte melhor e uma pior, a partir das quais, quando a primeira domina a segunda, o indivíduo pode se chamar senhor de si, enquanto, quando ocorre o contrário, é isso vergonhoso e ele se torna seu próprio escravo<sup>198</sup>. Na segunda, quando um soldado membro do exército de Ciro, Araspas, afirma ter em si duas almas, uma boa e uma ruim, que, prevalecendo alternadamente, dão vazão a belos ou torpes feitos<sup>199</sup>. No caso da obra ciceroniana, a noção aparece transmitida pela personagem de Cipião, que dialoga com Lélío, e aponta que há uma oposição à razão, que parte do vício, via uma sedição da mente (*a ratione seditionem*), que por sua vez, quando consegue reinar, não deixa espaço para os afetos<sup>200</sup>

No *Sobre a Clemência*, Sêneca defende que, ainda que se instaurem conjuntamente, nem todas as paixões têm igual peso: a ira [*ira*], objeto da obra, é impetuosa, indiferente, desenfreada

<sup>194</sup> *De Tranq. An.* I, 14, 2.

<sup>195</sup> *De Tranq. An.* I, 17, 12.

<sup>196</sup> VEYNE, 2003, p. 50.

<sup>197</sup> *De ira* I, 8, 3. Grifo meu.

<sup>198</sup> *Rep.* IV, 431a-b.

<sup>199</sup> *Cir.* VI, 1, 41.

<sup>200</sup> *De Rep.* I, 60.

e, sobretudo, fechada à razão<sup>201</sup>. As outras podem ser combatidas e adiadas lentamente, mas a ira se estabelece instantaneamente<sup>202</sup>. Como explica,

outros vícios apartam-se da razão [*a ratione*], este, da sanidade [*a sanitate*]; outros apresentam acessos brandos [*accessus lenes*] e um aumento dissimulado [*incrementa fallentia*]; dá-se, porém, um mergulho da alma [*deiectus animorum*] na ira. Assim, coisa alguma nos oprime que seja mais atônita e sujeita às próprias forças e, se tem êxito, é arrogante; se frustrada, insana. Nem mesmo rebatida é levada ao desânimo: quando a fortuna lhe subtrai um adversário, volta suas mordidas contra si própria. E não importa o tamanho daquilo que a despertou, pois pelos motivos mais fúteis ela assoma ao grau mais extremado<sup>203</sup>.

Contrariamente à razão, que concede às partes, e então a si mesma, tempo de julgamento para que possa bem extrair a verdade, a ira se apressa, ao que Sêneca dá o juízo sentencioso: “A razão quer proclamar o que é justo; a ira quer que pareça justo aquilo que ela proclamou.”<sup>204</sup>. Um grande perigo da ira reside ainda em que, enquanto outras paixões acometem os indivíduos, essa seria a única capaz de se instaurar coletivamente<sup>205</sup>.

Para que se compreenda essa instauração na alma não apenas da ira, como também das outras paixões, é a noção de que para tanto deve haver em primeiro momento, por parte do indivíduo, uma sensação e uma reação fisiopsicológica inicial. No *Sobre a Ira*, Sêneca menciona, por exemplo, o arrepio que sentimos ao contato com água fria e o modo como se eriçam os pelos do corpo em face de más notícias, e afirma que a razão não é capaz de impedir ou impelir a produção dessas manifestações<sup>206</sup>. Essas inconveniências externas, *incommoda extrinseca*, não são o que se busca controlar, mas sim os efeitos que essas sensações possam causar na alma<sup>207</sup>. Nesse primeiro momento, pode-se assentir ou não à influência da sensação, e isso sim é controlável, isto é, a maneira como a pessoa *escolhe* lidar com o impulso. Pode-se assentir ou não à sua influência, e justamente o assentimento (*συγκατάθεσις*, *sunkatathesis*; *assentio*, *approbatio*) torna o incômodo inicial em paixão, o que implica em que “a paixão não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos, mas entregar-se a elas e seguir esse movimento fortuito.”<sup>208</sup>. Sêneca argumenta no *Sobre a Ira* contra quem poderia dizer que a ira, em vez de ser sublimada, pode ser controlada, por poder ser útil, posicionando-se contra essa opinião com base em que é mais fácil repelir por completo a paixão antes que se instale

<sup>201</sup> *De ira* I, 1, 1-2.

<sup>202</sup> *De ira* III, 1, 3.

<sup>203</sup> *De ira* III, 1, 4-5.

<sup>204</sup> *De ira* I, 18, 1.

<sup>205</sup> *De ira* III, 2, 2.

<sup>206</sup> *De ira* II, 2, 1.

<sup>207</sup> VEYNE, 2003, p. 103.

<sup>208</sup> *De ira* II, 3, 1. Conferir também GILL, 2003, p. 49.

que lidar com ela uma vez instalada pois, afirma, a razão detém seu poder somente enquanto não contaminada pelas paixões, mas, após isso, não pode detê-las<sup>209</sup>, pois é o hábito que alimenta o vício, e uma mudança de natureza de tal sorte para a melhor, a esse ponto inveterado, é verdadeiramente difícil<sup>210</sup>. Por isso é tão benéfica a autoanálise quanto aos próprios erros, para que possam ser reconhecidos, perdoados e evitados no futuro<sup>211</sup>, princípio esse que já encontrara em Platão grande significância, como se vê na longa admoestação de Sócrates a respeito de ter satisfeito seu raciocínio de belos pensamentos, entregue à meditação interior, para que reflita sobre passado, presente e futuro a fim de amansar seu temperamento irascível e, enfim, se entregar ao descanso<sup>212</sup>.

Corrente no estoicismo desde Zenão, sendo bem recebida por Crisipo, Epiteto e o nosso Sêneca, embora rejeitado por Posidônio<sup>213</sup>, essa interpretação do aspecto voluntário fundamenta ao mesmo tempo a teoria do conhecimento e o âmbito moral, uma vez que é esse assentimento que precede todo e qualquer impulso de ação, de modo que torna o ser humano plenamente responsável por seus sentimentos<sup>214</sup>. Relativamente às paixões, como explica Gill, elas são compreendidas enquanto erros de tipo bem específico, que se dão quando o indivíduo trata aquelas vantagens que são preferíveis como bens absolutos, o que não pode ser verdadeiro uma vez que apenas a virtude é um bem absoluto<sup>215</sup>. Esse erro de julgamento é justamente aquilo que faz com que o ser se desvirtue, e é por meio do assentimento à impressão falsa que se cai nessa ilusão, tornando a virtude cliente do vício<sup>216</sup>. Assim, esse engano produz um desbalanço do estado psíquico natural, e produz justamente as paixões, que, assim como doenças, devem ter suas causas primeiras tratadas, com análise e aconselhamento<sup>217</sup>. O estoico, desse modo, não é aquele que é impassível às emoções, mas sim aquele que aprendeu a controlá-las, e, sendo a

---

<sup>209</sup> *De ira* I, 7, 1-3. É notável, no *corpus* trágico senequiano, a forma como certas noções estoicas transparecem. De fato, o próprio Sêneca acreditava poderem ser os versos mais efetivos para a transmissão de ideias filosóficas que a prosa, o que exemplifica com recorrência a uma lição de Cleantes, que teria dito que, assim como o ar expirado encontra na delgada tubulação da campânula uma forma de se amplificar, também a ideia, compressa no exíguo metro, torna-se mais nítida quando assim condensada. Alessandro Schiesaro, por exemplo, explica como o Édipo de Sêneca representa plenamente o funcionamento das paixões, dado o fato de que é forte o elemento cognitivo nas ações da personagem, cuja derrocada se dá por fraco julgamento (SCHIESARO, 1997, p. 94). Conferir outras passagens trágicas tais como *Ag.*, v. 28-31; v. 129-30; v. 203-4; v. 224-5; *HF*, v. 1300a-b; *Med.*, v. 157b-8; v. 174-5. A respeito de como os alvíres de contenção de paixões são usualmente fornecidos por personagens de casta inferior, conferir FITCH, 2002, p. 17. Conferir, por fim, as passagens *Ag.*, v. 141-4; *Med.*, v. 155-7; v. 203-6; v. 591-4 sobre a inflexibilidade das paixões já instaladas.

<sup>210</sup> *De ira* II, 20, 2.

<sup>211</sup> *De ira* III, 36, 1-4.

<sup>212</sup> *Rep.* IX, 571e-2a.

<sup>213</sup> NUSSBAUM, 1993, p. 104-5; VEYNE, 2003, p. 102.

<sup>214</sup> LOHNER, 2009, p. 143.

<sup>215</sup> GILL, 2003, p. 41.

<sup>216</sup> *De ira* I, 10, 2.

<sup>217</sup> GILL, 2003, p. 41.

razão a única coisa capaz de discernir o que é bom para o indivíduo, apenas ela tem de fato importância<sup>218</sup>. As paixões, uma vez que são escolhas sobre como interpretar o mundo, só podem ser combatidas pela educação da razão<sup>219</sup>. Nesse sentido, Sêneca, como conta no *Sobre a Brevidade da Vida*, é da opinião de um de seus professores, Fabiano, que acreditava que não se deveriam deixar destruir as vítimas das paixões, mas instruí-las de modo a esmagar os vícios<sup>220</sup>. O filósofo, desse modo, atinge a virtude, que é autossuficiente e seu próprio fim, pois não necessita de nada além de si mesma, e contenta-se com aquilo que é suficiente<sup>221</sup>. Assim se alcança a felicidade, a partir do momento em que sua única morada possível, a mente, coleta o conhecimento do humano e do divino, e torna-se completo<sup>222</sup>. No *Sobre a Ira*, Sêneca se pergunta de que modo reage o *sapiens*, figura máxima de elevação moral no estoicismo, quando tem em suas mãos uma situação do tipo de permite a instauração da paixão, admitindo que ele irá sim sentir certo impulso, tênue, mas que será apenas sinal e sombra das paixões, estando delas o sábio isento<sup>223</sup>. Convém finalmente, então, uma discussão pormenorizada tocante ao *sapiens* nesta dissertação.

### 2.2.2 **Ápice da proficiência, o *sapiens* estoico**

O *sapiens*, dentro do estoicismo, é aquele que foi capaz de atingir a segurança por meio da imitação de um modelo supremo, aquele divino identificado com a Natureza, e que com ele conseguiu se conformar<sup>224</sup>. Sábio então é o indivíduo que compreendeu como a felicidade é completa em si mesma e não pode ser expandida, ao mesmo tempo em que não lhe faltam partes, pois se assenta nas situações do tempo presente, para as quais tem de estar preparado<sup>225</sup>. Esse entendimento pode ser explorado por meio de uma análise do *Sobre a Brevidade da Vida*. O mote do tratado é que o tempo de vida, tido pela massa como limitado e demasiado curto, na verdade é apenas mal empregado, não sendo em verdade exíguo, mas voltado àquilo que é um desperdício, isto é, à preocupação com o que é vão em contraposição com o verdadeiro bem que é se atingir a felicidade pela virtude<sup>226</sup>. Como Sêneca explica,

---

<sup>218</sup> VEYNE, 2003, p. 49; p. 53.

<sup>219</sup> NUSSBAUM, 1993, p. 106.

<sup>220</sup> *De brev. vit.* X, 1.

<sup>221</sup> *Ep.* 47, 21; 74, 12.

<sup>222</sup> *Ep.* 74, 29.

<sup>223</sup> *De ira* I, 16, 7.

<sup>224</sup> VEYNE, 2003, p. 41.

<sup>225</sup> VEYNE, 2003, p. 53.

<sup>226</sup> *De brev. vit.* I, 3-4.



há aquele que apressa sua vida e obra em função do desejo pelo futuro, do enfado pelo presente. Mas aquele que não deixa de dedicar um único momento a seu próprio serviço, que planeja cada dia como se fosse o último, nem deseja nem teme o amanhã [...]. De resto, faça a Fortuna como desejar: sua vida já é plena<sup>227</sup>.

Se cotejada com uma passagem do *Sobre a Tranquilidade da Alma*, ganha força a demarcação da diferença entre o indivíduo comum e o *sapiens*. Contrariamente às pessoas imperfeitas e fracas, o sábio

não deve andar com passo tímido nem tateante. É tanta sua autoconfiança que ele não hesita em ir ao encontro da fortuna, nem diante dela jamais largaria seu posto. Ele nem tem onde temê-la, pois enumera não só escravos, posses e dignidades, mas também seu próprio corpo, olhos e mãos e tudo o que torna a vida tão estimada, *incluindo a si mesmo, entre os bens passageiros, e vive como quem os tomou emprestados e há de devolvê-los sem tristeza a quem os pedir de volta*<sup>228</sup>.

O sábio, portanto, entende o caráter passageiro da vida e contenta-se com ela, pois sabe que é uma concessão da Natureza. Nos *Paradoxa*, Cícero atribui a esse poder de contemplação da vida o sentido da verdadeira liberdade. O sábio é aquele que consegue viver conforme sua vontade, pois sua vontade é seguir a virtude e a Natureza, e porque assim mapeia seu próprio caminho de vida, compraz-se com seu trabalho, obedece às leis, não pelo medo, mas por julgá-las produtivas<sup>229</sup>. Em relação a essa impassibilidade do sábio, Sêneca explica a Lucílio que se dá pela consciência de sua existência ínfima no universo, que, em bom mote estoico, há de todo modo de se desfazer completamente para então se recompor em uma grande conflagração, sendo por isso diminuta no plano maior qualquer inconveniência da vida<sup>230</sup>.

É necessário destacar, contudo, que não seria necessariamente de suma importância a existência ou não de um sábio de carne e osso para os estoicos, mas sim sua figura idealizada, que permite com que aqueles que se dedicam ao autoaperfeiçoamento se guiem com base num modelo de correteude<sup>231</sup>. Sobre isso, Gonçalves aponta que

o sábio nunca existiu na realidade; ele apenas é um ideal que serve de parâmetro a ser observado, uma *indicação em direção ao reto caminho*, que é conhecer e aceitar a natureza; ele é um *paradigma*, já que se acredita que se pode *transformar o homem pela palavra, pelo valor do exemplo e dos ensinamentos*. O sábio (*spoudaios*) tem seu contraponto no *phaulós*, o não-sábio por excelência, o que não conhece, e por isso não pode escolher bem. O homem comum está colocado entre estes dois contrapontos,

<sup>227</sup> *De brev. vit.* VII, 8-9. “*Praecipitat quisque vitam suam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio. At ille qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnem diem tamquam ultimum ordinat, nec optat crastinum nec timet [...]. De cetero fors fortuna, ut volet, ordinet; vita iam in tuto est.*”

<sup>228</sup> *De Tranq. An.* I, 10, 1. Grifo meu.

<sup>229</sup> *Parad.* 33-5.

<sup>230</sup> *Ep.* 71, 15-6.

<sup>231</sup> VEYNE, 2003, p. 67.

tentando fazer boas escolhas no dia-a-dia, aprendendo a querer ser virtuoso e a diferenciar o que depende e o que não depende dele. Para isso, ele precisa ser prudente<sup>232</sup>.

O valor idealizado do sábio, então, aponta para seu aspecto paradigmático enquanto figura que atinge a conformação com a Natureza e a plenitude da escolha através de seu aprendizado e sua reflexão. Daí que na visão de Sêneca o único aspecto em que os deuses superam o *sapiens* seja a imortalidade: a virtude dele não é menor, é menor apenas seu tempo para desenvolvê-la<sup>233</sup>.

Na escalada da proficiência, seguindo o modelo de Sêneca, o *sapiens* é aquele que a cada passo progride de maneira irreversível e imediatamente reconhecível rumo à perfeição<sup>234</sup>. Quanto à retidão das ações do sábio, Bueno testemunha que são os próprios critérios da epistemologia estoica que a garantem, já que o sábio age bem justamente porque tem bom conhecimento, sabe conciliar-se a si mesmo em qualquer circunstância e dá seu assentimento aquilo que é verdadeiro e racional<sup>235</sup>. Bueno afirma ainda, já em relação ao julgamento:

Os homens comuns, como sabemos, dão seus assentimentos à [sic] representações falsas, ao passo que o sábio – porque possui ciência – assente de forma firme e estável. O sábio não muda de opinião uma vez que uma decisão foi tomada, não muda de opinião justamente por possuir o conhecimento. O sábio não crê, ele conhece. O ato de julgar (*sunkatathesis/assensus*) designa uma ação que está totalmente em nosso poder, sendo o agente desta ação inteiramente responsável por seu julgamento<sup>236</sup>.

O assentimento do sábio é assim perfeito porque fruto do verdadeiro conhecimento. A perfeição do sábio é ainda espontânea, isto é, uma vez que a alma se acostuma à corretude do agir, as ações não são mais praticadas com base em longas ponderações, mas quase como se fossem reflexo fisiológico e automático da mente. Assim, o sábio vive, em conformidade com a doutrina estoica, num perpétuo estado de felicidade<sup>237</sup>. Relativamente aos *incommoda extrinseca*, note-se que o *sapiens* não deixa, por exemplo, de sentir dor ou o tipo de impressões iniciais acima comentadas, mas esses efeitos são restritos a seu corpo, não a sua mente<sup>238</sup>.

Um exemplo histórico marcante para o pensamento de uma figura real que se aproximasse do ideal do sábio, em Sêneca como também em Cícero, é Catão. Griffin explica que Sêneca lhe atribui um valor extremo de independência da Fortuna, sendo ele um homem resignado e corajoso em face da derrota, do insulto, da dificuldade e, especialmente, de sua

<sup>232</sup> GONÇALVES, 1999, p. 59. Grifos meus.

<sup>233</sup> *Ep.* 73, 13.

<sup>234</sup> VEYNE, 2003, p. 72.

<sup>235</sup> BUENO, 2016, p. 141.

<sup>236</sup> BUENO, 2016, p. 187-8.

<sup>237</sup> VEYNE, 2003, p. 100-1.

<sup>238</sup> VEYNE, 2003, p. 102.

própria morte, voluntária e destemida<sup>239</sup>. Catão é elogiado em matéria moral por Sêneca por sua preocupação com a República<sup>240</sup>. Cícero também, nos *Paradoxa*, tem Catão como espécime perfeito de um estoico, e afirma pertencer ele a uma escola que não constrói discursos ornamentado ou copiosos, mas pontuais e cirúrgicos<sup>241</sup>. Elogia ainda sua eloquência ao tratar da mente, do autocontrole, da morte, da virtude, dentre outros<sup>242</sup>. Perfeito assim o sábio, a mera existência de sua ideia é bastião de moral. Com isso em mente, apliquemos então a teoria a respeito do *sapiens* à esfera política.

### 2.2.3 O *imperium* do sábio

Não era estranha ao estoicismo a preocupação com as formas de governo, sendo já marcante, desde seu início, a presença de estoicos nas cortes ou em meios adjacentes ao poder<sup>243</sup>. Já Zenão de Cítio, fundador da escola em cerca de 300 AEC demonstrara atenção por esse campo em sua perdida *República*, bem como Crisipo de Solis, líder da doutrina de cerca de 230 a 206 AEC, em alguns de seus escritos, que nos chegaram incompletos<sup>244</sup>. A teoria estoica sobre os governos se aproximava da de outras escolas, no que se refere à necessidade, em primeiríssimo lugar, da virtude moral no governante, que deveria zelar por seus súditos e captar seu amor<sup>245</sup>. Além de Zenão e Crisipo, estoicos como Panécio e Diógenes da Babilônia escreveram sobre política, respectivamente tratando das magistraturas e das leis, enquanto outros como Atenodoro de Tarso e Ário Dídimo instruíram diretamente Otaviano<sup>246</sup>, e Marco Aurélio foi mesmo imperador. Sêneca, nosso foco aqui, fora *amicus principis* no início do governo de Nero e influenciou diretamente em sua educação e suas decisões. Posidônio, como também Sêneca posteriormente, cria que, numa era dourada, a primeira geração de humanos teria vivido em conformação com a natureza, sob reis que eram todos *sapientes*, até que houve advento dos vícios e se tornaram necessárias as leis<sup>247</sup>. As concepções estoicas, também, não se encerravam em um aspecto tão somente formal de discussão, mas apontavam, para além de uma análise quanto às formas de governo ou às diferentes profissões numa sociedade, para os

---

<sup>239</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 190-1.

<sup>240</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 191.

<sup>241</sup> *Parad.*, 2.

<sup>242</sup> *Parad.*, 3.

<sup>243</sup> BUENO, 2016, p. 17.

<sup>244</sup> BUENO, 2016, p. 14.

<sup>245</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 205.

<sup>246</sup> BUENO, 2016, p. 135

<sup>247</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 200-1.

princípios morais que poderiam torná-la harmônica<sup>248</sup>. Resolvendo a questão de uma cisão entre a vida conforme a teoria (βίος θεωρητικός, *bíos theoretikós*) e conforme a prática (βίος πρακτικός, *bíos praktikós*), os estoicos pregavam uma vida pautada pela lógica (βίος λογικός, *bíos logikós*) como combinação das outras duas, embora ainda muito pautada pela *πρᾶξις*<sup>249</sup>. Ainda, Griffin explica que a escola do tempo de Panécio (séc. II AEC) já demonstrara interesse na participação ativa na política enquanto um serviço positivo para a sociedade<sup>250</sup>.

É nesse período que se torna crescente o entusiasmo em Roma pela filosofia, quando, em 155 AEC, são para lá enviados como embaixadores de Atenas os responsáveis pela Stoá, pela Academia e pela Escola Peripatética<sup>251</sup>. Não havia em Roma, como na época helenística, escolas estoicas instituídas, mas havia numerosos professores estoicos. O currículo tripartite — de ética, lógica e física — foi mantido, tendo sido trabalhado, de modo geral, integralmente pelos filósofos<sup>252</sup>. Gill explica que o estoicismo, por um lado, era uma forma de guia ético para as altas classes quanto ao envolvimento político, ao passo que, por outro, embasava uma teoria que permitisse a análise do aspecto moral da regência de um governante<sup>253</sup>.

Tratando já da Roma imperial, Vizentin resume a respeito do estoicismo, voltado para a sociedade, que

[...] busca um papel político, procurando compreender melhor a cidade transformada em Império. Ao conceber o soberano em relação ao arquétipo do sábio e a cidade como uma grande nação, a construção filosófica estoica em torno desses dois polos, nesse período, permite a emergência de um novo debate, segundo o qual os problemas políticos do Estado passam a ser os mesmos dos indivíduos, já que tudo depende das relações entre estes últimos e o príncipe, princípio unificador e pacificador das forças públicas<sup>254</sup>.

Assim, do mesmo modo como o paradigma do sábio guia as ações morais das pessoas, a educação pelo filósofo inserido na sociedade torna-a congruente em relação ao indivíduo e ao *princeps*<sup>255</sup>. A filosofia de estado de cariz estoico centrava-se então não apenas no conjunto de sábios, de máxima elevação racional e moral, mas com o corpo político como um todo. Bueno explica que

---

<sup>248</sup> BUENO, 2016, p. 22.

<sup>249</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 340.

<sup>250</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 341.

<sup>251</sup> SEDLEY, 2003, p. 19-20.

<sup>252</sup> GILL, 2003, p. 33; p. 36-7.

<sup>253</sup> GILL, 2003, p. 34.

<sup>254</sup> VIZENTIN, 2005, p. 105.

<sup>255</sup> BUENO, 2016, p. 152.

Para além do corpo político entendido enquanto reunião de sábios – enquanto Cosmópolis harmônica, o estoicismo [...] preocupa-se igualmente com todo e qualquer corpo político que não seja exclusivamente composto por sábios. O estoicismo, sobretudo o uso que Sêneca dele faz, preocupa-se com a política comum, com a cidade particular, entendendo-a como possibilidade de ascender à virtude<sup>256</sup>.

A figura do sábio estoico e a importância da doutrina filosófica são desse modo aquilo que torna unificado o corpo social e sua esfera de comando. Nos *Paradoxa*, Cícero se pergunta o que seria do sábio se feito comandante, e o que significaria em si *ser* comandante. Afirma, conforme as linhas de retidão moral aqui já assinaladas, que primeiro ele deve comandar a si mesmo, reprimir seus defeitos, afastar-se dos prazeres, controlar sua avareza e apascentar seu temperamento irascível, pois se portando de outra maneira absolutamente não merece o posto<sup>257</sup>. Aquele que aspira à condição de *princeps*, assim, tem necessariamente de aspirar a aproximar-se da condição de sábio, numa eterna busca pelo caminho da virtude. Nesse ponto, para tratar apropriadamente da figura do *princeps* sob a ótica senequiana, recuemos um pouco, e teçamos algumas considerações, enfim, a respeito do *Sobre a Clemência*.

## 2.3 O *Sobre a Clemência* de Sêneca

### 2.3.1 Apresentação

O *Sobre a Clemência*, que nos chegou aparentemente incompleto<sup>258</sup>, foi escrito provavelmente entre 55 e 56 AEC, poucos anos após a acessão de Nero ao trono, quando Sêneca já era havia alguns anos encarregado de sua educação e escrevia seus discursos<sup>259</sup>. A reflexão oferecida no tratado, pautada, como tratarei oportunamente, pelo caminho virtuoso, trata, para além da execução em si do principado, de sua própria legitimidade enquanto sistema fundado na lei natural, e busca deslindar e fundamentar racionalmente as ações e o *modus operandi* do imperador<sup>260</sup>. O objetivo de Sêneca, mais que descrever o sistema político em si, é disseminar uma filosofia orientada para o progresso moral<sup>261</sup>. Daí que os *exempla* de que faz uso, as representações que apresenta dos *príncipes*, estejam essencialmente preocupados com uma

<sup>256</sup> BUENO, 2016, p. 15.

<sup>257</sup> *Parad.*, 33.

<sup>258</sup> A respeito da discussão sobre a completude do tratado, conferir FAVERSANI, 2012, p. 140.

<sup>259</sup> DOWNLING, 2009, p. 196; GRIFFIN, 2003a, p. 169-70.

<sup>260</sup> BUENO, 2016, p. 190.

<sup>261</sup> BRIONES; DODSON, 2017, p. 4.

dimensão ética<sup>262</sup>. O entendimento desse tratado enquanto espelho de príncipe é atestado por Griffin, que aduz também ao gênero o *Sobre os Benefícios*<sup>263</sup>.

Dedicado, como visto, a Nero, recém tornado imperador, o *Sobre a Clemência* seria forma de inculcar no jovem soberano um conjunto de normas e práticas pautadas pela virtude que garantissem tanto ao governante quanto a seus súditos a estabilidade e a paz por meio de um governo ético. Quanto à sua inserção dentro da doutrina filosófica, é de se notar que o texto reúne ao mesmo tempo o aspecto de aconselhamento moral prático, parenético, e o dogmático que explica os fundamentos da teoria<sup>264</sup>. O título da obra é o próprio mote que a norteia, sendo a clemência discutida em suas facetas variadas e colocada como a melhor forma de se administrar a justiça, uma vez que intenta a reforma do caráter daquele que cometeu uma injustiça<sup>265</sup>. Sobre isso, é notável, como bem aponta Griffin<sup>266</sup>, que no *Sobre a Ira*, anterior ao *Sobre a Clemência*, houvesse um caráter marcado de punição com *severitas*, a exemplo de quando Sêneca sugere a destruição de famílias perigosas para o estado<sup>267</sup> ou que se mate uma pessoa para se dar determinado exemplo<sup>268</sup>. Pareceria ter havido aí um amadurecimento, ou uma metamorfose no mínimo, da maneira como o filósofo enxergava as necessidades punitivas.

Para além do fato de que, como Melissa Dowling afirma, o *Sobre a Clemência* é a obra mais detalhada a descrever a virtude da clemência na literatura antiga, inclusive sendo a primeira tentativa sistemática de integrar essa virtude na ética romana, é de se notar que Sêneca tinha em mente, como se sabe, em primeiro plano, que Nero assimilasse e aplicasse em seu governo os preceitos trabalhados no tratado, mas, sobretudo, também, em segundo, que o trabalho, acessível a um público maior, pudesse contagiar o próprio Império e os cidadãos individuais com as noções filosóficas tecidas<sup>269</sup>. Com efeito, o que movera Sêneca, ao menos de acordo com o próprio autor, a escrever sobre a clemência teria sido uma única fala de Nero — "Que eu não conhecesse as letras!"<sup>270</sup> — quando este deveria assinar os papéis de execução de dois criminosos, oferecido por Burrus. Esse acontecimento Sêneca gostaria que todas as pessoas pudessem presenciar:

Que digna asserção, que todos os povos deveriam ouvir, os que compõem o Império Romano e os que se situam — em duvidosa liberdade — às margens, e ainda os que

<sup>262</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 210.

<sup>263</sup> GRIFFIN, 2003<sup>a</sup>, p. 180.

<sup>264</sup> BUENO, 2016, p. 167.

<sup>265</sup> *De Clem.* I, 2, 1-2.

<sup>266</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 168-9.

<sup>267</sup> *De ira* I, 19, 2.

<sup>268</sup> *De ira* I, 6, 4.

<sup>269</sup> DOWLING, 2009, p. 196.

<sup>270</sup> "Vellem litteras ne scirem!" (*De Clem.* I, 2, 1-2).

insurgem por meio das forças ou da coragem! Que asserção, que deveria ter sido proferida na presença de todos os mortais, onde os príncipes e reis fazem promessas. Que asserção digna da inocência pública do gênero humano, que é transportado de volta àquela prisca era<sup>271</sup>!

No sentido de que as virtudes de Nero deveriam servir de modelo a ser seguido por todas as pessoas, Sêneca as exalta com esperança de que a clemência se espalhasse universalmente. O filósofo espera com boa fé que a bondade de Nero contagie todo o império:

Agrada, César, pensar e confiar que em grande medida isso [tal contágio] se dará. Será transmitida essa gentileza de tua alma, e difundida paulatinamente por todo o corpo do Império, e tudo será formado em tua semelhança. Da boa cabeça advém a saúde: de onde todas as partes ganham ânimo e rigidez, ou afundam pelo langor, na medida em que o ânimo delas é vivaz ou caduca. Haverá cidadãos, haverá aliados dignos dessa bondade, e a todo o globo os bons costumes serão restituídos<sup>272</sup>;

Entrevê-se nessa fala também uma noção que fundamenta parte da teoria política de Sêneca — e que também se observa nas obras de Sedúlio e Maquiavel, como veremos mais adiante —, a saber, o entendimento do corpo de Estado enquanto similar ao próprio corpo humano. Para ele, a figura do imperador faria as vezes da cabeça, que governa o corpo, isto é, o povo. Do mesmo modo, então, que a mente é aquela parte diminuta mas que tem o poder de comando, o corpo será a parte maior, e que é responsável pela proteção<sup>273</sup>. Por isso, como visto na introdução desta dissertação, “ele [o imperador] então é o vínculo pelo qual a *res publica* mantém-se coesa, aquele sopro vital que esses tantos milhares aspiram, que viriam a ser nada além de um fardo para si mesmos, e presas, se aquela mente fosse subtraída do império”<sup>274</sup>. O imperador virtuoso, desse modo, é aquele que causa nos súditos júbilo em imitar sua conduta, o que acarreta em que, inculcando em Nero sua influência, Sêneca seria capaz de espalhar por todo o império o exercício da virtude<sup>275</sup>. A lição que Bueno retira disso é que “por meio do ensino da virtude, tarefa por excelência da filosofia, pode-se pensar em transformar cidadãos particulares em cidadãos do mundo, universalizando-os pela ampliação (apropriação) de sua racionalidade.”<sup>276</sup>,

<sup>271</sup> “*O dignam vocem, quam audirent omnes gentes, quae Romanum imperium incolunt quaeque iuxta iacent dubiae libertatis quaeque se contra viribus aut animis attollunt! O vocem in contionem omnium mortalium mittendam, in cuius verba principes regesque iurarent! O vocem publica generis humani innocentia dignam, cui redderetur antiquum illud saeculum!*” (De Clem. II, 1, 3).

<sup>272</sup> “*Futurum hoc, Caesar, ex magna parte sperare et confidere libet. Tradetur ista animi tui mansuetudo diffundeturque paulatim per omne imperii corpus, et cuncta in similitudinem tuam formabuntur. A capite bona valetudo: inde omnia vegeta sunt atque erecta aut languore demissa, prout animus eorum vivit aut marcet. Erunt cives, erunt socii digni hac bonitate, et in totum orbem recti mores revertentur;*” (De Clem. II, 2, 1).

<sup>273</sup> De Clem. I, 3, 5.

<sup>274</sup> “*Ille est enim vinculum, per quod res publica cohaeret, ille spiritus vitalis, quem haec tot milia trahunt nihil ipsa per se futura nisi onus et praeda, si mens illa imperii subtrahatur.*” (De Clem. I, 4, 1).

<sup>275</sup> GONÇALVES, 1999, p. 65.

<sup>276</sup> BUENO, 2016, p. 151.

o que implica que "a figura do príncipe permitiria, assim, a universalização das premissas particulares do sábio estoico, transmitindo à toda comunidade a possibilidade da felicidade, já que, assim como o sábio, ele seria capaz de governar suas paixões."<sup>277</sup>. Nota-se nisso ainda uma certa necessidade de uma relação hierárquica de superioridade e inferioridade relativamente ao *princeps* e ao povo, que Sêneca apropriadamente descreve ainda no primeiro livro do *Sobre a Clemência* quando afirma que, ao passo que qualquer indivíduo pode tomar uma vida, mesmo de um superior, apenas ao soberano compete poupar e salvar vidas, sendo esse um privilégio daqueles em posição exaltada<sup>278</sup>. Sêneca, que já havia comparado o imperador a um pai, como discutido anteriormente, inclusive chega mesmo a chamar o *princeps* de Pai da Pátria<sup>279</sup>. Aí reside uma aproximação entre império e a *domus* romana, no sentido de que o *Pater Patriae* age também como um *paterfamilias* de sua grande família, os súditos. Isso se vê, por exemplo, na epístola 47, em que Sêneca dirige a Lucílio algumas considerações a respeito do tratamento com escravos. Sêneca conta que, quando se atribui aos escravos a leniência para se portarem de forma semelhante aos senhores e se lhes atribuem certos cargos de administração da casa, faz-se da “casa uma república em ponto pequeno”<sup>280</sup>.

Há nisso tudo um deslocamento da potência e da imagem de governo que deixa de ser apenas fundamentado na ‘coisa pública’ e passa a se fundar no príncipe, que, como bem pontua Vizentin, sendo uma das partes que compõe o corpo social, é a mais importante delas pois dá-lhe coesão, e se confunde com o próprio Estado<sup>281</sup>. Esse fato alia-se com o de que as lições morais ao *princeps* se aplicariam a toda a classe governante e vice versa, assim, ao tratar da clemência enquanto prática jurídica, Sêneca de certo modo também a inclui de modo mais vasto para as outras instâncias de poder no império<sup>282</sup>. Assim como Griffin, Faversani também trata dessa esfera jurídica em torno do imperador:

Um elemento central desse ideal é o pressuposto de que o imperador devia ser um *princeps*, isto é, o primeiro entre os senadores, o melhor entre iguais. O imperador deveria agir com os senadores como um amigo, consultando-os para tomar decisões e buscando sua aprovação para o que fosse decidido. Outro ponto central que aparece sempre no 'ideal senatorial' é o pressuposto de que o imperador deve respeitar as prerrogativas do Senado, especialmente aquelas judiciais<sup>283</sup>.

---

<sup>277</sup> BUENO, 2016, p. 195-6.

<sup>278</sup> *De Clem.* I, 5, 6-7.

<sup>279</sup> “*Patrem Patriae*” (*De Clem.* I, 14, 2).

<sup>280</sup> *Ep.* 47, 14.

<sup>281</sup> VIZENTIN, 2005, p. 170.

<sup>282</sup> GRIFFIN, 2003a, p. 180.

<sup>283</sup> FAVERSANI, 2012, p. 137.



A filosofia de estado que Sêneca desenvolve em seu tratado, então, por mais que se volte — e seja diretamente endereçada — a Nero, almeja a educação de todo o corpo social, o que inclui o poder senatorial ao mesmo tempo que a massa do povo.

Sêneca, como se sabe, era um escritor de muito fôlego e de talentos variados, o que não deixa de aparecer em alguns aspectos do *Sobre a Clemência*. É notável, por exemplo, a influência de orações panegíricas — que, no contexto romano, diferentemente do grego anterior iniciado por Isócrates em 365 AEC, já contemplavam governantes vivos —, no sentido de que eram marcadas pela exaltação das qualidades principescas dos governantes<sup>284</sup>, além de exortações para um futuro próspero<sup>285</sup>. Também se repara grande habilidade no sentido psicológico<sup>286</sup> por parte de Sêneca, que bem combina louvor e admoestação em sua escrita, que Griffin declara valer-se da timidez e da vaidade do imperador, por exemplo, quando Sêneca afirma que nem a bondade de Augusto seria comparável à de Nero<sup>287</sup>, que jamais teria derramado sangue inocente conquanto desde jovem já fosse munido da espada<sup>288</sup>. Isso também aponta para uma função retórica do elogio, que de maneira geral se encontra voltado para a figura do imperador no *Sobre a Clemência*, na medida em que ao mesmo tempo, como esclarece Gangloff, Sêneca é capaz de sublinhar a perfeição do sábio e de prestar homenagem à superioridade e ao poder de Nero<sup>289</sup>.

O espelho que Sêneca levanta a Nero, que como vimos não busca refletir a realidade tal qual é, mas como deveria ser, apresenta essa imagem ao imperador por meio do severo alvitre e ao mesmo tempo ao público mais amplo com sua própria razão de ser<sup>290</sup>, e por pautar-se na virtude deixa entrever que o que é absolutamente importante para o bom governo, mais do que as constituições e leis, é o caráter do soberano, que deve ser bem aconselhado<sup>291</sup>. Tanto é assim que a terminologia que Sêneca utiliza para tratar de certos governantes — mas nunca, repare-se, a Nero<sup>292</sup> — carrega um peso que, desde o advento da república romana, é afrontoso. Como Cícero aponta, após a expulsão do último Tarquínio não se sustentava em Roma a possibilidade de se carregar o *nomen regis*, conjuntura que não se modifica nos 240 decorridos desde então, e fazem uso desse termo não para diferenciar o bom governante do tirano, mas sim para indicar

---

<sup>284</sup> Afinal Nero, como já se viu e verá ao longo desta dissertação, é magnanimamente elogiado por Sêneca no *Sobre a Clemência*.

<sup>285</sup> BUENO, 2016, p. 166.

<sup>286</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 137-8.

<sup>287</sup> *De Clem.* I, 11, 1.

<sup>288</sup> *De Clem.* I, 11, 2-3.

<sup>289</sup> GANGLOFF, 2018, p. 193-4.

<sup>290</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 21.

<sup>291</sup> GRIFFIN, 2003a, p. 169.

<sup>292</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 199.

aqueles que desejam poderes absolutos<sup>293</sup>. Na época de Sêneca, sustenta-se ainda essa visão de que o termo *rex* é carregado de pecha negativa<sup>294</sup>. O uso recorrente desse termo, como aponta Griffin, seria então uma forma de retornar a essa diferenciação entre o bom *princeps*, que pode ser entendido como *rex* enquanto aproximado ao grego βασιλεύς (*basiléus*), e o tirano, τύραννος (*týrannos*)<sup>295</sup>. De fato, no *Sobre a Clemência* Sêneca marca essa distinção de forma explícita: que a clemência faz com que “seja grande a distinção entre o rei e o tirano”<sup>296</sup>. O que se pode retirar disso, conjunturalmente, é que Sêneca estaria deliberadamente aplicando ao principado as teorias tradicionais de política dos reinos, pois o bom *princeps* não se diferenciaria, no sentido de suas qualidades positivas, do bom *rex*, afinal, na linha doutrinária estoica, a *virtus* não seria restrita a nenhum grupo específico de pessoas, uma vez que era propensão natural humana por todas as pessoas serem capazes de traçar a via da razão<sup>297</sup>. A virtude será tão somente a capacidade de cada ser executar esse programa natural<sup>298</sup>. É importante contudo ressaltar que nem Sêneca faz uso desse termo para fazer menção direta a Nero, nem tece argumentos favoráveis aos reinados<sup>299</sup>.

Com a passagem da organização republicana para a imperial, acompanhada da expansão territorial de Roma, concomitante a um processo de reorganização política, à instauração de um regime autocrático e à ampliação da cidadania romana às províncias, alterara-se a compreensão do papel dos agentes políticos, uma vez que instituições se modificam e poderes tais como os militares são solidificados, o que culmina em uma nova realidade em Roma, com a criação do principado (*principatus*) sob Augusto<sup>300</sup>. Bueno deslinda apropriadamente esse sistema:

Com o fim da república e a gradativa centralização do poder nas mãos de apenas um cidadão, o *princeps* (primeiro dos cidadãos) ou imperador (*imperator*), Roma conheceu um novo tipo de organização política: o principado. Tal forma de administração do negócio público (*res publica*) fez convergir três principais funções do corpo político, desde o reinado de Augusto, nas mãos de um único homem, o imperador. Desta forma, o *princeps* (1) detinha o poder tribunicio (*tribunicia potestas*) – que atribuía de forma vitalícia e sem nenhum tipo de interseção de outros tribunos e magistrados, as prerrogativas materiais e morais tradicionalmente consideradas atividades exclusivas desta função [...]. O imperador detinha ainda (2), o *imperium proconsular* – instância que representava, desde os tempos da República, o poder por excelência dos magistrados, visto que compreendia as esferas civil, militar e judiciária e, por fim, (3) o *princeps* também detinha o máximo pontificado – instância

<sup>293</sup> *De Rep.* II, 52.

<sup>294</sup> *Ep.* 47, 20. Conferir também GRIFFIN, 2003b, p. 142.

<sup>295</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 143.

<sup>296</sup> “*ut magnum inter regem tyrannumque discrimen sit*”. (*De Clem.* I, 12, 3.)

<sup>297</sup> BUENO, 2016, p. 39; GRIFFIN, 2003b, p. 146; VEYNE, 2003, p. 17.

<sup>298</sup> VEYNE, 2003, p. 48.

<sup>299</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 206.

<sup>300</sup> BUENO, 2016, p. 71-2.

representada pelo cargo de *potifex maximus* que era capaz de regular a esfera religiosa, bem como garantir a manutenção da *pax deorum* romana<sup>301</sup>.

Também Vizentin destaca que o poder imperial repousava sobre o poder tribunício, o *imperium* proconsular e o máximo pontificado. O primeiro tornava o Imperador herdeiro dos antigos tribunos; o *imperium* proconsular conferia a Augusto pleno poder em questões militares, judiciárias e civis, desde distribuições de alimentos e cargos ao direito de vida e morte sobre todos os habitantes do Império; o status de *pontifex maximus*, por fim, conferia ao imperador poder sobre todas as atribuições ligadas ao divino, que compreendiam a interpretação do direito religioso, nomeação de sacerdotes e vestais e mesmo a definição do calendário<sup>302</sup>. Assim, Augusto teria tomado para si as funções institucionais dos cônsules, senadores, tribunos da plebe e outros magistrados<sup>303</sup>. Intitulado *princeps*, Augusto deveria reger segundo quatro *uirtutes* fundamentais: a *uirtus*, a *clementia*, a *iustitia* e a *pietas*<sup>304</sup>. É dessa relação de superioridade máxima do *princeps* em relação ao corpo social que Favversani extrai que

o imperador é o avalista da ordem social. É ele que garante o ócio a alguns, a escravidão para muitos; a honra para poucos, a ignomínia para tantos; riqueza para um ou outro, necessidade para quase todos. É ele que assegura que seja possível a uns passar a posição dos outros, mas sem que todos passem de uma parte a outra de uma só vez e, sobretudo, é ele que permite o gozo da posição privilegiada [sic] àqueles agraciados pela Fortuna no período em que durar este favor da deusa.<sup>305</sup>

Nisso verifica-se a autoridade do imperador enquanto aquele que é responsável pela coesão social e por ditar as normas e convenções do império.

Com tudo isso, resta saber de que modo a tão poderosa cabeça do organismo social tem condição de realizar um governo salubre para seu povo, e quais são as implicações de suas obrigações, aqui sobretudo morais, que se entreveem na obra senequiana. Para tanto, uma passagem do *Sobre a Tranquilidade da Alma* é capaz de lançar luz, a princípio, sobre um primeiro aspecto necessário para o exercício de uma atividade. No tratado, lemos que "deveremos, primeiro, examinar a nós mesmos, depois as atividades que iremos empreender e, por último, as pessoas devido às quais ou com as quais o faremos."<sup>306</sup>. Observa-se aqui que deve haver uma adequação da própria pessoa e de suas disposições mentais, avaliadas conforme o processo de autoanálise tão caro aos estoicos, que permita com que determinada função seja

<sup>301</sup> BUENO, 2016, p. 89-91.

<sup>302</sup> VIZENTIN, 2005, p. 37-40.

<sup>303</sup> VIZENTIN, 2005, p. 34.

<sup>304</sup> VIZENTIN, 2005, p. 40-1.

<sup>305</sup> FAVERSANI, 2012, p. 90.

<sup>306</sup> *De Tranq. An.* I, 6, 1.

convenientemente ocupada. No caso da função imperial, objeto de reflexão de Sêneca no *Sobre a Clemência*, é justamente essa virtude que dá nome à obra aquilo de que se deve munir, obrigatoriamente, o imperador para que realize um bom governo. De fato, no *Sobre a Clemência* Sêneca destaca que, apesar de haver, como já discutido nesta dissertação<sup>307</sup>, harmonia entre as virtudes, que não podem ser mais ou menos nobres umas que as outras, haveria contudo mais adequação de certas dessas virtudes a depender de quem as porta<sup>308</sup>. Ainda no primeiro livro da obra, Sêneca assinala que não pode haver virtude mais conveniente a um rei ou a um príncipe do que a clemência, uma vez que um grande poder só pode ser honroso e decoroso quando usado em prol do benefício<sup>309</sup>. Como veremos, há diversos graus de importância nessa noção. Para que possamos devidamente adentrar os meandros da necessidade da clemência imperial, entretanto, é necessário que recuemos um pouco para deslindar a virtude em escala macroscópica, antes de nos determos em sua aplicação tal como Sêneca apresenta a Nero no *Sobre a Clemência*.

### 2.3.2 A *clementia* enquanto mecanismo das relações de poder romanas

A *clementia* aparece enquanto conceito romano já na República enquanto uma qualidade pessoal daqueles que exercem algum tipo de poder, e se torna apanágio de grande importância já com Júlio César, passando a ter não apenas uma função simples de comedimento como também de prática política<sup>310</sup>. Griffin explica que, ao final das guerras civis, em 45 AEC, teria sido encomendado um templo — que, tendo vindo a existir ou não, fora representado na numismática do período — à *Clementia Caesaris* em celebração aos atos clementes de César, em que o ditador e a virtude personificada da *Clementia* viriam a ser representados dando-se as mãos<sup>311</sup>, o que apontaria para uma associação deliberada entre o governo de César e a prática dos atos clementes. É necessário pontuar que a clemência ainda não constituía uma virtude cardinal nesse período, vindo a ser considerada dessa forma a partir da ascensão de Augusto<sup>312</sup>. Na muito anterior Ciropédia, por exemplo, a gentileza e a compreensão (πρῶτος τε καὶ συγγνώμων, *praiós te kai syngnómon*) de Ciro em diversas situações já recebem por Xenofonte, a partir da boca da personagem de Araspas, uma avaliação muito positiva e formadora de seu

<sup>307</sup> Conferir explicação acerca de *Parad.*, 22.

<sup>308</sup> *De Clem.* I, 5, 3.

<sup>309</sup> *De Clem.* I, 3, 3.

<sup>310</sup> GRIFFIN, 2003b, p. 149; KONSTAN, 2005, p. 340.

<sup>311</sup> GRIFFIN, 2003a, p. 159-63.

<sup>312</sup> BUENO, 2016, p. 93; KONSTAN, 2005, p. 340.

bom caráter enquanto líder e governante<sup>313</sup>. Em verdade, não se sabe mesmo se durante a vida de César ela teria um significado tão distinto de outras qualidades tais como *miser cordia*, *humanitas*, *moderatio*, para citar apenas algumas<sup>314</sup>. Cícero, por exemplo, no *Da Invenção*, a entende enquanto parte constituinte da *temperantia* como operadora do refreio da ira para com alguém de posição inferior<sup>315</sup>.

É a partir do principado de Augusto que se verifica uma intensamente crescente valorização da clemência enquanto aparato do poder justo. Ela passa a ser representada enquanto uma das quatro virtudes inscritas no escudo atribuído a Augusto pelo Senado, juntamente com *virtus*, *iustitia* e *pietas*, num movimento que, paralelo a ter-lhe sido atribuída a *corona ciuica* de folhas de carvalho, marcaria a transformação de Otaviano cruel em Augusto clemente após salvar os cidadãos da guerra civil<sup>316</sup>. Sêneca mesmo faz um comentário no *Sobre a Clemência* que separa a juventude e a velhice de Augusto. Diz que, jovem, Otaviano teria sido temperamental e irado, e viera a refletir sobre essas suas características antes da maturidade, agora já denominado Augusto e governando com clemência, com desdém<sup>317</sup>. Assim, com a clemência sendo alçada de qualidade pessoal e ideológica a política efetiva de governo, o principado augustano passa a tê-la cada vez mais como fundamental em sua condução.

Também Tibério, como Melissa Dowling pontua, fez prática constante dessa virtude em sua primeira década de império:

A *clementia* foi usada por Tibério como uma ferramenta de sucessão e de uma política dinástica, o que configura um novo desenvolvimento de sua utilidade. Não apenas ele assimilou a política de clemência de Augusto, mas também a empregou com objetivo de associar a si mesmo com Augusto; ao demonstrar sua *clementia* e a moderação de sua justiça, Tibério queria se provar apto a comandar aos olhos daqueles que se opunham à sua autoridade [...]. São realmente significativas a preocupação verdadeira de Tibério nesses primeiros anos em aparentar comandar com *clementia* e a conexão deliberada que faz entre sua clemência e a de Augusto<sup>318</sup>.

Mais que uma política pessoal, a *clementia* de Tibério fora construída propositalmente com vistas a associar sua imagem à sobremaneira popular e bem recebida de Augusto. Nas moedas

<sup>313</sup> *Cir.* VI, 1, 37.

<sup>314</sup> KONSTAN, 2005, p. 341.

<sup>315</sup> *De Inv.* II, 164.

<sup>316</sup> BUENO, 2016, p. 119; GRIFFIN, 2003a, p. 165-6.

<sup>317</sup> *De Clem.* I, 11, 1.

<sup>318</sup> “*Clementia was used by Tiberius as a tool of succession and of dynastic politics, a new development in its utility. He not only assimilated Augustus' policy of clemency, but he employed it in order to associate himself with Augustus; by demonstrating his clementia and the moderation of his justice, Tiberius sought to prove himself fit to rule in the eyes of those who objected to his authority.*” (DOWLING, 2009, p. 170).

de seu império — e apenas nelas, aliás<sup>319</sup> — a *clementia* é figurada, como também é a *moderatio*<sup>320</sup>, o que ressalta o movimento decerto propagandístico que Tibério movia para a figura de si mesmo, que chegou eventualmente a ser consagrada num altar em honra à clemência<sup>321</sup>. No campo da retórica, nessa época verificava-se também, por parte dos oradores, uma noção da virtude que já ganha os ares de proporcionalidade de punição<sup>322</sup> que se observam posteriormente em Sêneca, como veremos, e em Quintiliano<sup>323</sup>. Na esfera larga do mundo romano já era também vastamente representada a *clementia*, que aparecia em taças, lamparinas<sup>324</sup> e ainda em composições poéticas, a exemplo da fábula de Fedro de número 12 no *Appendix Perrotina*, “O novilho e o boi velho – de que forma a juventude feroz é domada”:

O *paterfamilias* tinha um filho cruel. / Nesse ponto, quando saía da vista do pai, / feria com muitos açoites os escravos / e levava uma juventude férvida. / Esopo, por razão disso, narra brevemente ao velho: / “Certo homem com um novilho jungia o boi velho. / Este, afastando do jugo o pescoço, / usara como desculpa as lânguidas forças da idade. / ‘Não há o que temer’, disse o campesino; / ‘não faço para que trabalhes, mas para que o domes, / que com o pé e o chifre debilita a muitos’. / E a não ser que guardes consigo isso, / e que com clemência contenhas tua natureza feroz, / olha para que problema maior não traga à casa. / [A brandura é remédio da crueldade].<sup>325</sup>

Essa imagética da clemência em variadas formas de representação marca fortemente sua presença no imaginário da *urbs* em todas as suas camadas.

A preocupação institucional com a demonstração de clemência continua a suceder sob os imperadores posteriores a Tibério, ainda que com graus variados em relação ao comprometimento deles com o exercício da virtude<sup>326</sup>. Calígula, por exemplo, que veio a se tornar eventualmente uma figura tida como padrão de um tirano inclemente, preferira sumarizar seu poder como dotado de *saevitia* e *severitas*<sup>327</sup>. Já Cláudio, pelo menos no que consta nas fontes extantes, não teria feito muitas proclamações quanto a conduzir seu governo com clemência, embora se lhe atribua uma inclinação para essa prática em seus julgamentos<sup>328</sup>.

<sup>319</sup> VIZENTIN, 2005, p. 77.

<sup>320</sup> GRIFFIN, 2003<sup>a</sup>, p. 166.

<sup>321</sup> DOWLING, 2009, p. 179; GRIFFIN, 2003, p. 166.

<sup>322</sup> DOWLING, 2009, p. 186.

<sup>323</sup> *Inst. Or.*, VII, 2, 11.

<sup>324</sup> DOWLING, 2009, p. 187.

<sup>325</sup> “*Quomodo saeuum habebat filium./Hic, e conspectu cum patris recesserat./uerberibus seruos afficiebat plurimis/et exercebat feruidam adulescentiam./Aesopus ergo narrat hoc breuiter seni:/‘Quidam iuueno uetulum adiungebat bouem./Is cum refugiens impari collo iugum/aetatis excusaret uires languidas./’Non est quod timeas’ inquit illi rusticus:/’non ut labores facio, sed ut istum domes,/ qui calce et cornu multos reddit debiles’./Et tu nisi istum tecum assidue retines,/feroxque ingenium comprimis clementia,/uide ne querela maior accrescat domus’.* [Atrocitati mansuetudo est remedium]” (*Appendix Perottina Faebularum Phaedri*, XII).

<sup>326</sup> DOWLING, 2009, p. 189.

<sup>327</sup> DOWLING, 2009, p. 189.

<sup>328</sup> DOWLING, 2009, p. 191.

Com a acessão de Nero, a *clementia principis* torna a ser vista com interesse tanto por parte da elite quanto do povo<sup>329</sup>. Sobretudo no período inicial de seu governo, há uma renovação do interesse pelas qualidades de bom comando tanto por parte do próprio Nero quanto das elites em seu entorno, e a clemência passa a ser buscada nos julgamentos domésticos, isto é, não apenas na leniência nas sentenças aos estrangeiros, como também dos próprios cidadãos de Roma<sup>330</sup>. É crescente também o apelo retórico que alça a virtude para além da representação de sua imagem a objeto de discussão da filosofia<sup>331</sup>. Assim, se observa um duplo movimento nessa retórica da clemência que, de um lado, partia do imperador para instaurar confiança em sua imagem por parte dos súditos, de outro, vinha da massa popular que buscava influenciar as ações do *princeps*<sup>332</sup>. Dowling explica que

paralelamente a esse desenvolvimento na natureza da *clementia* [sob os Júlio-Cláudios], a natureza das punições também se altera. Há uma mudança simultânea no grau em que a severidade excessiva ou a crueldade aberta eram censuradas publicamente e sujeitas à intervenção do senado e do imperador. À medida que se universaliza a qualidade da clemência, o mesmo ocorre com a oposição à *crudelitas*. Isso não quer dizer que tenha surgido um grande movimento voltado às punições de caráter não corporal. Entretanto, ocorre uma mudança distinta em relação às punições que eram consideradas cruéis e àquelas que eram consideradas apropriadamente severas<sup>333</sup>.

A teorização da virtude e seu exercício deliberado, enfim, só tendem a crescer no primeiro século do império. A *clementia*, que fazia parte especialmente das práticas jurídicas, é também extremamente querida pelo senado, que demonstrava boa vontade quanto ao poder do *princeps* conforme se dessem em relação a seus membros mostras da prática dessa virtude, conjuntamente à *liberalitas* e à *comitas*<sup>334</sup>.

### 2.3.3 *Clementia principis*: o desenvolvimento sob a ótica estoica senequiana da *virtus*

A teoria de Sêneca sobre a *clementia* é inovadora no sentido de que é-lhe dedicado um tratado, conquanto fazendo as vezes de manual dedicado a Nero, que a explicita sob extensivas

<sup>329</sup> DOWLING, 2009, p. 194.

<sup>330</sup> DOWLING, 2009, p. 217.

<sup>331</sup> DOWLING, 2009, p. 178-9.

<sup>332</sup> DOWLING, 2009, p. 216.

<sup>333</sup> "Paralleling this development in the nature of *clementia* [under the Julio-Claudians], the nature of punishment changes as well. There is a simultaneous change in the degree to which excessive severity or outright cruelty were publicly censured and subject to intervention by the senate and emperor. As the quality of clemency is universalized so too is the opposition to *crudelitas*. This is not to say that any great movement toward noncorporal punishments emerged. But a distinct shift in the punishments that were considered cruel and those that were considered appropriately severe occurs." (DOWLING, 2009, p. 217).

<sup>334</sup> GRIFFIN, 2003a, p. 123-4.

luzes e que — e sobretudo aí se encontra seu mérito — a desenvolve abrangentemente com recurso a comparações compreensíveis, exemplos retirados da história recente de Roma, apelo a uma condução de governo pautada pela virtude e uma fundamentação filosófica de peso com base na secular doutrina do estoicismo. Já no início do *Sobre a Clemência*, não muito após os preâmbulos dedicatórios, Sêneca apresenta o programa que norteará o passo de sua obra: pretenderá tratar 1) da libertação (*manumissionis*); 2) da natureza e do aspecto da clemência (*naturam clementiae habitumque*); da forma como a mente é levada a adotar essa virtude (*quomodo ad hanc uirtutem perducatur animus*)<sup>335</sup>. Sua intenção então é escrutinar sob diversos ângulos a finalidade, a matéria, por assim dizer, e a causa primeira da clemência. Imediatamente em seguida, seu valor inigualável é ressaltado categoricamente pelo filósofo:

que, de todas as virtudes, nenhuma convém mais ao ser humano, pois não há nenhuma que seja mais humana, é necessário saber não apenas por nós, que insistimos que o homem é um animal social gerado para o bem comum, mas também por aqueles que concedem à volúpia o homem [...]. Pois se alguém deseja a calma e o descanso, encontra essa virtude, que ama a paz e contém a mão, em sua própria natureza<sup>336</sup>.

Como visto, no estoicismo não haveria uma gradação de importância entre as diversas virtudes que se buscam atingir. Contudo, Sêneca aponta para um caráter de *adequação* de determinadas virtudes, quando aponta a *clementia* como aquela mais pertinente ao ser humano, relativamente ao ânimo de quem as porta. Entende-se assim que a clemência, por todos os motivos que veremos adiante, ganha esse destaque por ser operadora de paz na vida dos indivíduos, tanto para consigo mesmos e seus vizinhos quanto em suas relações sociopolíticas na vida em sociedade.

Há ainda mais um degrau nessa noção de adequação da virtude. A *clementia* não apenas é a virtude mais apropriada para o ser humano em geral, por ser capaz de trazer-lhe tranquilidade, como também é a mais apropriada dentre as virtudes a serem exercidas pelo *princeps*, numa relação direta de proporcionalidade com a ingência de seu cargo. Como visto, o imperador era potentado máximo no principado e de seu poder e de suas deliberações dependia a saúde do corpo político. Sêneca aponta em diferentes momentos em seu tratado para a magnitude da figura do príncipe, a exemplo de quando afirma que o governante deveria ter para com seus súditos a mesma clemência que espera para si por parte dos deuses<sup>337</sup>. Isso em si

<sup>335</sup> *De Clem.* I, 3, 1.

<sup>336</sup> “Nullam ex omnibus virtutibus homini magis convenire, cum sit nulla humanior, constet necesse est non solum inter nos, qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus, sed etiam inter illos, qui hominem voluptati donant [...]. Nam si quietem petit et otium, hanc virtutem naturae suae nactus est, quae pacem amat et manus retinet.” (*De Clem.* I, 3, 2).

<sup>337</sup> *De Clem.* I, 7, 1-4.



já aponta que, acima do poder imperial, apenas haveria o divino. Causa para a necessidade de moderação nas punições, de acordo com Sêneca, é que, quando há equanimidade, os golpes que se trocam não são devastadores; quando vêm de uma posição de poder, no entanto, mesmo as palavras severas desacordam com o status de governante<sup>338</sup>. Isso se dá porque mesmo um leve descomedimento ou erro de julgamento desses em posição de poder é capaz de trazer grande prejuízo para a sociedade<sup>339</sup>. O filósofo apresenta essa reflexão a Nero da seguinte maneira:

não podes dizer algo sem que as pessoas, em todo e qualquer lugar, escutem tua voz; não podes tornar-te irado sem que tremam todas as coisas, pois não podes abater ninguém sem que tudo o que houver em volta seja abalado [...]; pois não se consideram relativamente a ele, que de tudo é capaz, as coisas que fez, mas sim as que possa vir a fazer<sup>340</sup>.

Justamente por isso, logo após ter tratado, pouco anteriormente, da adequação da *clementia* ao ser humano em geral, Sêneca traz a ressalva de que,

contudo, de todas as pessoas, a ninguém convém mais a clemência do que ao rei ou ao príncipe. Pois é certo que grandes poderes levam ao decoro e à glória contanto que haja para eles a possibilidade de trazer benefício; afinal, nociva é a força que age para causar dano. Apenas tem estável e bem-fundamentada sua grandeza aquele a quem todos sabem ser superior ao mesmo tempo que favorável a eles; aquele cuja preocupação em velar pela saúde de cada um e de todos é um impulso diuturno; que, ao se aproximar, não lhe fogem como se algum ser pernicioso ou um animal perigoso saltasse de sua alcova, mas com zelo se apressam em sua direção como se fosse uma estrela brilhante e benéfica. Por ele, estão sobremaneira preparados para se exporem aos gumes dos assassinos e a estenderem no chão seus corpos, se tiver de caminhar rumo à segurança sobre a massa de destruição humana; guardam seu sono em vigílias noturnas, defendem seu entorno ao se apresentarem e formarem círculo, contra perigos iminentes se postam<sup>341</sup>.

Assim, se o poder é enorme, de igual monta deve ser a responsabilidade. A única justificativa que Sêneca encontra para a força sem limites do imperador é seu uso em prol do benefício e da

<sup>338</sup> *De Clem.* I, 7, 4.

<sup>339</sup> GONÇALVES, 1999, p. 168.

<sup>340</sup> “*Loqui non potes, nisi ut vocem tuam, quae ubique sunt gentes, excipiant; irasci non potes, nisi ut omnia tremant, quia neminem adfligere, nisi ut, quidquid circa fuerit, quatiatur [...]; non enim, quantum fecerit, sed quantum facturus sit, cogitatur in eo, qui omnia potest*”. (*De Clem.* I, 8, 5).

<sup>341</sup> “*Nullum tamen clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet. Ita enim magnae vires decori gloriaeque sunt, si illis salutaris potentia est; nam pestifera vis est valere ad nocendum. Illius demum magnitudo stabilis fundataque est, quem omnes tam supra se esse quam pro se sciunt, cuius curam excubare pro salute singulorum atque universorum cottidie experiuntur, quo procedente non, tamquam malum aliquod aut noxium animal e cubili prosilierit, diffugiunt, sed tamquam ad clarum ac beneficum sidus certatim advolant. Obicere se pro illo mucronibus insidiantium paratissimi et substernere corpora sua, si per stragem illi humanam iter ad salutem struendum sit, somnum eius nocturnis excubiis muniunt, latera obiecti circumfusisque defendunt, incurrentibus periculis se opponunt.*” (*De Clem.* I, 3, 3).

segurança social<sup>342</sup>. Entretanto, um grau dessa segurança necessariamente recai também sob o *princeps*. Tendo captado a boa vontade e a amizade de seus súditos, somente assim esse governante poderá ter seu sono tranquilo, será circundado de pessoas que o protejam e encontrará chão firme onde erigir sua potestade. Bueno explica que a prática da clemência se torna de certo modo uma política domiciliar na medida em que o Império Romano em contínua expansão promove uma universalização do território, de modo que a virtude deixa de ser reclamada apenas por estâncias estrangeiras, nos conflitos por exemplo, e se condensa na figura do imperador, o que faz com que aja como princípio unificador que torna coerente um todo maior do império fragmentado<sup>343</sup>. Aduz, ainda, que a *clementia* será o freio capaz de conter os ímpetos do imperador enquanto dotado de uma forma de poder que é absoluta, pois acima das próprias leis, e que portanto deve ser firmado, se não no aparato apenas jurídico, no caráter virtuoso de quem governa<sup>344</sup>.

É necessário que entendamos também o pano de fundo eminentemente estoico que circunda o exercício da virtude. Se a corretude virtuosa se pautava exclusivamente por meio da razão, não basta fazer o bem por acaso, sem ciência de está-lo praticando, mas é preciso que isso se dê com base na reflexão, como um exercício da mente racional que não se leva pela emoção<sup>345</sup>. Não basta ter conhecimento das coisas, mas é também necessário saber praticá-las<sup>346</sup>. Com efeito, no segundo livro do *Sobre a Clemência*, Sêneca afirma que a clemência é a restrição imposta à mente de se vingar quando ela tem o poder de fazê-lo, ou a leniência quando se pune<sup>347</sup>. Para ele, a *miser cordia* por exemplo seria um vício, pois, ainda que seu sentido ideológico se aproxime do da clemência, ela se daria contrariamente à via da razão, isto é, com o envolvimento das emoções. Ainda nesse segundo livro, lê-se que “a misericórdia é a aflição da alma a partir da visão de padecimentos alheios ou a tristeza que advém dos males de outrem, que ela crê não serem merecidos; a aflição contudo não recai sobre o sábio; sua mente é serena, nada lhe pode ocorrer que a anuvie.”<sup>348</sup>. A misericórdia é, assim, vício passional causado pela

---

<sup>342</sup> Adicione-se a esse raciocínio esta passagem retirada da *Medeia* de Sêneca: "Os reis têm [este privilégio/magnífico e extraordinário, que não lhes pode ser tirado:/socorrer os infelizes e proteger os suplicantes/num lar seguro." (*Med.*, v. 222-25. Traduções de Ana Alexandra Alves de Souza). A expressão da necessidade de clemência por parte dos governantes, no caso aqui os reis [*reges*], se dá por possuírem esse antro único de seguridade.

<sup>343</sup> BUENO, 2016, p. 171-2.

<sup>344</sup> BUENO, 2016, p. 125.

<sup>345</sup> DOWLING, 2009, p. 202; VEYNE, 2003, p. 89; p. 95.

<sup>346</sup> *Ep.* 75, 7.

<sup>347</sup> *De Clem.* II, 3, 1-2.

<sup>348</sup> “*Miser cordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere immerentibus credit; aegritudo autem in sapientem virum non cadit; serena eius mens est, nec quicquam incidere potest, quod illam obducat.*” (*De Clem.* II, 5, 4).

comiseração do espírito, ao passo que apenas “a clemência tem livre arbítrio; julga não conforme a fórmula legal, mas conforme o que é justo e bom.”<sup>349</sup>.

Quando Sêneca desenvolve essa doutrina, fá-lo com uma paralela construção de uma discussão sobre a crueldade. Sêneca menciona a crença popular de que a antítese da *clementia* seria a *severitas*, para logo em seguida desqualificá-la alegando que uma virtude não pode ser o oposto de outra virtude<sup>350</sup>. Seu verdadeiro oposto seria a *crudelitas*, a capacidade de se comprazer a partir de punições, mesmo que devidas, imoderadas<sup>351</sup>. A fim de exemplificar esse comportamento, Sêneca dá o exemplo de Fálaris, que, lidando com homens que não fossem mesmo inocentes, teria os torturado de maneira inumana, o que configuraria excesso de violência<sup>352</sup>.

Vê-se com isso que o vocabulário utilizado por Sêneca é sobremaneira calculado e deliberado. Não há acaso em sua escolha lexical no que diferencia vício e virtude, de modo que, como resume Bueno,

Se *severitas* e *clementia* são virtudes, suas formas degeneradas e viciosas serão, respectivamente, *crudelitas* e *miseriordia*, levando em consideração a precisão vocabular almejada por nosso autor. Assim, clemência não é o oposto da reclamada severidade (ou da *gravitas*) romana, mas sim é oposto de ferocidade (*feritas*), crueldade (*crudelitas*), sevícia (*saevitia*). Igualmente *clementia* não deve ser confundida com outros termos que lhe são próximos, como *ignoscere*, *uenia* ou *miseriordia*<sup>353</sup>.

O contraste da clemência com esses outros termos de sentido próximo, *ignoscere* e *uenia*, bem como com seus opostos, *feritas* e *saevitia*, que se encontram além da *crudelitas*, também se observa explicitamente em sua obra. No capítulo 7 do segundo livro, Sêneca supõe a indagação “mas por que ele não haverá de dar o perdão [*at quare non ignoscet*]?”<sup>354</sup>. A forma infinitiva *ignoscere* é em seguida desenvolvida enquanto sinônima do substantivo *uenia*, que Sêneca explica ser a remissão de uma punição devida<sup>355</sup>. A prática do perdão encompassada por esses dois termos é então distinta da clemência por pressupor não a aplicação de uma pena pautada pela proporcionalidade, mas sua exclusão. *Feritas* e *saevitia* são mencionadas como algo que vai mais longe que a crueldade, pois o prazer que encontram está na grave tortura, o que faz

<sup>349</sup> “*Clementia liberum arbitrium habet; non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat.*” (*De Clem.* II, 7, 3).

<sup>350</sup> *De Clem.* II, 4, 1.

<sup>351</sup> *De Clem.* II, 4, 3.

<sup>352</sup> *De Clem.* II, 4, 3.

<sup>353</sup> BUENO, 2016, p. 121.

<sup>354</sup> *De Clem.* II, 7, 1.

<sup>355</sup> “*Uenia est poenae merita remissio.*” (*De Clem.* II, 7, 1).

com que Sêneca chame a isso insanidade [*insaniam*]<sup>356</sup>. Essas disposições viciosas, assim, são definidas por Sêneca de acordo com o estado mental e o controle ou o descontrole da racionalidade daquele que as pratica<sup>357</sup>. Isso porque qualquer ato, como explica Copleston, para os estoicos, não é recomendável ou repreensível em si mesmo ao menos em sua materialidade, mas sim deve ser avaliado conforme as condições morais e a intenção que levam a ele<sup>358</sup>. Retomando a noção da adequação da virtude à posição ocupada pelo soberano, bem como ao exercício de autoavaliação de cariz estoico, é pertinente a máxima que Sêneca traz em outro de seus tratados, o *Sobre a Brevidade da Vida*, de que o indivíduo deve examinar antes de tudo a si mesmo, em seguida as atividades que há de empreender e, enfim, as pessoas no entorno a que concernem essas atividades<sup>359</sup>. Há de haver uma conformação, como se lê na carta 75, entre o que se vê e o que se ouve a respeito de quem age, sendo apenas assim possível a realização do caminho virtuoso<sup>360</sup>.

Com isso, o que transparece é que, pautando-se pela via racional para obrar um governo virtuoso e expurgar suas paixões, a figura que Sêneca tem em mente como imagem de seu espelho é, já que idealizada, a do *sapiens*, o único capaz de conduzir com justiça uma sociedade de seres humanos que possa vir a ser conforme a Natureza. Note-se a confluência de certas tendências platônicas e aristotélicas à filosofia estoica de Sêneca. Na *República*, por exemplo, Platão observara por meio de sua personagem de Sócrates que a república ideal purificada dos males só haveria de ser possível no momento em que os filósofos se tornassem os reis das cidades, o que seria a única forma possível de se atingir a felicidade<sup>361</sup>. Já Aristóteles, além de reconhecer a necessidade de virtude para aquele que domina, entende que essa importância se estende para todo o corpo social, que não pode ser dominado se ela lhe faltar<sup>362</sup>. Assim, concorrem na política que Sêneca propõe para o estado essas noções que já se difundiam entre as escolas e os pensadores proeminentes em sua época.

### 2.3.4 Príncipe, tirano e o *discrimen* pela clemência

A abordagem de Sêneca, nesse sentido, faz uma aproximação entre essas noções numa lógica de que Nero, buscando ele mesmo em primeiro lugar atingir a epítome moral que o

---

<sup>356</sup> *De Clem.* II, 4, 2.

<sup>357</sup> DOWLING, 2009, p. 206.

<sup>358</sup> COPLESTON, 1993, p. 390.

<sup>359</sup> *De Brev. Vit.* I, 6, 1.

<sup>360</sup> *Ep.* 75, 4.

<sup>361</sup> *Rep.* 473d-e.

<sup>362</sup> *Pol.*, I, 13, 54.

capacitará para bem governar, inspirará por todo seu império a busca pelas virtudes. Afinal, como visto, a virtude era algo não apenas atingível por todos os seres humanos que se empenhassem em sua busca, como também passível de ser ensinada. E uma das formas de se operar essa educação, para Sêneca, é precisamente a correção engendrada por meio das punições amenas levadas a cabo com clemência. Motivo para isso é que a finalidade da punição imperial, para Sêneca, não é a eliminação daqueles que tenham causado mal, mas a correção dos vícios em seus espíritos. Ele afirma, tendo dito que não há criatura que se deva manusear com mais cuidado que o ser humano, que, assim como não nos iramos contra nossas doenças, mas buscamos curá-las de modo não hostil pelos médicos, também o *princeps* deve, como um médico, tratar tais aflições viciosas, doenças da mente, com habilidades brandas<sup>363</sup>. Isso vai ao encontro do que anteriormente Platão estabelecera ao final do nono livro da *República* ao tratar dos castigos. Nesse momento da argumentação socrática, define-se que, quando escapa ao castigo, o criminoso torna-se pior, ao passo que, quando é castigado, entenece as partes de sua alma, que pela via da reflexão se reconduz à sua conformação ideal. Igualmente no presente caso, o governante de Sêneca deve se valer de seu discernimento para impor correções com vistas a operar uma reforma no ânimo dos súditos.

O dever do príncipe, para Sêneca, é ser como um pai, que não pune desmedidamente seus filhos quando erram pela primeira vez, mas apenas recorre a medidas extremas quando o comportamento é continuado e repetido muitas vezes, de modo que é ideal que se corrija inicialmente o mal com medidas gentis e compreensivas<sup>364</sup>. Seguindo a comparação anterior do corpo humano com o corpo de Estado, Sêneca argumenta no *Sobre a Clemência* que, assim como deve haver comedimento ao se tratar de algum membro fraco do primeiro, deve-se também ter clemência ao se lidar com cidadãos reprováveis<sup>365</sup>. Mais à frente, defende que

tu os corrigirás mais facilmente por meio da punição branda; pois viverá mais atentamente aquele a quem ainda há algo de intacto a perder. Ninguém prescinde da dignidade perdida; característica de impunidade é não haver mais espaço para a punição [...]. O *princeps* forma os bons costumes no estado e dissipa-lhe os vícios quando é paciente com eles, não como se os aprove, mas como se, relutante e com grande sofrimento, tenha que recorrer ao castigo. A própria clemência daquele que rege inspira o pudor aos que viriam a cometer erros; é vista com muito mais gravidade a punição ordenada por um homem afável<sup>366</sup>.

---

<sup>363</sup> *De Clem.* I, 17, 1-3.

<sup>364</sup> *De Clem.* I, 14, 1.

<sup>365</sup> *De Clem.* I, 5, 1.

<sup>366</sup> “*Ipsos facilius emendabis minore poena; diligentius enim vivit, cui aliquid integri superest. Nemo dignitati perditae parcit; impunitatis genus est iam non habere poenae locum. Constituit bonos mores civitati princeps et vitia eluit, si patiens eorum est, non tamquam probet, sed tamquam invitus et cum magno tormento ad castigandum*

A prática clemente assim é capaz de inspirar nos súditos o pudor que os impedirá de cometer crimes. O *princeps* é o médico que se vale de seus instrumentos, especialmente da razão, para remediar os males da sociedade. Daí que o bom castigo só seja possível sem a ira, mas com uso da razão, como forma de medicar<sup>367</sup>.

O *Sobre a Ira* é capaz de nos lançar outra luz a respeito desse ideal de brandura. Assim como ao pai que corrige o filho primeiro é importante que o admoeste amigavelmente, ao legislador e governante de uma cidade conviria primeiro tratar com palavras e medidas brandas os temperamentos, depois com mais severas, em seguida com castigos leves e, por último, extremos, "a fim de que ninguém perca a vida, exceto se perdê-la for do interesse até mesmo daquele que a perde."<sup>368</sup>. Sêneca afirma ainda no mesmo tratado que "aquele que erra pelos campos por ignorar os caminhos é melhor endereçá-lo ao trajeto certo do que rechaçá-lo."<sup>369</sup>, seguindo a adicionar que "ao que pune, nada convém menos do que irar-se, uma vez que o castigo se mostra ainda mais proveitoso para a correção se foi refletidamente imposto."<sup>370</sup>. Há um fundo de grande empatia ao gênero humano no que concerne à argumentação traçada no *Sobre a Ira*. Sêneca quer, para que se possa perdoar cada pessoa individualmente, que se conceda vênias a todo o gênero humano<sup>371</sup>. Em seguida, passa a reconhecer implicitamente a escalada de proficiência que galga o ser humano no caminho da virtude, e assevera que o sábio não pode ficar irado com aqueles que erram, uma vez que ninguém nasce, mas apenas busca se tornar sábios, além de que, enfurecendo-se contra a massa humana, ordenada pela Natureza providencial, estaria enfurecendo-se contra a própria Natureza que erige a condição de vida humana, o que fará com que olhe a seus semelhantes, imperfeitos, com o mesmo olhar benévolo do médico a seus pacientes<sup>372</sup>. Assim como todos têm disposição para a razão, além disso, Sêneca diz que nenhum ser humano é isento de erros ou culpas<sup>373</sup>, e por isso exorta que se aja com complacência para com os outros<sup>374</sup>. Para ele, em verdade, a maior punição para uma injúria é tê-la feito em primeiro lugar, e o suplício do arrependimento é aquilo que mais duramente pode afetar o indivíduo<sup>375</sup>.

---

*veniat. Verecundiam peccandi facit ipsa clementia regentis; gravior multo poena videtur, quae a miti viro constituitur.*" (De Clem. I, 22, 1-3).

<sup>367</sup> De ira I, 6, 1.

<sup>368</sup> De ira I, 6, 3.

<sup>369</sup> De ira I, 14, 3.

<sup>370</sup> De ira I, 15, 3.

<sup>371</sup> De ira II, 10, 2.

<sup>372</sup> De ira II, 10, 6-8.

<sup>373</sup> De ira II, 28, 1.

<sup>374</sup> De ira III, 26, 4.

<sup>375</sup> De ira III, 26, 2

Como visto, a clemência seria o fator que diferencia reis e príncipes dos tiranos. O argumento de Sêneca é que, enquanto os clementes reis e príncipes atingem a velhice e entregam seus tronos aos filhos e netos, os cruéis tiranos, por causa de seus vícios, têm seu caminho interrompido mais cedo<sup>376</sup>. Quando injuriado, o príncipe deve abster-se de punir severamente, mantendo seus sentimentos sob controle, e punir apenas conforme a proporcionalidade do caso, sem excesso<sup>377</sup>. Isso porque, como coloca alhures, no *Sobre a Ira*, a paixão homônima

é de fato um impulso. Nunca, porém, existe um impulso sem o assentimento da mente, pois não é possível ser tratada a vingança e o castigo sem que o saiba a alma. Alguém se julgou lesado, quis vingar-se, mas, dissuadido por algum motivo, aplacou-se de imediato: a isso não chamo ira, a esse movimento da alma obediente à razão. A ira é aquela que transpõe a razão, que a arrebatava consigo. Portanto, aquele primeiro abalo da alma, que a ideia de injúria incutiu, não é ira tanto quanto não o é a própria ideia de injúria. Aquele impulso seguinte, que não apenas recebeu a ideia de injúria, mas a aprovou, é ira, concitação da alma que procede à vingança por vontade e discernimento<sup>378</sup>.

O que há de excessivo não é o castigo, que, devidamente sopesado, o governante possa vir a ordenar. A passagem em questão reforça que os males causados pelas punições advêm de seu caráter não refletido de quem procede ao julgamento e à sentença sem a meditação que leva às justas deliberações. Se a primeira impressão de injúria é aquilo a que os estoicos chamam *incommoda extrinseca*, isto é, àquilo que externo ao indivíduo o importuna, é somente com a *approbatio* do príncipe que a paixão pode se instaurar e extravasar. É nesse momento que deve haver a justa reflexão para que o castigo seja exercido com base no procedimento racional, não passional, pois a aflição perturba a alma daquele que é iracundo<sup>379</sup>. Uma outra passagem do *Sobre a Ira* sintetiza perfeitamente essa noção:

Os seus deveres, o homem virtuoso cumprirá imperturbado, intrépido; e assim fará o que é digno de um homem de virtude: nada fará que seja indigno de um homem. Meu

<sup>376</sup> *De Clem.* I, 11, 4. Atenção às palavras de Teseu no *Hércules Furioso* que bem sintetizam essa lição: "Todo aquele que é poderoso com brandura e, senhor da vida, conserva suas mãos inofensivas, todo aquele que, pacífico, rege um império não sanguinário e preserva vidas, tendo percorrido, por muito tempo, os longos espaços de uma existência vivificante, ou alcança os céus, ou, feliz, alcança as alegres regiões dos Campos Elíseos, como futuro juiz. Tu — sejas quem for — que governas, abstém-te do sangue humano: teus crimes são avaliados com maior medida." (*HF*, v. 739-47a. Tradução de Luciano Marchiori)

<sup>377</sup> *De Clem.* I, 20, 2-3. Note-se como uma expressão desse raciocínio se encontra dramatizada pela personagem de Clitemnestra, que dialoga com Egisto, no *Agamêmnon*: "Não deve olhar a isso [às infidelidades de Agamêmnon] a esposa e soberana. / Há uma lei do trono e outra para o leito." (*Ag.*, v. 263-4. Tradução de José Eduardo dos Santos Lohner).

<sup>378</sup> *De ira* II, 3, 4-5.

<sup>379</sup> *De ira* II, 7, 1-3.

pai será assassinado: irei defendê-lo; foi assassinado: buscarei justiça, porque é necessário, não porque me dói<sup>380</sup>.

Reflexão, sopeso e lógica: vê-se que o que pauta a busca pela punição bem aplicada é a necessidade, não a vontade ou o sentimento exacerbado que pesem no imo. O remédio para essa causa primeira é aguardar com que o passar do tempo revele a verdade e sublime a ira<sup>381</sup>.

Um dos *exempla* de que Sêneca se utiliza no *Sobre a Clemência* sintetiza perfeitamente o valor meditativo da espera. É o caso da narração sobre um ato de perdão de Augusto, seu paradigma de imperador virtuoso, a seu detrator Cina<sup>382</sup>. Cina teria conspirado contra a vida de Augusto. O imperador, que sobrevivera à conspiração, passa uma noite em profunda reflexão, delibera com ajuda de Lívia, sua esposa, e ao final decide perdoar Cina. Um ponto que Sêneca faz questão de destacar nessa história é o silêncio meditativo de Augusto. Ele, que remoía a necessidade de punir Cina, faz um intervalo e, a partir daí, passa a voltar sua indignação contra si próprio. Augusto, nas palavras de Sêneca, afirma que sua vida não tem valor se outras devem perecer para que ela continue. Lívia recomenda que, uma vez que a severidade nunca havia demonstrado bons frutos, Augusto deveria agir como o fazem os médicos: quando o remédio mais comum não funciona, tentar-se o oposto. Assim, o rigor se converte em clemência. Augusto chama Cina para uma conversa e o perdoa. Após perdoada a injúria, de acordo com Sêneca, não mais haveria alguma conspiração contra Augusto. Esse último dado, por menos factual e comprovável que seja, aponta para aquilo que Sêneca traça a respeito da segurança que o governante atinge ao agir com clemência<sup>383</sup>. Por isso Augusto é o mais recomendável modelo ao olhar de Sêneca, isto é, por poupar os cidadãos os quais, sem seu perdão, não poderiam mesmo existir para que sobre eles o *princeps* imperasse<sup>384</sup>.

Acreditamos ser ele [Augusto] um deus não poque tenhamos sido ordenados: porque, sim, foi um bom príncipe; porque reconhecemos que ele bem mereceu o nome de pai por nenhuma outra causa senão que ele não vingava com crueldade as afrontas a si, que costumam ser mais amargas ao príncipe que as desfeitas; porque ria das torpezas que se diziam sobre ele; pois dar sentenças, parecia, causava com que ele mesmo sofresse; pois, àqueles tantos que havia condenado por adultério com sua filha, não

<sup>380</sup> *De ira* I, 12, 2.

<sup>381</sup> *De ira* II, 22, 2-4.

<sup>382</sup> *De Clem.* I, 9, 1-12.

<sup>383</sup> Eco dramático disso, nas obras de Sêneca, se encontra por exemplo nas *Troianas*, nos dizeres de Agamêmnon: “quão grandes sejam seus poderes, mais pacientemente ainda deves te portar./ Por que manchar as nobres sombras de um líder eminente / com funesta carnificina? Primeiro é necessário reconhecer / o que cabe ao vencedor fazer / e ao perdedor suportar. De ninguém os poderes violentos podem durar por muito tempo, / mas os moderados sim.”. No original, lê-se “*quo plura possis, plura patienter feras. / Quid caede dira nobiles clari ducis / aspergis umbras? Noscere hoc primum decet, / quid facere victor debeat, victus pati. / Violenta nemo imperia continuit diu / moderata durant;*” (*Tro.* V. 254-9).

<sup>384</sup> *De Clem.* I, 10, 1.



deliberou matar, mas sim fez com que se exilassem para se manterem mais seguros, e serem-lhes entregues seus documentos<sup>385</sup>.

Se o governante só pode esperar para si o mesmo tipo de clemência que tem para com seus súditos, o *ethos* clemente de Augusto é justamente o que lhe confere a própria divindade. Augusto, assim, não agia conforme a amargura, mas por meio da reflexão e da meditação. Sêneca, que definira que a capacidade de se conceder a vida só competia àqueles em posição elevada<sup>386</sup>, afirma que essa capacidade constitui privilégio de conferir ao soberano o mesmo poder dos deuses, por cuja ação tanto as boas quanto as más pessoas conhecem o benefício da luz, e conclui esse raciocínio exortando que o príncipe se aproprie desse espírito divino para governar<sup>387</sup>.

Por outro lado, seguindo a lógica comparativa dos espelhos, ao exemplo que trata desse episódio relativo a Augusto, positivo, contrapõe-se um negativo, relativo a Lúcio Sula<sup>388</sup>. Ao passo que Augusto evitava valer-se da violência, e se mostrava condoído quando se valia, como se ele próprio sofresse a punição, Sula parecia se comprazer com ela. Sêneca conta que sua crueldade chegara ao ponto em que parecia costumeira. De acordo com Sêneca, após ter ordenado que fossem executados sete mil cidadãos romanos, Sula, ouvindo a certa distância os gritos dos condenados, haveria interpolado os membros do Senado para que voltassem ao trabalho, não sendo a morte dessas pessoas sediciosas, para ele tão poucas [*seditiosi pauculi*], de grande monta. O que difere um bom imperador, como Augusto, de um tirano, como Sula, é a prática da *clementia*, ou sua ausência.

Àqueles que governam passionalmente e instauram uma tirania resta a possibilidade de que sejam extirpados por sua crueldade<sup>389</sup>, seja por via do povo ou de seus próprios guardas, no que Sêneca conclui que não se pode esperar nada além do mal daqueles a que se ensinou a serem maus, ou seja, se o caráter clemente inspira a benevolência do povo, em igual medida o caráter cruel inspirará a violência<sup>390</sup>. Sêneca aponta que o poder real deve ser baseado na natureza, traçando um paralelo com o rei (em verdade, a rainha) das abelhas, que, tendo posição

---

<sup>385</sup> “*Deum esse non tamquam iussi credimus; bonum fuisse principem Augustum, bene illi parentis nomen convenisse fatemur ob nullam aliam causam, quam quod contumelias quoque suas, quae acerbiores principibus solent esse quam iniuriae, nulla crudelitate exsequeretur, quod probrosis in se dictis adrisit, quod dare illum poenas apparebat, cum exigeret, quod, quoscumque ob adulterium filiae suae damnaverat, adeo non occidit, ut dimissis quo tutiores essent, diplomata daret.*” (*De Clem.* I, 10, 3-4).

<sup>386</sup> *De Clem.* I, 5, 6. A esse propósito, conferir também *De Clem.* I, 21, 1-2.

<sup>387</sup> *De Clem.* I, 5, 6-7.

<sup>388</sup> *De Clem.* I, 12, 1-3.

<sup>389</sup> Leia-se uma representação dramatizada disso em *Hércules Furioso*, na seguinte fala de Mégara: Domina enfatuado, leva contigo ares altivos: pelas costas, um deus vingador persegue os soberbos.” (*HF*, v. 384-5).

<sup>390</sup> *De Clem.* I, 26, 1.

central e superior na colmeia, não é provido de ferrão, pois a natureza não desejava que fosse cruel<sup>391</sup>. Relativamente à comparação com esse aspecto específico da natureza, note-se a propósito que parece encontrar lugar comum em Xenofonte, quando, em sua *Ciropédia*, um dos soldados de Ciro lhe diz a respeito de sua liderança:

Quanto a mim, meu rei [...], e digo 'rei' porque a mim, ao menos, você parece ser por natureza um rei não menos do que aquele que nasceu para governar as abelhas num enxame, pois as abelhas obedecem sempre prontamente ao seu rei e, onde quer que esteja, ninguém se separa dele. Se sai para algum lugar, nenhuma abelha fica para trás, *tamanho desejo têm de serem comandadas pelo rei*<sup>392</sup>.

A comparação não é fortuita na medida em que sua oração final encontra eco símile também sob a pena de Sêneca, que argumenta que a natureza do ser humano tem mais prontidão para seguir do que para ser seguida<sup>393</sup>. Nisso, tal como as abelhas menores protegem e seguem, num processo de imitação às suas virtudes, a rainha, que não lhes pode fazer mal já que, conforme a natureza, não pode aferroar, igualmente os súditos do reino ou do principado estariam naturalmente dispostos a seguir e aprender com o soberano, e proteger-lhe por saberem que não serão esmagados por sua mão violenta. Por isso, que se conduza o julgamento refletido com base na máxima que Sêneca apresenta no *Sobre a Ira*: "em cada caso, um motivo diferente deve nos demover: contra uns, tenhamos medo de nos irar; contra outros, tenhamos escrúpulos; contra outros, impeça-nos o desdém."<sup>394</sup>.

A ira como forma de inspirar temor, como consta no *Sobre a Ira*, também não pode ser aplicada de forma válida<sup>395</sup>. Ela será um mecanismo de defesa ineficiente e perigoso, que é utilizado pelo tirano quando cercado por circunstâncias adversas e, odiado, quer fazer-se temido para se tornar seguro<sup>396</sup>. Esse caminho deve ser evitado porque o governante inclemente sentirá a mesma paúra que inspira nos súditos e viverá paranoico<sup>397</sup>, ao passo que, sendo amado por sua clemência, nenhum rei precisaria se preocupar com sua própria segurança, pois seria amado e respeitado por todos<sup>398</sup>. Nessa massa, incluem-se também os soldados que,

sendo pacífico e tranquilo o rei, são-lhe fieis suas tropas, na medida em que os emprega para o bem comum, e o glorioso soldado (pois vê-se trabalhar pela segurança pública) sofre com disposição toda agrura como defensor do pai [da pátria]; e aquele

<sup>391</sup> *De Clem.* I, 19, 2.

<sup>392</sup> *Cir.* V, 1, 24.

<sup>393</sup> *De Clem.* I, 24, 2.

<sup>394</sup> *De ira* III, 32, 1.

<sup>395</sup> *De ira* II, 11, 1-7.

<sup>396</sup> *De Clem.* I, 12, 4.

<sup>397</sup> *De Clem.* I, 19, 5.

<sup>398</sup> *De Clem.* I, 19, 5-6.

que é de espírito duro e é sanguinário, é forçoso que seja malquisto por seus subordinados<sup>399</sup>.

Com isso, o soberano que detém esse poder sobre a vida e a morte, símile aos deuses, que é capaz de conceder segurança e que evita conspirações mostra-se como o ordenador da coesão social do império, sendo esse incorporado nele mesmo, a que Faversoni chama “Imperador povo-Estado-deus”<sup>400</sup> em vista de suas largas atribuições. Como visto, o paradigma máximo daquele que atingira essa posição suprema e empenhara seus esforços de maneira mais virtuosa e clemente fora Augusto. O único que com ele poderia rivalizar, nesse quesito, no que concerne à opinião que Sêneca expressa no *Sobre a Clemência*, é Nero<sup>401</sup>, que teria demonstrado ser capaz de exercitar a verdadeira *clementia* ao, não obstante possuir poder ilimitado [*maxima potestate*], não se deixar levar pelos julgamentos apressados ou pelas causas comezinhas, não sendo seu império manchado por sangue<sup>402</sup>. Distinto de outros príncipes, Nero apenas poderia reclamar a si mesmo como isento de quaisquer erros e especialmente querido pelo povo romano<sup>403</sup>, sendo gigantesco seu ônus por supostamente haver mais confiança e boa vontade em relação a imitar sua conduta do que mesmo a do divino Augusto ou a que Tibério demonstrara nos anos iniciais de seu governo<sup>404</sup>. Daí que Sêneca se rejubile tanto no início do tratado ao constatar o fim de uma era de padecimentos marcada pela incerteza sobre o valor dos talentos de Nero, que teria caído por terra já quando dos momentos iniciais de seu principado<sup>405</sup>.

## 2.4 Considerações finais

A partir da leitura do primeiro espelho que temos como objeto, espera-se ter sido possível o início de um proveitoso deslinde de alguns fatores que norteiam a escrita de tal sorte de texto dentro do que viemos a compreender mais tardiamente enquanto um gênero especular. No caso de Sêneca, já se verifica que há uma profunda imbricação entre certas práticas correntes desde manuais e demais literaturas anteriores, a exemplo das de Cícero, Xenofonte, Platão e Aristóteles tratadas na introdução dessa dissertação, e os moldes específicos que pressupõem a

<sup>399</sup> “Placido tranquilloque regi fida sunt auxilia sua, ut quibus ad communem salutem utatur, gloriosusque miles (publicae enim securitati se dare operam videt) omnem laborem libens patitur ut parentis custos; at illum acerbum et sanguinarium necesse est graventur stipatores sui.” (*De Clem.* I, 13, 1).

<sup>400</sup> FAVERSANI, 2012, p. 142.

<sup>401</sup> *De Clem.* I, 11, 1.

<sup>402</sup> *De Clem.* I, 11, 2-3.

<sup>403</sup> *De Clem.* I, 1, 5.

<sup>404</sup> *De Clem.* I, 1, 6.

<sup>405</sup> *De Clem.* I, 1, 7.

transmissão de uma mensagem particularizada em moldes epistolares diretamente endereçada à figura de maior potência dentro do Império Romano.

No presente caso, convergem com as práticas em geral descritas a respeito das virtudes e da justiça esperadas do governante, assim como das práticas que lhe permitem a segurança no poder e, sobretudo, um engrandecimento de sua figura e, a partir dela, igualmente da de seus súditos, os matizes da filosofia estoica nos moldes senequianos. Nesse sentido, nota-se como a missão de uma busca por galgar os degraus da proficiência na virtude, no caso do governante, leva a uma primazia de importância, dentre todas, da *clementia*, que dita mesmo as relações de confiança entre soberano e povo. Por ser atingida, como as demais *virtutes*, unicamente por via racional, a discussão que se observa tem como pano de fundo a transmissão de valores de sabedoria e conhecimento ao jovem imperador, para que, por meio do exercício de autoanálise e de reflexão tão caro aos estoicos, seja ele capaz de expurgar de si seus vícios e tornar-se imune a eles, tal como virá a suceder a seus súditos.

A obra em si, que se apresenta como o levantamento de um espelho a Nero, cumpre uma função educativa que pressupõe o ensinamento dos valores morais e práticos que permitiriam, na visão de Sêneca, a boa condução do Império Romano. Isso, como visto, tem seu *vir-a-ser* fundado em convenções próprias tanto à escrita de epístolas, bem conhecida e praticada por Sêneca, quanto da retórica, na medida em que o autor se vale do estabelecimento de proposições, que em seguida organiza num mote parenético, que têm como foco a transmissão bem fundamentada, por meio do recurso a exemplos de grandes figuras e ações do passado, especialmente próximo, do autor e do destinatário, que ilustram, a cada caso, as lições trabalhadas.

Embora não seja possível fazer uma remissão final com base na conclusão da obra, dado que ela não nos chegou, que explicita as considerações finais de Sêneca a respeito da obra que dedicara a seu pupilo, pode-se de todo modo observar que o programa disposto já desde o início do tratado vem a se cumprir, se não integralmente em relação ao material a que temos acesso, frutiferamente ao menos em relação às bases lançadas para a discussão da *clementia* como eixo central de atenção para o bom governo do império.

### 3 SEDÚLIO ESCOTO

Sobre a vida de Sedúlio Escoto, pouco se sabe a partir do que se pode inferir por suas concepções poéticas<sup>406</sup>. Sedúlio teria nascido em alguma parte da Irlanda no início do século IX, ou seja, no período carolíngio, e se mudado, juntamente com outros companheiros estudiosos das províncias irlandesas, para Liège, na França, em uma embaixada para Carlos, o Calvo<sup>407</sup>. Lá, fora bem recebido por Hartgar, bispo local, de quem se tornou próximo, tendo chegado a dedicar-lhe alguns poemas<sup>408</sup>.

As atividades de Sedúlio em Liège, conquanto restritas a um curto período — afinal, após 860 não parece haver nenhuma evidência confiável sobre sua vida ou seu trabalho —, foram variadas, compreendendo desde comentários à bíblia e a gramáticos até poemas em grande número e uma antologia de escritores clássicos e patrísticos, e ainda sua obra mais conhecida, o ora estudado *Sobre os Governantes Cristãos*, talentos que apontam para sua indicação a *scholasticus*, sorte de diretor de estudos, da Catedral de São Lamberto<sup>409</sup>. Quanto a isso, pouco há a ser tratado que seja de relevância direta para o estudo do espelho de Sedúlio, dada a escassez de material e informações que há em torno do autor. Assim, será mais oportuno que tracemos um recorte de tempo um pouco dilatado, que compreenda as bases que fundamentam, por um lado, o estado enquanto associação política, por outro, o cristianismo enquanto operador de formação e poder.

#### 3.1 A Igreja enquanto formadora social e política a partir de Constantino I

Interessa-nos de fato, para princípio de discussão, tratar de um momento muito anterior a Sedúlio, aquele em que o cristianismo começa a tomar grande proporção na Europa, o que ecoará daí para frente e pautará aliás o discurso político de toda a Idade Média: a instauração dessa religião a partir da conversão e permissão de Constantino I. Tendo já existido marginalmente na sociedade Romana havia já alguns séculos, é apenas a partir de 312, com a conversão de Constantino, e especialmente 313, quando, por meio do Edito de Milão, o imperador decreta tolerância a essa religião, culminando em sua oficialização enquanto religião do império sob Teosósio I, que a Igreja Católica ganha espaço primordial na sociedade<sup>410</sup>. Nesse

---

<sup>406</sup> DYSON, 2010, p. 15.

<sup>407</sup> BORN, 1993, p. 598-9; DYSON, 2010, p. 15.

<sup>408</sup> DYSON, 2010, p. 15; HERREN, 2005, p. 425.

<sup>409</sup> DYSON, 2010, p. 16-7; HERREN, 2005, p. 425.

<sup>410</sup> DYSON, 2010, p. 22-4.

ponto, a Igreja se encontra incorporada como instituição ao Império Romano<sup>411</sup>. A partir daí, ganha posição central enquanto veículo de salvação pela transmissão da graça divina ao mundo, o que torna sua autoridade suprema<sup>412</sup>. Nessa época, os autores cristãos foram responsáveis por conciliar as organizações políticas com as ideias a respeito da natureza da existência do ser humano<sup>413</sup>.

Nisso, contudo, residia um problema: sendo a Igreja uma instituição do Império Romano, ela era, ao mesmo tempo que instância de poder abrangente, ainda assim subserviente à figura do imperador, o que impunha a este uma dualidade paradoxal, pois era ele regente sobre as instituições e a fonte da lei, ao passo que membro do rebanho cristão, então sujeito à autoridade de Cristo<sup>414</sup>. Isso impunha à própria Igreja que buscasse reconhecimento e proteção do Estado e concomitantemente que buscasse manter autonomia sobre suas próprias questões<sup>415</sup>. Dyson, buscando exemplificar essa dualidade, trata de uma reflexão de Agostinho, o qual afirma que o poder soberano, que emana de Deus, é aquele que permite ao governante que lidere suas províncias por meio do temor, ao passo que a própria Igreja com brandura<sup>416</sup>. Sobre isso, explica:

a natureza da distinção que Agostinho cogita é, de pronto, clara. Reis e príncipes comandam matérias compreendidas pelo tempo por meio dos instrumentos da força e do medo, necessários por causa de nossa natureza decadente; os padres comandam matérias espirituais por meio do amor e da persuasão conferidos a eles por Cristo. Cada ofício tem autonomia em sua própria esfera; cada uma deve deferência à outra; uma não deve invadir o domínio da outra<sup>417</sup>.

Agostinho, assim, entendia essa situação relativa aos Estados enquanto algo que poderia alavancar os propósitos missionários de poder em um amálgama entre Estado e Igreja, o que transparecia em suas concepções a respeito de leis concernentes ao paganismo e a cismas, por exemplo, ou mesmo em sua aprovação à repressão a formas de paganismo, o que se pode ver em seu *Cidade de Deus*, ao mesmo tempo em que reconhecia um caráter superior, pois fruto de uma missão eterna, por parte da Igreja<sup>418</sup>. Sophia Moesch entende, em matéria de recepção e

---

<sup>411</sup> DYSON, 2010, p. 24.

<sup>412</sup> DYSON, 2010, p. 24.

<sup>413</sup> MOESCH, 2020, p. 21.

<sup>414</sup> DYSON, 2010, p. 24-5.

<sup>415</sup> DYSON, 2010, p. 26.

<sup>416</sup> DYSON, 2010, p. 28.

<sup>417</sup> "The nature of the distinction that Augustine has in mind is on the face of it clear. Kings and princes rule temporal things through the instrumentalities of force and fear made necessary by the depravity of our fallen nature; priests rule spiritual things through the love and persuasion enjoined upon them by Christ. Each agency is autonomous within its own sphere; each should defer to the other; neither should encroach upon the other's province." (DYSON, 2010, p. 28).

<sup>418</sup> MOESCH, 2020, p. 8-9.

interpretação, como crucial para o *Cidade de Deus* as concepções recuperadas de Cícero, sobretudo em seu *Sobre a República*, especialmente quanto a questões terminológicas, à expressão retórica e às reflexões sobre moralidade aplicadas às comunidades politicamente organizadas<sup>419</sup>. Moesch explica que

até mesmo as virtudes cardeais, enraizadas na filosofia estoica, assim como outras partes constituintes da doutrina estoica a respeito da virtude, que eram tradicionalmente vistas como vícios (tal como o conceito de *misericos/misericordia*), foram reavaliados por Cícero. Essa corrente de pensamento chega até Agostinho e ultrapassa-o, abrangendo os carolíngios. A noção de Cícero de que os cidadãos individuais eram responsáveis pelo sucesso dos romanos é reproduzida de modo autêntico por Agostinho, que, ao discutir o declínio do poder romano, menciona tanto Cícero quanto Salústio<sup>420</sup>.

O incremento que Agostinho faz à teoria de Cícero é que a verdadeira justiça só pode ser atingida se se tiver Deus como comandante de todas as pessoas, além da noção de que o espírito é que comanda o corpo humano, e que a razão controla os desejos da alma<sup>421</sup>, numa chave aliás bem estoica.

Quanto à própria concepção de “Estado”<sup>422</sup>, há que se reconhecer que o Império Romano e o Carolíngio eram sobremaneira distintos em sua organização. O Estado Carolíngio, por exemplo, diferentemente do Romano não contava com um exército permanente, com um aparelho burocrático longo, com sistemas complexos de delegação de poderes ou de controle financeiro, sendo mais aparentado à forma mesma da Igreja<sup>423</sup>. A teoria de Estado de Agostinho também se pautará pela virtude, que é o que torna convergentes a lei natural e a lei divina<sup>424</sup>. No *Cidade de Deus*, a concepção de Agostinho coloca nas mãos de Deus o planejamento e o controle de todos os Estados do mundo, e caberia somente a Ele, em sua sabedoria inescrutável, o julgamento quanto a conceder o poder ora a pessoas boas, ora a más<sup>425</sup>. Há aqui contudo mais

---

<sup>419</sup> MOESCH, 2020, p. 23-4.

<sup>420</sup> "Even the cardinal virtues, rooted in Stoic philosophy, as well as other constituents of the Stoic doctrine of virtue, which were traditionally seen as vices (such as the concept of *misericos/misericordia*), were re-evaluated by Cicero. This stream of thought reaches Augustine and extends beyond him to include the Carolingians. Cicero's notion that individual citizens were responsible for the Romans' success is authentically reproduced by Augustine, who, when discussing the decline of Roman power, refers both to Cicero and to Sallust." (MOESCH, 2020, p. 24).

<sup>421</sup> MOESCH, 2020, p. 25.

<sup>422</sup> A terminologia empregada por Agostinho não é exatamente consistente, sendo termos como *regnum*, *imperium*, *res publica*, *civitas* ou *societas* empregados com certa liberdade, embora apareçam referindo-se com maior pertinência, respectivamente, à ideia de um domínio de certa entidade por alguém; ao poderio aparentado ao militar; à política estatal pautada em certo comportamento ético; à cidadania; ao aspecto comunitário (MOESCH, 2020, p. 46-50).

<sup>423</sup> MOESCH, 2020, p. 9.

<sup>424</sup> MOESCH, 2020, p. 33.

<sup>425</sup> MOESCH, 2020, p. 34.

uma dificuldade relativa à interpretação do objeto de poderio dos governantes. Jürgen Strothmann menciona uma complicação conceptual:

Nosso problema de conceito quanto a uma representação adequada das relações de poder advém da identificação em inícios da Idade média de ‘*res publica*’ e ‘*regnum*’ com ‘*hertuom*’<sup>426</sup>. Diferentemente da interpretação de tais identificações em meados do século XX, o estado romano na literatura latina da antiguidade tardia não é de modo algum uma ‘comunidade’ no sentido clássico de ‘*res publica*’. Contudo, ainda é geralmente chamado de ‘*res publica*’. O Estado autoritário, ou a ordem política autoritária, não possui alternativa conceitual no início da Idade Média. Na ‘cultura dominante’ do início da Idade Média, basicamente o fim do Império Romano — moldado pelo cristianismo —, não há uma ideia vigorosa que interprete o Estado enquanto ‘coisa comum’<sup>427</sup>.

Já em relação à orientação moral, é de se notar a associação que Agostinho estabelece entre *caritas* e outros dois termos, *pietas* (paralelo ao termo grego εὐσέβεια, *eusébeia*) e *misericordia*, o que aponta, novamente, para a revalorização de certas noções a respeito de virtude, haja vista as concepções, a propósito, que Sêneca expusera no tocante a essas ideias<sup>428</sup>. Como visto, a *clementia* era para Sêneca a forma ideal para se aplicar leniência e comedimento à alma, pois a *misericordia* era advinda da emoção e nublava o bom julgamento<sup>429</sup>. De acordo com Andrew Romig,

foi precisamente a essa definição [senequiana] de *misericordia* que se referiu Agostinho ao discutir o recente uso em vernáculo cristão de *pietas* enquanto um termo que descreve obras de *misericordia*. Agostinho escreveu em *De Civitate Dei* que ficava profundamente desconfortável com a concepção estoica de *misericordia* enquanto um vício, preferindo então seguir Cícero, que elogiara a *misericordia* de César como uma virtude. Tal como os estoicos, Agostinho teve cuidado ao notar a necessidade de se aplicar a *misericordia* conforme a razão e sem violação do bem-estar social, o que aponta para sua consciência do perigo que a *misericordia* potencialmente seria capaz de causar. Ainda assim, ele tinha uma dificuldade considerável em tentar pensá-la como uma qualidade negativa<sup>430</sup>.

<sup>426</sup> Que pode ser entendido como superioridade, poder máximo, atribuição soberana.

<sup>427</sup> "Unser begriffliches Problem einer adäquaten Darstellung von Herrschaftsverhältnissen beginnt im Grunde mit der frühmittelalterlichen Glossierung von 'res publica' und 'regnum' mit 'hertuom'. Anders als in der Deutung solcher Glossierungen noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts ist der römische Staat in der spätantiken lateinischen Literatur keinesfalls noch 'Gemeinwesen' im klassischen Sinn von 'res publica'. Dennoch heißt er in der Regel 'res publica'. Der autoritäre Staat bzw. die autoritäre politische Ordnung ist im Frühmittelalter begrifflich alternativlos. In der frühmittelalterlichen 'Leitkultur', dem späten – christlich geprägten – römischen Reich nämlich, gibt es keine lebendige Vorstellung vom Staat als 'gemeinsame Sache'." (STROTHMANN, 2019, p. 9-10)

<sup>428</sup> ROMIG, 2017, p. 19.

<sup>429</sup> *De Clem.* II, 4-6, 4.

<sup>430</sup> "It was precisely this definition of *misericordia* to which Augustine referred when discussing the new Christian vernacular usage of *pietas* as a term for works of *misericordia*. Augustine wrote in *De civitate Dei* that he was deeply uncomfortable with the Stoic conception of *misericordia* as a vice, preferring instead to follow Cicero, who lauded Caesar's *misericordia* as a virtue. Like the Stoics, Augustine was careful to note the necessity of enacting *misericordia* according to reason and without violating social well-being, signaling his awareness of the potential danger that *misericordia* could pose. Yet he had considerable trouble bringing himself to think of it as a negative quality." (ROMIG, 2017, p. 21).



Nesse sentido, Agostinho aplica um próprio filtro seu a noções que já se encontravam em tradições filosóficas anteriores, com detalhe para o estoicismo e o platonismo, por exemplo, e trabalha nas linhas de que a plenitude dos imperadores Cristãos, semelhantemente à alcançada por um *sapiens* ou um rei-filósofo, se atinge pela benevolência e pela gentil clemência, abstendo-se das medidas severas<sup>431</sup>. Platônica também é a influência que leva Agostinho a imaginar um reino ideal, superno, cuja forma na Terra é imperfeita e varia de acordo com as circunstâncias, o que faz com que as impressões terrenas, cuja busca para discernir entre o bom e o mau, o passivo e o atroz, é confusa, uma vez que é imperfeita a mente humana, não possa chegar ao fim verdadeiro neste plano<sup>432</sup>. Essa confusão, conforme Romig, seria fruto do próprio pecado, mas que não é entendido meramente como um rol de más ações fixado por Deus, igualmente como não são as virtudes um rol de boas, porém sim o feito que não intenta preservar a ordem natural das coisas, que é justamente identificada com a razão, que controla a alma, que por sua vez controla o corpo, e que, ainda numa linha bem estoica, se distingue entre contemplação e ação, sendo a primeira a parte mais fundamental<sup>433</sup>.

### **3.2 Séculos VI a IX: a sedimentação do Estado cristão e o advento carolíngio**

Direcionando a discussão aos francos, cujo entorno nos é fulcral para a discussão desta pesquisa, é conveniente que nos detenhamos em alguns aspectos de sua história a partir do século VI. Por meio de um processo de constante sucessão e divisão das dinastias que haviam emergido com a transformação do Império Romano ocidental no quinto e no sexto séculos, os francos, que alegavam ter origem comum, passam a fundar reinos distintos, num movimento possivelmente belicoso, anexando por exemplo o oeste do Reno, e implantando nesses reinos uma forma de cristianismo chamada arianismo, até que o rei Clóvis instaura a oficialidade do catolicismo<sup>434</sup>. Paul Fouracre entende assim a continuidade dessa tendência:

A partir de meados do século seis a autoridade da Igreja Católica na Europa permaneceu virtualmente incontestada, seja por pagãos ou por dissidentes cristãos. O simples fato de a Igreja estar em todo lugar e ter uma estrutura de organização, hierarquia, linguagem e liturgia comum tornou-a a mais poderosa força de integração cultural através da Europa. A Igreja, assim, tinha um interesse marcadamente internacional, apesar do fato de que regionalmente fosse organizada segundo os costumes de cada reino. É impressionante ver como os clérigos, e algumas clérigas, podiam se deslocar entre reinos, e mesmo conseguir posições de grande influência em

---

<sup>431</sup> NELSON, 2019, p. 297.

<sup>432</sup> ROMIG, 2017, p. 24.

<sup>433</sup> ROMIG, 2017, p. 25.

<sup>434</sup> NELSON, 2019, p. 15-6.

terras estrangeiras. Destacam-se os irlandeses que tiveram proeminência na França no final dos séculos seis e sete, e os anglo-saxões que os seguiram à França e à Alemanha no século oito.<sup>435</sup>

Uma certa unificação em sentido religioso toma lugar com a larga disseminação do poderio da Igreja. Vê-se aí um princípio de ascensão do catolicismo enquanto nexos organizacional entre as províncias francas que culmina em uma teoria de estado cada vez mais teocratizada, e que lança as bases para o que virá a ser o fio condutor das práticas políticas dos séculos seguintes.

A partir do século VI, por exemplo, com a Espanha, e posteriormente na França, na Inglaterra e na Alemanha, a Igreja toma cada vez mais terreno no sentido de influenciar a coroação dos reis e de centrar as práticas rituais em torno das concepções bíblicas, o que leva esses reis a terem como importante fonte de consulta a Igreja nas deliberações sobre os governos<sup>436</sup>.

Relativamente ao caminho virtuoso, já desde o século V, em que a *clementia* era tida como uma ponte entre o divino e o humano, passando pelo filtro agostiniano que compreendia *misericordia*, *pietas* e o rol de virtudes há pouco discutidas, entendia-se a responsabilidade do governante em zelar pelos súditos<sup>437</sup>. O que acontece no século VII e modifica a dimensão dessa visão de mundo é um crescente apelo da ideologia gregoriana, que expande a necessidade, para além da prática por parte do soberano, aqui, especialmente da *caritas*, também para o povo de forma ampla, pois todos teriam uma disposição inata para tanto, e essa é uma tendência que se seguirá pelos séculos, influenciando sobremaneira as ideologias carolíngias a respeito do poder<sup>438</sup>.

No século VIII, uma proeminente fonte que temos para pensar a atividade intelectual entre os carolíngios é Alcuíno de Iorque. Seu *De Virtutibus et Vitiis*, por cujo título se entende o mote principal da obra, isto é, traçar uma elaboração a respeito de virtudes e vícios, inicia-se com um apelo pela *caritas* enquanto princípio condutor do texto<sup>439</sup>. Para Alcuíno, a *caritas* é o princípio que dá poder tanto em nível espiritual quanto leigo, sendo ela responsável por cultivar

---

<sup>435</sup> "From the mid-sixth century onwards the authority of the Catholic Church in Europe went virtually unchallenged, either by pagans or by dissident Christians. The simple fact that the Church was everywhere and had a common organizational structure, hierarchy, language and liturgy made it the single strongest force for cultural integration across Europe. The Church therefore had a markedly international character, despite the fact that regionally it was organized along the lines of each kingdom. It is remarkable to see how churchmen, and a few churchwomen, could move between kingdoms, and even attain positions of great influence in foreign lands. Most famous are the Irish who were prominent in Francia in the late sixth and seventh centuries, and the Anglo-Saxons who followed them into Francia and Germany in the eighth century." (FOURACRE, 2006, p. 371).

<sup>436</sup> FOURACRE, 2006, p. 372-3.

<sup>437</sup> NELSON, 2019, p. 297.

<sup>438</sup> ROMIG, 2017, p. 33.

<sup>439</sup> ROMIG, 2017, p. 55.

a conexão emocional entre iguais e subordinados, e é o que permite com que todos, uma vez que têm as mesmas obrigações entre seus pares cristãos e contra aquilo que é tido como mau, sejam capazes de realizar boas obras, e é o princípio mesmo que alça o leigo ao reino dos céus<sup>440</sup>.

### 3.2.1 Organização de Estado e o mapa político europeu

A tendência de formação das nações europeias ao longo da Idade Média seguia de certo modo, e em grande parte, o desenho territorial daquilo que compunha algumas províncias romanas, que ganham substância na forma das quatro maiores nações da Europa ocidental: a Bretanha, a França, a Espanha e a Itália<sup>441</sup>. O que se entende como uma cultura europeia nesse período se dá a partir da transformação de uma organização provincial de princípio romano que, em sucessivas ocorrências de invasão, partição e ascensão e queda de poderes locais, é fundamentada pela herança comum dessas regiões, que se adaptava às específicas condições locais<sup>442</sup>. Já as relações de poder, a partir disso, davam-se do modo como apresenta Fouracre:

embora haja dúvidas quanto ao grau de uma influência negativa tradicionalmente associada aos grandes aristocratas fundiários do mundo romano tardio, é certo que sua predominância social e cultural foi transmitida adiante. Assim, a Europa Medieval herdou, ou, em algumas áreas, veio a emular a hierarquia social do passado romano, e a cultura europeia se desenvolveu através de formas que conservavam e fortaleciam essa hierarquia. Através da Europa, as duas figuras de liderança em cada um dos locais eram o conde e o bispo, que ocupavam cargos que eram romanos em sua origem. Seu status elevado era com efeito um modelo pelo qual se media o resto da hierarquia<sup>443</sup>.

Esses líderes tinham seu poder baseado na posse de propriedades e cargos, o que pressupunha, por um lado, uma força de trabalho estável e, por outro, autoridade pública<sup>444</sup>. O princípio que ordenava o poder carolíngio, assim, se dava por um caráter pautado na transformação das elites, que advinha de antigas funções das *civitates* e que passava a ser cada vez mais retido pela Igreja<sup>445</sup>. Os reis, com o tempo, especialmente entre os francos, vão deixando de ser os grandes

<sup>440</sup> ROMIG, 2017, p. 56.

<sup>441</sup> FOURACRE, 2006, p. 367.

<sup>442</sup> FOURACRE, 2006, p. 367.

<sup>443</sup> "*Despite misgivings about the degree of negative influence traditionally ascribed to the great landowning aristocrats of the late Roman world, it remains true that their social and cultural predominance was passed on. Medieval Europe thus inherited, or, in some areas, came to emulate, the social hierarchy of the Roman past, and European culture developed in ways which conserved and strengthened that hierarchy. Across Europe the two leading figures in each locality were the count and the bishop, holders of offices which were Roman in origin. Their high status was in effect a benchmark against which the rest of the hierarchy was measured.*" (FOURACRE, 2006, p. 368).

<sup>444</sup> FOURACRE, 2006, p. 368.

<sup>445</sup> STROTHMANN, 2019, p. 1

responsáveis pelo poder bélico e passam a perder essa atribuição guerreira, assim como boa parte de seu poder de governo, para os prefeitos dos palácios<sup>446</sup>, que, sobretudo a partir de inícios do século VIII, vão se tornando independentes e angariando seguidores com muito mais proveito que essas figuras régias<sup>447</sup>. O que caracterizava a nobreza, no entanto, entre os francos e seus vizinhos não era bem algo formal, pois ela podia ser herdada, adquirida por meio de cargos ou mesmo apenas vinculada às grandes riquezas, o que tornava fluido o próprio conceito de elite<sup>448</sup>. O que constituía então essa espécie de ‘aristocracia imperial’<sup>449</sup> era o fato de que os carolíngios influenciavam diretamente as famílias de elite, ao passo que buscavam uma renovação (*renovatio*) dessas estruturas, o que vem a desembocar em uma coesão das práticas culturais que reforçam a hierarquia social<sup>450</sup>. A implicação disso é que a antiga realeza ganha papel secundário, e, com o crescente apelo das atribuições teocráticas, torna-se presente uma visão de que a verdadeira monarquia é e deve ser divina<sup>451</sup>.

Ainda assim, no período carolíngio não deixa de ser proeminente a figura do governante único, o que faz com que as lideranças individuais perdurem<sup>452</sup>. Até o período de Luís I, o piedoso, é marcadamente forte uma concepção de domínio baseada no modelo bíblico, que põe o destino do governante como ordenado por Deus e apenas por Deus justificável<sup>453</sup>. Deveria desse modo haver um governante que respondesse somente a Deus, o que tem consequência nas próprias formas institucionais<sup>454</sup>. Nisso, não provém necessariamente de um ‘Estado’ a expressão da ordem institucionalizada do soberano, mas, sendo ele imbuído da autorização divina, de um ordenamento pessoal, submetido a certas regras<sup>455</sup>. É também com o advento carolíngio que vai ganhando força uma concepção de controle pautada no ‘direito através do governo’, o que começa a apontar para princípios de ordem estatal, uma exigência que se aplica, inclusive, por meio do uso da violência<sup>456</sup>. Essa tendência de centralização é explicada por Albert Werminghoff da seguinte maneira:

O período carolíngio viu o grande espetáculo de como os estados cristãos da Europa continental foram reunidos nas mãos de um único governante, em uma unidade que,

---

<sup>446</sup> NELSON, 2019, p. 18.

<sup>447</sup> NELSON, 2019, p. 20.

<sup>448</sup> FOURACRE, 2006, p. 374.

<sup>449</sup> FOURACRE, 2006, p. 376.

<sup>450</sup> FOURACRE, 2006, p. 376.

<sup>451</sup> STROTHMANN, 2019, p. 6-7

<sup>452</sup> BORN, 1933, p. 585.

<sup>453</sup> STROTHMANN, 2019, p. 317.

<sup>454</sup> STROTHMANN, 2019, p. 14.

<sup>455</sup> STROTHMANN, 2019, p. 15.

<sup>456</sup> STROTHMANN, 2019, p. 18.

segundo o desejo de Carlos Magno, deveria trazer uma comunidade cultural inseparável da romano-germânica do Ocidente<sup>457</sup>.

Há aí uma tendência, com a centralização, também da legitimação do poder desse governante único.

### 3.2.2 Carlos Magno enquanto pilar das práticas regentes

Após a morte do rei dos francos Pepino III em 768, seus dois filhos, Carlos Magno<sup>458</sup> e Carlomano I, assumem ambos esse posto até a subsequente morte desse último, o irmão mais novo, pouco tempo depois, em 771, quando Carlos se torna o governante único e ponto fixo do reino<sup>459</sup>. Em 789, Carlos publica seu *Admonitio generalis*, obra que abrange reformas para o reino franco com vistas a um esforço na direção de um comportamento pautado na corretude, que garanta um contínuo favor divino<sup>460</sup>. Esse propósito é tamanho que, como resume Romig a respeito do capitulário, se revela já de início:

seu prefácio declara que Deus teria mostrado mais benevolência aos francos do que a qualquer outra civilização na história. Um simples agradecimento não bastaria. Bispos e padres de paróquia deveriam trabalhar mais duro em seus esforços para conduzir as almas à salvação e ao mesmo tempo guiar ‘as ovelhas errantes’ — os homens que não queriam se dedicar à proteção e à salvaguarda da sociedade franca — de volta para o rebanho. Todos os franceses, fossem leigos ou ativos na Igreja, deviam seguir os preceitos de Deus com uma energia e uma paixão mais devotas. A consequência do fracasso não era nada menos do que a violência incontrolável do diabo na Terra<sup>461</sup>.

O *Admonitio generalis* sugere certa urgência aos francos, por desejo de Carlos, no sentido de expurgar o pecado da sociedade e prepará-la para o fim dos dias, o que o rei faz por um apelo à *correctio* para a erradicação dos crimes, o que faz por um certo sentimento de gratidão ao favor divino que trouxera prosperidade aos francos<sup>462</sup>, chegando a comparar-se ao rei do Velho

---

<sup>457</sup> "Die Karolingerzeit sah das gewaltige Schauspiel, wie die christlichen Staaten des kontinentalen Europa in der Hand eines einzigen Herrschers zusammengefaßt wurden, in einer Einheit, die nach Karls des Großen Wunsch eine unzertrennliche Kulturgemeinschaft des romanisch-germanischen Abendlandes herbeiführen sollte." (WERMINGHOFF, 1902, p. 193-4)

<sup>458</sup> Doravante Carlos.

<sup>459</sup> STROTHMANN, 2019, p. 307.

<sup>460</sup> ROMIG, 2017, p. 37.

<sup>461</sup> "Its preface declares that God had shown more favor to the Franks than to any other civilization in history. Simple thanks would not suffice. Bishops and parish priests needed to work harder in their efforts to lead souls to salvation while also corralling 'the erring sheep'— men who did not wish to devote themselves to the protection and health of Frankish society— back into the fold. All Frankish men, laity and churchmen alike, had to follow the precepts of God with more devout energy and passion. The consequence of failure was nothing less than the unchecked rampage of the devil on earth." (ROMIG, 2017, p. 37).

<sup>462</sup> ROMIG, 2017, p. 70.

Testamento Josias, que teria sido responsável por inculcar a verdadeira fé em seus súditos<sup>463</sup>. O carisma e a personalidade de Carlos foram em larga medida vitais para que ele pudesse conciliar, e bem, os assuntos espirituais e os mundanos de modo proveitoso para seu governo<sup>464</sup>. *Personalidade* no sentido de que, com efeito, a própria realeza de Carlos era vista mais sob um aspecto pessoal do que institucional, e tida como inseparável de sua pessoa<sup>465</sup>. Nesse ponto, seu governo era mesmo visto como um *ministerium* de Deus, e cada vez mais o nome de *res publica* — muito provavelmente, como explica Strothmann, por conta das composições poéticas da época — passa a ser diretamente associado ao reinado de Carlos<sup>466</sup>.

A autoconsciência quanto à legitimidade de Carlos era aliás tanta que, no dia de natal de 800, ele se intitula augusto, e afirma ter sido coroado por Deus, ser imperador que traz a paz, e justificado pela graça divina enquanto rei dos francos e dos lombardos<sup>467</sup>. A própria figura do papa, tão notória, nesse período é entendida como parte componente do domínio carolíngio<sup>468</sup>. Isso é notório, por exemplo, no caso das igrejas, cujos chefes são representantes de uma *communitas*, que, ainda que tenham uma organização de caráter monárquico, agem muitas vezes como um corpo embasado numa noção de *communitas* ou *universitas*, o que confere à própria instituição, mais que a seu representante, a imagem de padroeira<sup>469</sup>.

O período de dominação de Carlos e de seus filhos — Carlos, o Jovem, Luís, o Piedoso e Lotário I — é marcado por um cariz decerto belicoso. Born conta que teriam conduzido mais de cinquenta guerras com objetivo não apenas de conquista, como também de propagação da fé cristã, o que acaba culminando num império frágil, o que se percebe, com efeito, nas sete vezes em que o império teria se desfeito e refeito durante os apenas 26 anos de governo de Luís, o Piedoso, filho de Carlos<sup>470</sup>. As contendas se davam aliás dentro do seio da própria família, uma vez que se sabe que, em 842, o Jovem e Luís teriam se unido contra Lotário, concedendo liberdade aos seguidores que se lhes haviam submetido em juramento, caso os irmãos quebrassem o juramento uns aos outros<sup>471</sup>. Esse fato opera mais como um tratado de amizade entre os irmãos da realeza do que como uma conexão ativa entre seus governos, mas ainda como acontecimento que demonstra a autoridade para tal decisão por parte dos governantes<sup>472</sup>.

---

<sup>463</sup> ROMIG, 2017, p. 36.

<sup>464</sup> WERMINGHOFF, 1902, p. 200.

<sup>465</sup> STROTHMANN, 2019, p. 307.

<sup>466</sup> STROTHMANN, 2019, p. 308.

<sup>467</sup> NELSON, 2019, p. 2.

<sup>468</sup> STROTHMANN, 2019, p. 362.

<sup>469</sup> STROTHMANN, 2019, p. 368.

<sup>470</sup> BORN, 1933, p. 586.

<sup>471</sup> STROTHMANN, 2019, p. 357.

<sup>472</sup> STROTHMANN, 2019, p. 357.

A sucessão de Carlos por seus filhos, ainda que em tese legada aos três, não quer necessariamente dizer que os três tenham com efeito direito, por sinal de Deus, a uma participação igual no poder, o que aponta para um direito sucessivo não pautado exatamente nas convenções políticas, mas, como explica Strothmann, sobretudo na ideia de monarquia e *patria potestas* que é mediada pela Igreja<sup>473</sup>. Assim é que o império carolíngio tem cada vez mais dirimida sua integridade, o que leva à cisão também dos netos de Carlos, que, concomitante às invasões sobretudo escandinavas, é apontada como uma das principais causas de fragmentação da dinastia<sup>474</sup>. Sobre isso, Strothmann é enfático:

O mero entendimento de que uma liderança conjunta do reino franco por membros da família carolíngia significaria a destruição da unidade do reino pressupõe que a organização política não segue as realidades sociais, mas sim que deve refletir o governo celestial. E isso requer, para a execução de uma monarquia universal indivisa (na medida do possível) que primeiro, uma equação entre *regnum* e *ecclesia*. Se o governo é concedido por deus segundo esses critérios, deve-se construir um conceito de governo que, em sua pretensão de absolutismo, inevitavelmente encontrará resistência<sup>475</sup>.

Disso nasce a necessidade, uma vez sendo as igrejas pertencentes ao império franco, de que se designe sua totalidade política, o que faz com que *res publica* e *publicum* sejam também termos utilizados para fazer uma diferenciação quanto à *ecclesia*<sup>476</sup>. Nisso, as igrejas ganham certo controle da ordem estatal, na medida em que monitoram a observância de suas regras, já que os conceitos eclesiásticos se transferem cada vez mais para a ordem política do império<sup>477</sup>.

As reformas de Carlos, concomitantemente à ascensão da Igreja enquanto potência, ganham fôlego também com a influência de eruditos de sua corte, tais como Alcuíno de Iorque e Paulino II de Aquileia. Ambos são em parte responsáveis por propagar a *caritas* como um princípio unificador para a aristocracia dos francos sob a identidade cristã<sup>478</sup>. Alcuíno e Paulino escreveram livros — a saber, respectivamente, *De Virtutibus et Vitiis* e *Liber Exhortationis* — para o público leigo sem estirpe real no início do século IX, que foram considerados *florilegia* ascéticos, por conta de seu teor e de seu caráter de coleção, para a propagação de textos patrísticos e disseminar ideais da tradicionalidade cristã<sup>479</sup>. Esses textos, símiles em proposta conquanto distintos em abrangência de público em comparação com os *Fürstenspiegeln*, são

---

<sup>473</sup> STROTHMANN, 2019, p. 309.

<sup>474</sup> FOURACRE, 2006, p. 376-7.

<sup>475</sup> STROTHMANN, 2019, p. 309-10.

<sup>476</sup> STROTHMANN, 2019, p. 311.

<sup>477</sup> STROTHMANN, 2019, p. 312.

<sup>478</sup> ROMIG, 2017, p. 8.

<sup>479</sup> ROMIG, 2017, p. 40.

apropriadamente tidos como *Laienspiegel*, ou espelhos para os leigos<sup>480</sup>. Sua importância está em que esses textos de Alcuíno e Paulino, por exemplo, não se restringiam a ser manuais de aconselhamento prático, mas sim tinham por fito explicar a ordem correta da criação divina e enquadrar dentro dela o destino da aristocracia carolíngia, vindo a concatenar esses ideais com as exortações de Carlos na *Admonitio Generalis*<sup>481</sup>. Em ambos se verifica, mais que uma lista de atos e estratégias a serem performados pelo governante, uma explicação compreensiva que contenha uma reflexão sobre a natureza humana e sobre as obrigações que se devem a Deus, além de, sobretudo, o ensino do cultivo das qualidades mentais que se devem observar para que bem promova a *caritas*<sup>482</sup>.

De Paulino, por exemplo, retira-se uma manifestação primária da *caritas* enquanto princípio unificador que ordena as boas obras, conjuntamente à fé e à esperança na formação da alma cristã, tanto no que concerne aos religiosos de profissão quanto aos leigos<sup>483</sup>. Para ele, as obras conduzidas com *caritas* formariam parte da verdadeira sacralidade de espírito que se alcança com os trabalhos de *iustitia*, compreendidos aqui enquanto correto entendimento das ordens de Deus<sup>484</sup>. Motivo para a proeminência da *caritas* seria sua função enquanto conectora entre as almas humanas, como explica Romig<sup>485</sup>.

De modo geral, o movimento que se opera, com recurso à definição de Ernst Kantorowicz, é de que há uma hibridização, uma mútua tomada de empréstimo que se faz entre os líderes espirituais e seculares, ao ponto que as linhas entre suas funções tornam-se muitas vezes difusas<sup>486</sup>. Com essa breve introdução acerca de alguns dos fundamentos que levaram ao contexto de escrita que ora temos em questão na obra de Sedúlio escoto, é possível enfim partir para sua análise.

### **3.3O Sobre os Governantes Cristãos de Sedúlio Escoto**

#### **3.3.1 Apresentação**

---

<sup>480</sup> ROMIG, 2017, p. 40.

<sup>481</sup> ROMIG, 2017, p. 42.

<sup>482</sup> ROMIG, 2017, p. 63.

<sup>483</sup> ROMIG, 2017, p. 48.

<sup>484</sup> ROMIG, 2017, p. 48.

<sup>485</sup> ROMIG, 2017, p. 50.

<sup>486</sup> KANTOROWICZ, 1957, p. 193.



O *Sobre os Governantes Cristãos* desponta em meados do século IX como inserido numa tradição consciente a que já pode se chamar um gênero literário de espelho de príncipe<sup>487</sup> que nesse ponto já era trabalhado por outros escritores, tais como o monge beneditino Esmaragdo de São Miguel, que dedicara a Luís, o Piedoso um tal texto intitulado *Via Regia*; Jonas de Orleães, que dedicara um *De Insitutione Laicali* e um *De Institutione Regia*, respectivamente, ao conde de Orleães Matfrido e a Pepino da Aquitânia; a aristocrata Dhuoda, que escrevera a seu primogênito o *Manual para meu filho*; Incmaro de Reims, arcebispo de Reims, responsável por escrever *De Regis Persona et Regis Ministerio* por exortação de Carlos, o Calvo<sup>488</sup>. Quanto ao espelho de Sedúlio, a crítica filosófica não é unânime ao apontar um destinatário. No geral, aventam-se duas possibilidades: que tenha sido escrito para Carlos, o Calvo, o que, tendo sido ele rei da França Ocidental entre 843 e 877 e imperador Romano-Germânico de 855 a 869, apontaria para uma composição próxima ao ano 843; que tenha sido escrito para Lotário II, rei da Lotaríngia de 855 a 869, o que colocaria a gênese do *Sobre os Governantes Cristãos* pouco após 855<sup>489</sup>. Dentre as fontes consultadas, enquanto Dyson aventa essas duas possibilidades sem apontar uma ou outra como mais provável, Lester Born, Siegmund Hellman e Jürgen Strothmann adotam a segunda opção, e estimam a datação da obra entre 855 e 859<sup>490</sup>, e Strothmann reconhece a possibilidade de que tenha sido escrito para Carlos, o Calvo, e datado de 870<sup>491</sup>. Born aduz, ainda, que sua primeira edição tenha vindo a ser concretizada em 1619, muito posteriormente à sua escrita<sup>492</sup>.

Em relação às fontes de Sedúlio para a escrita de seu espelho, apontam-se, por exemplo, Cassiodoro, Paulo Orósio, Beda, Boécio, o papa Gregório Magno, Isidoro de Sevilha e, possivelmente, embora apenas enquanto inferência, Agostinho<sup>493</sup>, além de se entrever de Boécio e também de Marciano Capela a influência quanto à forma prosimétrica de que Sedúlio se vale na redação de seu texto<sup>494</sup>, além, evidentemente, da massiva autoridade bíblica sobre sua pena. Werminghoff ainda observa duas práticas de Sedúlio que distinguem seu tratado daqueles que havia em circulação em sua época, atribuindo-lhe a originalidade em, por exemplo, a partir do modelo de Boécio, utilizar-se ao fim de cada capítulo do *Sobre os Governantes Cristãos* — com exceção do último — de uma repetição do conteúdo essencial da

<sup>487</sup> BORN, 1933, p. 394. DYSON, 2010, p. 18.

<sup>488</sup> HERREN, 2005, p. 425.

<sup>489</sup> DYSON, 2010, p. 19.

<sup>490</sup> BORN, 1933, p. 599; HELLMAN, 1906, p. 5. STROTHMANN, 2019, p. 44.

<sup>491</sup> STROTHMANN, 2019, p. 44.

<sup>492</sup> BORN, 1933, p. 599.

<sup>493</sup> DYSON, 2010, p. 20.

<sup>494</sup> MARENBOON, 1981, p. 105.

seção em forma metrificada de poema, que resume e reafirma os valores morais trabalhados em cada divisão; e também por incluir, paralelamente aos tão caros exemplos bíblicos para a formação virtuosa, também os exemplos retirados da história, como mencionado em relação a Constantino, estendendo-se também para o contexto próximo do período carolíngio, com recurso a Carlos ou Luís, o piedoso. O *Sobre os Governantes Cristãos*, assim, veio à luz em uma época marcada pela teoria abertamente proclamada que colocava a primazia do poder espiritual, religioso, acima do poder secular de governo, marcado pela soberania do ofício sacerdotal na constante problemática de Igreja *versus* Estado<sup>495</sup>.

Sedúlio abre o prefácio de seu espelho tecendo louvores à arte, que afirma ser faltante no reino. É por meio dela, diz, que Deus, o criador de tudo o que há, dá existência aos mares, às terras, estrelas, céus e à humanidade, proeminente entre as criaturas do mundo. É também a arte que guia os navios e os carros de guerra, sendo ela indispensável ao sucesso na guerra. A arte, ainda, será necessária à sociedade, para que se rejubile com líder e povo bons<sup>496</sup>. A oferta, tênue, e que aponta para uma seleção antológica, que Sedúlio dirige a seu destinatário é de guirlandas que lhe adornem a coroa da mente:

Por causa disso [carecer o reino da força da arte que lhe torne feliz], perpassando os campos floridos dos livros divinos, / elenquei para vós, rei, ilustres guirlandas, / que adornem por completo o diadema da cabeça da mente vossa, / e os cetos dominantes glorifiquem com um gesto de Cristo, / e com o polegar, exalando cheiro de nardo, / recolhi ao cesto salutíferas ervas do divino dogma. / Tomai a água das líquidas fontes de Israel, / que satisfazem com muito doce orvalho aquele que vem beber; / pois a glória dos reis e as grinaldas dos resplandecentes cetos / são dogmas do senhor, assim como o são os exemplos dos antigos, / e dos nobres chefes os feitos conhecidos pelo mundo. / Que prospere, por meio dessas artes, vitoriosa, / vossa nação, que será com êxito governada por muitos anos, / até o momento em que vós ascendereis ao pórtico celeste, / justamente onde sobressai a glória eterna dos governantes<sup>497</sup>.

Assim, as guirlandas que Sedúlio propõe, que agem exatamente como uma antologia dos melhores conhecimentos, tal como a Guirlanda de Meleagro, que reunira os mais excelentes poemas, são essas noções e esses exemplos que virão a enfeitar a mente do rei, que por meio disso será capaz de seguir as práticas dos antigos e nobres e instalar um governo próspero e longo, glorioso, por meio das artes que lhe serão ensinadas. Nesse sentido, sendo o espelho

<sup>495</sup> HELLMAN, 1906, p. 5-6.

<sup>496</sup> *De Rec. Christ.* Prefácio.

“*Ob hoc coelestum transcurrens prata librorum / florida congeSSI vobis, rex, inclyta sarta, / quae capitis vestrae mentis diadema perornent, / sceptraque glorificent Christi dominantia nutu, / atque salutíferas divini dogmatis herbas / pollice decerpse nardo redolente calathis. / Sumite de liquidis Israel fontibus undas / quae satient bibulum praedulci rore palatum; / gloria nam regum, nitidis et stemata sceptris / dogmata sunt Domini, nec non exempla priorum, / gestaque nobilium procerum famosa per orbem. / Artibus his vigeat vestri res publica victrix, / atque gubernetur multis faciliter annis, / donec sideream vos ascendatis in aulam, / juste regnantum qua perpes gloria pollet.*” (*De Rec. Christ.* Prefácio).

voltado evidentemente àqueles governantes que são cristãos e que regem povos cristãos, Sedúlio se valerá especialmente dos exemplos que lhe confirmam uma autoridade religiosa, como se percebe por seu extensivo uso de menções a figuras tanto históricas quanto bíblicas — como Constantino I no primeiro caso, notório por ser responsável pela instauração do cristianismo no Império Romano, ou o rei Davi, no segundo, por a partir dele poder tecer comentários que lhe exaltem as virtudes enquanto rei cristão. A menção ao diadema, também, não seria também por sua vez incidental. Werminghoff traça desde Esmaragdo sua importância, que se mostra numa relação paralela entre esse diadema na terra e a alegria da salvação no céu<sup>498</sup>. O adorno sagrado do diadema é aquilo que marca a divindade, no plano terreno, dos reis. É essa atenção ao súpero e a busca pela conformação com o plano celeste que trará ao reino sua estabilidade, tanto em sentido prático, de que se firme sobre base forte, quanto em um de continuidade, no que diz respeito à glória continuada do reino e do governante que deriva dessa atenção devota<sup>499</sup>.

O cerne da lição que Sedúlio quer transmitir com seu livro nós já o encontramos nas palavras que se seguem ao prefácio: “Contigo está o princípio, ó rei, ó Cristo, contigo o fim. Que sejas, Deus, Alfa e Ômega da obra de teu servo.”<sup>500</sup>. Tudo, assim, começa e termina com Cristo, com Deus. Alfa e ômega, respectivamente a primeira e a última letras do alfabeto grego, são o princípio e o fim de que e para que o servo, Sedúlio, buscará partir. De fato, já o primeiro capítulo da obra se inicia com menção ao momento em que o governante cristão primeiro recebe o cetro real e o leme do governo do reino, e instala-se em seguida sua primeira obrigação:

Uma vez que o governante cristão tenha recebido o cetro real e os lemes do reino, convém primeiro, de fato, retribuir com ações de graça e honrarias digníssimas ao Onipotente e à santa Igreja. E a nação, ainda, tem seu início consagrado de forma mais bela pela solitudine régia e pela sacra devoção, ao mesmo tempo por santo temor ao Rei Súpero e amor, e quando se procura um conselho prudente sobre a gloriosa utilidade da Igreja, para que aquele a quem a púrpura real e outras insígnias do reino ornem por fora seja completamente adornado por dentro por votos louváveis perante Deus e a Santa Igreja; pois sem dúvida ele é notavelmente elevado ao topo do reino provisório quando a glória do reino onipotente e a honra são voltadas para o estudo pio<sup>501</sup>.

<sup>498</sup> WERMINGHOFF, 1902, p. 198.

<sup>499</sup> STROTHMANN, 2019, p. 46.

<sup>500</sup> “*Tecum principium, finis, rex Christeque, tecum. Alpha operis famuli sis, Deus, uque tui (De Rec. Christ. Explicit Praefatio).*”

<sup>501</sup> “*Postquam regale sceptrum regnique gubernacula rector Christianus suscepit, primum quidem gratiarum actiones atque condignos Omnipotenti sanctaeque Ecclesiae honores oportet ut rependat. Res etenim publica tunc suo initio pulcherrime consecratur, cum regia sollicitudo et sacra devotio sancto superni regis timore simul et amore accenditur; cumque de gloriosa Ecclesiae utilitate provido consilio procuratur; ut quem regalis purpura caeteraque regni insignia exterius condecorant, eundem laudabilia vota erga Deum et sanctam Ecclesiam interius perorment; quia nimirum ad temporalis regni fastigium tunc insigniter ascenditur, cum omnipotentis regis gloria vel honor pio studio pertractatur.*” (De Rec. Christ. I, 1).

Esse governante, assim, de início já deve cuidar para que retribua a Deus a dádiva de ter ascendido ao trono, e essa devoção é o que Sedúlio diz que consagrará belamente o início da nação quando se vê que o soberano teme a Deus e dele depende, sendo-Lhe solícito e pronto a atender Suas vontades. É isso o que fará com que o reinado possa ser longo e bem-sucedido. É ainda de se atentar a um aspecto, corrente nos textos que tratam de governo, que se verifica nessa passagem: o uso da expressão *regni gubernacula* que aponta, para além de um controle tão somente do reino, do *regnum*, para a operação do leme<sup>502</sup>, por assim traduzir o termo, que permite a condução desse reino tal qual a de um navio. Essa aproximação é posteriormente retomada no nono capítulo:

Pois, assim como o piloto prudente empenha-se em evitar os perigos do mar tempestuoso valendo-se da serenidade aprazível das estações, igualmente o governante pacífico, por meio da serena tranquilidade de sua mente e da concórdia da paz, medita conter, a partir de cuidadosa deliberação, o ímpeto das discórdias<sup>503</sup>.

Tal como, então, o piloto faz uso de sua prudência e de sua experiência para evitar os inúmeros perigos que se lhe aproximem, do mesmo modo o governante cristão saberá fazer uso de sua faculdade racional, tranquila, que lhe torna possível comandar uma nação conforme a atenção aos desígnios divinos.

À lição engendrada no primeiro capítulo do *Sobre os Governantes Cristãos* segue-se a síntese do raciocínio nas palavras de Paulo, que Sedúlio identifica apenas como “o Apóstolo”: “Não há poder que não seja o de Deus; os outros, no entanto, são dispostos a Deus”<sup>504</sup>. O soberano então deve estar atento a atender com máxima solícitude os desígnios divinos. Os governantes do povo cristão serão tidos como ministros de Deus, o Onipotente<sup>505</sup>. Isso porque os ministros idôneos e fiéis são aqueles que com sincera devoção fazem as vontades de seu senhor e mestre, mais que por comandarem a massa humana<sup>506</sup>. Por essa razão Sedúlio apresenta que

o beato Davi, rei e profeta exímio, com frequência se intitula servo do Senhor; como também o célebre Salomão, seu filho, que implorando ao Onipotente, diz, dentre outras coisas, assim: *Volta os olhos à oração de Teu servo, e a suas preces, Deus meu Senhor; ouve o hino e a oração que Teu servo hoje obsecra frente a Ti, que estejam Teus olhos abertos sobre esta casa dia e noite, sobre a casa de que disseste: Lá estará meu nome*. Daí também o grande imperador Constantino, de mais célebre memória,

<sup>502</sup> Note-se ainda a raiz comum entre o termo latino *gubernaculum* e o grego *κυβερνήτης*, cuja acepção aponta para a ideia de timoneiro, capitão de navio, piloto, donde resulta em português “governante”.

<sup>503</sup> “*De Rec. Christ. IX, 2.*”

<sup>504</sup> “*Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.*” (*De Rec. Christ. I, 2.*)

<sup>505</sup> *De Rec. Christ. I, 2.*

<sup>506</sup> *De Rec. Christ. I, 3.*

tendo acreditado e completado o mistério de salvar a cruz e a fé católica, quando a religião aflorou grandemente por seu afortunado comando, não atribuindo isso a si mesmo, votava graças ao Deus Onipotente, pois havia sido apontado por Ele como ministro adequado de Seu plano. Olha: o mais eminente imperador felicitava-se mais por ser ministro de Deus que por ter um império terreno<sup>507</sup>!

Exímios e célebres, Davi e Salomão são tidos em alta conta por Sedúlio uma vez que têm a si mesmos como servos de Deus, e porque Lhe temem e se Lhe devotam. Porque são pios, são dignos de conduzirem os reinos terrenos que a tradição lhes atribui. Sedúlio pouco em seguida dirá que foram a piedade e a humildade de Salomão que o tornaram um inestimável rei de Israel. Salomão recebera proteção divina eterna por sua devoção a Deus, manifestada com simplicidade<sup>508</sup>. Igualmente Constantino, que Sedúlio diz que atribuíra seu sucesso não a seu próprio comando, mas ao Deus Onipotente, fora apontado por Ele enquanto ministro de Seu plano e, mesmo sendo tido como mais eminente imperador, felicitara-se mais por ser um servo do Senhor do que por ter sob si próprio servos. Seria por isso, então, além de ter adornado as igrejas cristãs com vastas riquezas, que Constantino teria sido capaz de liderar um império que compreendia desde os mares britânicos até o Oriente, bem como de ter sucesso em seus empreendimentos de guerra. Seu sucesso também se deve à humildade e à piedade perante Deus<sup>509</sup>. Já se traça desde Agostinho também o elogio a Constantino e um reconhecimento à longevidade tanto de seu império, que se sustentara por 31 anos e no qual subjugara tiranos, quanto de sua própria pessoa, que teria atingido uma velhice tranquila terminada em morte natural, sendo seu maior feito a instauração da capital cristã Constantinopla<sup>510</sup>.

A forma metrificada ao fim de cada seção do *Sobre os Governantes Cristãos*, como observado por Werminghoff, servirá para sintetizar as lições nelas trabalhadas, dotando-lhes de forma poética que lhes permita docemente serem inculcados na alma de quem os lê. Deste modo finda já o primeiro capítulo, com comentário para que o que foi dito em forma de prosa seja concluído com a doçura de versos<sup>511</sup>:

Quem seja que carrega o cetro de um nobre reino a florescer,

<sup>507</sup> “Unde beatus David rex et propheta eximius saepe servum Domini se nominat. Nec non et inclytus Salomon ejusdem filius Omnipotentem deprecans, inter caetera sic ait: Respice ad orationem servi tui, et ad preces ejus, Domine Deus meus; audi hymnum et orationem quam servus tuus orat coram te hodie, ut sint oculi tui aperti super domum de qua dixisti: Erit nomen meum ibi. Unde et celeberrimae memoriae magnus Constantinus imperator, credito atque perfecto salutaris crucis et catholicae fidei mysterio, cum laetanti ejus imperio etiam religio valde florebat, non sibimet arrogans, gratias omnipotenti Deo referebat, quia ministrum opportunum eum habere dignatus fuerat Deus sui consilii. Ecce imperator eminentissimus plus gratulabatur se Dei fuisse ministrum, quam terrenum habuisse imperium.” (De Rec. Christ. I, 3).

<sup>508</sup> De Rec. Christ. I, 5.

<sup>509</sup> De Rec. Christ. I, 4.

<sup>510</sup> MOESCH, 2020, p. 38.

<sup>511</sup> De Rec. Christ. I, 6.

Que primeiro leve ao trono elevado votos e preces,  
 Em Cuja sacra vontade estão todos os cetros  
 E nossa paz, vida e saúde dos chefes.  
 Pois o ornato real e a coroa radiante do reino  
 São o santo temor do Trono superior, e o amor a Deus.  
 Assim como lácteas açucenas enfeitam o florido campo,  
 E a rosa enrubescer em sua vermelha aparência,  
 Do mesmo modo o governante justo verdeja com as flores da virtude,  
 Ao germinar santos frutos na cidadela da mente.  
 Bela púrpura decorou o rei Salomão,  
 E também os brilhantes cetros de seu pai Davi,  
 Mas interiormente a prudente devoção do coração  
 adornou mais o jovem homem, glorificando Deus.  
 Que vossa nação brilhe como a estrela da manhã,  
 E que ressurgindo gere esplêndidos votos<sup>512</sup>.

Nisso, Sedúlio sintetiza o programa de seu primeiro capítulo, a saber, as graças que devem ser retornadas a Deus uma vez que se tenha ascendido ao trono. Temor e amor a Deus aí aparecem como o ornato dos reis e como coroa radiante, o que indica sua propriedade enquanto manifestação terrena dos atributos que competem à adoração ao divino. Salomão e Davi aparecem nos versos enquanto homens sacros que agradaram ao Senhor, sendo sua devoção em primeiro lugar aquilo que lhes torna exemplares, para além de seus adornos mundanos como a púrpura ou os cetros, que, embora símbolos excelsos de poder, esmaecem se comparados ao verdadeiro bem que é a glória de se dedicar o espírito a Deus.

Há, para Sedúlio, oito pilares sobre os quais se alicerça o reino do rei justo. Apoiando-se no conhecimento daqueles a que chama sábios, arrola-os no décimo capítulo:

O primeiro pilar é a verdade em todos os assuntos da realeza; o segundo pilar é a paciência em todos as ocupações; o terceiro, a prodigalidade ao presentear; o quarto, que suas palavras sejam persuasivas ou afáveis; o quinto, a correção e o abatimento dos maus; o sexto, a amizade e a exaltação dos bons; a sétima coluna, leveza nos tributos aos povos; a oitava, igualdade de julgamento entre ricos e pobres<sup>513</sup>.

O capítulo, que se constitui tão somente desse rol e do poema que se lhe segue, que transmuta para forma metrificada a lição, resume de modo geral o programa que orienta a pena de Sedúlio no *Sobre os Governantes Cristãos*. Há, dessa maneira, uma relação de necessidade quanto a

<sup>512</sup> “*Quisquis florigeri sceptrum fert nobile regni,/Primum Celsithrono vota precesque ferat./In cujus sacro sunt omnia numine scepra/Et pax nobilium, vita salusque ducum./Nam regale decus radians diademaque regni/Est timor altithroni sanctus amorque Dei./Lilia florigerum comunt ceu lactea campum,/Ut rosa punicei schematis ore rubet./Sic justus rector virtutum flore virescit./Germinet ut fructus mentis in arce sacros./Pulchra Salomonem decoravit purpura regem./Nec non Davidis fulgida scepra patris./Sed magis interius prudens devotio cordis/Ornavit juvenem glorificando Deum./Instar luciferi niteat res publica vestri./Exortuque novo splendida vota gerat.*” (De Rec. Christ. I, 7).

<sup>513</sup> “*Prima columna veritas est in omnibus rebus regalibus. Secunda columna patientia in omni negotio. Tertia, largitas in muneribus. Quarta, persuasibilitas seu affabilitas in verbis. Quinta, malorum correctio atque contritio. Sexta, bonorum amicitia atque exaltatio. Septima columna levitas tributi in populos. Octava, aequitas iudicii inter divites et pauperes.*” (De Rec. Christ. X, 1).

essas bases que devem fundamentar o ideário de governo que deve estar bem fixado na mente do soberano. Depreende-se da lista, por exemplo, a proeminência da transparência e da igualdade na condução dos assuntos reais, bem como de noções de leniência e proporcionalidade, ora voltada para o comedimento corretivo, ora para a destruição daqueles que causam o mal, além de se verificar a importância de boas relações com os que trazem o bem. Em contrapartida a esses valores que devem ser buscados com zelo, Sedúlio também já havia exposto, no sétimo capítulo, uma concatenação de fatores que tornam ruim um bom príncipe, sendo elas demasiada licenciosidade na prática da realeza; abundância de posses, causa em si mesma do mal; más companhias — como amigos desvairados e seguidores detestáveis — que lhe causem esquecimento dos mandamentos divinos; ignorância dos assuntos públicos<sup>514</sup>. O governante cristão não deve apenas procurar firmar-se sobre bases virtuosas, como também ativamente rechaçar aquelas que possam ser viciosas. Divididos entre os vinte capítulos da obra, esses assuntos são tratados com riqueza de exemplificação e contexto. Não me deterei nesta dissertação em analisar e destrinchar cada valor que compõe os pilares de Sedúlio, uma vez que parece mais proveitoso que haja um panorama compreensivo e abrangente daquilo que norteia sua escrita com base em preceitos morais e práticos para o exercício da soberania, que ao fim e ao cabo permitirão proveitoso entendimento das funções genérica e específica do espelho em questão. Mais que mera cartilha, afinal, o livro apresenta-se como a condensação organizada de preceitos que direcionem a boa liderança, e que, se devidamente seguidos como espera o autor, forçosamente conduzirão ao ideal do reino pacífico e da glória divina eterna.

### 3.3.2 Autocontrole e razão

Prioridade também em quesito de governo para Sedúlio, para além de como se porta o soberano para com seus súditos, é como ele se conduz para consigo mesmo, o que é tema já de seu segundo capítulo. É fundamental para o rei, para que mereça esse nome, que ele não deixe em momento algum de comandar-se pelo uso da razão (*semet rationabiliter gubernare*), pois tão somente desse modo ele poderá corrigir os erros que encontra no povo, já que não os admite em si mesmo<sup>515</sup>. Se apenas assim é digno de seu título, para o rei é então condição *sine qua non*, tal como era caro para os estoicos, o exercício racional de autoanálise que permite a

---

<sup>514</sup> *De Rec. Christ.* VII, 1.

<sup>515</sup> *De Rec. Christ.* II, 1.

correção do próprio espírito. As formas pelas quais o bom líder atinge isso para que seja digno de elogio para Sedúlio são seis:

Primeiro, com efeito, quando reprime as deliberações ilícitas do ânimo com severidade; segundo, quando conduz com pertinência planos salutares, tanto para sua utilidade quanto para a do povo; terceiro, quando evita insuflar vãs e inúteis ou nocivas ninharias de palavras vazias; quarto, quando experimenta, com as mandíbulas da mente, a prudência dos príncipes gloriosos assim como suas palavras, mais que mel e colmeia, e além disso a eloquência da divina Escritura; quinto, quando teme perpetrar desonra em qualquer ação perniciososa; sexto, em verdade, quando habilmente dá a ver obras magníficas, naquilo que é louvável, naquilo que é de gloriosa disposição, para que aquele que fulgura interiormente com devota vontade frente ao Senhor brilhe exteriormente frente ao povo com sermão e obras<sup>516</sup>.

Figura sobretudo o rigor para com as disposições internas do ânimo como princípio condutor das boas ações do governante. Segue-se também a importância das boas deliberações, o discernimento no pronunciar suas ideias, além de uma imagem que aponta para a mente voraz que devora as lições de prudência e as palavras dos príncipes gloriosos e da Escritura divina.

Ainda nesse mesmo capítulo, Sedúlio apresenta um rol programático que condensa aquilo que espera do bom governante cristão. As qualidades desejadas que destrincha ao longo do livro já se encontram apresentadas numa lista abrangente:

Convém portanto a ele ser humilde em seu olhar, assim como está escrito: ‘Fizeram-te governante? Não te assoberbes, mas estejas entre eles como um deles’<sup>517</sup>. Nem comande apenas os homens justos, mas também as paixões de seu corpo e alma, para que possa ser corretamente chamado de bom governante, assim como diz o sábio: ‘Será um rei que age corretamente; aquele que não o fizer, não o será’<sup>518</sup>. Que seja então o mais prudente no planejamento; agora terrível no discurso, como exige a razão; mais frequentemente, em verdade, acessível pela graça das doçuras; vencedor sobre a luxúria; vencedor sobre a soberba e a ferocidade do tresvariado; amigo dos bons; inimigo dos tiranos; adversário dos criminosos; adversário dos vícios; o mais cauteloso na guerra; o mais constante na paz; o mais experimentado em promessas de fé; colocando o divino à frente do humano; dissuadindo do mal os súditos; convidando ao bem; recompensando com abundância; libertando com indulgência; tornando os maus bons, os bons os melhores. Que seja sagrado e útil à nação: elogiado por sua clemência; ilustre em bondade; brilhante em piedade, fortaleza, castidade e justiça; o melhor homem e o mais digno do primo ápice, tendo sempre o temor a Deus frente a seus olhos, e ponderando seu discernimento segundo os justos decretos do Onipotente, Que dá saúde aos reis e faz o que quer que queira no céu e na terra e em toda criatura, pois Ele é Senhor de tudo, a Quem ‘todo joelho no céu, na terra e no inferno’<sup>519</sup> deve

<sup>516</sup> “*primo quidem dum illicitas cogitationes animi severitate reprimat; secundo dum salubria consilia tam ad suam quam ad populi utilitatem pertinentia pertractat; tertio cum otiosa et inutilia seu noxia inanum verborum folia profluere devitet; quarto cum gloriosorum principum prudentiam simul et verba, nec non divinae Scripturae eloquia super mel et favum mentis faucibus sapificet; quinto cum perniciosae actionis omne dedecus perpetrare expavescat; sexto vero cum si qua sunt laudabilia, si qua sunt gloriosae dispositionis opera magnifica insigniter ostendat, ut qui interius coram Domino devota fulgescit voluntate, exterius coram populo sermone clarescat et opere.*” (*De Rec. Christ.* II, 2).

<sup>517</sup> *Ecclus.*, 32:1.

<sup>518</sup> Dyson (2010, p. 61) atribui a citação à *Epístola* 1:1:62 do escoliasta Pompônio Porfírio.

<sup>519</sup> *Phil.*, 2:10.



ser dobrado, em Cujá mão está todo poder no céu e na terra, Que é Rei dos reis, e esperança da glória daqueles que dominam com justeza e piedade<sup>520</sup>.

O exaustivo elenco serve para prenunciar o que Sedúlio intenta tratar em seus capítulos subsequentes. Fica evidente primeiro que o governante, embora superior hierarquicamente, deve portar-se como um entre os inúmeros cidadãos entre seu povo, sejam eles bons e justos ou viciosos, além de comandar a si mesmo. O agir prudentemente que se espera deve vir do exercício racional do domínio imposto, e inclui desde a inteligência nos planejamentos até a abertura a receber bons conselhos. Esse rei deve controlar seus próprios impulsos de afeto da alma tais como a soberba e a luxúria. Deve também ser inimigo das tiranias e buscar dissuadir do mal aqueles que se encontram desvairados, num movimento que corrige os maus e torna excelentes os bons. Nota-se ainda a importância de que tenha *clementia* em seus julgamentos, e que comande as virtudes de piedade, fortaleza, castidade e justiça para que possa ser merecedor de alcançar a graça superna. Por fim, sendo Deus seu modelo no agir, Sedúlio encerra a parte em prosa do segundo capítulo, que se segue de novo poema:

Aquele que rege os afetos da alma pode com razão ser chamado rei,  
E que doma os vacilantes encantos da carne.  
Ainda que supere com virtude o ruivo leão,  
Que tenha o rei um claro lugar nona honra do louvor.  
Mas é mais louvável calcar as supérbias da altivez,  
Enternecer a ira como se a uma rábida fera.  
E é chamado de grande aquele que debulhou os inimigos atrozés,  
Ornado de loureiro e vencedor que traz de volta ilustre troféu.  
Porém é maior a glória ao príncipe que com arma celestes  
Pode vencer os inimigos no ar.  
É maior o império daquele que freia por meio da arte a mente  
Do que se tivesse a fortuna do tríplice globo;  
Pois a mente do rei justo reflete o templo do Senhor;  
É feito o trono do Excelso Juiz, o Senhor.  
É um ornamento para aquela casa mais magnífico que o cróceo ouro,  
E regozija-se de ter seu sol de justiça<sup>521</sup>.

<sup>520</sup> “*Hunc ergo oportet esse humilem in suis oculis, sicut scriptum est: Rectorem te posuerunt, noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex ipsis. Nec solum juste hominibus, sed sui corporis et animae dominari passionibus, quatenus rector jure queat nuncupari, sicut quidam sapiens ait: Rex erit, qui recte faciet; qui non faciet, non erit. Sit ergo consilio prudentissimus in sermone, nunc ut possit terribilis; saepius vero gratia dulcedinis affabilis, victor libidinis, superbiae atque vesanae ferocitatis, amicus bonorum et inimicus tyrannorum, hostis criminum, hostis vitiorum, in bello cautissimus, in pace constantissimus, fidelibus promissionibus probatissimus, divina humanis praeponens, subjectos deterrens a malo, invitans ad bona, remunerans copia, indulgentia liberans, ex malis bonos, ex bonis faciens optimos. Sit sanctus et utilis rei publicae, clementia commendabilis, in bonitate conspicuus, pietate, fortitudine, castitate, justitia praeclarus, vir optimus et apice principali dignissimus, Dei timorem semper prae oculis habens, et secundum Omnipotentis decreta, justa perpensans judicium, qui dat salutem regibus, et omnia quaecunque vult facit in coelo et in terra et in omni creatura; quia ipse est Dominus omnium, cui omne genu flectitur coelestium, terrestrium et infernorum, in cujus manu omnis potestas in coelo et in terra, qui est rex regum, et spes gloriae juste et pie dominantium.*” (De Rec. Christ. II, 3).

<sup>521</sup> “*Qui regit affectus animi, rex jure vocatur./Et fluxas carnis qui domat illecebras./Quamvis qui fulvum superat virtute leonem/Rex teneat clarum laudis honore locum;/Sed plus est laudum fastos calcare superbos./Iram ceu rabidam mitificare feram./Magnus et ille cluit saevos qui triverit hostes./Lauriger ac victor clara tropaea*

A forma prosimétrica confere à lição a doçura do verso, e sumariza o programa estabelecido por Sedúlio para a auto-ordenação do rei cristão virtuoso.

Tudo isso ele atingirá por meio de um caminho racional e refletido para que bem o execute. Posteriormente, afinal, Sedúlio louva o abençoado governante que, ditoso, é “[...] iluminado pelo esplendor da sabedoria, a qual é fonte de conselhos, fonte da sagrada religião, coroa dos príncipes, origem das virtudes, em cuja comparação todo o brilho das joias preciosas esmaece.”<sup>522</sup>. A fonte de conselhos e da religião, aquilo que orna os príncipes como dito no prefácio, e que é basilar para as virtudes é o brilho inefável que recai divino sobre o rei. A sabedoria, mais que exercício moral, é fonte também de conhecimento dos valores sagrados que devem sustentar o reino do soberano. Para sintetizar o valor advindo disso, Sedúlio se vale novamente de Salomão, que, quando garoto, haveria pedido a Deus por um coração compreensivo, para que bem discernisse entre bem e mal. Com isso, Deus recompensa-o não apenas com o que Lhe fora pedido, mas, porque Salomão não houvesse desejado vida longa, riquezas ou a vida de seus inimigos, ainda recebe tais riquezas e glória, como seu pai, Davi<sup>523</sup>. Deus assim, tendo reconhecido em Salomão um espírito disposto ao aprendizado e desejoso do conhecimento daquilo que é bom e mau, confere-lhe o objeto de seu desejo e recompensa-o com longevidade, riquezas e glória. Tal como Salomão, o governante que queira liderar um reino próspero deve primeiro de tudo desejar a sabedoria, a razão que o guiará e aconselhará em seu caminho. Antes do poema que encerra esse quarto capítulo, Sedúlio conclui seu raciocínio com o ditame de que é apropriado ao rei querido por Deus que busque o aprendizado e tenha desejo pelas matérias divinas<sup>524</sup>.

Há três cadeias de ordem que competem ao rei divino e sábio que queira governar a nação. A primeira é a ordem interna, já tratada, pela qual antes de tudo o soberano deve governar a si mesmo; a segunda, similarmente à função do *paterfamilias*, é a de seu lar, seu domínio providencial e amoroso sendo imperante sobre a esposa, os filhos e demais membros do lar; terceira por fim é a dos súditos, o povo a ele confiado<sup>525</sup>. Consequência direta disso é que

---

*refert./Gloria sed major comptum coelestibus armis/Hostes aereos vincere posse ducem./Est magis imperium mentem frenare per artem./Quam si quis habeat triplicis orbis opes./Nam templum Domini iusti mens regia fulget./Fit thronus excelsi iudicis ipsa Dei./Comitur illa domus flavo speciosior auro./Iustitiae solem gaudet habere suum.” (De Rec. Christ. II, 4).*

<sup>522</sup> “[...] splendore illuminatur sapientiae, quae est fons consiliorum, fons sacrae religionis, corona principum, origo virtutum, in cuius comparatione omnes pretiosarum claritates gemmarum vilescunt.” (De Rec. Christ. IV, 2).

<sup>523</sup> De Rec. Christ. IV, 2-3.

<sup>524</sup> (De Rec. Christ. IV, 4).

<sup>525</sup> De Rec. Christ. V, 1.

aqueles que estiverem sob seu jugo e junto a ele se tornarão melhores e mais divinos<sup>526</sup>, lição que Sedúlio reforça com citação direta ao salmo 18:25: “Junto do pio serás pio, e junto do homem inocente serás inocente.”<sup>527</sup>. Tal como quisera Sêneca para seu príncipe clemente, o governador cristão de Sedúlio será capaz de inspirar a virtude, aqui no caso em forma de pia devoção, em seus súditos ao se conduzir com diligência religiosa. O entendimento de Romig a respeito da virtude da alma em Paulino sintetiza também o que se verifica em Sedúlio, a saber, que é o que protege o governante dos males do mundo secular e carnal e o conecta firmemente ao súpero<sup>528</sup>. Será ainda dever do governante cuidar ativamente de seu povo, e sobretudo daqueles que trabalham nas funções eclesíásticas, pois Deus torna-se propício e honra sobremaneira a quem reconhece ter devotado esforços para o bem da Igreja, e, caso se deseje Seu auxílio na obtenção de glórias e prosperidade, deve estar atento a se portar da mesma maneira com seus súditos<sup>529</sup>. Esse auxílio divino justamente permitirá que a mente vigilante [*mens...vigilans*] não caia nas arapucas das paixões do corpo [*corpus...passiones*], que buscam levá-lo a pecados tais como a luxúria [*libidinis*], e dessa para a avareza [*avaritiam*], dessa para a inveja [*invidia*], dessa última para o vício do furor [*furores*] e assim em seguida<sup>530</sup>.

Nessa relação, muito peso tem um aspecto que se verifica, como visto em Sêneca e em sequência em Maquiavel, nos textos especulares, que é a preocupação com as atitudes punitivas e com uma via virtuosa que permita sua boa aplicação, que mostre o governante como capaz e bem ordenado para liderar o público.

### 3.3.3 A brandura nas punições do governante cristão

Como condição para o devido domínio do líder pacífico sobre seu povo, deve haver para ele uma norma tríplice para apaz: dirigida ao que está acima, Deus, a si mesmo e aos vizinhos<sup>531</sup>. Praxe dessa atitude pacífica é oferecer aos súditos e amigos obras de benigna misericórdia e de clemência [*benignam ostendere misericordiam simul et clementiam*]<sup>532</sup>, o que legará ao reino sua preservação, lição que Sedúlio sintetiza com citação a Salomão (*Prov.* 20:28): “a misericórdia e a verdade protegem o rei, e seu trono, por meio da clemência, é feito

---

<sup>526</sup> WERMINGHOFF, 1902, p. 201.

<sup>527</sup> *De Rec. Christ.* V, 1.

<sup>528</sup> ROMIG, 2017, p. 51.

<sup>529</sup> *De Rec. Christ.* XI, 2.

<sup>530</sup> *De Rec. Christ.* XIII, 1.

<sup>531</sup> *De Rec. Christ.* IX, 3.

<sup>532</sup> *De Rec. Christ.* IX, 3.

mais forte.”<sup>533</sup>, vindo logo em seguida a concluir que “não há mesmo nada que mais marque para o povo o bom governante como favorável e amável que a clemência e a serenidade pacífica.”<sup>534</sup>. Essa virtude Sedúlio a reconhece como apanágio de Augusto, o que demarca a extensão de sua proeminência nos elogios ao longo da história, como também de Constantino, de Carlos Magno, do imperador Luís e dos imperadores Teodósios do Oeste no século IV<sup>535</sup>, Teodósio I aliás tendo sido antes louvado por Agostinho, como aponta Moesch, em função de sua comiseração<sup>536</sup>. Decorre disso que os príncipes clementes foram glorificados pela virtude e vieram a se tornar companheiros dos santos, que haviam se devotado a Deus por inteiro, no paraíso<sup>537</sup>.

Preocupado com a estabilidade do reino terreno transitório, como apontado no prefácio do *Sobre os Governantes Cristãos*, Sedúlio fornece outro item indispensável na condução pelo governante, que recai sobre a necessidade dos castigos, que devem ser aplicados, assim como em Sêneca verificamos, com atenção à brandura nessas punições, que devem ser operadas com *clementia*<sup>538</sup>. Para que o reino seja estável, é necessário que o governante busque em Deus a inspiração leniente, pois

uma vez que o Senhor, a quem ele deve se fixar com afeto no coração, é justo e misericordioso, que ele exiba, de muitas formas, obras de misericórdia, para que colha muita glória como recompensa. Que ele ao mesmo tempo ame e defenda a justiça, e em verdade que repudie em seus súditos as ações injustas e ruins, e que os corrija com o zelo admirável que é conforme a sabedoria. Enquanto se mantiver firme nos preceitos divinos, seu reino nesse mundo se tornará cada vez mais estável, e será conduzido aos eternos júbilos da estabilidade por meio da consolação suprema<sup>539</sup>.

Deus, que é clemente em infinita bondade, concede aos governantes sua boa vontade na forma de misericórdia. O líder que intente bem se espelhar em Sua imagem então deve exibir obras de tal tipo de misericórdia, além de ser defensor dos bons princípios e que os busque instaurar

<sup>533</sup> “*Misericordia et veritas custodiunt regem, et roborabitur clementia thronus ejus.*” (*De Rec. Christ.* IX, 3).

<sup>534</sup> *De Rec. Christ.* IX, 3.

<sup>535</sup> *De Rec. Christ.* IX, 3.

<sup>536</sup> MOESCH, 2020, p. 38.

<sup>537</sup> *De Rec. Christ.* IX, 3.

<sup>538</sup> Não se intenta aqui defender a posição de que a noção senequiana de *clementia* seja igualável, seja enquanto conceito filosófico ou programa político. Romig deixa claro que essa virtude fora já um ideal da realza desde o período merovíngio, sendo demandada ao soberano por parte das elites de governantes cristãos, e, conquanto ainda fosse próxima do entendimento proposto por Sêneca, não era particularmente diferenciada, por exemplo, da *miseriordia* (ROMIG, 2017, p. 78-81).

<sup>539</sup> “*quoniam justus et misericors est Dominus, cui cordis affectu debet inhaerere, opera multipliciter exhibeat misericordiae, ut multam mercedis gloriam metat. Justitiam diligat simul atque custodiat; injusta vero atque maligna opera in subjectis repudiet, ac laudabili zelo, qui est secundum scientiam, corrigat. Qui dum sit in divinis praeceptis stabilis, illius regnum magis magisque in hoc saeculo stabilitur, et ad aeterna stabilitatis gaudia superno juvamine perducitur.*” (*De Rec. Christ.* III, 4).

no povo com as correções que aplica conforme a sabedoria. Tudo isso lhe garantirá um reino bem firmado e encaminhado para a estabilidade. O bom príncipe, enfim, é adornado por diversas virtudes, dentre as quais Sedúlio destaca a *clementia*, a *mansuetudo* e a *animae tranquillitate*, que para ele permitem com que se elimine a desordem, com a conseqüente instauração da concórdia da paz, ao que aduz, como reforço, citação ao salmo 120:7: “Com aqueles que odeiam a paz, fui pacífico.”<sup>540</sup>. A paz é o que trará concórdia para o reino e conseqüentemente fará com que possa sempre ser expandido, bem ordenado e governado<sup>541</sup>. Isso Sedúlio esclarece, após afirmar que as coisas mais incríveis podem perecer por causa da discórdia, enquanto as mais comezinhas, obterem paz, com menção a um caso envolvendo Públio Cipião:

Daí que, quando Públio Cipião perguntou por que meios a nação de Numância inicialmente se conservara invicta e depois fora destruída, Tirseu, um certo Numantino, respondeu: ‘Quando houve concórdia, foi invicta; quando houve discórdia, foi arruinada.’. Com efeito, a cidade de Numância, por catorze anos, com apenas quatro mil de seus próprios homens, não apenas segurou quarenta mil dos romanos, como também os venceu<sup>542</sup>.

A segurança da nação então decorre diretamente do estado de concórdia que se atinge quando há paz, que se firma quando há justa medida nas ordenações levadas a cabo com clemência e misericórdia.

Esse estado é vital na concepção de Sedúlio por ser a concórdia responsável por elevar os ânimos ao reprimir desavenças, tornar a amargura em gentileza e fazer prósperas as coisas que são desfavoráveis, além de ser laço irremovível entre os amigos e insuperável pelos inimigos, e vencedora em batalhas “embora não deseje ser implicada nas guerras, a não ser que o exija uma causa absolutamente necessária e sobremaneira justa.”<sup>543</sup>. Nesse último sentido, Sedúlio narra um episódio concernente ao príncipe Juliano, que ele tem por ímpio. Após já haver ocupado muitas vilas e fortalezas, Juliano haveria se voltado para tomar as cidades persas. Em Ctesifonte, assedia o rei de tal modo e demonstra tão pouca clemência que, como punição divina, é atingido no braço por um dardo — de que se desconhece o lançador, de modo que Sedúlio afirma ter sido atirado por um espírito —, que o chega a ferir no flanco, o que leva à

<sup>540</sup> “*Cum his qui oderunt pacem eram pacificus.*” (*De Rec. Christ.* XVII, 1).

<sup>541</sup> *De Rec. Christ.* XVII, 2.

<sup>542</sup> “*Unde Publio Scipione interrogante, qua ope res publica Numantiae prius invicta durasset, aut post fuisset eversa, Tyrseus quidam Numantinus respondit: ‘Concordia, invicta; discordia, exitio fuit.’. Siquidem Numantia civitas per annos XIV, solis IV millibus suorum, XL millia Romanorum non solum sustinuit, sed etiam vicit.*” (*De Rec. Christ.* XVII, 2).

<sup>543</sup> “*licet neque bellis velit esse implicata, nisi cum pernecessaria et justissima exegerit causa.*” (*De Rec. Christ.* XVII, 3).

sua morte. Nisso, moribundo, Juliano reconhece sua derrota e concede a vitória<sup>544</sup>. A lição está em que a soberba de Juliano e sua falta de observação às leis divinas da concórdia foram responsáveis pela punição a seus excessos. A esse exemplo de impiedade, Sedúlio contrapõe um exemplo positivo concernente ao rei Davi, que jamais teria demonstrado contentamento com a morte de seus inimigos, e que, tal como verificamos a respeito do Augusto senequiano, afligia-se ele mesmo por conta do sofrimento deles, e, por dirigir a eles um sentimento de piedade [*pietatis affectum sanctus David etiam erga inimicos habebat*], era divino<sup>545</sup>. Isso Sedúlio reforça com duas citações à Escritura: uma ao Eclesiástico (8:8) — aparentemente incorreta<sup>546</sup> —, “Não te alegres pela morte de teu inimigo”<sup>547</sup>; outra aos Provérbios (24:17), “Se cair um inimigo teu, não te felicites, e em sua ruína que teu coração não se exulte.”<sup>548</sup>.

Há que se observar, assim, que mesmo os antagonismos não serão justificativa para que se cometam excessos. Síntese desse argumento pode ser entendida em uma admoestação que Sedúlio já trouxera em seu décimo terceiro capítulo:

Daí que é apropriado que o governante bom e prudente de uma nação se acautele para que não caia na imputação, ao decidir vingar além da justa medida uma injúria a si ou ao seus, de um furor irracional; na verdade, que ele não descuide de refrear sua própria ira, e que disperse os estímulos do justo furor com disposição de piedade, para que não por ventura, para amainar seus súditos além do que é correto, incorra na ira de ferocidade leonina<sup>549</sup>.

É necessário que haja moderação nos ânimos ao se tratar tanto com os súditos quanto com os inimigos. A ira, sentimento que obnubila a razão, não deve poder extravasar. Sedúlio já fora sentencioso em capítulo anterior, o oitavo, de que se retirou a citação concernente ao rei Faraó para a exposição da introdução, a respeito do caráter dos reis ímpios ao perguntar o que poderiam ser esses líderes senão grandes ladrões da terra, ferozes como leões e selvagens como ursos (*majores terrarum latrones, feroces ut leones, rabidi ut ursi*)<sup>550</sup>. O caráter animalesco desses defeitos é o que faz com que não se observe nos discursos do governante a prudência em conselhos, ao mesmo tempo em que seus valores são invertidos ao se exaltarem os maus

<sup>544</sup> *De Rec. Christ.* XVII, 5.

<sup>545</sup> *De Rec. Christ.* XVII, 6.

<sup>546</sup> DYSON, 2010, p. 171.

<sup>547</sup> “*Non laeteris super inimici sui interitum.*” (*De Rec. Christ.* XVII, 6).

<sup>548</sup> “*Cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas, et in ruina ejus ne exsultet cor tuum.*” (*De Rec. Christ.* XVII, 6).

<sup>549</sup> “*Unde bonus et prudens rei publicae gubernator aptum est ut illud praecaveat, ne dum suam suorumve injuriam ulcisci supra modum disponit, irrationabilis reatum furoris incidat; sed propriam iram refrenare non negligat, et justi furoris stimulos affectu pietatis removeat, ne forte si plus justo desaeviat in subjectos, incurrat rabiem leoninae ferocitatis.*” (*De Rec. Christ.* XIII, 3).

<sup>550</sup> *De Rec. Christ.* VIII, 1.

indivíduos e se humilham os bons<sup>551</sup>. Por isso, Sedúlio afirma ter o imperador Antonino em alta conta, que teria alguma vez afirmado que preferiria poupar a vida de um só cidadão a matar mil inimigos<sup>552</sup>.

Assim, para se corrigirem os crimes, a leniência deve ser combinada com a severidade; que a partir de ambas se construa uma mistura com proporção, para que nem sejam feridos os súditos com demasiada asperidade, nem amolecidos com excessiva benignidade<sup>553</sup>.

Essa mistura de leniência e severidade é o que permite com que o governante atinja uma via de mediania e puna de acordo com o que demanda a razão. Por isso também é de grande monta a importância de que se julgue cada caso apropriadamente, pois não é possível se conduzir um julgamento justo se a parte que o conduz é tomada pela ira ou por algum amargor, uma vez que também para Sedúlio o que obnubila a razão é a fúria, que é capaz de cegar os irados, que tornam-se incapazes de enxergar a luz da calma e da justiça, no que reside a exortação que complementa esse raciocínio: de que a paciência deve ser o escudo que se levante contra o ímpeto raivoso<sup>554</sup>. A isso se segue um rol de exemplos negativos, procedido por um positivo, que tem por objetivo embasar o raciocínio construído nesse capítulo. O mote dessa seleção é que muitos males advêm do caráter súbito do furor que se instala quando não há paciência<sup>555</sup>. Destacam-se como síntese desse problema as ações do rei Saul, que teria assassinado padres cristãos com crueldade, bem como as de Salomão, que embora iluminado pela sabedoria, permitia-se enraivecer e teria chegado a matar seu próprio irmão — “colocando a tirania à frente da piedade<sup>556</sup> —, além de também a dos judeus enquanto povo, que Sedúlio tem como assassinos de Jesus e de seus discípulos<sup>557</sup>. Em contrapartida, o exemplo positivo que finda o parágrafo pauta-se no santo Davi, “regalado com a virtude da calma paciente”<sup>558</sup>, que operava com justa medida ao, por um lado, poupar até mesmo seus inimigos por sua gentileza, por outro, imbuído do zelo de Deus, oprimir e mesmo levar à morte Seus detratores<sup>559</sup>.

<sup>551</sup> *De Rec. Christ.* VIII, 1.

<sup>552</sup> *De Rec. Christ.* XIII, 3.

<sup>553</sup> “*In corrigendis itaque criminibus miscenda est lenitas cum severitate; faciendum exu traque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi, neque nimia benignitate solvantur.*” (*De Rec. Christ.* XIII, 3).

<sup>554</sup> *De Rec. Christ.* XIII, 4.

<sup>555</sup> *De Rec. Christ.* XIII, 5.

<sup>556</sup> “[...] *pietatem tyrannidi postponens.*” (*De Rec. Christ.* XIII, 5).

<sup>557</sup> *De Rec. Christ.* XIII, 5.

<sup>558</sup> “[...] *patientis virtute mansuetudinis sanctus David.*” (*De Rec. Christ.* XIII, 5).

<sup>559</sup> *De Rec. Christ.* XIII, 5.

### 3.3.4 Justa medida e reforma dos sujeitos

Romig destaca que essa justa medida em relação ao cuidado que o governante tem com seus súditos é o que marca seu vigor enquanto líder, pois isso provaria justamente que seu poder é legítimo e concedido por Deus, uma vez que, embora capaz de punir com grande dano, conscientemente não o faz<sup>560</sup>. Essa justa medida pressupõe também que não haja apenas a remissão de punições, mas também a firmeza no momento de se decidir quando de fato é necessário que sejam engendradas. O governante cristão deve — e nisso reside muito da importância das guirlandas de adorno da mente colhidas e entremeadas por Sedúlio — ser imitador [*imitator*] dos príncipes que os precederam e que demonstraram comandar de maneira justa e pia conforme a vontade de Deus, além de se devotarem ao engrandecimento das igrejas e de agirem dispostos pelos princípios que Lhe agradem, sobretudo nas obras de misericórdia que são capazes de retificar os ânimos corrompidos<sup>561</sup>. Ao mesmo tempo em que deveria demonstrar compaixão e indulgência àqueles que mereceriam castigo<sup>562</sup>, o bom rei deve também ser capaz de reconhecer, com o uso de seu discernimento, a ocasião em que se faz necessária uma atitude corretiva que busque não apenas a reforma daquele que é culpado, como também sua conformação aos princípios da nação fixados por Deus. Uma narração que Sedúlio apresenta para justificar esse ponto é pautada no padre Eli, do Livro dos Reis. Sua lição é de que aquele que tem poder para corrigir uma desfeita e escolhe não o fazer é nela participante. Eli, que decidira não castigar seus dois filhos, Hofni e Fineias, por terem eles agredido pessoas que ofereciam sacrifícios a Deus e por terem se deitado com mulheres que se postavam à porta do tabernáculo, teria vindo a perde-los ambos, vindo logo em seguida ele mesmo a cair e quebrar seu pescoço como punição divina<sup>563</sup>. A punição, assim, que deveria ser ministrada com comedida severidade por Eli, não tendo sido perpetrada, recai divinamente em escala mais ampla sobre sua família, por via da irrevogável mão de Deus.

O valor disso reside em que, sendo o governante responsável por instaurar em seu povo a disciplina das justas virtudes, esse movimento se dará pela via dupla de, por um lado, viver ele mesmo corretamente com prudência, o que inspirará nos outros que espelhem suas qualidades, por outro, buscar corrigir neles seus males do espírito e direcioná-los ao bem<sup>564</sup>. Isso é possível porque o rei que é ministro fiel de Deus necessariamente terá de saber discernir

---

<sup>560</sup> ROMIG, 2017, p. 2.

<sup>561</sup> *De Rec. Christ.* XIX, 2.

<sup>562</sup> ROMIG, 2017, p. 17.

<sup>563</sup> *De Rec. Christ.* XIX, 2.

<sup>564</sup> *De Rec. Christ.* XIX, 3.



aquilo que é justo, individualmente, para cada pessoa, sendo assim capaz de exercer julgamentos racionais, e, a partir desse sopeso inicial, ter a possibilidade de exercitar sua clemência régia [*regia clementia*] que permitirá com que possam, cada um, desempenhar suas próprias funções e seus deveres de acordo com os mandamentos de Deus e com os cânones sagrados<sup>565</sup>. Os julgamentos que nesse sentido se realizarem serão só desse modo verdadeiros, pois o rei bom e pacífico é aquele que pondera para cada indivíduo aquilo que lhe convém, sem distinção entre castas, e que dá suas sentenças conforme o conselho dos homens prudentes, o que ao mesmo tempo torna mais humildes os maus e exaltados os bons, sendo essa proporção racional o que garantirá ao líder glória em vida e longevidade em memória<sup>566</sup>. O rei também deve ser humilde, no sentido de buscar para si mesmo as virtudes de obediência e modéstia que deseja em seus súditos<sup>567</sup>. Igualmente, esse bom governante também deverá ser aquele que, se quer corrigir as faltas em seu povo com admoestações bem sopesadas, tem de estar ele mesmo disposto à correção da mão de Deus, que incide sobre ele e a qual precisa almejar como a um remédio de penitência<sup>568</sup>.

Além disso, a própria segurança do soberano decorre dessa atenção à necessária severidade, ainda que bem sopesada, nos julgamentos em que se faz fulcral. Sedúlio chama atenção, no já comentado segundo capítulo, para que o rei aja com atenção a uma regra tripartida:

Convém a ele observar uma regra tríplice, isto é: o terror, a ordem e o amor. Pois a não ser que seja amado na mesma medida que temido, sua ordenança só poderá permanecer mínima. Desse modo, que por meio de benefícios e de afabilidade procure ser amado, e que por justas vinganças, não em função de si próprio, mas da lei de Deus, busque ser temido<sup>569</sup>.

Temor e amor, como ainda veremos nesta dissertação, são par complementar que em maior ou menor medida servirão para ao mesmo tempo fundamentar a boa e segura imagem do soberano e para inspirar respeito em seu povo e garantir-lhe segurança. Para Sedúlio ao menos<sup>570</sup>, temor e amor devem existir em igual medida em relação à figura do rei, não havendo sem essa

<sup>565</sup> *De Rec. Christ.* XIX, 4.

<sup>566</sup> *De Rec. Christ.* IX, 1.

<sup>567</sup> *De Rec. Christ.* XII, 1.

<sup>568</sup> *De Rec. Christ.* XII, 1.

<sup>569</sup> “*Quem decet trinam observare regulam, terrorem scilicet et ordinationem atque amorem. Nisi enim ametur pariter et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit. Ergo per affabilitatem et beneficia procuret ut diligatur, et per justas vindictas non propriae victoriae sed legi Dei studeat ut metuatur.*” (*De Rec. Christ.* II, 3).

<sup>570</sup> A discussão a respeito do temor e do amor será melhor aprofundada e aproveitada quando da investigação, no capítulo seguinte, da obra de Maquiavel, bem como no capítulo conclusivo que contrastará os três espelhos ora estudados.

proporcionalidade a menor possibilidade de que seu governo seja próspero. O amor se consegue quando o soberano, que deve ser afável, conduz seu domínio com recurso a benefícios aos súditos, ao passo que o temor se atinge quando se pune de forma *justa* — isto é, *per justas vindictas* — com observação não à lei terrena do líder da nação, mas à de Deus, que embasa seus julgamentos. A ordem, assim, atinge-se quando há equilíbrio entre essas facetas da figura soberana.

Tal como se verifica em Sêneca, é conveniente que se tenha em mente que o status do governante cristão, mesmo que ordenado por Deus e absoluto em abrangência e hierarquia, pode ser alvo de conspirações e de violência, sendo uma obrigação para o soberano que tema e se guarde de atentados contra sua vida. No décimo quarto capítulo observa-se a preocupação de Sedúlio com a instabilidade da posição de poder do governante, que mesmo ingente encontra-se instável se fiar-se demais na segurança contra os ataques. Lê-se:

Mas se há alguém excelente por sua singular fortitude que não tema os indivíduos por esse motivo, mesmo assim é necessário que se acautele contra os que são muitos. Pois aquele que por apenas uma pessoa não pode ser vencido é ora vencido por muitos. O elefante é grande, mas cai morto; o leão é forte, mas perece; o tigre é forte, e cai morto. Mas certamente é do governante prudente temer os inferiores bem como deles se precaver, já que frequentemente os superiores são derrotados pelos inferiores<sup>571</sup>.

A lição disso, como se vê, está em que não é possível ao governante firmar-se apenas em suas próprias forças, pois, tal como os grandes e fortes animais da natureza, ainda assim pode ser vítima de emboscadas. Tanto não pode contar unicamente com suas próprias forças quanto não pode esperar que esteja perfeitamente seguro mesmo com o auxílio de suas tropas. Sedúlio, para expor esse argumento, se vale de uma narração<sup>572</sup> sobre a guerra entre Leônidas, chefe dos espartanos, e Xerxes, imperador persa. Xerxes, mesmo tendo a seu dispor um enorme exército — Sedúlio enumera setecentos mil soldados armados de seu próprio reino, além de trezentos mil de seus aliados, mais mil e duzentos navios armados e outros transportes em número de três mil —, que combateria um muito menor — quatro mil da parte de Leônidas, também de acordo com Sedúlio —, teria sido derrotado. Ao retornar para sua pátria, Xerxes, que perdera o amor de seu povo por ter sido soberbo e perdido a guerra, não sendo também a esse ponto temido, fora encurralado em seu reino e morto. Razão para isso seria a soberba de Xerxes, seu orgulho irrefreado em relação à sua própria figura, que, como Sedúlio aponta por meio de citação a

---

<sup>571</sup> “*Quod si quis singulari fortitudine excellens ob hoc singulos non timeat, idem multos necesse est ut caveat. Nam qui ab uno vinci non potest, interdum a multis vincitur. Elephans grandis est, et occiditur; leo fortis est, tigris fortis est, et occiditur. Prudentis autem rectoris est etiam metuere vel praecavere inferiores, cum saepe ab inferioribus superiores superentur.*” (*De Rec. Christ. XIV, 2*).

<sup>572</sup> *De Rec. Christ. XIV, 3-4.*

Isaías (23:9), teria sido causa de sua derrocada: “O senhor dos exércitos assim dispôs: tiraria a toda glória a soberba e despojaria à infâmia todos aqueles que são célebres na terra.”<sup>573</sup>

Contudo, verifica-se, retomando-se o tema da modéstia perante Deus e da necessidade que o governante deve sentir de se corrigir por meio das admoestações, entende-se que o arrependimento por sua parte é capaz de lhe curar os defeitos da alma. Observa-se isso particularmente no capítulo 12 do *Sobre os Governantes Cristãos*, em que Sedúlio discorre acerca da importância de se aceitarem e seguirem com diligência as admoestações. Disso, Davi também é exemplo, como se verifica num dos comentários iniciais do capítulo, em que exorta-se que quem quer que seja o governante que tenha pecado secretamente ou em público (*in abscondito peccavit vel publico*) apresente-se a Deus como confessor, no que o rei é elogiado por ter, após ter desonrado sua esposa Betsabé e marado o guerreiro hitita Urias, sendo por isso censurado pelo profeta Natã, dirigido sua indignação contra si mesmo e reconhecido seu crime, sendo por fim absolvido por Deus por conta de suas lágrimas de arrependimento<sup>574</sup>. Sedúlio também narra com detalhes, no mesmo capítulo, um episódio referente ao imperador Teodósio I para exemplificar o valor da humildade em se reconhecerem as faltas. Teodósio, que haveria sido responsável pela chacina de milhares de pessoas, em seu retorno a Milão procura adentrar o templo sagrado. Santo Ambrósio o proíbe de entrar no templo, e traça uma longa admoestação ao imperador. Por ter derramado o sangue de tantas pessoas, o sangue precioso do Senhor seria inatingível para Teodósio. O imperador, então, retorna para seus aposentos reais e medita ao longo de oito meses. Após isso, Rufino, que exercia ministério sob Teodósio, pergunta qual a causa do sofrimento do imperador, que chora. Ele lhe responde que as portas do céu lhe estão fechadas, por causa de seu crime. Rufino tenta intervir a Ambrósio por Teodósio, mas não tem sucesso. Então, Teodósio vai a Ambrósio receber pessoalmente as censuras. Ambrósio então o declara um tirano [*tyrannicam praesentiam*] que vai contra as leis de Deus. Teodósio, nesse ponto, exorta que Ambrósio lhe conceda o divino perdão face a sua penitência<sup>575</sup>:

Não me ergo contra as sanções da igreja, tampouco de modo injusto tenciono adentrar as sagradas moradas, mas sim te rogo dissolver minhas amarras e que me provenhas com a clemência do Senhor da massa humana, para que não feche a mim a porta nosso Senhor, que a abriu a todos os que pagam as penitências<sup>576</sup>.

---

<sup>573</sup> “*Dominus exercituum hoc cogitavit ut detraheret superbiam omnis gloriae, et ad ignominiam deduceret omnes inclytos terrae.*” (*De Rec. Christ. XIV, 4*).

<sup>574</sup> *De Rec. Christ. XII, 2*.

<sup>575</sup> *De Rec. Christ. XII, 3-5*.

<sup>576</sup> “*Non [...] insurgo adversus ecclesiasticas sanctiones, nec inique ingredi limina sacra contendo, sed te solvere vincula mea deposco, et communis Domini pro me exorare clementiam, nec mihi januam claudi, quam cunctis poenitentiam agentibus Dominus noster aperuit.*” (*De Rec. Christ. XII, 5*).

Ao que se segue este desfecho, a partir da réplica do bispo:

‘Que sorte de penitência mostrastes depois de tantas injustiças? Com que remédios curastes as feridas incuráveis e chagas?’ Ao que o imperador diz ‘teu trabalho é ensinar, bem como preparar os remédios, enquanto o meu é receber os que forem prescritos.’ Ao ouvir essas palavras do imperador, que demonstravam sua humildade e sua boa vontade para receber a aflição da penitência, o santo Ambrósio lhe aplicou salutar remédio para tantas feridas, pelas quais, ao recebê-las, o imperador retribuiu com grandes agradecimentos<sup>577</sup>.

Sedúlio comenta como ambos imperador e bispo realizaram ações dignas de muita admiração, por Teodósio ter demonstrado fé e Ambrósio subordinação<sup>578</sup>, sendo a glória de Teodósio ainda posteriormente reforçada em suas ações, que observaram as regras divinas, quando de seu retorno a Constantinopla, onde, na Igreja, quando indagado por outro bispo, de nome Nectário, sobre sua permanência dentro do edifício, afirma: “apenas recentemente pude aprender qual é a diferença entre um imperador e um sacerdote, pois apenas recentemente conheci um professor da verdade. Pois de fato acreditei ser Ambrósio dignamente o único a ser chamado bispo.”<sup>579</sup>.

Nisso tudo, o que se verifica é que a abertura da disposição humana à penitência e ao reconhecimento dos erros eleva o indivíduo à qualidade de favorecido por Deus e pelas práticas sagradas. Somente ao abdicar da violência e se submeter às admoestações de Ambrósio Teodósio foi capaz de encontrar a graça divina que lhe conferiu a tranquilidade. O cerne, vê-se, desse processo se encontra na relação de confiança que o imperador tivera com o bispo. Assim é possível entrever mais uma chave de leitura que pauta, dentre os espelhos estudados, também a escrita de Sedúlio, a saber, a necessidade de que o governante busque bons conselhos e seja prudente ao recebê-los. Não é incidental, do mesmo modo, a seara da medicina que transparece nas citações comentadas no parágrafo anterior, sobretudo na que contém a menção aos remédios (*medicamina*). Isso, como visto, é igualmente prática recorrente nos textos de aconselhamento político, no que se entende o papel curador que exerce o líder de uma sociedade. Sedúlio ainda adiciona, ao fim da parte em prosa desse décimo segundo capítulo, que, assim como é melhor que se seja censurado por um homem sábio em vez de por um tolo, tanto também desejamos veementemente que as feridas de nossos corpos sejam curadas por médicos (*vulnera corporum*

<sup>577</sup> “‘*Quam*’, inquit, ‘*poenitentiam ostendisti post tantas iniquitates? Quibus medicaminibus incurabilia vulnera plagasque curasti?*’ At imperator, ‘*Tuum, inquit, opus est et docere et medicamina temperare, meum vero oblata suscipere.*’. *Quibus verbis imperatoris auditis, quae illius humilitatem atque ipsum spontaneam poenitentiae suscipere afflictionem monstrabant, sanctus Ambrosius salutarem ei medicinam tantorum vulnerum apposuit, qua percepta imperator magnas gratias referebat.*” (*De Rec. Christ. XII, 5*).

<sup>578</sup> *De Rec. Christ. XII, 6*.

<sup>579</sup> “*Vix [...] potui discere quae differentia sit imperatoris et sacerdotis; vix enim veritatis inveni magistrum; Ambrosium manque solum novi vocari digne pontificem.*” (*De Rec. Christ. XII, 6*).

*a medicis sananda*), e nossos espíritos por um médico propriamente espiritual (*spiritualis medicus*), cuja lâmina (*scalpellus*) não pode a nós ser maléfica, tal como não é a do médico que corta fora as feridas e a carne pútrida (*resecet vulnera et putridas amputet carnes*)<sup>580</sup>. O poema que encerra o capítulo ainda reforça essa aproximação entre a medicina humana e a cura divina trazendo um paralelo que Sedúlio tece entre o zelo da disciplina médica, que com cuidado diligente cura o corpo, e o cuidado dos ministros da Igreja, que banem da mente as doenças em forma de vício é a função reparadora que podem ambos perpetrar em suas devidas esferas. O *medico docto*<sup>581</sup>, o médico sábio, é o único que, por ter seguido os divinos parâmetros e por agir com piedade e temor a Deus, pode bem expurgar os males e garantir a saúde da alma daquele a quem trata. Mais um dos atributos da razão e do discernimento, dessa maneira, é que se sigam os bons conselheiros, médicos do espírito, os ministros da graça de Cristo, e se afastem os ruins, o que será tema deste próximo subcapítulo.

### 3.3.5 Aconselhamento, companhias e relações

O soberano, aquele que tanto representa sua família e organiza seus negócios quanto gere o corpo social, condensa também em si certas funções eclesiásticas, pois é responsável por reunir os sínodos, garantir a disciplina eclesiástica e desempenhar papel ativo na nomeação de bispos e abades<sup>582</sup>. Assim, o governante é responsável por reunir e gerir um conselho composto por essas instâncias, que Sedúlio identifica como a coroa (*corona*) do príncipe religioso, o que ilustra mencionando Constantino, o mais renomado (*famosissimus magnus*) imperador que, tendo reunido mais de trezentos bispos de todas as nações no Conselho de Niceia para discutir a fé cristã, foi por isso glorificado<sup>583</sup>. O valor disso está na possibilidade de que angarie as mais diversas admoestações que possam lhe conferir os sínodos, bem como em que permite com que os julgamentos, que seriam contrários à prática cristã (*Christianitatis alienum*) quando realizados na ausência dos inocentes a que concernem, sejam executados de maneira justa por um líder que seja muito — e apropriadamente — circunspecto (*valde circumspectum*)<sup>584</sup>.

Não apenas, contudo, dos membros da Igreja devem provir os conselhos. Ao mesmo tempo em que, como visto, é atribuição do governante gerir e reger seu próprio lar, faz-se também necessário que, tendo-o como extensão de seu governo, escute de seus membros —

---

<sup>580</sup> *De Rec. Christ.* XII, 7.

<sup>581</sup> *De Rec. Christ.* XII, 8.

<sup>582</sup> STROTHMANN, 2019, p. 374.

<sup>583</sup> *De Rec. Christ.* XI, 4.

<sup>584</sup> *De Rec. Christ.* XI, 4.

nomeadamente, de sua esposa — os conselhos. É bem marcado, no capítulo 5 do *Sobre os Governantes Cristãos*, o importante poder persuasivo da mulher na esfera das deliberações dentro da casa. Élia Flacila, esposa de Teodósio I, é mencionada como venerável companheira (*venerabili conjuge*) que permitira ao imperador, já sábio e justo por si mesmo, que ainda mais se elevasse para triunfar por meio de boas obras. Flacila, que fora estudiosa ferrenha das leis divinas, era bem capaz de aconselhar Teodósio, inflamada pelo amor divino, em suas resoluções<sup>585</sup>. Como Sedúlio já dissera pouco antes nesse mesmo capítulo,

a tal esposa, porém, convém não apenas se juntar e subjugar a seu homem em casta união, como também sempre mostrar uma imagem de piedade e de santa conversação, e ser criadora de conselhos prudentes. Pois, assim como perigos funestos originam-se de uma companheira ruim, do mesmo modo muitas coisas úteis provêm do conselho de uma esposa prudente, que são agradáveis ao Onipotente. Donde diz o apóstolo<sup>586</sup> ‘Pois o homem infiel será salvo pela mulher fiel.’<sup>587</sup>.

Sozinho, enfim, de nada é capaz o governante. Seja em âmbito familiar, no que concerne à sua esposa, seja enquanto membro de uma tradição eclesiástica na qual é responsável por reunir seu corpo de bispos, aquele que almeja bem liderar a nação deve ter sempre em mente os conselhos que recebe, e que com prudência é capaz de analisar.

No capítulo seguinte, em que Sedúlio trata mais especificamente de que tipo de conselheiros e amigos deve ter o bom príncipe, fica ainda mais enfatizada essa noção da necessidade de boas e prudentes relações. Para que se bem governe em meio às tempestades do mundo turbulento (*inter turbulentíssimas hujus saeculi procelas bene imperare*), o governante deve valer-se de uma arte que chega a sua perfeição quando tem a seu lado um conselheiro de excelência, observando-se uma regra de três facetas: 1) sobretudo, que os conselhos divinos são de maior importância que os humanos; 2) que o governante, quando é cuidadoso, não deve se valer tanto de seu próprio juízo quanto do de seus conselheiros mais prudentes; 3) que o bom governante não tenha conselheiros enganadores e perniciosos (*dolosos et perniciosos*)<sup>588</sup>. A primeira regra Sedúlio justifica com citação aos *Atos dos Apóstolos* (5:29) — “é necessário obedecer a Deus mais que aos homens”<sup>589</sup> —. Quanto à segunda regra, Sedúlio traz dois

<sup>585</sup> *De Rec. Christ.* V, 5.

<sup>586</sup> Paulo, em *Coríntios* 7:14.

<sup>587</sup> “*Talem autem decet non solum viro suo casta copula esse connexam et subditam, sed pietatis et sanctae conversationis semper ostendere formam, ac prudentium consiliorum esse repertricem. Sicut enim persuasione malae conjugis damnosa nascentur pericula, ita prudentis uxoris consilio multa proveniunt utilia quae sunt Omnipotenti beneplacita. Unde et Apostolus ait ‘quoniam vir infidelis salvabitur per mulierem fidelem.’* (*De Rec. Christ.* V, 4).

<sup>588</sup> *De Rec. Christ.* VI, 1-3.

<sup>589</sup> *De Rec. Christ.* VI, 1.

exemplos: um do imperador estoico Marco Aurélio, outro de Salomão, ambos com comentários dessas figuras quanto à necessidade de se terem bons conselheiros<sup>590</sup>. Em relação à terceira, os maus conselheiros são equiparados a pedras no caminho, que retardam o progresso, e por isso devem ser rejeitados e detestados, pois que desprezam os preceitos divinos, incapazes então de se submeterem a um príncipe terreno, e são responsáveis por levar a nação à calamidade<sup>591</sup>.

Strothmann menciona que remonta a Pepino e a Carlomano a organização da Igreja pelos governantes enquanto base do Estado carolíngio<sup>592</sup>. Igualmente Werminghoff entende os sacerdotes como guardiões dos divinos segredos, do que deriva seu ofício de tornar o soberano ciente das tarefas concernentes a sua posição<sup>593</sup>. Nesse sentido, agem mais como companheiros para os líderes do que propriamente como “funcionários” deles<sup>594</sup>. Também Nelson destaca como, no caso, na corte de Carlos Magno, esse líder teria encorajado fortemente a aquisição por sua prole de, mais que o aprendizado da guerra, educação nas artes liberais por tutores e conselheiros confiáveis<sup>595</sup>. Em relação à confiança nas deliberações dos bispos, já Sedúlio arrola, em seu décimo primeiro capítulo, quatro exemplos<sup>596</sup>: um a respeito do imperador Valentiniano, que confiara mais nas deliberações de seus bispos do que nas suas próprias; outro de Constantino já acima discutido; um do príncipe Joviano, que seguira os ditames do Conselho de Niceia; e ainda um dos imperadores Teodósios, que, zelosos pela Igreja, foram exaltados e elevados por Deus. A conclusão dessa linha de argumento aponta, aqui também, para a indispensável emulação por parte do governante cristão de modelos passados de grandes príncipes, ao mesmo tempo em que condensa algumas das noções já trabalhadas no *Sobre os Governantes Cristãos* e analisadas aqui:

Mas se alguém é êmulo da glória desses tantos príncipes, se algum governante cristão deseja reinar de modo mais feliz e glorioso neste mundo e esforça-se por tocar a palma de eterna bênção, que imite deles a fidelíssima devoção para com o culto do Onipotente, e mostre a si mesmo como *benévolo, clemente, rigoroso nos julgamentos, brando na humildade de seu coração, complacente nas entranhas da misericórdia, generoso ao presentear, brilhante em seu zelo que é conforme Deus quanto à Sua Igreja*, se procura reinar para sempre em associação com os cidadãos supernos e com santos e justos governantes<sup>597</sup>.

<sup>590</sup> *De Rec. Christ.* VI, 2.

<sup>591</sup> *De Rec. Christ.* VI, 3.

<sup>592</sup> STROTHMANN, 2019, p. 385.

<sup>593</sup> WERMINGHOFF, 1902, p. 201.

<sup>594</sup> STROTHMANN, 2019, p. 392.

<sup>595</sup> NELSON, 2019, p. 335-6.

<sup>596</sup> *De Rec. Christ.* XI, 6-7.

<sup>597</sup> “*Sed si quis est tantorum aemulus gloriae principum, si quis Christianus rector feliciter et gloriose in hoc saeculo regnare desiderat, et ad palmam sempiternae beatitudinis pervenire contendit, illorum fidelissimam erga cultum Omnipotentis imitetur devotionem, sequae benevolum, clementem, in judiciis districtum, in cordis humilitate*

Condensadas nessa passagem então estão algumas das virtudes e práticas pelas quais os governantes devem se pautar para realizar um adequado reinado, piedoso e temeroso a Deus. Nota-se que a benevolência, a clemência, o rigor aliado à brandura, a prodigalidade e o zelo se alcançam quando, imitando os modelos do passado, que seguiram adequadamente seus conselheiros, o líder cristão procura ele também seguir as admoestações de seus bispos. Tanto a atenção ao passado, assim, quanto prezar pelos bons conselhos tornam o soberano apto a exercer seu poder, e é isso responsável por alçá-lo às alturas divinas junto às santas companhias.

Paralelamente à segurança das associações prudentes e pertinentes há, por outro lado, o perigo de uniões que se façam com companhias de natureza virulenta. Relativamente ao tratamento que já observamos na escrita de Sedúlio quanto à importância de que se expurguem os vícios, que agem como anuviadores da boa razão e impedem o bom funcionamento do estado mental do governante, encontra-se também em uma passagem do capítulo 6 uma admoestação contra o potencial danoso de dois fatores que prejudicam os conselhos: a pressa e a ira (*festinatio et ira*)<sup>598</sup>. Enquanto a pressa é nociva por comprimir demasiadamente as noções aconselhadas, o que não permitiria adequada reflexão sobre elas, a ira, por sua vez, como já se verificava nas chaves estoicas que Sêneca trabalhava, é nociva por ser capaz de cegar a alma de modo que ela não possa enxergar as boas advertências (*obcaecat animum ne utile videat consilium*)<sup>599</sup>. Para que se garantam pertinentes conselhos, então, é necessário ao príncipe que evite ao máximo as associações com pessoas de má índole — tiranos cruéis (*crudeles tyrannos*) —, assemelhadas a serpentes, que esse príncipe, qual pantera, deve evitar como aliadas<sup>600</sup>.

Já com relação àquilo que parte do governante para com seu povo, Sedúlio destaca que pode ter apenas o caráter de benefício. O bom e divino rei, como diz no capítulo 9, é aquele que não dá nada a seus súditos a não ser que seja um benefício (*beneficium*)<sup>601</sup>. Tal deve ser ainda puro de intenção, ou seja, no que diz respeito à sua razão de ser concedido, não pode haver expectativa de paga em retorno de qualquer forma, já que, similarmente ao que é objeto de comércio, não há mérito naquilo que se dá quando atribui a isso um preço<sup>602</sup>. Em escopo mais geral, esse sistema de benefício é entendido como mecanismo de coesão das sociedades da associação política carolíngia, como observa Strothmann, que a entende como uma ordem de

---

mansuetum, in visceribus misericordiae compatiens, in largitate munificum, in zelo qui secundum Deum est fulmineum circa Dei Ecclesiam *solerter exhibeat, si consortio supernorum civium cum sanctis et justis rectoribus regnare perenniter procurat.*” (*De Rec. Christ.* XI, 8. Grifos meus).

<sup>598</sup> *De Rec. Christ.* VI, 4.

<sup>599</sup> *De Rec. Christ.* VI, 4.

<sup>600</sup> *De Rec. Christ.* VI, 5.

<sup>601</sup> *De Rec. Christ.* IX, 4.

<sup>602</sup> *De Rec. Christ.* IX, 4.



comando que pressupõe presentes (*Geschenke*) do governante para seus *fideles*, prática essa que estabelece e fortalece laços sociais<sup>603</sup>. Embora Sedúlio marque fortemente o caráter de absoluta generosidade que deve pautar a doação de benefícios pelo governante, nota-se, ainda como aponta Strothmann, que essa criação de vínculos materiais tem muitas vezes um componente material (*dingliche Komponente*), que, por mais que se insira numa lógica de dom de graça, faz parte da expectativa de certas ocasiões e se torna quase um dever a depender do ponto de vista político e social<sup>604</sup>. Nesse sentido, há de haver decerto um discernimento na concessão desses benefícios, preservando-se proporcionalidade e uma intenção correta no ato, e se pressupondo vantagem para a Igreja e seu séquito ao se distribuírem os bens para aqueles que, conforme juízo de valor, são os bons, melhores e excelentes (*bonis melioribus optimis*)<sup>605</sup>.

### 3.3.6 Fortuna e passagem do tempo

Ainda um outro fator a ser observado e discutido na confecção do espelho seduliano diz respeito a um aspecto temporal, que compreende a passagem do tempo nesta terra e, no caso do *Sobre os Governantes Cristãos*, aponta para uma posteridade, de um lado, da memória na Terra, de outro, da glória superna que o governante deve buscar atingir. Conquanto fique marcada a glória no mundo secular dos grandes líderes, Sedúlio é enfático ao comentar seu caráter passageiro no que diz respeito à efemeridade da vida, que se esvai. Isso se nota, por exemplo, em sua aproximação entre o caráter do reino temporário terreno e o de uma roda:

Julgaram os sábios que o reino passageiro deste mundo é tal qual o giro de uma roda volúvel. Isso porque, assim como o que está acima precipita e o que está abaixo se eleva com cada giro da roda, do mesmo modo a glória de um reino terrestre sustenta de repente elevação, de repente rebaixamento. Daí que tem honras que não são reais, mas imaginárias e velozmente fugidias. Pois aquele reino de verdade é o que perdura para sempre; mas esse que é transitório e fraco mostra não a verdade, mas sempre certa semelhança desprezível com o verdadeiro e permanente reino<sup>606</sup>.

Aponta-se, por meio dessa figura dos sábios, para uma tradição de sabedoria que lega ao presente a noção de volubilidade dos reinos mundanos. Como transparece, o movimento desse

<sup>603</sup> STROTHMANN, 2019, p. 400.

<sup>604</sup> STROTHMANN, 2019, p. 401.

<sup>605</sup> *De Rec. Christ.* IX, 5.

<sup>606</sup> “*Regnum hujus saeculi momentaneum volubilis rotae vertigini sapientes esse consimile judicaverunt. Nam sicut omnis rotae vertigo, quae superiora habet modo dejicit, et quae dejecta sunt modo superius extollit, ita subito erectiones, subito elisiones terrestres gloria regni sustinet; unde nec veros, sed imaginarios et citius fugitivos honores habet. Illud enim verum regnum est, quod in sempiternum perdurat; hoc autem quod transitorium est et caducum, non veritatem, sed quamdam mediocriter similitudinem veri et permanentis semper regni ostendit.*” (*De Rec. Christ.* III, 1).

mundo acompanha o de uma roda no que diz respeito às suas súbitas elevações e a seus rebaixamentos, que obedecem a um ciclo, daí o símile. O reino terreno, assim, não apresenta característica de verdade por ser fugidio, agindo quase como uma cópia sensível<sup>607</sup> do mundo súpero que é, esse sim, perfeito e permanente. No mesmo capítulo, Sedúlio aduz ainda que a glória mundana, por mais adornada que seja em seu tempo, tal como um arco-íris, que pinta no céu diferentes ornamentos, rapidamente se dissolve<sup>608</sup>. A preocupação de Sedúlio, desse modo, está em que não se pode fiar mesmo nas evidências presentes de um reino glorioso, dado que esse nada mais seria que uma imagem imperfeita daquele que é real e ideal, o reino celeste. Assim, há que atentar o governante cristão à instabilidade natural e irrevogável das instituições da Terra, que não se pode prever. Ainda no terceiro capítulo, Sedúlio se pergunta se haveria alguma força — notavelmente, armada — ou espécie de concórdia que poderia tornar estável o reino. Embora tenhamos visto que a concórdia recomendada pelo autor é a paz, verifica-se aqui que mesmo essa faceta é fugidia, dado que os eventos da guerra são ao mesmo tempo imprevisíveis e instáveis, e rapidamente podem deitar abaixo aquilo que a glória elevou, dado que, por exemplo, numa contenda, ambos os lados são sujeitos às vergastadas da fortuna<sup>609</sup>. Isso porque mesmo a paz tem seu caráter irrevogavelmente impermanente, pois que pode ser corrompida, males advindo de seu ilusório nome<sup>610</sup>.

A única coisa que torna seguro e estável o bom reino será, para Sedúlio, a devoção irrestrita a Deus. Não se deve, assim, confiar nem na força militar nem na paz, insegura e transitória, mas sim apenas e com o coração em Deus<sup>611</sup>. Para desenvolver esse argumento, Sedúlio recorre a dois exemplos da tradição bíblica, um negativo, outro positivo: o primeiro diz respeito ao rei de Israel Saul, a quem foram subtraídos reino e vida por não ter ele se portado como ministro fiel de Deus; o segundo, que trata de Davi, recomenda-o por ter um coração conforme o de Deus, que por esse motivo o acolhera e elevara ao pináculo do poder real, justamente por reconhecer nele um ministro fiel<sup>612</sup>. Como também pontua em outro momento, no capítulo 18, com referência aos tempos do Novo Testamento, os governantes mais divinos são aqueles que não descuidam das bênçãos de Deus, mas sim que, quanto mais diligentemente espalhavam a força e a graça sagradas, mais foram recompensados com honrarias pelo

---

<sup>607</sup> Ver *Rep.* X, 597b a respeito do entendimento por Platão do mundo terreno, sensível, enquanto simulacro imperfeito do mundo ideal inteligível.

<sup>608</sup> *De Rec. Christ.* III, 1.

<sup>609</sup> *De Rec. Christ.* III, 2.

<sup>610</sup> *De Rec. Christ.* III, 2.

<sup>611</sup> *De Rec. Christ.* III, 3.

<sup>612</sup> *De Rec. Christ.* III, 3.

Senhor<sup>613</sup>. A exemplificação disso se encontra no exemplo que se segue, que tem Constantino como figura central. O imperador, após ter se tornado mestre da Europa e da Líbia, num momento de reconhecimento das graças de Deus, escreve uma carta em que exaltava as divinas concessões, o auxílio recebido dos céus, e elogia largamente Deus e suas instituições terrenas, cujo signo, comenta, orna seu exército, findando a epístola com reverência e magno agradecimento a Deus<sup>614</sup>. Nisso, o que se observa é que a estabilidade e a segurança do império se devem à proteção superna, sendo-lhe por isso tão justificado e necessário o agradecimento como forma de reconhecimento das dádivas.

Daí decorre que maior confiança, como já exposto por outras passagens, se deve ter no Senhor do que nas próprias forças. Somente por meio da piedade o governante verdadeiramente atinge um estado de elevação e de preservação. Isso também no que se refere às querelas com elementos externos ao próprio reino, por exemplo, no caso de grandes guerras, raciocínio introduzido pela seguinte passagem, que dá início ao capítulo 15:

Assim, se em algum momento se espalharem rumores de uma guerra, que não se confie tanto nos corpos armados e na força quanto se firme em assíduas orações ao Senhor, e que de Deus seja implorado auxílio, em cuja mão repousam a salvação, a paz e a vitória, e que, se com pia devoção for invocado, nunca desampara os que o invocam, mas assiste-os, socorredor, misericordiosamente nos perigos<sup>615</sup>.

Novamente é apenas por meio da devoção a Deus e da prática constante de se fiar Nele que se torna possível um governo devidamente amparado. Não são, nem no caso das dissensões com forças externas, as forças militares que terão a capacidade de deitar longe os perigos dos conflitos. Isso Sedúlio se propõe a provar por meio de exemplos evidentes [*evidentibus exemplis*]: conta-se longamente a respeito de guerras, envolvendo figuras eminentes do Antigo Testamento<sup>616</sup>, e de proteção divina. Do legislador Moisés, por exemplo, diz-se que, com as mãos elevadas em prece a Deus, trouxera vitória a Israel, mas, quando as relaxou, a vitória foi de Amaleque; Igualmente o rei Ezequias, não valendo-se de forças armadas mas sim de sua devoção, tivera ajuda de Deus para derrotar quase duzentos mil soldados assírios em uma noite; também o rei Jeosafá, que entoara cânticos ao Senhor, pudera escapar às emboscadas de seus inimigos; os macabeus, ainda, fiando-se na assistência divina, muitas vezes foram vencedores

---

<sup>613</sup> *De Rec. Christ.* XVIII, 4.

<sup>614</sup> *De Rec. Christ.* XVIII, 4.

<sup>615</sup> “Unde si quando bellici rumores crebrescant, non tam in armis corporalibus et fortitudine confidendum, quam assiduis ad Dominum orationibus est insistendum, Deique sunt imploranda auxilia, cujus in manibus consistit salus, pax atque victoria; qui si pia devotione invocatus fuerit, nunquam se invocantes deserit, sed eisdem misericorditer adjutor in importunitatibus assistit.” (*De Rec. Christ.* XV, 1).

<sup>616</sup> *De Rec. Christ.* XV, 2-3.

de conflitos. Do Novo Testamento, Sedúlio retira exemplos<sup>617</sup> concernentes a Constantino, que fora muitas vezes vitorioso por empregar em seu exército o estandarte da cruz de Cristo, e a Teodósio, que derrotara tiranos não pelo uso da força, mas por oração. Diversos outros paradigmas, cuja análise aqui se faria demasiado longa, são apresentados ao longo do capítulo. Em todos, o que prevalece é a noção de prevalência em escala de importância da fé e da piedade sobre o poder bélico.

A devoção a Deus deve ser irrestrita mesmo na medida em que não seja capaz de resolver todo e qualquer conflito ou de privar a sociedade absolutamente de seus males. Sedúlio é da opinião de que há etapas em qualquer reino, uma vez que sejam todos parte da vida terrena transitória, em que se verificam movimentos de ascensão e declínio:

Pois que toda essa vida transitória é uma tentação àquele que é justo, na qual há vezes em que mais causam dano as coisas prósperas que as adversas, pois as prósperas derrubam aqueles que são eleitos por Deus, enquanto as adversas os instruem. Pois, como os sábios testemunham, o reino terrestre sustenta-se em cinco variações de períodos. Pois o primeiro é um tempo de labor, quando é marcado pelo estrépito de inimigos e guerras. O segundo, em verdade, é quando o próprio reino, tal como a lua, inclina-se à plenitude por meio de seus incrementos. O terceiro período é o das próprias plenitudes, quando ele não é perturbado por todos os lados pela totalidade das pessoas, e sim se enobrece na plenitude de sua glória assim como a claridade da lua cheia. O quarto período é aquele no qual a grandeza do próprio reino, semelhantemente à lua, começa a decrescer. Ainda o quinto, que é o mais tardio, é um período de luta e contradição, quando o pináculo da nação, como a torre de Siloé<sup>618</sup>, desmorona, e ninguém busca fazer algo de bom com vistas a estabilizar a nação<sup>619</sup>.

Pressupõe-se, em relação à instabilidade do reino, uma própria estabilidade temporal, no sentido de que, ciclicamente como a lua, a nação passa por seguidos movimentos ora de elevação, ora de rebaixamento. Assim como a lua, também, esses seus movimentos são de certa maneira previsíveis e esperados. O que Sedúlio procura apontar com isso é que se entenda a efemeridade da glória do reino terrestre, devido a seu caráter de potência momentânea, diferentemente do reino celeste de Deus, que não pode ser inconstante<sup>620</sup>. Por isso, o que se espera do governante prudente é que não se deixe abater nos tempestuosos tempos, mas que, igualmente a quando,

<sup>617</sup> *De Rec. Christ.* XV, 4.

<sup>618</sup> Conferir Lucas 13:4 para breve menção à queda da torre.

<sup>619</sup> “*Siquidem haec transitoria vita est justo tentatio tota, in qua plus interdum nocent prospera quam adversa; quia Dei electos prospera dejiciunt, adversa vero erudiunt. Ut enim sapientes perhibent, quinque temporum varietatibus regnum terrenum consistit. Nam primum tempus laboris est, quando per fragores hostium et bella contenditur. Secundum vero quando ipsum regnum suis incrementis ut luna usque ad plenitudinem tendit. Tertium tempus est ipsius plenitudinis, quando undique ab omnibus non offenditur, sed in plenitudine gloriae suae tanquam plenilunii claritas nobilitatur. Quartum tempus est in quo ipsius regni sublimitas instar lunae decrescere incipit. Porro quintum, quod est novissimum, tempus est collectationis et contradictionis, quando rei publicae quasi turris Siloae summa corruit, ac nullus ad ipsam rem publicam stabiliendam quidquam boni facere vult.*” (*De Rec. Christ.* XVI, 1).

<sup>620</sup> *De Rec. Christ.* XVI, 2.

nos bons tempos, pudera agradecer a Deus por Sua clemência [*clementia*], continue a fazê-lo nos períodos de adversidade<sup>621</sup>. Isso porque, como Sedúlio aponta em seguida, é apanágio e virtude particular dos cristãos retornar esses agradecimentos ao Criador mesmo nos tempos desfavoráveis, pois Ele opera com mui amargoso remédio [*mordacissimum medicamentum*], na forma dessas tribulações, para estender seu consolo, tal como faz o médico mais clemente [*clementissimus medicus*], que, “buscando cortar fora carnes pútridas e cauterizar as chagas cariosas, não poupa com o ferro, para que [Deus] poupe, e não se comisera, para que mais Se comisere.”<sup>622</sup>. Em consonância ainda com o que expusemos a respeito do enternecimento estoico da alma a partir das noções de *fortuna* e *providentia*, Sedúlio traça raciocínio, ainda nesse capítulo, de que a guerra e as adversidades podem ser mesmo melhores, certas vezes, que a paz, pois essa última pode tornar as pessoas delicadas, afrouxadas e tímidas [*delicatos et remissos facit ac tímidos*]<sup>623</sup>. Assim, é por meio do enternecimento promovido pelas ações ora duras e severas, ora tenras, de Deus que as pessoas serão capazes de tornarem-se melhores e mais firmes. A adversidade será responsável por calejar os espíritos daqueles que lhe enfrentam com devoção, fazendo com que ganhem a partir disso mais acuidade mental que permite com que se ignorem as coisas efêmeras.

### 3.4 Considerações finais

Devidamente apresentados e sopesados os aspectos considerados mais definitivos para este estudo introdutório do espelho *Sobre os Governantes Cristãos*, de Sedúlio Escoto, ficam assim verificadas algumas das características que orientam a pena do autor, e que inserem-no na linha de escritores do gênero especular em vertente característica em sua escrita, a saber, a consideração da piedade, do temor e do respeito a Deus e da orientação do governante por aquilo que é divino como as virtudes constituintes da realização de um bom exercício do poder. A variedade de exemplos encontrados para discutir esses aspectos virtuosos sob as lentes da razão, da brandura, da reforma, das relações sociais e das reflexões sobre o passar do tempo, ainda que não exaustiva, serve como amparo para o entendimento da inserção de um texto ainda pouco estudado, mas paradigma de, por assim dizer, um subgênero especular pautado pelo cristianismo como motriz da virtude soberana.

---

<sup>621</sup> *De Rec. Christ.* XVI, 2.

<sup>622</sup> “[...] *incidere cupiens putridas carnes et cariosa vulnera adurere, cauterio non parcat, ut parcat, ut parcat, nec miseretur, ut magis misereatur.*” (*De Rec. Christ.* XVI, 3).

<sup>623</sup> *De Rec. Christ.* XVI, 4

Como se viu, Sedúlio Escoto almeja transmitir a seu destinatário, seja Carlos, o Calvo, seja Lotário, o que colheu, num arranjo, a partir de seu estudo abrangente das escrituras e de seus comentadores, além de, como se verificou, de autores de variados escopos filosóficos. A conclusão do *Sobre os Governantes Cristãos*, tal como seu prefácio, como visto, remete a esse processo antológico que perpassa os campos da sabedoria com vistas a elevar o intelecto e a responsabilidade do governante com pauta no zelo para com os princípios cristãos. Sobre isso, lê-se, no capítulo final da obra:

Mas essas poucas palavras de advertência, a partir de muitas, percorrendo as histórias divinas e as humanas, a vossa excelência, senhor, rei, ofereci, instigado por causa de vosso amor a produzir uma pequena obra, sabendo que sou devedor à condescendência de vossa alteza, ponderando se seria útil se, dos ditos humanos e divinos, aquelas coisas que são contadas sobre os bons e maus reis e os príncipes, de modo breve, em uma pequena obra eu coletasse, donde possa ser deleitado vosso intelecto, e possa ser demonstrado o esforço de boa vontade de nossa devoção ao brilho de vossa inteligência. Da mesma maneira também as abelhas colhem de diversas flores o mel fluído para ser transformado para o proveito de seus senhores, a partir dos quais arranjam as mais agradáveis colmeias com habilidosa disposição<sup>624</sup>.

O texto de Sedúlio, como reforçado por essa passagem, é um florilégio daquilo que se colhera dentre as variadas histórias de obras humanas e divinas, as quais demonstram as virtudes apropriadas para um bom governo, que se reúne na “pequena obra” [*opusculum*] seduliana. O símile com as abelhas que há nesse trecho também é oportuno, na medida em que, como observado em Xenofonte e Sêneca, por exemplo, essa menção específica ao mundo animal remonta à cadeia de hierarquia e poder que envolve as sociedades. Aqui, o que se observa é que a função das abelhas, em outra chave àquela previamente discutida nesta dissertação<sup>625</sup>, diz respeito à seleção dos melhores néctares a partir das mais diferentes flores, que equivale à antologia dos mais nobres conhecimentos obtidos a partir das histórias mais pertinentes.

A partir disso, o que o governante cristão prudente deve fazer é imitar esses modelos: buscar aprender e desenvolver suas virtudes por meio do estudo daquilo que é bom, e repelir os vícios de sua alma com base na compreensão do que é ruim. Esse capítulo final da obra opera

---

<sup>624</sup> “*Has autem paucas de multis, divinas et humanas historias percurrens, vestrae, domine rex, excellentiae commonitorias obtuli litteras, vestro amore ad hoc opusculum instigatus, sciens me debitorem esse vestrae celsitudinis obsequio; utile fore perpendens, si quae sparsim in divinis et humanis eloquiis de quibusdam malis regibus sive principibus leguntur, in unum breviter deflorarem opusculum; unde possit vestrum delectari ingenium, et nostrae devotionis erga vestrae claritudinem intelligentiae manifestari benivolum queat obsequium. Sic et apes ex diversis floribus mella in utilitatem dominorum transitura colligunt, quibus gratissimos favos artificiosa dispositione componunt.* (De Rec. Christ. XX, 1).

<sup>625</sup> Observe-se ainda uma outra: Tomás de Aquino, no *De Regimine Principum* (1.3), faz uso do símile para justificar uma concepção monoteísta, sendo o rei (isto é, a rainha) das abelhas igualada a Deus: “Há, sim, um único rei para as abelhas, e em todo o universo um Deus, criador de tudo e governante.” (“*Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector.*”).

como síntese do valor que Sedúlio intentara expor ao longo de todo o *Sobre os Governantes Cristãos*. Mais que isso, aponta também para as divinas e eternas glórias que esse governante atingirá, única e exclusivamente, ao trilhar os caminhos da devoção a Deus e à Igreja, de modo que não só a glória do soberano que os percorrer seja eterna, como ainda o de sua prole, que atingirá as mesmas alturas contanto que siga pela mesma via de sagrada virtude. Para tanto, como Sedúlio aponta na interpolação ao destinatário no último parágrafo de seu livro, “desses [casos anteriormente mencionados], os exemplos e os feitos insignes, e o curso feliz da vida transitória, e acima de tudo a glória de sua retribuição eterna convém a vós, senhor, rei, sempre amar, estudar e imitar.”<sup>626</sup>. Fundados, enfim, no percurso que seguiram as grandes figuras arroladas por Sedúlio em sua obra, devem se conduzir os passos do líder cristão de uma nação. Assim como esses paradigmas bíblicos e históricos, que foram recompensados em larga medida por suas vidas devotadas ao zelo pelo divino, o que lhes rendeu maravilhas em vida e eterna memória na morte, o soberano ideal de Sedúlio é aquele que colherá todas as flores do conhecimento legadas pelas tradições.

---

<sup>626</sup> “*Quorum exempla et insignia gesta, atque felicem transitoriae vitae cursum, insuper aeternae retributionis gloriam vos semper amare, cogitare, atque imitari, domine rex, summopere decet.*” (*De Rec. Christ.* XX, 3).

## 4 MAQUIAVEL

### 4.1 *Ars dictaminis* e a constituição de um currículo humanista

Também com respeito a Maquiavel, cabe fazer um recuo histórico que permita a compreensão de seu *Príncipe* enquanto texto atravessado, sobretudo, por uma reinterpretação das bases de um currículo humanista, esse por sua vez marcado pelas práticas e convenções da *ars dictaminis*. Essa pode ser entendida a partir de um recuo para fins do século XII, em que, como Quentin Skinner explica, havia na Itália uma tradição de análise política que provinha do estudo da retórica, que concorria com outra, fundamentada na filosofia francesa da escolástica importada para a Itália no século seguinte<sup>627</sup>. A instrução retórica, nesse contexto, de modo geral se voltava para o aprendizado de técnicas para a escrita de documentos e cartas com alta clareza e força persuasiva<sup>628</sup>.

Essa técnica se definia como *ars dictaminis*, e tinha como praticantes os *dictatores*, que teriam desde sempre também tido preocupação voltada para as aplicações práticas de recomendações e conselhos, para além de atuarem em uma mera dimensão de exercícios teóricos, de modo que se voltavam de fato para negócios sociais, legais e políticos das cidades-Estado italianas<sup>629</sup>. Nisso, ocorre uma ligadura entre a arte retórica e a escrita de cartas, que pressupõe um certo aspecto de iluminação social e de participação literária, e se estabelecem guias discursivas que tratam do ordenamento cívico<sup>630</sup>. Essas cartas, contudo, pressupunham nesse momento uma dimensão própria da declamação, em que pesavam sua enunciação, os contextos de localidade, tempo e destinatário em que suas performances ocorriam, o que descrevia um fenômeno essencialmente oral<sup>631</sup>.

Com base nos chamados *dictamina*, coleções ou modelos de carta que visavam a ilustrar a correta aplicação dos preceitos da *ars*, os *dictatores* tratavam de formular regras gerais e recomendações sobre a aplicação na prática das lições, o que acaba dando vazão a essa preocupação geral com a organização e a política das cidades, o que culmina inevitavelmente em comentários diretos e particularizados a assuntos cívicos<sup>632</sup>. A partir daí, como conta Skinner, resulta a princípio um gênero que se desenvolve em um estilo de crônica urbana, que

---

<sup>627</sup> SKINNER, 1999a, p. 49.

<sup>628</sup> SKINNER, 1999a, p. 50.

<sup>629</sup> SKINNER, 1999a, p. 50-1.

<sup>630</sup> FLECKENSTEIN, 2009, p. 113-14.

<sup>631</sup> FLECKENSTEIN, 2009, p. 114; p. 123.

<sup>632</sup> SKINNER, 1999a, p. 50-2.



tem em vista tematizar a historiografia cívica de maneira mais retórica e propagandista<sup>633</sup>, a que se segue uma tendência de se escreverem livros de conselhos dirigidos às potestades, dos quais se observam, a princípio, o anônimo *Olho Pastoral* e o *Do Governo das Cidades* de João Viterbo, em que já se observariam os germes de certas discussões que havíamos encontrado nos espelhos aqui analisados e ainda veremos em Maquiavel, tais como as relativas ao temo e ao amor e à catalogação de virtudes e vícios de governo<sup>634</sup>.

Dessa conformação genérica da *ars dictaminis*, vem a surgir o que aos poucos dará lugar ao modelo renascentista de espelho de príncipe, no sentido primordial de que vão deixando de se pautar particularmente na instrução retórica e seguem a tendência de se endereçarem a magistrados e poderes específicos, e fixam ideais próximos aos que já se encontram em textos anteriores de molde especular, tais como os espelhos de Sedúlio e Sêneca estudados neste trabalho, em torno do bem comum, da paz e da liberdade, por exemplo<sup>635</sup>. Sobressaem também a prudência, a temperança, a magnanimidade e a justiça dentre o rol das virtudes que o bom governante deveria possuir<sup>636</sup>.

A partir do século XIII, começa a se observar um matiz conscientemente humanista, atribuído por Skinner especialmente a *dictatores* como João de Garland e, sobretudo, Brunetto Latini, dentre outros que cita<sup>637</sup>, como presente enquanto caráter mais voltado ao ser humano e observante da literatura, o que ganha força especialmente no século XIV. A valorização do estudo e da imitação de autores clássicos, tais como Cícero, Virgílio, Horácio e Sêneca<sup>638</sup>, além também de Homero, César e Platão<sup>639</sup>, passou a fazer parte do currículo educacional que respondia, conforme Ann Moss, com um senso histórico à tradição retomada desses modelos<sup>640</sup>, com um ideal de exemplaridade fundada também numa concepção análoga a um *mos maiorum* erigido sobre o crescente interesse pelos poetas oradores e historiadores antigos<sup>641</sup>. Esse movimento, como coloca Skinner,

exerceu considerável influência sobre o desenvolvimento do pensamento político da Renascença. Podemos discernir tal influência por duas vias. A primeira está no fato de que as obras desses *literati* pré-humanistas muitas vezes eram de teor forte e diretamente político [...]. A outra via pela qual o surgimento dessa nova cultura literária contribuiu para moldar o desenvolvimento da teoria política foi menos direta,

<sup>633</sup> SKINNER, 1999a, p. 52-3.

<sup>634</sup> SKINNER, 1999a, p. 54-5.

<sup>635</sup> GILLI, 2011, p. 167.

<sup>636</sup> SKINNER, 1999a, p. 54-7.

<sup>637</sup> SKINNER, 1999a, p. 56-8.

<sup>638</sup> MOSS, 1989, p. 145.

<sup>639</sup> SKINNER, 1999b, p. 44.

<sup>640</sup> MOSS, 1989, p. 147.

<sup>641</sup> SKINNER, 1999a, p. 57-9.

mas estava fadada a ter importância bem maior: as novas influências clássicas serviram para enriquecer e consolidar ambos os gêneros de escrita política que já haviam nascido do estudo da retórica nas primeiras décadas do século XIII, assim concorrendo para que adquirissem uma apresentação mais sofisticada, bem como um tom propagandístico mais explícito<sup>642</sup>.

Nesse sentido há uma preocupação, como Anthony Grafton postula, em se retomar um modelo interpretado e elegido como correto dentre esses textos<sup>643</sup>. Amaral por sua vez adiciona que conceitos respeitantes à liberdade cívica, às virtudes políticas e ao bem comum são buscados nessas obras<sup>644</sup>. A imitação da antiguidade, nesse sentido, pauta-se pela influência dos aspectos morais bem como dos políticos, que no geral, como Jacob Burckhardt explica, fundam-se particularmente na figura dos líderes<sup>645</sup>. Dentre as preocupações traçadas nas linhas desse modelo de escrita, mostra-se marcante tanto nas crônicas quanto nos tratados um caráter crescentemente mais sistemático de argumentação política que propõem, que se voltam, para além da defesa republicana, também para sua liberdade e as causas de suas vulnerabilidades<sup>646</sup>.

Já no início do século XV, passa a ser especialmente marcada a preocupação com os ensinamentos do “homem de virtude”, o *vir virtutis*, que funda seu aprendizado em um currículo composto por estudos da história, da filosofia moral e da ética<sup>647</sup>. Tal figura age enquanto aquela que luta contra a maré da fortuna, e um desdobramento disso é uma ênfase na questão da vontade individual que os humanistas desenvolvem<sup>648</sup>.

Brevemente, ainda no final desse século começa a se observar um expressivo volume de livros de aconselhamento a príncipes sob moldes humanistas, que em geral se fundam pelo princípio que temos observado de ser a virtude a chave para o sucesso político<sup>649</sup>. Especialmente, conforme Gilbert, a virtude da *liberalitas* se tornava preponderante nessa chave de crescente importância que coloca o governante ideal como igual ao indivíduo ideal, e que investiga as formas de consolidação de seu poder<sup>650</sup>.

Os humanistas da esfera cívica, como Hankins conta, operavam também um processo de reelaboração da teoria em torno do estado, mais independente agora da autoridade religiosa, que valorizava a participação ativa na vida política<sup>651</sup>.

---

<sup>642</sup> SKINNER, 1999a, p. 60.

<sup>643</sup> GRAFTON, 1999, p. 2.

<sup>644</sup> AMARAL, 2007, p. 67.

<sup>645</sup> BURCKHARDT, 1921, p. 32.

<sup>646</sup> SKINNER, 1999a, p. 62.

<sup>647</sup> SKINNER, 1999a, p. 111.

<sup>648</sup> SKINNER, 1999a, p. 117-8.

<sup>649</sup> SKINNER, 1981, p. 35.

<sup>650</sup> GILBERT, 1939, p. 463-4.

<sup>651</sup> HANKINS, 2014, p. 99.

Sob a ótica humanista, já se nota também que havia o ideal de cultivar uma certa imagem de si mesmo por parte do governante, que aparenta, ao menos, servir à comunidade<sup>652</sup>.

#### 4.2 Principados autônomos e a proeminência florentina

Não há, nesse período, estado central, mas sim o exercício de governos despóticos que se expandem pelos principados<sup>653</sup>. Esses governos, como aponta Burckhardt, não se fixavam tanto sobre uma sociedade de aristocracia, e, de modo geral, pressupunham que o príncipe soubesse e tivesse poder para se valer das forças de indivíduos de qualquer extrato da nação<sup>654</sup>. Como adiciona ainda, amiúde esses governos careciam de tamanho ou poder que lhes permitisse manter totalmente sua independência em relação aos outros principados, destacando-se Florença e Veneza como duas cidades que tiveram grande significância por terem sido capazes de se sustentar por suas forças<sup>655</sup>.

Florença, nesse período, existe enquanto um polo de elevação de pensamento político e desenvolvimento humano, onde prosperam teorias e doutrinas de representação histórica e de desenvolvimento de ciências<sup>656</sup>. Com total autonomia e independência política, a cidade se constituía como centro político, econômico e cultural em que as disputas de poder levavam a sucessivas alterações entre governos republicanos e autocráticos<sup>657</sup>.

Força muito presente por conta da dificuldade de se manterem tropas e exércitos regulares são os mercenários<sup>658</sup>. Os *condottiere*, mercenários que comandavam as milícias, vinham a fundar dinastias e a galgar os degraus de liderança de suas cidades, o que, como Gilbert explica, trazia uma necessidade de reavaliação da legitimidade desse novo tipo de governante<sup>659</sup>, uma vez que era ele amiúde um usurpador do poder<sup>660</sup>. Amiúde porque, como Burckhardt vem bem a esclarecer, e como veremos também propriamente ainda neste capítulo, havia mais formas para tanto, tais como dinheiro ou suas tropas<sup>661</sup>.

---

<sup>652</sup> HANKINS, 2014, p. 102.

<sup>653</sup> MARTINS, C., 1999, p. 6.

<sup>654</sup> BURCKHARDT, 1921, p. 28.

<sup>655</sup> BURCKHARDT, 1921, p. 35.

<sup>656</sup> BURCKHARDT, 1921, p. 41-2.

<sup>657</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 38.

<sup>658</sup> MARTINS, C., 1999, p. 7.

<sup>659</sup> GILBERT, 1939, p. 456.

<sup>660</sup> GILBERT, 1939, p. 471.

<sup>661</sup> BURCKHARDT, 1921, p. 11.

Na Florença em que Maquiavel florescera, havia uma divisão entre vários grupos sociais e políticos que disputavam pelo comando do governo<sup>662</sup>. A família Médici, por exemplo, havia caído em 1494 com a instauração do frei Jerônimo Savonarola no poder, dentre outras medidas, reordenou as incumbências e substituiu os funcionários da Chancelaria, conforme Martins<sup>663</sup>. A Chancelaria, à qual Maquiavel fora admitido em 1498 após o fim do governo de Savonarola, era o central órgão de administração pública em Florença, encarregada de relações diplomáticas, exteriores, de guerra, de arrecadação e de assessoramento<sup>664</sup>. As chancelarias dessa sorte tinham grande controle da vida pública e política da cidade, que confere aliás acesso privilegiado a documentações registradas como registros de conselhos em atas catálogos de missões, discursos e outros elementos que seus funcionários tinham a sua disposição<sup>665</sup>.

No início do século XVI, Florença se via cercada por ameaças de dominação pelas tiranias vizinhas ou em disputas por algum poder exterior<sup>666</sup>. Nesse panorama de sucessivas alterações, a urgência da figura de um *signore* que comande as esferas da cidade faz-se especialmente sentida. Nesse contexto, enfim, Maquiavel vem a propor que Lourenço II da família Médici tome essas rédeas a partir das lições de um programa bem estabelecido em seu livro, que teremos a oportunidade de agora investigar.

### 4.3 O Príncipe de Maquiavel

#### 4.3.1 Apresentação

A primeira informação acerca da confecção do *Príncipe*, conforme Martins, é verificada em uma carta de Maquiavel a seu amigo Francisco Vettori, embaixador florentino, de 10 de dezembro de 1513, em que o autor comenta a respeito da composição de um opúsculo<sup>667</sup> intitulado *De Principatibus*<sup>668</sup>. Quase ao final da carta, lê-se a menção:

[...] noto aquilo de que pela sua conversação fiz cabedal e compus um opúsculo, *De Principatibus*, onde me aprofundo quanto posso nas cogitações desse tema, debatendo o que é principado, de que espécies são, como eles se conquistam, como eles se

---

<sup>662</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 15.

<sup>663</sup> MARTINS, J. A., 2020 p. 11; p. 15.

<sup>664</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 16.

<sup>665</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 20-1.

<sup>666</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 23.

<sup>667</sup> Note-se o uso similar ao de Sedúlio Escoto para a designação do que seria uma pequena obra dedicada a figuras de muito eminente poder.

<sup>668</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 40.

mantêm, por que eles se perdem [...]; e um príncipe, e máxime um príncipe novo, deveria recebê-lo com prazer; portanto eu o dedico à magnificência de Juliano<sup>669</sup>.

Observe-se, nessa passagem, a nomeação de Juliano II de Médici, posterior Duque de Némours entre 1515 e 1516 e irmão de João de Médici, o Papa Leão X, como destinatário da obra em lugar de Lourenço II. Embora não seja clara a razão da alteração do recipiente do texto, Martins aponta que a alteração já teria sido feita antes de 1516, pois que em outubro desse ano Lourenço recebera o título de Duque de Urbino, fato não mencionado na carta dedicatória que abre o *Príncipe*, o que apontaria ou para certa falta de decoro por conta de Maquiavel, ou para a datação da versão final da carta antes da titulação de Lourenço<sup>670</sup>. A publicação da obra em edição impressa, contudo, só viria à luz em janeiro de 1532, tendo circulado de maneira manuscrita entre sua confecção inicial e sua edição em livro<sup>671</sup>. Observa-se nesse dilatado período de tempo uma alteração não só do recipiente, mas também da matéria da obra, que, de acordo com a passagem da carta de 1513, conteria inicialmente os tópicos nos capítulos 1 a 11, a saber, as origens, as espécies, a conquista, a conservação e o declínio dos principados, tendo então os assuntos militares, os relativos à figura do príncipe e a exortação pela união da Itália na conclusão sido acrescentados ao texto após sua primeira menção por Maquiavel na carta de 1513.

Na esteira que verificamos ser seguida como característica dos espelhos, enquanto cartas de aconselhamento, observamos também em Maquiavel o movimento de se traçar, como apresentação à obra, a oferta de algo para aquele que é o destinatário. Maquiavel demonstra conhecer uma tradição, em caráter amplo, de se presentear os governantes com bens de variadas sortes que lhes mostrem a sujeição do povo e dos conselheiros, contudo, buscando se diferenciar daqueles que presenteiam príncipes com dotes tais quais cavalos, tecidos bordados com ouro e pedras preciosas, inicia assim sua dedicatória:

Aqueles que desejam conquistar as graças de um príncipe costumam, muitas vezes, presentear-lo com aquelas coisas, entre as suas, que têm como as mais caras ou das quais o vejam deleitar-se [...]. Desejando, pois, oferecer-me à Vossa Magnificência com algum testemunho de minha servidão para convosco, não encontrei entre os meus bens coisa que eu tenha mais cara ou tanto estime quanto o conhecimento das ações dos grandes homens, apreendidas por mim mediante uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das coisas antigas, sobre as quais tenho com grande

---

<sup>669</sup> Carta a Francisco Vettori, 10 de dezembro de 1513. In: MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. 33. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. p. 145.

<sup>670</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 41.

<sup>671</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 42.

diligência longamente refletido e examinado, e reunido agora em um pequeno volume [*piccolo volume*], que envio à Vossa Magnificência<sup>672</sup>.

O autor, desse modo, quer apresentar a Lourenço não presentes em forma material, que lhe adornem ou engrandçam em sentido físico como deleites à sua pessoa, mas sim o dote do conhecimento, especificamente as lições acerca dos feitos dos grandes homens, que Maquiavel colhera em seus estudos e em suas experiências enquanto homem político, e sobre as quais afirma ter profundamente meditado com vistas a bem entende-las e sopesá-las, e que reúne em seu pequeno volume<sup>673</sup>. A questão exemplar e modelar em Maquiavel, tal como se observou nos outros autores ora estudados, se mostra marcante e condição indispensável para a exposição que se intenta fazer no *Príncipe*.

De fato, essa chave de composição é não apenas superficialmente inteligível a partir da leitura da obra, mas profundamente arraigada na intenção do autor, e se verifica recorrentemente, de maneira explícita, em seu livro: no capítulo 6, por exemplo, Maquiavel retoma essa ideia e exorta para que não haja surpresa quanto à sua exposição acerca dos principados novos, dos príncipes e dos estados mediante “grandíssimos exemplos”<sup>674</sup>. Isso porque,

caminhando os homens sempre pelos caminhos percorridos por outros e procedendo por imitação nas suas ações, não podendo em tudo seguir nos caminhos alheios, nem adquirir a *virtù* daqueles que você imita, deve um homem prudente seguir sempre pelas estradas percorridas por grandes homens, e imitar aqueles que foram excelentíssimos, a fim de que, se a sua *virtù* não os alcançar, ao menos receba deles algum aroma; e fazer como os arqueiros prudentes, os quais, parecendo muito distante o lugar que desejam alvejar e conhecendo bem até que ponto vai a *virtù* do seu arco, põem a mira muito mais alta que o lugar mirado, não para atingir tão alto com a sua flecha, mas para poder, com a ajuda de sua mira alta, alcançar o alvo desejado<sup>675</sup>.

Maquiavel, com isso, demonstra dar valor ao digno empenho de imitação (*imitazioni*) dos caminhos percorridos por esses grandes do passado, cuja virtude (*virtù*), conquanto por ventura não possa ser inteiramente apreendida em consonância com eles, é capaz de envolver o recipiente da mensagem num aroma (*odore*) que de algum modo lhe auxilie em seus objetivos, tal como ocorre quando os arqueiros miram alturas superiores em vista de atingir seus alvos.

---

<sup>672</sup> *De Princ.* Carta dedicatória, 1-2. Note-se a semelhança com o que se encontra na carta dedicatória a Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai, também pela pena de Maquiavel, em relação à oferta de um presente, apresentado com subserviência, que reúne os conhecimentos adquiridos por meio da prática e da leitura dos assuntos do mundo (*Disc.* Carta dedicatória).

<sup>673</sup> Note-se a mudança de terminologia em relação ao opúsculo mencionado na carta a Vettori.

<sup>674</sup> *De Princ.* VI, 1.

<sup>675</sup> *De Princ.* VI, 2-3.

Assim, o que Lourenço deverá fazer é apontar seu propósito para aquilo que há de mais elevado dentre as histórias humanas, para que seja capaz de trilhar seu percurso como príncipe

Algo que também se verifica na escrita de Maquiavel, ainda na carta introdutória de sua obra, é um lugar de humildade em que se deve encontrar o bom conselheiro à majestade. O autor aqui atribui a si, enquanto presenteador, uma posição modesta da qual possa bem direcionar suas advertências ao governante. Sobre isso, lê-se:

Embora julgue esta obra [*opera*] indigna de estar à Vossa presença, muito confio, todavia, que pela sua benevolência, ela deva ser aceita, pois considero que não vos possa ser oferecido maior presente do que a faculdade para poder, em brevíssimo tempo, entender tudo aquilo que eu, em tantos anos e com tantos incômodos e perigos, conheci e entendi<sup>676</sup>.

A obra de Maquiavel, modulada como indigna da atenção de Lourenço, é ao mesmo tempo propelida para ser aceita por consistir em um sumo presente, que é a faculdade de transmitir em um breve espaço de tempo o que Maquiavel penara ao longo de duros anos para aprender e compreender. O *Príncipe*, assim, como se observa também quanto aos outros textos especulares, é propriamente uma dádiva do conhecimento. Ainda a respeito de sua modéstia, o autor demonstra fazer questão de uma escrita clara e direta, que não seja adornada com períodos longos ou palavras empoladas (*parole ampullose*) e enfeites, pois sua intenção é que a própria variedade da matéria da obra e da gravidade de seu assunto (*varietà de la materia e la gravita del subietto*) a torne agradável<sup>677</sup>. A própria posição que Maquiavel atribui a si é indicativa de uma adequação a um molde de subserviência ao príncipe, pois que, mesmo sendo homem de baixa e ínfima condição (*basso et infimo stato*), atua como aqueles que, para desenhar territórios, põem-se em plano baixo para analisar as alturas, e se põem no alto para considerar o que há em baixo, e conclui que, se se deseja conhecer a natureza dos povos, deve-se ser príncipe e estar no alto, ao passo que, buscando-se conhecer a natureza dos príncipes, “convém ser homem do povo [*populare*].”<sup>678</sup>.

A isso se segue o fechamento da carta introdutória do *Príncipe*, que buscara, até então, 1) clarificar qual espécie de dote se confere a Lourenço; 2) estabelecer a posição de Maquiavel enquanto súdito fiel e humilde. Daí que o *Príncipe*, então, será "obra a qual, se diligentemente considerada e lida, vos [Lourenço] fará conhecer um grande desejo que está no meu interior: que seja alcançada [sic] aquela grandeza que a fortuna e outras qualidades vossas

---

<sup>676</sup> *De Princ.* Carta dedicatória, 3.

<sup>677</sup> *De Princ.* Carta dedicatória, 4.

<sup>678</sup> *De Princ.* Carta dedicatória, 5.

prometem."<sup>679</sup>. Explicita-se com isso também a necessidade de que Lourenço seja zeloso em sua apreensão das lições contidas na obra, e que, sendo assim, poderá alcançar a grandeza que já se encontra em potência em sua própria natureza, que, tal como Sêneca esperara fortalecer em Nero, deve ser desenvolvida.

Propriamente introduzida, a obra em si tem seus capítulos iniciais consagrados a definir as bases do programa geral que orientará a escrita de Maquiavel. No primeiro capítulo, que condensa em poucas linhas uma progressão de subdivisões que aponta para seus objetos, ele dispõe a noção de que todos os governos (*stati*)<sup>680</sup> e domínios (*dominii*) que em qualquer momento já tenham exercido autoridade (*imperio*) sobre as pessoas foram e são ou repúblicas (*republiche*) ou principados (*principati*), dos quais esses últimos podem ser de príncipes de antigas linhagens ou novos<sup>681</sup>. Os novos, por sua vez, podem ser ou inteiramente novos, dos quais Maquiavel dá como exemplo Milão para Francesco Sforza, ou como membros acrescentados ao Estado do príncipe que os conquista. Desse segundo tipo, Maquiavel cita Nápoles para o rei da Espanha<sup>682</sup>. Esses domínios conquistados, ainda, Maquiavel afirma que “ou estão habituados a viver sob um príncipe ou estão acostumados a ser livres; e são conquistados com as armas de outros ou com as próprias, ou pela fortuna ou pela *virtù*.”<sup>683</sup>. Nota-se na densa exposição que o autor intenta observar sob diversos ângulos os exercícios de poder e as ramificações situacionais que os acompanham.

Um tipo de principado que escapa a essas definições a respeito de sua hereditariedade ou novidade, e que Maquiavel considera ser o único estar plenamente seguro é o de tipo eclesiástico. Esse estado, de tipo pontificado cristão, não poderia ser definido nem sob a ótica de principado novo nem sob a de hereditário, uma vez que por um lado o governante ascende sem prover da família do príncipe velho, sendo novo nesse sentido, ao mesmo tempo em que não altera os antigos ordenamentos do local, agindo como se o estado estivesse pronto para recebê-lo como senhor hereditário<sup>684</sup>. Sua segurança, por sua vez, se dá na proporção em que

---

<sup>679</sup> *De Princ.* Carta introdutória, 6.

<sup>680</sup> Para o bom entendimento da função do termo *stato* no *Príncipe*, considerarei as opções de sua versão aplicadas por Martins em sua tradução da obra, explicadas em nota de sua edição: "O termo *stato* no *Príncipe* possui ao menos duas acepções diferentes: pode significar a condição política, o 'estado' político do governante, em suma seu status; pode significar, ainda, o governo adotado por uma província, como sinônimo [sic] de regime político. Tendo em vista essa dualidade de acepções, adotaremos o uso de 'estado' (com o e minúsculo), apenas quando esse indicar o ente político ou o governo. Quando *stati* fizer referência à condição política adotaremos 'status', pois se trata da condição política de um indivíduo. Por fim, utilizaremos 'governo' para traduzir *stato* como regime político ou governo." (MARTINS, J. A., 2020, p. 451).

<sup>681</sup> *De Princ.* I, 1-2.

<sup>682</sup> *De Princ.* I, 3.

<sup>683</sup> *De Princ.* I, 4.

<sup>684</sup> *De Princ.* XIX, 65-6.



[...] são apoiados pelas antigas ordens da religião, as quais têm sido tão poderosas e de uma tal qualidade que conservam os seus príncipes no poder, não importando o modo como procedam e vivam. Somente eles têm estados e não os defendem; têm súditos e não os governam. Os estados, por serem indefesos, não lhes são retirados, e os súditos, por não serem governados, não se preocupam com isso, nem pensam e nem podem rebelar-se contra eles. Logo, apenas estes principados são seguros e felizes, mas, sendo eles regidos por razões superiores, as quais a mente humana não alcança, deixarei de falar deles, porque sendo engrandecidos e mantidos por Deus, seria ofício de um homem presunçoso e temerário discorrer sobre eles<sup>685</sup>.

A segurança e a felicidade desses estados, unicamente pelo caráter que detêm em função de suas antigas ordens religiosas, são garantidas independentemente de sua procedência par o autor. Isso, contudo, ocorre porque eles são engrandecidos e mantidos por Deus, o que está conforme a noção de Sedúlio sobre a piedade enquanto exclusiva asseveração de prosperidade, e que faz com que Maquiavel não se sinta em posição de comentar.

Não é, decerto, objetivo de Maquiavel desenvolver todo e cada um desses eixos de discussão, como já se entrevê no segundo capítulo do *Príncipe*, iniciado com uma recusa em se discutirem as repúblicas, visto que ele já teria feito isso em outro momento<sup>686</sup>, seguida da apresentação do principal tema da obra: "ocupar-me-ei somente do principado, e retocerei as urdiduras acima descritas, e demonstrarei como estes principados podem ser governados e conservados."<sup>687</sup> Isso também aponta diretamente para a matéria explícita no título latino *De Principatibus, Sobre os Principados*, da obra. Como visto, o programa inicialmente apresentado por Maquiavel na carta a Vettori, que tinha como conteúdo as discussões que se estendem pelos onze primeiros capítulos do *Príncipe*, se organizam em função de explicar a causa da elevação e do declínio dos principados, que convém a um novo príncipe, no molde como Maquiavel o retrata, saber. Sobre a discussão acerca das repúblicas, não há consenso a respeito de qual seria a obra a que Maquiavel faz remissão, não sendo possível então identificá-la. Martins, no entanto, resume três possibilidades levantadas pelos comentadores, que seriam 1) a existência de um livro anterior ao *Príncipe* escrito sobre as repúblicas, inacessível a nós e aos comentadores posteriores a Maquiavel; 2) que se trate dos *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, o que não parece provável dado que sua composição pareça ter se dado posteriormente à do *Príncipe*; e 3) que aponte que alguma parte dos *Discursos* possa ter sido

<sup>685</sup> *De Princ.* XI, 1-4.

<sup>686</sup> Um esclarecimento resumido para essa questão se encontra em nota de Martins: "essa frase tem sido fonte de grandes discussões entre os especialistas, principalmente no tocante a qual obra Maquiavel faz remissão. Os comentadores levantam três hipóteses: a) que haveria um livro sobre as repúblicas escrito antes do *Príncipe*; b) que esta obra seria os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, embora a data mais plausível sobre a composição desse texto seja posterior ao *Príncipe*; c) que uma primeira parte dos *Discursos* foi composta antes do *Príncipe*." (MARTINS, J. A., 2020, p. 454).

<sup>687</sup> *De Princ.* II, 2.

composta antes do *Príncipe*<sup>688</sup>. Qualquer que seja o caso, o critério de seleção de dados e exemplos que norteia a escrita de Maquiavel fica de todo modo visível já nesse início do livro.

Recorrendo à discussão apresentada no nono capítulo, encontramos o vir-a-ser do principado sobre uma fermentação específica. O que ocorre inicialmente é que um cidadão comum vem a se tornar príncipe mediante o favor dos outros cidadãos, valendo-se de uma astúcia afortunada (*astuzia fortunata*)<sup>689</sup>. Isso pode ocorrer tanto pelo favor do povo quanto pelo favor dos grandes, uma vez que uma condição encontrada em toda cidade é que haja uma oposição entre esse povo (*populo*), que não quer ser oprimido pelos grandes (*grandi*), e estes por sua vez que desejam oprimir o primeiro<sup>690</sup>, dualidade cujos conflitos já se mencionavam como causas naturais em Aristóteles, mais especificamente no quinto livro de sua *Política*, que nascem quando os superiores na cadeia creem ter pouco e desejam sempre mais, ao passo que os inferiores procuram ascender e ter condições iguais<sup>691</sup>. Desses dois apetites (*dua appetiti*) podem nascer três efeitos, quais sejam, o principado, a liberdade ou a licença, dos quais o principado é aquele que se origina das dissensões entre povo e grandes, em que estes aumentam a reputação e o prestígio de um indivíduo para se assegurarem de sua proteção, enquanto aquele realiza o mesmo movimento em função de ter quem o defenda com sua autoridade<sup>692</sup>.

Dos dois tipos de principado previamente apresentados, Maquiavel se ocupa inicialmente dos hereditários, acostumados à dinastia (*sangue*) do príncipe, que enfrentam menores dificuldades de conservação que os novos, uma vez que, a não ser que encontre severa adversidade, não podem ser perdidos contanto que se mantenham os ordenamentos e os costumes previamente instaurados. O exemplo que Maquiavel escolhe para ilustrar essa visão tem como protagonista Hércules I d'Este, Duque de Ferrara de 1471 a 1505, que não teria oferecido resistência aos ataques perpetrados pelos venezianos em 1484, que haviam declarado guerra contra a cidade de Ferrara em 1482<sup>693</sup>, tampouco aos do Papa Júlio II, que teria se aliado aos venezianos e à suíça contra Ferrara, em 1510. Motivo para tanto seria exclusivamente a antiguidade do Duque naquele domínio, o que Maquiavel justifica afirmando que o príncipe natural é o mais amado, e que tem menos razões para entrar em querelas, de modo que será seguramente benquisto por seu povo contanto que não se torne odiado em razão de vícios extraordinários (*extraordinarii vizii*)<sup>694</sup>. Nisso, o que se entende é que há mais facilidade em se

---

<sup>688</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 454.

<sup>689</sup> *De Princ.* IX, 1.

<sup>690</sup> *De Princ.* IX, 1-2.

<sup>691</sup> *Pol.*, V, 2, 1-2.

<sup>692</sup> *De Princ.* IX, 2-3.

<sup>693</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 456.

<sup>694</sup> *De Princ.* II, 4-5.

conservarem esses principados cujo domínio é bem fundado sobre uma estirpe já fixada, especialmente quando essa é vista com bons olhos pela população e não se mostra odiosa. Nos principados novos, por outro lado, encontram-se problemas para são desenvolvidos sob a ótica da dominação e da conquista.

### 4.3.2 Como e por que se conquista o poder

Diferentemente dos hereditários, que têm sua estabilidade fundada pela tradição respeitada pela estirpe de líderes, a qual, observante dos costumes, encontra no povo a benevolência, os principados novos apresentam uma dificuldade que parte das implicações inerentes a seus processos de instauração, a saber, a captação da boa vontade do povo conquistado ou anexado. O desejo em si pela conquista, observa Maquiavel, é coisa natural e ordinária (*naturale e ordinaria*), sendo que os homens que a perpetram são sempre vistos como louváveis e não censuráveis, enquanto aqueles que o desejam, sem ter condição para tanto, encontram-se em erro<sup>695</sup>.

Maquiavel inicia o terceiro capítulo do *Príncipe* com uma exposição acerca dessa problemática, presente em todos os principados novos:

[...] eles são como homens que voluntariamente mudam de senhor [*signore*], acreditando melhorar, e esta crença os faz pegar em armas contra este, no que se enganam, porque veem posteriormente pela experiência que pioraram. O que depende de uma outra necessidade natural e ordinária, a qual faz com que sempre precise importunar — com gente armada e outras infinitas injúrias que a nova conquista traz consigo — aqueles de quem se tornou novo príncipe<sup>696</sup>.

Há aparentemente um movimento natural de oposição ao novo *signore*, contra o qual se empregam naturalmente armas para importuná-lo,

de modo que terá como inimigo todos aqueles que tiver importunado na ocupação daquele principado e não poderá conservar como seus amigos aqueles que nele o colocaram, por não poder satisfazer-lhes naquilo que pressupunham e por não poder usar contra eles os remédios fortes, uma vez que você tem obrigação para com eles. Porque, ainda que se tenha um fortíssimo exército seu, sempre se precisa da ajuda dos provincianos para entrar em uma província<sup>697</sup>.

---

<sup>695</sup> *De Princ.* III, 40.

<sup>696</sup> *De Princ.* III, 1-2.

<sup>697</sup> *De Princ.* III, 3.

Nisso, verificam-se dois lados do processo de domínio e anexação: há tanto o perigo advindo daqueles que foram ofendidos no processo de ocupação do principado quanto um que parte dos próprios amigos do dominador, haja vista que suas expectativas não seriam passíveis de serem cumpridas pela majestade levada por eles ao poder. Causa para isso, como o autor destaca, é que é indispensável o emprego de forças provincianas além de qualquer forte exército, sempre insuficiente, que se tenha para adentrar-se uma província. Nisso, o que ocorre é que os cidadãos da localidade conquistada, de um lado, são assolados, e, de outro, os amigos do conquistador, insuficientes ainda que sejam poderosos, contam com uma obrigação por sua parte que não pode ser cumprida. O exemplo que Maquiavel apresenta para ilustrar essa dificuldade pauta-se na ocupação de Milão engendrada pelo então rei da França Luís XII em setembro de 1499, que não durara mais do que cinco meses, vindo o rei a perder seu domínio sobre Milão em fevereiro de 1500<sup>698</sup>. Isso se dera por ação das forças do duque Ludovico Sforza, que se aproveitara da desilusão do povo milanês para com as opiniões de Luís e o futuro que lhes havia sido prometido, de modo que o rei francês fora rapidamente destituído de sua importância na cidade italiana<sup>699</sup>. Numa segunda vez, ainda, Luís teria ocupado Milão, sendo nesse caso sua expulsão muito mais custosa, necessitando-se para tanto que seus exércitos fossem eliminados ou expulsos da Itália<sup>700</sup>. Quanto a esse segundo caso, Maquiavel, destaca que, de fato, a segunda conquista de um povo traz consigo menos dificuldades que a primeira, principalmente quando se encontra em estado de rebelião, pois o novo *signore* pode se aproveitar da ocasião calamitosa para perpetrar seu domínio<sup>701</sup>. Note-se que o dominador encontra “menos dificuldades” no sentido de que seu poder nunca deixa de ser instável, como Maquiavel mesmo deixa claro ao prosseguir com a informação de que, mesmo nesse segundo caso, Luís não teria podido manter seu domínio.

Mais à frente no capítulo, tratando ainda das incursões de Luís, Maquiavel afirma que ele cometeu, também, agora em relação à sua propensão pela conquista de Nápoles,

[...], pois, estes cinco erros: eliminou os poderosos menores, na Itália acrescentou força a um poderoso, nela colocou um forasteiro poderosíssimo, não foi habitá-la, não pôs nela colônias. Erros que, ainda assim, estando ele vivo, não poderiam prejudicá-lo, se não tivesse cometido o sexto [erro]: de tirar o estado dos venezianos. Porque, se ele não tivesse aumentado o poder da Igreja e nem posto a Espanha na Itália<sup>702</sup>, era bem razoável e necessário enfraquecer os venezianos<sup>703</sup>; mas, ao tomar aquelas

<sup>698</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 457.

<sup>699</sup> *De Princ.* III, 4.

<sup>700</sup> *De Princ.* III, 6.

<sup>701</sup> *De Princ.* III, 5.

<sup>702</sup> Luís teria tentado dividir Nápoles com o rei da Espanha, Fernando, o Católico (*De Princ.* III, 39).

<sup>703</sup> Os venezianos teriam se aliado à França para auxiliá-la a entrar na península itálica (MARTINS, J. A., 2020, p. 459).

primeiras decisões, não devia nunca consentir na ruína deles, porque, sendo os venezianos poderosos, teriam sempre mantido os outros distantes da sua façanha na Lombardia<sup>704</sup>, seja porque os venezianos não lhes consentiriam sem tornarem-se eles seus senhores da Lombardia, seja porque os outros não desejariam retirá-la da França para dá-la aos venezianos; e não teriam coragem de afrontar os dois<sup>705</sup>.

Ainda que menos custoso que o primeiro empenho em se manter o domínio de um povo conquistado, a cadeia que leva à derrocada do poder recém-instalado, como se vê, é curta e passível de se instalar na medida em que o novo governante, mal fundado ainda aos olhos da população e não habituado às instituições, não pode contar com seu favor para se proteger, tornando-se mais instável a cada sucessivo engano que comete. A progressão de erros que Luís cometera, desamparado em súditos e forças, foi o que o levou afinal a sua queda. As alianças de Luís, por exemplo com o rei da Espanha e com os venezianos, se provaram frágeis e mal calculadas, ainda que de início atrativas. Isso para Maquiavel é um efeito natural desse tipo de conquista, em que primeiramente os habitantes de uma província tendem a se aliar ao forasteiro que nela adentra, mas, na medida em que se imbuem de muita força e muita autoridade (*troppe forze e troppa autorità*), como foi o caso do engrandecimento do poder da igreja, do rei espanhol e dos venezianos nas incursões de Luís, o governante ou rapidamente perderá o que havia conquistado, ou o manterá com muita dificuldade<sup>706</sup>. Fiando-se demais nessas circunstâncias, que dependiam do favor daqueles que o ajudaram a conquistar o poder, a base sobre a qual Luís se fundara não poderia deixar de ser frágil, pois, como Maquiavel pontua mais à frente no capítulo, seja com astúcia (*industria*) ou com força (*forza*), aquilo que se eleva com a ajuda dos outros se torna suspeito para quem se imbuí de muito poder<sup>707</sup>.

Uma solução aventada por Maquiavel para se conservar esse novo poder — especialmente no caso de estados conquistados que se agregam a um estado mais antigo, preferencialmente de mesma língua — é apresentada ainda no começo desse terceiro capítulo, que é extinguir a linhagem (*avere spenta la linea*) do antigo príncipe, ao mesmo tempo em que se mantêm as velhas condições e os costumes do povo, mormente quanto às leis e aos impostos, de modo que a população viverá sossegada, como Maquiavel diz ter ocorrido em regiões tais como Borgonha, Bretanha, Gasconha e Normandia<sup>708</sup>. Outro modo de um estado conquistador ter assegurada sua estabilidade será a fundação de colônias que sejam como pontos de apoio para esse estado. Maquiavel analisa vantagens e desvantagens quanto a isso, e conclui

<sup>704</sup> Pressupunha-se como paga aos venezianos a divisão da Lombardia (*De Princ.* III, 41).

<sup>705</sup> *De Princ.* III, 42-4.

<sup>706</sup> *De Princ.* III, 22-3.

<sup>707</sup> *De Princ.* III, 50.

<sup>708</sup> *De Princ.* III, 8-10.

positivamente que as colônias não são muito dispendiosas, além de serem fieis, de pouco importunarem e de terem pouca capacidade de prejudicar o dominador<sup>709</sup>. Em seguida, aventa ainda duas possibilidades para se manter o controle: "pelo que há de se notar que os homens devem ser ou acalentados ou eliminados: porque caso se vinguem das afrontas leves, não podem se vingar das afrontas graves, pois a afrontas [sic] que se faz a um homem deve ser de tal modo que não tenha de temer a vingança."<sup>710</sup>. Nisso, Maquiavel não admite meios termos. Sua prescrição é ou que se adulem os cidadãos de modo a lhes captar a boa vontade ou que sejam extirpados enquanto ameaças ao senhor. Isso porque, como Maquiavel apresentará no capítulo seguinte, embora os cidadãos possam facilitar a entrada do príncipe na nova província, podem também se voltar contra ele, de modo que nem com a eliminação da dinastia do antigo governante se extirpariam os senhores que se tornarão líderes de novos assaltos<sup>711</sup>.

Quando esses estados conquistados têm leis e liberdade às quais estão habituados, haveria três modos passíveis de tornar possível que sejam mantidos: 1) que sejam arruinados (*ruinarle*); 2) que o príncipe pessoalmente os habite; 3) que mantenha as leis, mas que cobre um tributo e crie uma oligarquia de aliados, pois é mais simples conservar uma cidade acostumada a viver livremente<sup>712</sup>. Nenhuma dessas três formas, entretanto, garante o sucesso, dado esse que Maquiavel sustenta com exemplo relativo aos espartanos e aos romanos: os espartanos, que ocuparam Atenas e Tebas, conquanto instaurassem um estado de poucos, não puderam mantê-las; os romanos, por sua vez, arruinaram Cápua, Cartago e Numância para não as perderem, tendo sido obrigados a tanto por deixá-los livres até não obterem mais sucesso, pois o desejo do povo por assegurar a liberdade naturalmente resultará em perigosa rebelião<sup>713</sup>. O que fará com que, em cada caso, se possa julgar corretamente o método de domínio correto a ser empregado será o raciocínio do governante e sua devida aplicação. O príncipe deve ser dono de suas ações e firme em suas tomadas de decisão, pois é seu discernimento que o guiará entre as turbulências da vida mutável, primordialmente no que diz respeito ao entendimento que o autor tem das circunstâncias que são impostas pela fortuna.

#### **4.3.3 A instável fortuna e a *virtù* do príncipe cauto e antevisor**

---

<sup>709</sup> *De Princ.* III, 17.

<sup>710</sup> *De Princ.* III, 18.

<sup>711</sup> *De Princ.* IV, 13-5.

<sup>712</sup> *De Princ.* V, 1-3.

<sup>713</sup> *De Princ.* V, 4-6.

A *fortuna*, para Maquiavel, em termos gerais equivale àquilo que arbitra metade das ações humanas na medida em que compete com o livre-arbítrio (*libero arbitrio*), mas que ainda cede para que o indivíduo impere sobre a outra metade<sup>714</sup>. A comparação que o autor estabelece para ilustrar o caráter da fortuna é fundamentada na natureza, na força avassaladora das águas irrefreáveis:

E comparo a fortuna a um desses rios ruinosos que, quando se iram, alagam as planícies, arruínam as árvores e os edifícios, levam terra desta parte, põem-na em outro lugar: qualquer um foge em sua presença, todos cedem ao seu ímpeto sem poder impedi-lo de modo algum. E, ainda que sejam assim, aos homens nada impede que, quando os tempos estão calmos, tomem providências, com proteções e com diques: de modo que, ao se avolumarem depois, ou iriam por um canal ou o seu ímpeto não seria nem tão violento nem tão danoso. Ocorre o mesmo à fortuna, a qual demonstra o seu poder onde a *virtù* não é ordenada para resisti-la, e então volta o seu ímpeto para onde ela sabe que não se fizeram os diques e as proteções para contê-la<sup>715</sup>.

O ser humano nada pode contra um poder ingente que lhe escapa à vontade ou ao alcance, e isso ocorre igualmente com relação à fortuna, que age quase como uma força primordial que arrasta em suas vagas o que quer que esteja em seu caminho sem lhe fazer distinção. É possível que se avertam contenções, porém, a esse impulso, contanto que os indivíduos disponham suas faculdades com *virtù*, aqui equivalendo ao planejamento e à previdência, e protejam seus pontos fracos, de modo que à fortuna só restará se abater sobre aquilo que não fora fortificado. O que ocorre então é que o príncipe duramente cairá quando mudar sua sorte, de modo que não saberá nem mesmo identificar aquilo que o levou da prosperidade à ruína quando se apoia unicamente na fortuna, e é infeliz na medida oposta à que é feliz aquele que conforma seu modo de proceder com os atributos do tempo<sup>716</sup>. Para Maquiavel, sendo assim, seja com respeito, seja com ímpeto, por meio da arte ou da violência ou da paciência, o que traz a estabilidade ao governo daquele que exerce poder é sua adequação ao sabor dos ventos que regem o tempo, de modo que há variadas maneiras de se alcançar o que se deseja ou precisa conforme a situação<sup>717</sup>.

Isso é o que justifica, no conselho de Maquiavel, que duas pessoas que ajam de maneiras distintas possam atingir o mesmo resultado, igualmente como podem dois igualmente agindo alcançar fins diferentes<sup>718</sup>. O autor identifica no papa Júlio II a ocorrência de tal sorte de acontecimentos. No capítulo 25, apresenta procedências impetuosas do papa tais como seus

---

<sup>714</sup> *De Princ.* XXV, 4.

<sup>715</sup> *De Princ.* XXV, 5-7.

<sup>716</sup> *De Princ.* XXV, 10-1.

<sup>717</sup> *De Princ.* XXV, 12.

<sup>718</sup> *De Princ.* XXV, 14.

ataques à Perugia e à Bolonha em 1506<sup>719</sup>, que nenhum outro pontífice em sua posição poderia ter tido o ímpeto de empreender, e de tal modo que se deram acompanhados de uma fortuna favorável que permitiu êxito nas ações de Júlio<sup>720</sup>. Maquiavel adiciona ainda que os bons resultados do papa se consolidaram também em função da brevidade de sua vida, de maneira que caso lhe sobreviessem tempos em que seria necessária a prudência Júlio seria arruinado. Tanto para aqueles que conquistam um principado quanto para aqueles que o mantêm é causa de grande dificuldade quanto se têm de alterar, forçosamente, os costumes para fundar a segurança do estado, o que por um lado traz o desfavor dos adversários, por outro ajunta ao príncipe defensores tíbios (*tipepidi defensori*), causa para que o conquistador corra perigo<sup>721</sup>. Sua conclusão é que os costumes e a fortuna devem permanecer em concórdia para que os indivíduos sejam felizes, ainda que sua preferência se dê pelo ímpeto em relação à ponderação, pois Maquiavel atribui à fortuna uma existência feminina que, na concepção vigente, equivalia à subserviência por via da violência por parte da mulher, sendo a fortuna passível então passível do mesmo entendimento de dominação<sup>722</sup>.

O que torna o príncipe capaz de resistir à fortuna, para Maquiavel, é sua *virtù*, que em sua obra encontra variadas definições, que convergem para a função máxima de se manter o principado que se domina. No capítulo 5, em que o autor discorre sobre o evento de se passar de cidadão comum a príncipe, define-se que aqueles que menos se apoiam na fortuna, ou seja, que menos se deixam levar descuidadamente pelos aspectos em mutação do tempo, têm menos dificuldade para se manter e para conservar os principados<sup>723</sup>. Nesse sentido, a fortuna será equivalente à ocasião em que necessariamente o príncipe prudente deve demonstrar sua virtude. Maquiavel lista Moisés, Rômulo, Teseu, e Ciro para fundamentar que as ações dessas figuras pudessem vir à luz como virtuosas, além de necessárias para as ocasiões que de outra maneira teriam sido em vão<sup>724</sup>. Por isso justamente

Era, portanto, necessário a Moisés encontrar o povo de Israel no Egito, escravizado e oprimido pelos egípcios, a fim de que ele (o povo de Israel), para sair da servidão, se dispusesse a segui-lo. Convinha que Rômulo não pudesse permanecer em Alba e fosse abandonado ao nascer, para querer tornar-se rei de Roma e fundador daquela pátria. Era necessário que Ciro encontrasse os persas descontentes com o Império dos medos, e os medos amolecidos e efeminados pela longa paz. Não poderia Teseu demonstrar a sua *virtù*, se não encontrasse os atenienses dispersos. Estas ocasiões, portanto,

<sup>719</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 488.

<sup>720</sup> *De Princ.* XXV, 18-23.

<sup>721</sup> *De Princ.* VI, 7-9.

<sup>722</sup> *De Princ.* XXV, 25-7.

<sup>723</sup> *De Princ.* VI, 4-5.

<sup>724</sup> *De Princ.* VI, 7-10.



fizeram estes homens felizes e a sua excelente *virtù* fez com que aquela ocasião se tornasse conhecida, donde a sua pátria foi dignificada e tornou-se felicíssima<sup>725</sup>.

Todos os exemplos, como se vê, encontraram em suas vidas essas circunstâncias prementes de modo que pudessem aliviá-las com o exercício de sua *virtù*. Em cada caso, foi a ocasião de demonstrar a virtude que tornou célebres esses líderes, de modo que suas nações fossem dignificadas e felizes. Nesse sentido, aquilo que causa a ruína do príncipe nunca pode ser exclusivamente a fortuna, mas sim sua ignávia (*ignavia*), pois sua derrocada só pode advir da falta de sua falta de preparo nos tempos de paz, sem se precaver para os que se seguem adversos, de modo que não há nesse caso nenhuma contingência a ser tomada nem favor do povo que possa salvá-lo<sup>726</sup>. Será grande, por isso, aquele que conseguir tomar as rédeas da fortuna, quando ela lhe apresenta inimigos para que tenha oportunidade de vencê-los, e usar a reputação que conquistar como escada para que ascenda mais alto<sup>727</sup>. Em razão disso se crê que o próprio príncipe deva, com astúcia (*astuzia*), alimentar inimizades, a fim de que se engrandeça resistindo à opressão delas<sup>728</sup>. A fortuna será assim o exato momento criado para o êxito da ação daquele que sabe ler a *occasione*. A ocasião pode demandar, aliás, que o príncipe aja contra a fé, a caridade, a humanidade e a religião para que conserve seu governo, sendo-lhe necessário que tenha ânimo disposto a mudar conforme os ventos da fortuna (*venti dela fortuna*) e as exigências dos tempos, nunca abdicando do bem, mas sabendo, contudo, praticar o mal<sup>729</sup>.

Ainda que a fortuna possa facilmente elevar alguém de cidadão a príncipe, com muito esforço a conservação desse posto se efetivará. Esses que ascendem sem dificuldade o fazem pela graça de quem lhes concede por favor ou por dinheiro um estado, e que se fundam exclusivamente na vontade e na fortuna daqueles que os alçaram até esse status, volúveis e instáveis (*volubilissime e instabili*), o que faz com que, não sendo indivíduos de grande engenho ou *virtù* (*ingegno e virtù*), não saiba comandar e não possa se preservar, vindo a ser extintos tão velozmente quanto se tornaram eminentes, a não ser que possuam tamanha *virtù* que saibam rapidamente organizar aquilo que a fortuna lhes presenteara<sup>730</sup>. Maquiavel deseja, para ilustrar essa dicotomia entre a ascensão pela fortuna ou pela *virtù*, apresentar dois exemplos presentes na memória florentina: o primeiro é mais reduzido, e trata de Francisco Sforza, que assumira o governo de Milão a partir de 1448<sup>731</sup>, tendo lá se feito duque por conta de sua grande *virtù*, o

<sup>725</sup> *De Princ.* VI, 11-5.

<sup>726</sup> *De Princ.* XXIV, 8-10.

<sup>727</sup> *De Princ.* XX, 15.

<sup>728</sup> *De Princ.* XX, 16.

<sup>729</sup> *De Princ.* XVIII, 14-5.

<sup>730</sup> *De Princ.* VII, 1-4.

<sup>731</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 464.

que fez com que, após ter ele conquistado o posto depois de mil percalços, fosse capaz de conservá-lo com pouco esforço<sup>732</sup>. O segundo, mais extenso, é um comentário acerca de César Bórgia, o duque Valentino, filho do papa Alexandre VI. César teria conquistado o governo com a fortuna do pai, e da mesma maneira o perdido, que mesmo tendo tomado precauções para construir seus fundamentos acabou sendo arruinado. Maquiavel atribui à fortuna desfavorável de César sua derrocada, uma vez que o duque houvesse se valido de diversos meios para assegurar seu domínio, desde a concessão de benefícios como roupas, dinheiro e cavalos aos súditos, até a eliminação de antigos chefes e a conversão de seus partidários a seu regime<sup>733</sup>. Nesse ponto da narrativa, Maquiavel faz ainda questão de apresentar a tomada por César da Romanha como digna de nota e de ser imitada por outros (*degnà di notizia e da essere da altri imitata*), e que marca efetivamente a cisão entre *virtù* moral e *virtù* de Governo no *Príncipe*. César, buscando pacificar a Romanha, comandada à época por senhores impotentes, designara como *signore* da região Remirro de Orco, seu mordomo feito governador em 1501<sup>734</sup>, homem cruel e diligente (*uomo crudele et expedito*)<sup>735</sup>. A excessiva autoridade de Remirro fora capaz de tornar pacífica a Romanha, mas, na medida em que César começou a considerá-la passível de se tornar odiosa, sabendo também que severidades passadas haviam tornado irascíveis os cidadãos, para ganhar sua boa vontade se insurgiu contra a natureza cruel do ministro, e mandou dispô-lo numa praça com seu corpo dividido em duas partes, com um pau e uma faca ensanguentada ao lado, ato que Maquiavel comenta ter deixado o povo ao mesmo tempo satisfeito e estupefato (*satisfatti e stupidi*)<sup>736</sup>. A única coisa capaz de destruir o duque, então, teria sido a instável fortuna e a força dos outros, dado que tamanha força própria e reputação conquistara, a causa de sua ruína sendo então o poder maior vindo externamente, pois era homem de enorme ferocidade e *virtú* que lançara excelentes fundamentos em breve tempo<sup>737</sup>. Bórgia, nesse sentido, é não apenas irrepreensível para Maquiavel, como especialmente imitável a todos os que ascenderam ao poder pela fortuna e pelas armas alheias, o que consolida sua noção conclusiva a esse raciocínio:

Quem, portanto, julga necessário no seu principado novo assegurar-se contra os inimigos, ganha para si amigos; vencer pela força ou pela fraude; ser amado e temido pelo povo, seguido e reverenciado pelos soldados; eliminar aqueles que podem ou devem prejudica-lo; inovar com novos costumes os antigos ordenamentos; ser severo e grato, magnânimo e liberal, acabar com a milícia infiel, criar uma nova; manter a

<sup>732</sup> *De Princ.* VII, 5-6.

<sup>733</sup> *De Princ.* VII, 22.

<sup>734</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 466.

<sup>735</sup> *De Princ.* VII, 22-4.

<sup>736</sup> *De Princ.* VII, 25-8.

<sup>737</sup> *De Princ.* VII, 37-9.

amizade dos reis e dos príncipes de modo que te beneficiem-no [sic] com a sua graça ou ofendam-no com cautela; não se [sic] pode encontrar exemplos mais recentes do que as ações deste<sup>738</sup>.

O bom príncipe deve ser astucioso tal como César Bórgia, que fora capaz de fortalecer-se ora pela eliminação daqueles que lhe poderiam fazer mal e por sua severidade, ora por sua liberalidade, e ainda com as alianças que fizera.

Bórgia é ainda paradigma para Maquiavel em outro sentido, a saber, por conta de seu bom uso das armas. Essas, como o autor as apresenta nos capítulos 12 e 13, são juntamente com as leis o principal fundamento dos estados, sendo a qualidade de uma inseparável da da outra<sup>739</sup>. Maquiavel subdivide as armas em mercenárias e auxiliares, sendo as primeiras compostas por forasteiros contratados por padres e cidadãos descontentes não habituados à belicosidade, que os empregam nas contendias<sup>740</sup>. As auxiliares, por sua vez, tidas como inúteis,

são as que se têm quando se chama um poderoso que, com as suas armas, vem defendê-lo, como fez em tempos recentes o papa Júlio: o qual, tendo visto na empresa de Ferrara a triste prova das suas armas mercenárias, voltou-se às auxiliares e fez um acordo com Fernando, rei de Espanha, para que ele, com a sua gente e os seus exércitos, tivesse de ajudá-lo. Estas armas podem ser úteis e boas para si mesmas, mas são, para quem as chama, quase sempre danosas, porque, perdendo, você permanece derrotado, vencendo, fica prisioneiro delas<sup>741</sup>.

O papa Júlio, tal como fizera Luís, estabeleceu acordos com o rei Ferdinando para empregar armas auxiliares em lugar de suas mercenárias, que não lhe haviam satisfeito. E igualmente como no caso anterior, Maquiavel faz questão de frisar o perigo que advém da instalação dessas armas, qual seja ora a derrota quando são insuficientes, ora a opressão quando auxiliam na vitória. Daí que as auxiliares sejam para o autor mais perigosas e certeiras de causas a ruína do que as mercenárias, o que fica estabelecido na noção de que nas primeiras é perigosa a *virtù* de quem as compõe, enquanto nas últimas apenas a indolência, sendo ambas, a seu modo, indesejáveis, de modo que todos os príncipes sábios preterem-nas e devem optar por se sustentarem pelas próprias armas. A importância de César Bórgia e de suas ações está em sua entrada na Romanha, para a qual teria se valido dessas armas auxiliares e tomado Imola e Furli, vindo em seguida a abandoná-las e preferir empregar as mercenárias, mediante pagamento às famílias Orsini e Vitelli<sup>742</sup>. Após ter manobrado também essas forças, julgou-as dúbias, infiéis

---

<sup>738</sup> *De Princ.* VII, 42-3.

<sup>739</sup> *De Princ.* XII, 3.

<sup>740</sup> *De Princ.* XII, 27-31.

<sup>741</sup> *De Princ.* XIII, 1-2.

<sup>742</sup> *De Princ.* XIII, 11.

e perigosas (*dubbie infideli e pericolose*), e voltou-se para as armas próprias, momento em que encontrou seu poder mais engrandecido e foi mais estimado, por demonstrar completo controle de suas forças militares<sup>743</sup>. Aquilo portanto que é necessário para tornar um principado seguro são justamente essas armas próprias, que são o que torna o príncipe independente da fortuna quando não tem *virtù* que o defenda<sup>744</sup>.

A respeito da ascensão em si de um cidadão a príncipe, no oitavo capítulo, Maquiavel se detivera acerca da ascensão de um cidadão a príncipe, o que pode ser alcançado mediante duas formas, a saber, por meio criminoso e nefasto (*via scellerata e nefaria*) ou com o favor de outros cidadãos<sup>745</sup>, e afirma que, para explicar o primeiro desses modos, basta que se imitem os dois exemplos apresentados<sup>746</sup>, um que diz respeito a Agátocles siciliano, “antigo”, e outro referente a Oliverotto de Fermo, “moderno”. Motivo para esse recurso às ações históricas dessas figuras é que não se pode atribuir de todo uma ascensão de tal sorte exclusivamente à fortuna ou à *virtù*. A própria modulação pela qual Maquiavel introduz a necessidade de exemplificação aponta mais uma vez para seu programa de apresentar os modelos de grandes homens a serem seguidos ou evitados, que o autor já expusera na carta de dedicatória e que, como discutido, é pressuposto geral nos textos especulares de aconselhamento.

Agátocles, que em uma vida de fortuna ínfima e abjeta (*infima et abietta fortuna*), viera a se tornar rei de Siracusa, conquanto fosse de conduta celerada (*scelleratezze*), e teria ainda sim tido tanto *virtù* de alma e corpo que atingiu a pretoria da cidade<sup>747</sup>. Tornando-se *principe* e conduzindo suas ações com violência, certa vez teria mandado reunir o povo e o senado de Siracusa, para então mandar executar todos os senadores e ricos do povo de modo a evitar controvérsias na ocupação do principado da cidade, e consolidou tão potente exército que não teve dificuldade em manter seu domínio mesmo após sofrer duas derrotas em contenda contra os cartagineses, que por fim foram derrotados na África e na própria Siracusa pelos exércitos de Agátocles<sup>748</sup>. Maquiavel afirma não ser capaz uma atribuição dos feitos de Agátocles meramente à fortuna, dado que ele se valera de suas forças e de seus exércitos para se conservar<sup>749</sup>. Por outro lado, não concede chamar *virtù* ao ato de se matarem os cidadãos, bem como, ainda que o príncipe por vezes seja forçado, como dito, a ir contra a boa-fé, a humanidade e a religião, não se conquista a glória, de modo que a conclusão a que se chega nessa exposição

---

<sup>743</sup> *De Princ.* XIII, 11-2.

<sup>744</sup> *De Princ.* XIII, 26.

<sup>745</sup> *De Princ.* VIII, 1-2.

<sup>746</sup> *De Princ.* VIII, 3.

<sup>747</sup> *De Princ.* VIII, 4-6.

<sup>748</sup> *De Princ.* VIII, 7-8.

<sup>749</sup> *De Princ.* VIII, 9.

é que Agátocles, de muita crueldade e desumanidade (*cuedeltà et inumanità*),<sup>750</sup> embora exitoso, nunca pôde ser celebrado<sup>751</sup>. Daí que sejam fortuna e *virtù* inextricáveis<sup>752</sup>. É notável a forma como Maquiavel, apesar de reconhecer que maus atos possam por ventura ser necessários para se conservar o poder, ainda assim os compreende como intrinsecamente ruins: o mal não se torna bem nem quando necessário<sup>753</sup>. A qualidade nesses atos reside em que são orientados para propósitos de política pública<sup>754</sup>.

Já a figura moderna selecionada para a exemplificação, Oliverotto de Fermo, envolvido também em reunião conspiratória em Perugia, teria recebido na infância criação por seu tio materno Giovanni Fogliani, e, tendo eventualmente passado vários anos fora de casa, estava desejoso de reencontrar o tio, a quem pediu que o recebesse e seus cem cavaleiros com um séquito de cidadãos de Fermo, o que traria honra tanto a Oliverotto quanto a Giovanni<sup>755</sup>. Na casa do tio, ao fim de um banquete, Oliverotto se retira do recinto e pede que seu tio e os cidadãos lhe sigam a outro aposento, no qual rapidamente foram todos mortos a mando de Oliverotto<sup>756</sup>. Após a chacina, seguiu-se por parte de Oliverotto o assédio ao palácio do supremo magistrado, em que coagiu os firmianos a torná-lo príncipe<sup>757</sup>. O resultado disso é que o rapaz, após ter tanto eliminado as figuras que lhe poderiam fazer oposição quanto se fortalecido com novos ordenamentos civis e militares, teria encontrado segurança, não fosse por passar a ser temido por todos os seus vizinhos, que, então, especialmente por subterfúgio e mando de César Bórgia, de quem mais detidamente se falará neste trabalho, lograram estrangulá-lo<sup>758</sup>. Assim, toda a precaução que Oliverotto objetivara não lhe serviu de escudo por ter sido excessivamente cruenta, o que lhe rendeu desconfiança por parte dos que estavam em seu entorno e foi causa de sua execução em 1502.

O que Maquiavel procura extrair disso é que, embora tanto Agátocles quanto Oliverotto tenham se valido de práticas cruéis para assegurarem suas posições de poder, a forma como suas ações se deram foi efetiva — não fosse o malogro de Oliverotto em ser enganado — para lhes assegurar a longevidade e a segurança na pátria. Isso porque haveria uma distinção entre a crueldade mal usada e a bem usada (*crudelità male usate o bene usate*), que consiste nessa última se constituindo de um ato singular e que se apresenta de uma só vez, e que se converte

---

<sup>750</sup> *De Princ.* VIII, 10

<sup>751</sup> *De Princ.* VIII, 11.

<sup>752</sup> *De Princ.* VIII, 12.

<sup>753</sup> KAIN, 1995, p. 50.

<sup>754</sup> HANNAFORD, 1972, p. 186-7.

<sup>755</sup> *De Princ.* VIII, 13-6.

<sup>756</sup> *De Princ.* VIII, 18-9.

<sup>757</sup> *De Princ.* VIII, 20.

<sup>758</sup> *De Princ.* VIII, 21.

depois em benefícios para os súditos, em oposição à primeira, que diz respeito aos atos praticados repetidamente e crescente<sup>759</sup>. No sentido que observamos há pouco, portanto, foi necessário que esses governantes prudentes se atentassem à necessidade de saber praticar o mal, abdicando daquilo que se encontra na seara tradicionalmente moral. É isso o que lhes permitiu conservar o poder e resistir aos assaltos enquanto isso fora possível, o que rendeu especialmente a Agátocles a tranquilidade em seu posto. Nesse sentido, encontra-se a aliança entre o caráter do governante, que nem sempre poderá ser chamado virtuoso ainda que efetivo, e o sabor da fortuna, que o príncipe deve ser capaz de ler, com espírito de antecipação e conformação, para bem conduzir seu exercício de poder. Como coloca Charles Tarlton em sua análise da *fortuna* em Maquiavel, se esta equivale à circunstância, a *virtù* do príncipe será sua adaptabilidade<sup>760</sup>.

Retornando à análise do terceiro capítulo, verifica-se nessa parte da obra ainda uma outra característica do príncipe que é necessária para lhe garantir sua autoridade e sua segurança: que seja circunspecto e antevisor. Na ótica de Maquiavel, isso quer dizer que o *signore* de determinado governo deve fazer de tudo não apenas para se prevenir dos escândalos que sobrevêm no presente de seu exercício de poder, como também dos que se lhe apresentem futuramente, já que “prevendo-se com antecedência, remedia-se facilmente.”<sup>761</sup>. Exemplos disso Maquiavel encontra nos aqueus e etólios, quando de sua derrota pelos romanos na Grécia, que nem teriam conseguido impedir que os romanos conquistassem algum governo, nem mantiveram suas forças pela persuasão de Felipe para que fossem aliados dos macedônios, nem ainda puderam contar com Antíoco e seu status naquela província, de modo que os romanos puderam operar com antecipação, como fazem os príncipes sábios, e se resguardaram dos problemas, o que lhes permitiu deter os aqueus e os etólios, enfraquecer os macedônios e expulsar Antíoco da Grécia<sup>762</sup>. Nisso, reforça Maquiavel, acontecera

aquilo que diz o médico do tísico: que no princípio de sua doença é fácil curar e difícil reconhecer, mas, com o passar do tempo, não sendo reconhecida no princípio nem medicada a tempo, torna-se fácil reconhecê-la e difícil curá-la. Assim ocorre nas coisas do estado: porque, reconhecendo com antecedência — o que não é um atributo senão de um homem prudente — as doenças que nascem ele rapidamente as cura, mas, caso ele não as reconheça, deixando que cresçam, de modo que todos passam a reconhecê-las, não tem mais remédio<sup>763</sup>.

---

<sup>759</sup> *De Princ.* VIII, 22-5.

<sup>760</sup> TARLTON, 1999, p. 743

<sup>761</sup> *De Princ.* III, 26.

<sup>762</sup> *De Princ.* III, 24-5.

<sup>763</sup> *De Princ.* III, 27-8.

Similarmente, então, ao que ocorre com relação às doenças, que se não investigadas e combatidas de início se tornam males irremediáveis, também o estado se torna fragilizado e cada vez menos capaz de ser salvo na medida em que suas aflições se permitem crescer sem remédio, até se tornarem inexpurgáveis. Por isso é que o príncipe deve ser antevisor e preparado para enfrentar os problemas que caíam sobre seu estado, para que possa dirimi-los antes que se instaurem em definitivo, sem o uso de medidas drásticas ou demasiadamente custosas.

A guerra, por sua vez, é também objetivo, pensamento e arte primordial da ocupação do príncipe em seu domínio, sendo para Maquiavel aliás a única coisa que dele se espera, e que é imbuída de tamanha *virtù* que, além de ajudar a conservar aqueles que estão no poder, pode também elevar alguém de cidadão comum a governante, e a negligência disso é o que os faz perder seu status<sup>764</sup>. Será inclusive não na própria guerra, mas durante a paz, que o príncipe deve exercitar essa arte, de dois modos: um com o agir (*le opere*), outro com a mente (*la mente*)<sup>765</sup>. Maquiavel explica inicialmente a primeira forma:

quanto ao agir, além de ter bem organizados e exercitados os seus, deve sempre ir às caçadas, e, mediante estas, acostumar o corpo aos incômodos e, paralelamente, apreender a natureza do lugar, conhecer como se erguem os montes, como se abrem os vales, como se estendem as planícies, entender a natureza dos rios e dos pântanos, e nisso tudo por grandíssima atenção. Tal conhecimento é útil de dois modo: primeiro, aprende-se a conhecer seu próprio território, e se pode melhor entender a defesa deles; depois, mediante o conhecimento e a prática nesses lugares, compreende-se com facilidade todos os outros lugares que novamente será necessário estudar, porque as colinas, os vales, as planícies, os rios, os pântanos, que estão, por exemplo, na Toscana, têm certa semelhança com os de outras províncias, de tal modo que, do conhecimento do lugar de uma província, pode-se facilmente chegar ao conhecimento de outra<sup>766</sup>.

Vê-se que uma das maneiras de exercício da ação é por via do costume das caçadas, que enrija o corpo e, mais que isso, permite ao comandante que capte e interprete noções geográficas da região em que caça, tais como montes, vales, planícies e corpos d'água, ao que presta bastante atenção. Assim, ao mesmo tempo em que desenvolve familiaridade com seus próprios entornos, torna-se mais apto a compreender as demais províncias. É justamente isso o que Maquiavel comenta que fizera Filopomene de Megalópolis (282-184 AEC), estrategista da Liga Aqueia<sup>767</sup>, que jamais descuidava dos modos de fazer guerra e frequentemente propunha a suas tropas exercícios de raciocínio com base nas localidades em que se encontravam, de modo que

---

<sup>764</sup> *De Princ.* XIV, 1-2.

<sup>765</sup> *De Princ.* XIV, 7.

<sup>766</sup> *De Princ.* XIV, 8-9.

<sup>767</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 478.

estivessem todos sempre prontos a solucionar qualquer incidente<sup>768</sup>. Tal sorte de preocupação já se encontrara na antiguidade, na exposição que Xenofonte fizera sobre os Persas no começo de sua *Ciropédia*, em que afirma que tratavam a caça mesmo como uma questão pública que envolve tanto o rei quanto os cidadãos, que os acostuma a intemperanças física e psicologicamente e lhes aguça os sentidos<sup>769</sup>.

Já com relação ao exercício da mente, o príncipe deve se orientar pelo estudo e pela imitação das grandes figuras históricas e buscar evitar seus erros:

Mas, quanto ao exercício da mente, deve o príncipe ler as histórias e nessas considerar as ações dos homens excelentes, ver como se governaram nas guerras, examinar as causas das suas vitórias e das suas derrotas, para poder fugir dessas e imitar aquelas, e, sobretudo, fazer como fizeram antes alguns daqueles homens excelentes, que tentaram imitar alguém que, antes deles, foi louvado e glorificado, e cujos feitos e ações sempre mantiveram junto a si: como se disse que Alexandre Magno imitava Aquiles; César, Alexandre; Cipião, Ciro. E alguém que leia a vida de Ciro escrita por Xenofonte reconhece depois, na vida de Cipião, o quanto aquela imitação lhe foi gloriosa, e quanto, na castidade, na afabilidade, na humanidade, na liberalidade, Cipião se conformou àquelas coisas que Xenofonte escreveu de Ciro<sup>770</sup>.

O governante ideal de Maquiavel é antes de tudo um estudioso, função em que examina os acontecimentos bélicos da história e se debruça sobre a meditação com relação a seus operadores, tais como fizeram as figuras arroladas, com especial menção ao Ciro de Xenofonte, que é fonte de grande inspiração virtuosa para Maquiavel. Essa noção é aliás conforme ao pensamento corrente na tradição humanista de que a virtude não é algo com que se nasce por descendência, mas sim passível de ser atingida mediante esforço e estudo, sendo acessível a todos<sup>771</sup>. O príncipe sábio, portanto, deverá observar esses modos e não aderir ao ócio (*stare ozioso*) nem nos tempos pacíficos, para que seja capaz de se antecipar à fortuna quando ela muda<sup>772</sup>.

O príncipe, sobretudo, deve ter dois medos: um interno, com relação a seus súditos, outro externo, referente aos poderosos de fora, dos quais se defende com as supramencionadas boas armas e as boas relações, e a partir de tal segurança atinge a estabilidade com relação também ao medo interno<sup>773</sup>. Mesmo, contudo, que haja paz na situação externa, há de se ter cuidado para que os súditos não conjurem secretamente, o que o príncipe pode assegurar ao

---

<sup>768</sup> *De Princ.* XIV, 11-3.

<sup>769</sup> *Cir.* I, 2, 10; VIII, 1, 35-6.

<sup>770</sup> *De Princ.* XIV, 14-5.

<sup>771</sup> HANKINS, 2014, p. 103-5.

<sup>772</sup> *De Princ.* XIV, 16.

<sup>773</sup> *De Princ.* XIX, 6-8.



evitar ser odiado ou desprezado, ao mesmo tempo em que busca manter o povo satisfeito<sup>774</sup>. Isso é um remédio poderoso porque a conjuração pressupõe satisfazer o povo com a morte de um príncipe, não fazer com que seja prejudicado, de tal sorte que os indivíduos não tomarão semelhante decisão premidos pelas dificuldades de deverem se aliar a outros cidadãos descontentes, que são poucos e nos quais não se pode tanto confiar, o que faz com que se dirima a possibilidade de uma tal revolta<sup>775</sup>. A benevolência popular, aliada às leis, à majestade e à defesa dos amigos do príncipe, será capaz de defendê-lo das conjurações, ainda mais pelo fato de que o conjurado há de temer a inimizade do povo antes e depois de seu logro<sup>776</sup>. que era príncipe em Bolonha até que fora assassinado pelos Canneschi em 1445<sup>777</sup>. O que ocorreu foi que, pela benevolência popular da qual a casa de Bentivoglio gozava naquele tempo, o povo imediatamente se levantara contra os Canneschi, vindo a assassiná-los<sup>778</sup>. Assim, a lição que Maquiavel quer transmitir é de que o príncipe não deve ser temeroso de conjurações contanto que o povo tenha por ele boa vontade e não o odeie, buscando sempre não desprezar os grandes e manter o povo contente e satisfeito<sup>779</sup>.

Uma forma de se captar essa disposição por parte dos súditos é nunca desarmá-los quando da conquista e da subordinação de suas terras. Esse ato alimenta inimizades contra o príncipe, porque demonstra covardia e desconfiança, e é necessário justamente fazer o contrário: armar aqueles que estão desarmados, pois, quando o *signore* o faz, anexa esses indivíduos às próprias forças e lhes dirime as desconfianças, ao passo que aqueles que já se encontravam bem dispostos vêm a tornar-se mesmo seus partidários<sup>780</sup>. A exceção para isso está no caso em que o governo conquistado é agregado como membro ao antigo estado, pois não se pode contar com a confiabilidade desse braço acrescido, de sorte que as armas devem ficar restritas ao séquito de soldados do próprio príncipe novo<sup>781</sup>.

O discernimento do príncipe ainda será, nesse sentido, determinante de outro aspecto relativo à sua segurança, a saber, a utilidade de se edificarem ou não fortalezas conforme a interpretação da variação do tempo. A prática é descrita no capítulo 20 como emprego dos governantes que desejam manter sua segurança, além da construção de refúgios seguros para retirada em momentos de ataques imprevistos<sup>782</sup>. É necessário que se saiba diferenciar os

---

<sup>774</sup> *De Princ.* XIX, 9.

<sup>775</sup> *De Princ.* XIX, 10-2.

<sup>776</sup> *De Princ.* XIX, 13-4.

<sup>777</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 442.

<sup>778</sup> *De Princ.* XIX, 16-8.

<sup>779</sup> *De Princ.* XIX, 18-9.

<sup>780</sup> *De Princ.* XX, 1-7.

<sup>781</sup> *De Princ.* XX, 9.

<sup>782</sup> *De Princ.* XX, 24.

benefícios e os malefícios advindos das fortalezas: por um lado, são úteis quando o príncipe tem mais medo de seu povo que dos forasteiros, enquanto, por outro, devem ser deixadas de lado quando a ocasião é contrária<sup>783</sup>. A única fortaleza capaz de resguardar totalmente o príncipe, de acordo com o que Maquiavel conclui, é não ser odiado pelo povo<sup>784</sup>, sendo censurável aquele que dá a isso pouca atenção e se fia demais em suas edificações<sup>785</sup>.

#### 4.3.4 Relações

A corte do príncipe também é objeto de investigação e ponderação para Maquiavel. No capítulo 22 do *Príncipe*, o autor destaca a importância de que o governante tenha bons ministros, os quais poderão ser bons ou não conforme a prudência do príncipe que os escolhe. Isso é aliás fundamental para que se possa conjecturar a respeito da inteligência de um senhor, dado que poderá ser chamado sábio na medida em que reunir em torno de si ministros aptos e fieis, os quais soube conhecer e conservar, ao passo que, contrariamente, quanto àquele que os seleciona mal não se pode fazer bom juízo<sup>786</sup>. Essa inteligência Maquiavel considera a partir do discernimento de três intelectos, quais sejam, um que entende por si, um que discerne o que outra pessoa entendeu, e um terceiro que não compreende nem por si nem pelos outros, dos quais “o primeiro é excelentíssimo, o segundo excelente e o terceiro inútil.”<sup>787</sup>. A ordem desse elenco obedece ao senso de que primordialmente aquele que é príncipe deve ter o máximo grau de discernimento para conhecer o bem e o mal por si próprio, o que naturalmente lhe permitirá fazer o mesmo quando outro alguém, cujo caráter deve estar preparado para julgar, apresenta algo de bom ou de mal de maneira que nunca possa esperar enganar o líder<sup>788</sup>. O bom ministro, por sua vez, será aquele que pensa mais no príncipe do que em si mesmo, e procura em todas as suas ações aquilo que lhe será útil<sup>789</sup>. Em retorno, o príncipe deve reconhecer esses atos e buscar honrar, tornar rico e garantir cargos para esse ministro, a fim de que crie nele para consigo uma relação de dependência e de desejo por mais benefícios<sup>790</sup>.

Ainda sobre as cortes, Maquiavel comenta no capítulo seguinte acerca de outra matéria que considera importante, que são os adutores. Eles são perigosos pois fazem com que

---

<sup>783</sup> *De Princ.* XX, 26-7.

<sup>784</sup> *De Princ.* XX, 29.

<sup>785</sup> *De Princ.* XX, 33.

<sup>786</sup> *De Princ.* XXII, 1-2.

<sup>787</sup> *De Princ.* XXII, 4.

<sup>788</sup> *De Princ.* XXII, 5.

<sup>789</sup> *De Princ.* XXII, 6.

<sup>790</sup> *De Princ.* XXII, 7.

aqueles que são adulados se comprazam no que escutam, podendo facilmente ser enganados<sup>791</sup>. Remédio para isso é que se entenda que é necessário saber que não se ofende o príncipe quando se lhe diz a verdade, contudo, também que se faz mister que essa verdade seja acompanhada de reverência<sup>792</sup>. O discernimento do príncipe também será, nesse caso, responsável por ditar quais serão os ministros sábios a quem se dará liberdade para dizer a verdade, e sempre somente quando isso lhes for perguntado, para que possa escutar as opiniões quando convier e deliberar por si mesmo<sup>793</sup>. De outra maneira, ocorre que o governante ou cai por conta dos adutores ou torna-se pouco estimado em razão da variação de seus pareceres, o que Maquiavel comenta com referência a uma fala do padre Luca Rinaldi, bispo de Trieste e por vezes embaixador do imperador alemão Maximiliano, rei do Sacro Império Germânico a partir de 1486 e imperador a partir de 1508<sup>794</sup>. Rinaldi teria discorrido a respeito da irresolução de Maximiliano, que não se aconselhava e frequentemente apresentava planos, que passavam a ser contestados, os quais rapidamente abandonava, o que fez com que não tivesse em si reconhecido um caráter de decisão<sup>795</sup>.

É necessário então ao príncipe que sempre seja aconselhado, mas apenas quando deseje, e não em função da vontade dos outros, sendo-lhe inclusive recomendável a dissuasão a qualquer um que tente o admoestar a respeito de algo sobre o qual não tenha pedido opinião, de modo que é o próprio governante que deve ser assíduo inquiridor (*largo domandatore*) e ouvir sempre pacientemente a verdade<sup>796</sup>. Por isso tudo é que é necessário, como dito, que sobretudo o próprio príncipe seja prudente, para que tanto não possa vir a ser mal aconselhado sem percebê-lo quanto, admoestado por diversos indivíduos e não encontrando solução concorde, saiba distinguir cada um e compreender quais são seus bons ministros e quais não são<sup>797</sup>.

O programa proposto por Maquiavel ainda estabelece práticas que se referem às relações do príncipe com o povo e com os grandes. O príncipe prudente deverá necessariamente reconhecer os humores correntes nessas facetas de sua sociedade e se portar de acordo com seu discernimento para julgar perigosas ou valiosas as suas relações. Os grandes, por exemplo, podem ou estar vinculados à fortuna que acompanha o governante, ou não<sup>798</sup>. No primeiro caso, quando não são rapaces, devem ser honrados e amados; no segundo, por outro lado, a razão

---

<sup>791</sup> *De Princ.* XXIII, 2.

<sup>792</sup> *De Princ.* XXIII, 3.

<sup>793</sup> *De Princ.* XXIII, 4.

<sup>794</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 487.

<sup>795</sup> *De Princ.* XXIII, 7-8.

<sup>796</sup> *De Princ.* XXIII, 9.

<sup>797</sup> *De Princ.* XXIII, 11-4.

<sup>798</sup> *De Princ.* IX, 10.

pode estar em serem pusilânimes e apresentarem defeitos de ânimo — quando então o príncipe mais deve se servir de seus bons conselheiros — ou em serem ambiciosos, pensando mais em si que no governante, caso em que devem ser especialmente temidos como se fossem inimigos declarados<sup>799</sup>. O príncipe que ascende ao poder por favor do povo deve então buscar continuar amigo dele, o que pode facilmente realizar ao simplesmente não oprimi-los, igualmente como o príncipe que se eleva com o favor dos grandes deve imediatamente buscar a amizade do povo<sup>800</sup>, que é seu único remédio para as adversidades<sup>801</sup>. Para tanto, o governante deve fazer com que esse povo precise inevitavelmente de seu governo e dele mesmo, para que lhe sejam sempre fieis aqueles poucos em que se pode confiar<sup>802</sup>.

Essa fé, contudo, não funciona enquanto uma via de mão dupla. No décimo oitavo capítulo, Maquiavel concede que é universalmente reconhecido como louvável a conservação da fé e o viver com integridade. Ainda assim, conforme se vê pela experiência dos tempos, muito mais que esses que se portaram dessa maneira, tiveram sucesso os que se valeram da astúcia para enganar o juízo dos homens (*con l'astuzia aggirare e' cervelli delli uomini*)<sup>803</sup>. Há nisso um fundamento embasado numa dupla natureza do indivíduo para Maquiavel, uma do próprio homem, pautada nas leis, outra dos animais, pautada na força, que devem ser bem dosadas e intercaladas conforme a astúcia do príncipe para agir em cada caso<sup>804</sup>. Uma vez que é indispensável que o governante saiba bem usar sua natureza animal, deve da fauna tomar por modelos dois paradigmas: a raposa, que conhece as armadilhas mas não se defende dos lobos, e o leão, que os amedronta mas não conhece as armadilhas<sup>805</sup>. A natureza da raposa, no entanto, deve ser especialmente mascarada. É necessário ao príncipe que seja grande simulador e dissimulador (*simulatore e dissimulatore*), com o que encontrará facilmente quem se deixe enganar<sup>806</sup>. Note-se a propósito que a figura da raposa associada ao governante já corria desde a antiguidade como símbolo de astúcia. Na *República*, por exemplo, Platão já a mencionara justamente como aquela que subjuga a verdade e granjeia aparência de justiça, vindo ainda a remeter a Arquíloco de Paros, poeta paradigmático do cânone iâmbico atuante no século VII AEC, o uso da figura da raposa enquanto matreira e astuciosa<sup>807</sup>. Também Cícero, no *Dos Deveres*, valera-se da menção a especificamente as figuras do leão e da raposa, embora, nesse

<sup>799</sup> *De Princ.* IX, 10-3.

<sup>800</sup> *De Princ.* IX, 14-5.

<sup>801</sup> *De Princ.* IX, 18.

<sup>802</sup> *De Princ.* IX, 27.

<sup>803</sup> *De Princ.* XVIII, 1.

<sup>804</sup> *De Princ.* XVIII, 2-6.

<sup>805</sup> *De Princ.* XVIII, 7-9.

<sup>806</sup> *De Princ.* XVIII, 11.

<sup>807</sup> *Rep.* II, 365c.

caso, buscase tratar de duas faces que compõem a injustiça, a saber, a violência, própria do primeiro, e a fraude, característica da segunda, especialmente criminosa<sup>808</sup>. Inclusive na mélica de Alceu se encontra essa imagem, a saber, no fragmento 69, em que o poeta, possivelmente tratando de Pítaco, um dos chamados Sete Sábios da Grécia, que “como (a raposa?)/ de mente intrincada, fácil caso prevendo, esperava passar despercebido...<sup>809</sup>” se antecipa aos problemas e lhes escapa. De todo modo, nota-se aí, sobretudo em relação à raposa, que tem sua natureza enganadora e dissimulada, um fator definidor de caráter que, no caso do *Príncipe*, Lourenço II deve conhecer e estimular.

Essa simulação também é o que permitirá ao soberano que aparente ter qualidades tais como fidelidade, humanidade, integridade, piedade e religião — esta última a principal — quando cuida que nada que saia de sua boca escape a essas qualidades, de modo que o príncipe as terá úteis enquanto parecer possuí-las, sendo-lhe importante contudo ter o ânimo predisposto para abdicar delas<sup>810</sup>. Não por acaso, a função da dissimulação também é bem marcada no programa que Maquiavel estabelece no sentido em que há uma marcada discussão a respeito da imagem que o príncipe deve conquistar em seu governo para que o realize de maneira tranquila e proveitosa. Para que o governante se previna de atentados, deve ter em mente que

os homens, em geral, julgam mais com os olhos do que com as mãos, mais pelas aparências, porque se vêem todos e se conhecem poucos; todos vêem aquilo que você parece [sic] ser, poucos conhecem aquilo que você é. E aqueles poucos não se atrevem a opor-se à opinião dos muitos que têm a majestade do Estado para defendê-los; e nas ações de todos os homens, sobretudo na dos príncipes, quando não há juiz para quem reclamar, olha-se para os fins<sup>811</sup>.

As obras do príncipe devem ser realizadas com vistas a elevar sua majestade por meio da conformação da opinião dos cidadãos à imagem que ele deixa transparecer. O fim conquistado com qualquer ação brilhará aos olhos do público bem mais do que os meios para atingi-lo, que serão julgados honrosos e serão louvados por conduzirem a bons resultados<sup>812</sup>. Assim, o príncipe deve sempre *parecer* agir conforme a moral e a preocupação com a justiça, enquanto, na realidade, voltará suas reais preocupações para um cálculo das dinâmicas de poder<sup>813</sup>.

---

<sup>808</sup> *De Off.*, I, 13, 41.

<sup>809</sup> *Fr.* 69. Tradução de Giuliana Ragusa.

<sup>810</sup> *De Princ.* XVIII, 13; 16.

<sup>811</sup> *De Princ.* XVIII, 17.

<sup>812</sup> *De Princ.* XVIII, 18.

<sup>813</sup> KAIN, 1995, p. 41.

#### 4.3.5 Imagem e reputação

Essa discussão a respeito da dissimulação apresenta-se seguinte a algumas reflexões iniciadas no capítulo 15 a respeito dos modos e dos atos de governo que um príncipe deve observar para com os súditos ou seus amigos<sup>814</sup>. Nessa seção da obra, Maquiavel também concede, a partir de sua reflexão de que é mais proveitoso discutir sobre as coisas a partir de como elas de fato são, em vez de como deveriam ser, que muitas vezes, quando se empenha excessivamente em seguir o caminho que se crê dever ser seguido, atinge-se a ruína, “porque um homem que deseja ser bom em todas as situações, é inevitável que se destrua entre tantos que não são bons.”, o que faz com que seja imprescindível para ele aprender a não ser bom, e sê-lo ou não de acordo com o que é necessário na ocasião<sup>815</sup>. É impossível que se possam ter todas as qualidades consideradas boas, ou mesmo observá-las inteiramente, o que faz com que forçosamente deva se buscar aparentar tê-las e evitar a infâmia de transparecer vícios que corrompam a imagem do príncipe<sup>816</sup>.

Afinal, nunca será possível escapar inteiramente às coisas que se pensam sobre um príncipe, por estar ele em posição mais elevada, sendo-lhe atribuídas muitas e variadas qualidades<sup>817</sup>. Aqui, nota-se a dimensão da notoriedade que acompanha o governante, tal como também Sêneca observara quanto à onipresença das palavras e dos atos dos imperadores, que faz com que tenha sobre si os olhos de toda a sociedade. Por isso é de tamanha importância que o príncipe seja capaz de manter boa reputação, uma vez que sua imagem depende daquilo que todos podem ver, isto é, todo e qualquer ato que faça publicamente. Mesmo assim, esse governante deve cuidar para não abdicar completamente de cometer vícios sem os quais não poderia manter seu status, pois por vezes o que assume a feição de *virtù* é o caminho que leva à ruína, ao passo que o que se mostra como vício alcança a segurança e o bem-estar<sup>818</sup>.

Maquiavel começa então a elencar algumas qualidades para tanto, e seus limites, iniciando pela pecha de liberalidade<sup>819</sup>. O príncipe deve prezar por ser liberal até o momento em que se torna demasiado reconhecida, pois irá contra o próprio princípio da magnanimidade não ostensiva. Isso fará com que o governante tenha que dar mostras de suntuosidade, o que leva ao esgotamento de suas riquezas, e causa assim a necessidade viciosa de que se tributem

---

<sup>814</sup> *De Princ.* XV, 1.

<sup>815</sup> *De Princ.* XV, 4-6.

<sup>816</sup> *De Princ.* XV, 10-1.

<sup>817</sup> *De Princ.* XV, 7.

<sup>818</sup> *De Princ.* XV, 12.

<sup>819</sup> *De Princ.* XVI, 1-6.

extraordinariamente os súditos, tomando-se de volta o que fora dado, semelhantemente ao que se lê numa passagem da *Ciropédia* que relata um alvitre a Ciro por Ciaxares, seu tio, que porta a lição de que ao se agir de tal maneira se cria uma dívida de inimizade em vez de gratidão<sup>820</sup>. Nisso, se não puder atingir a fama de liberal sem dano para si, o príncipe deverá, por outro lado, conceder ser taxado de miserável, porque, com o tempo, vendo o povo como lhe bastam suas receitas sem a necessidade de impostos abusivos, ganhará naturalmente a reputação de liberal “[...] para todos aqueles dos quais não subtrai, que são infinitos, e miserável para todos aqueles a quem não dá, que são poucos.”<sup>821</sup>. Como não rouba diretamente o povo, ao mesmo tempo em que não se empobrece, o príncipe encontra no vício de ser miserável algo que lhe possibilita reinar<sup>822</sup>. Isso será para o governante uma infâmia sem ódio (*infamia sanza odio*), que não torna temerosa sua figura, diferentemente da infâmia carregada de ódio e de temor que se atinge quando o príncipe ou se empobrece ou taxa abusivamente seus súditos ao ser liberal<sup>823</sup>, como visto.

Também desejável característica no governo é que seja tido por piedoso, preferivelmente a cruel, ainda que, assim como em outros fatores, haja por vezes que se abdicar de sê-lo, como se apresenta no décimo sétimo capítulo do *Príncipe*<sup>824</sup>. Mais uma vez a crueldade de César Bórgia é mencionada enquanto algo de positivo para seu exercício de poder, dessa vez elogiada por ter sido capaz de pacificar, unir e reconduzir à paz e à confiança a Romanha<sup>825</sup>. Contanto que consiga manter seus súditos unidos e confiantes, mediante poucas e não repetidas punições exemplares, o príncipe que ganha fama de cruel será, para Maquiavel, em realidade mais piedoso do que os que, firmando-se demais nessa virtude, acabam por deixar avançarem desordens que compreendem desde roubos a assassínios, o que se resume na noção de que esses crimes ofendem a toda a comunidade, enquanto uma execução que parte do príncipe prejudica apenas a um indivíduo particular<sup>826</sup>. A persuasão acerca da boa imagem do príncipe, especialmente nesse caso em relação às demonstrações de força, deverá ser, como Michelle Zerba Pontua, um exercício calculado de manipulação retórica que a engrandeça<sup>827</sup>. Tal noção Xenofonte também já apresentara na *Ciropédia* quando da narração a respeito da partida de Ciro à média no primeiro livro, em que seu pai, Cambises, lhe diz precisamente:

---

<sup>820</sup> *Cir.* IV, 5, 32.

<sup>821</sup> *De Princ.* XVI, 6.

<sup>822</sup> *De Princ.* XVI, 11.

<sup>823</sup> *De Princ.* XVI, 18-20.

<sup>824</sup> *De Princ.* XVII, 1.

<sup>825</sup> *De Princ.* XVII, 2.

<sup>826</sup> *De Princ.* XVII, 4.

<sup>827</sup> ZERBA, 2004, p. 221.

[...] caso deseje com suas forças fazer mal ou bem a alguém, os soldados servirão a você de forma melhor se tiverem o necessário. Além disso, tenha certeza de que você poderá fazer discursos mais persuasivos no momento em que for capaz de dar provas definitivas de que está em posição tanto de fazer o bem quanto de fazer o mal<sup>828</sup>.

O governante, nessa linha, consolida sua imagem com base na capacidade que tem tanto de causar grande dano quanto de trazer benefício, que pode usar livremente conforme seu arbítrio, o que faz com que seja um poder imprevisível e a se temer.

Nisso tudo, o gume em que caminha o príncipe deve ter seus riscos sopesados, do que nasce a discussão acerca de ser preferível ser temido ou amado. O ideal, certamente, é que se possa ser ambos, mas, sendo isso muito árduo, ganha prevalência o temor porque é este capaz de trazer mais segurança ao governante, dado que não se pode confiar na boa índole dos súditos, nem mesmo na daqueles a quem se concedem benefícios<sup>829</sup>. Maquiavel justifica isso com a afirmação de que

[...] os homens têm muito menos respeito para ofender a alguém que se faz amar, do que alguém que se faz temer, porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, por serem os homens decepcionantes, é rompido em todas as ocasiões úteis a si próprios, mas o temor mantém-se pelo medo da punição que não o abandona nunca<sup>830</sup>.

Enquanto o amor só é proveitoso na medida em que tem alguma utilidade para os súditos enquanto fator de obrigação, de modo que abandonam o príncipe, o temor será capaz de conservá-los sob seu mando já que instaura neles um eterno medo de punições. Coagida dessa forma, a população não se acha em posição de se rebelar, e permanece passiva. Também na *Ciropédia* um desdobramento de tal sorte é estabelecido quanto à utilidade do temor, dessa vez pela boca da personagem Tigranes, filho do rei armênio capturado por Ciro. Tigranes viera a afirmar que nada mais que um medo intenso é capaz de escravizar as pessoas, pois não seriam elas capazes nem mesmo de encarar aqueles a quem temem demasiadamente<sup>831</sup>. Isso, entretanto, até o limite em que o governante não se afaste tanto do amor que traga para si o ódio, o que poderá facilmente evitar contanto que, sobretudo, se abstenha dos bens de seus cidadãos, como também que não atente contra a família de nenhum deles a não ser que consiga convenientemente justificar tal ato<sup>832</sup>.

---

<sup>828</sup> *Cir.* I, 6, 10.

<sup>829</sup> *De Princ.* XVII, 8-10.

<sup>830</sup> *De Princ.* XVII, 11.

<sup>831</sup> *Cir.* III, 1, 23.

<sup>832</sup> *De Princ.* XVII, 12-4.



Já no capítulo 19, Maquiavel discorre a respeito de certas figuras romanas que, conquanto dotados de grande *virtù* de alma, vieram a perder o império ou suas vidas. Razão para isso é que, embora possa esforçar-se para não serem odiados pela totalidade dos cidadãos, os príncipes nunca conseguem evitar de receber esse ódio por parte de alguns, como fora o caso de Marco Antônio, Pertinax e Severo Alexandre, que mesmo sendo modestos, amantes da justiça, benignos e contrários à crueldade, encontraram exceto por Marco — especificamente por ter ascendido ao poder por direito hereditário, por ser deveras virtuoso e por ter conseguido evitar o ódio e o desprezo<sup>833</sup> —, a ruína<sup>834</sup>. Pertinax, que se tornara imperador contra a vontade do povo, que estava habituado aos costumes licenciosos de Cômodo, tornara-se desprezado por impor-lhes novas praxes<sup>835</sup>. Alexandre, por sua vez, foi de tamanha bondade que jamais executara alguém sem devido julgamento, mas se tornou odiado por ser considerado efeminado e capacho de sua mãe<sup>836</sup>.

Em seguida, Maquiavel se propõe a discutir as qualidades de Sétimo Severo, Antonino Caracala, Cômodo e Maximino. Sétimo Severo fora o único que conseguiu escapar à derrocada, embora fosse de caráter fortemente opressor, pois mesmo dessa maneira ainda era capaz de, por meio de sua ingente *virtù*, se mostrar admirável aos soldados e ao povo “já que este permanecia de certo modo atônito e atordoado, e aqueles outros reverentes e satisfeitos.”<sup>837</sup>. A *virtù* de Severo se sustentava em que se pudera encontrar nele “um ferocíssimo leão e uma astuciosíssima raposa (*uno ferocissimo leone et una astutissima golpe*)”<sup>838</sup>, por ter reconhecido no imperador Juliano indolência e a partir disso ter sido capaz de se tornar imperador após a morte deste, vindo a vencer ainda duas dificuldades para se assenhorar do estado, no caso, derrotar o chefe dos exércitos asiáticos Nigro e se adiantar a Décimo Clódio Albino, comandante de legiões na Britânia<sup>839</sup>, que aspirava também ao poder<sup>840</sup>. Severo só fora capaz de lograr êxito nesses casos por conta de seu bom discernimento e de sua antecipação das circunstâncias, o que lhe garantiu segurança em suas bem calculadas empreitadas. Antonino, seu filho, por sua vez, também era homem de excelentes qualidades e era admirável no conceito do povo, mas, por ter eventualmente praticado tantos assassinatos individuais e matanças em Roma e em Alexandria, passou a ser temido e odiado, vindo a ser morto por um centurião de

---

<sup>833</sup> *De Princ.* XIX, 35.

<sup>834</sup> *De Princ.* XIX, 32-4.

<sup>835</sup> *De Princ.* XIX, 16.

<sup>836</sup> *De Princ.* XIX, 19.

<sup>837</sup> *De Princ.* XIX, 41.

<sup>838</sup> *De Princ.* XIX, 49.

<sup>839</sup> MARTINS, J. A., 2020, p. 484.

<sup>840</sup> *De Princ.* XIX, 43-8.

seus exércitos<sup>841</sup>. Como discutido anteriormente, as recorrentes ofensas individuais acabam por desagradar o povo e torná-lo irascível contra aquele que as pratica, o que veio a ser o caso de Antonino. Já sobre Cômodo, que, igualmente ao pai, Marco Aurélio, tinha seu poder fundado em direito hereditário, teria sido muito fácil manter o poder contanto que não se desviasse das pegadas de seu genitor, mas que fora de ânimo tão cruel e bestial que, por um lado, deixando que os exércitos se tornassem licenciosos, por outro, rebaixando sua dignidade aos olhos do povo ao combater com os gladiadores, tornara-se odiado e desprezado, vindo a ser assassinado vítima de conspiração<sup>842</sup>. Por fim Maquiavel trata de Maximino, que fora homem muito belicoso e que se tornara desprezível e odioso por duas causas, a saber, ter sido vil pastor de ovelhas na Trácia e criado a imagem de governante cruel por meio de seus ministros, o que fez com que ganhasse a inimizade da África, do senado de Roma e de toda a Itália, além da de seu próprio exército, e viesse a ser assassinado<sup>843</sup>. Em todos os casos supramencionados, Maquiavel reafirma que foi ou o ódio ou o desprezo (*o l'odio o il disprezzo*) a causa da queda de cada um deles, com exceção de Marco, que se assentava em seu direito hereditário, e Sétimo Severo, que romperá com sua *virtù* as adversidades<sup>844</sup>. Assim, não encontrará perigo o príncipe que, seguindo preceitos de tal sorte, evite no mínimo se fazer odioso ou desprezível. No início desse décimo nono capítulo, o que se torna mais claro após essa exposição, Maquiavel asseverara que o que torna um príncipe odioso é que seja rapace e usurpador de bens e das mulheres dos súditos (*essere rapace et usurpatore della roba e delle donne de' subditi*), ao passo que o que o faz ser desprezado é “ser considerado volúvel, leviano, efeminado, pusilânime, irresoluto (*essere tenuto vario, leggiere, effeminato, pusilanime, irresoluto*).”, de modo que o que lhe assegura a estima é não se permitir portar publicamente de tais maneiras<sup>845</sup>.

Aquilo que fará o príncipe ser sobremaneira estimado é que realize grandes feitos e que dê magnos exemplos de si<sup>846</sup>. Tal procedência é a que lograra, como Maquiavel apresenta, Fernando de Aragão, rei da Espanha quando da escrita do *Príncipe*, que por meio de sua fama e de sua glória se fez extraordinário, a partir de feitos tais como a tomada de Granada no princípio de seu reinado, o uso de uma crueldade pia para expulsar os mouros e ainda seus assaltos à África, à Itália e à França<sup>847</sup>. Isso tudo fez com que seu governo fosse considerado cheio de admiração pelos súditos que tiveram seus ânimos exaltados, e lhe foram sempre

---

<sup>841</sup> *De Princ.* XIX, 50-1.

<sup>842</sup> *De Princ.* XIX, 54-6.

<sup>843</sup> *De Princ.* XIX, 57-60.

<sup>844</sup> *De Princ.* XIX, 67-9.

<sup>845</sup> *De Princ.* XIX, 1-5.

<sup>846</sup> *De Princ.* XXI, 1.

<sup>847</sup> *De Princ.* XXI, 2-6.

benevolentes por Fernando ter demonstrado constantes e sucessivas mostras de virtude. Uma forma que Maquiavel aventava para tanto é que o príncipe sempre encontre uma maneira de premiar ou punir exemplarmente alguém que faça algo de extraordinário na vida civil, conforme a circunstância<sup>848</sup>. Prejuízo para sua imagem será, por outro lado, a neutralidade, de modo que ao governante sempre cabe se mostrar amigo ou inimigo em favor de alguém contra outro, no que deve ser sempre munido de poder de decisão<sup>849</sup>. Há perigo em se manter neutro na medida em que

[...] sempre ocorrerá que aquele que não é amigo lhe pedirá a neutralidade, e aquele que é seu amigo lhe pedirá para que se apresente com as armas. E os príncipes hesitantes, para fugir dos perigos presentes, seguem muitas vezes aquela via da neutralidade, e muitas vezes arruinam-se<sup>850</sup>.

O príncipe, afinal, a partir de tudo o que já fora discutido, deve sempre demonstrar possuir um caráter firme e não hesitante, pois é isso que faz com que o povo o considere estável para governar e ao mesmo tempo tema se insurgir contra ele. Nesse caráter decisivo reside ainda a importância de que o príncipe não virá a se encontrar desamparado, por exemplo, ao se aliar a uma parte contra outra, das quais a figura com que se junta e que vence passa a estar numa relação de obrigação para com o soberano, ao passo que, se essa figura perde, acolhe o príncipe<sup>851</sup>.

Nenhum estado, ainda, é capaz de sempre tomar decisões seguras, o que implica que, ao contrário, deva pensar em tomá-las duvidosas, numa lógica que se funda em não ser possível nunca evitar um inconveniente sem incorrer em outro, de sorte que é necessário ao governante saber conhecer os tipos de inconvenientes e prudentemente eleger os menos ruins como bons<sup>852</sup>. O príncipe que quer conservar seu estado tem que mostrar-se sobretudo amante da *virtù*, ao dar hospitalidade aos indivíduos virtuosos e ao honrar os que são excelentes nas artes, fazendo questão ainda de animar seus cidadãos em seus afazeres e prever prêmios a quem deseje expandir suas posses, além de satisfazer o povo com festas e espetáculos, nunca, ainda assim, perdendo de vista a majestade de sua dignidade<sup>853</sup>. O governante prudente, desse modo, é um avalista das ocasiões e se porta de maneira adequada em cada uma delas, jamais deixando de

---

<sup>848</sup> *De Princ.* XXI, 9.

<sup>849</sup> *De Princ.* XXI, 10-2.

<sup>850</sup> *De Princ.* XXI, 16-7.

<sup>851</sup> *De Princ.* XXI, 18-9.

<sup>852</sup> *De Princ.* XXI, 24.

<sup>853</sup> *De Princ.* XXI, 25.

ser astucioso ou de ter em vista a manutenção de seu poder, lograda, nesses casos ora discutidos, pela via de sua imagem.

#### 4.4 Considerações finais

Com base em tudo que foi exposto, é possível que entendamos o programa de Maquiavel como uma prescrição para o exercício da *virtù*, como se espera nesses textos especulares, especificamente sob uma lente de manutenção efetiva do estado e do poder. Isso o governante deve operar, primeiro, a partir da imitação dos grandes modelos da história, como já ficara claro na carta dedicatória que acompanha a obra, e com o conhecimento da mutabilidade inexorável da *fortuna* que é o que fará sobremaneira necessária a adaptabilidade desse príncipe, que assumirá principalmente o caráter virtuoso sob a pena de Maquiavel enquanto princípio de preparação e reação contra as adversidades. Em relação a isso, há marcadamente um aspecto da necessidade, qual seja, que se retoma no capítulo final do *Príncipe*:

[...] como eu disse, era necessário, para se ver a *virtù* de Moisés, que o povo de Israel fosse escravo no Egito; e, para se conhecer a grandeza de ânimos de Ciro, que os persas fossem oprimidos pelos medos; e para se conhecer a excelência de Teseu, que os atenienses estivesse [sic] dispersos; assim no presente, desejando-se conhecer a *virtù* de um espírito italiano, era necessário que a Itália se reduzisse às condições presentes, e que ela fosse mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dispersa que os atenienses: sem chefe, sem ordem, abatida, espoliada, dilacerada, invadida e tivesse suportado toda sorte de ruína<sup>854</sup>.

A retomada dessas figuras serve para justificar que há um momento oportuno para que o governante se torne exitoso e possa demonstrar sua grandeza, tal como ocorrera a Moisés, Ciro e Teseu, por exemplo, que pressupõe necessariamente um período de desdita que assola um povo, o que no caso dessas figuras fora importante para que obrassem por meio de sua *virtù*, e que, no caso da Itália em que Maquiavel e Lourenço se inserem, escrava, serva e dispersa em maior medida que os povos hebreus persas e atenienses, se mostra benfazejo para que Lourenço tome as rédeas de sua fortuna e opere grandes e favoráveis mudanças mediante seu exercício de poder virtuoso. A Itália, que se encontra quase sem vida, precisará da ordenação desses príncipe para que possa por fim, por exemplo, aos saques da Lombardia e aos impostos em Nápoles e na Toscana, e que possa ser curada de suas chagas contanto que a ilustre Casa dos Médici chefie essa redenção<sup>855</sup>.

---

<sup>854</sup> *De Princ.* XXVI, 2-3.

<sup>855</sup> *De Princ.* XXVI, 6-8.

Lourenço será capaz de obter êxito nessa missão na medida em que mantenha em vista as ações e as vidas dos indivíduos elencados por Maquiavel, tendo em mente que, embora sejam homens raros e maravilhosos, são ainda assim homens, e cada um tivera ocasião — mais branda que a em que se encontrava a Itália para Maquiavel — de realizar seus feitos<sup>856</sup>. Ainda na lógica que se estabeleceu ao longo da obra, Lourenço poderá fazer isso ao aliar sua própria *virtù* a boas armas próprias, que deverá honrar e bem tratar, de modo a defender a Itália dos estrangeiros<sup>857</sup>.

A proposição final de Maquiavel é que se realize um dito de Petrarca, citado de seu *canzoniere* em “Italia Mia” (CXXVIII, 93-6): “*Virtù* contra o furor/ Tomará as armas, e que seja breve o combate/ Que o antigo valor/ Nos corações italianos não está ainda morto.”<sup>858</sup>. O autor quer, assim, recuperar os antigos valores italianos que abreviem e tornem proveitoso o combate de liberação. As armas de Lourenço, sua *virtù* e sua capacidade de se antecipar à *fortuna*, aliadas a seu favor entre o povo e suas boas relações, serão, enfim, o que possibilitará a retomada da liberdade Italiana.

---

<sup>856</sup> *De Princ.* XXVI, 9.

<sup>857</sup> *De Princ.* XXVI, 20-1.

<sup>858</sup> *De Princ.* XXVI, 29.

## 5 ANÁLISE CONTRASTIVA E RESULTADOS

Essa pesquisa, que ora se desenvolveu acerca dos três exemplares de espelhos de príncipe tomados como objetos de estudo, teve até o momento por intenção o deslinde individual das obras em questão, *Sobre a Clemência*, *Sobre os Governantes Cristãos* e *O Príncipe*, respectivamente de autoria de Lúcio Aneu Sêneca, Sedúlio Escoto e Nicolau Maquiavel. A partir da análise pormenorizada desses textos sob óticas de interpretação que competem tanto ao entendimento de sua inserção no molde determinado do gênero especular, que pressupõe um conjunto formalidades e práticas com vistas a transmitir, por assim dizer, antologias de sapiência a governantes quanto à sua existência enquanto sínteses de pensamentos respeitantes ao estado e ao ânimo de seu governante enquanto focos de análise.

Parto agora, enfim, a uma discussão de caráter contrastivo entre os espelhos analisados, pautada pela correlação entre seus pontos de convergência e divergência com base tanto nos aspectos fundamentais de cada obra encontrados em suas análises quanto na inserção desses nos moldes do gênero especular, em vista de traçar um panorama que ilustre parcialmente o mapa espacial e temporal percorrido na circulação e na interpretação desses textos no continente europeu, marcadamente na Roma imperial, na França carolíngia e na Itália humanista. Com fundamento em aparato crítico mais abrangente, que compreende fontes antigas e modernas, intenta-se investigar, finalmente, a trama de relações que essas obras descrevem, quais sejam, a propósito: as implicações da transmissão da mensagem, a invenção de uma figura do governante ideal, o artifício dos exemplos que dão peso retórico aos argumentos, a exaltação do que é virtuoso em oposição ao que é vicioso e à condução das ações do soberano que se depara com as sucessões da fortuna.

### 5.1 A transmissão da mensagem

Aspecto presente nos três espelhos analisados nesta dissertação, há que se comentar inicialmente acerca de seu próprio vir-a-ser enquanto obras confeccionadas em vista do fim específico que cada autor tem em mente ao apresentar um programa relativo ao que considera boas práticas de governo a serem seguidas e más a se repelirem. Nesse sentido, partem de um princípio que Roskam e Schorn bem atribuem ao conceito grego de *παρρησία* (*parresía*), isto é, a franqueza, ou sua aparência dentro de um decoro, de que se valem para instruí-los nesses princípios, num movimento que combina reflexões da seara ética com aconselhamento

prático<sup>859</sup>. Para tanto, conforme visto na introdução deste trabalho, os autores se valem do método dialético, na medida em que partem do contraste de hipóteses e exemplos a caminho de um entendimento aprofundado dos problemas levantados em cada seção de suas obras, e que historicamente se constitui, como se observa desde a *República* platônica, como um método que é capaz de tornar seguros os resultados obtidos, e que conduz à autenticidade do saber<sup>860</sup>. Para Hansen, sua aplicação permite com que se verifique a consistência de afirmações díspares sobre uma mesma matéria<sup>861</sup>.

O pensador que apresenta essa espécie de sistema é, por sua vez, espécie de orador, na medida em que segue um programa bem delimitado que intenta captar a atenção e a boa vontade do leitor, a princípio o governante, mas, via circulação do texto, também o público letrado de modo geral que tenha acesso às cópias. Isso, por exemplo, se mostra já em relação ao que o autor da *Retórica a Herênio* estabelece como função do proêmio, o *principium*, que deve ser usado na demonstração de causas honráveis para tornar os receptores atentos, dóceis e benévolos (*ut adtentos, ut dociles, ut benivolos*)<sup>862</sup>. Foi possível verificar semelhante inclinação nos moldes de todos os espelhos ora analisados. Sêneca, a princípio, observa-se buscar atrair a receptividade de Nero em sua promessa de glória e sua apresentação da matéria, tal como faz Sedúlio quanto à dádiva do conhecimento divino e pouco posteriormente de seu programa, assim como ainda Maquiavel em relação ao tema dos grandes exemplos e dos principados, estabelecido com atitude de que seja transmitido de forma direta para uma figura que não poderia receber melhor presente.

Com relação ao *Sobre a Clemência*, observa-se marcado o foco do interesse de Sêneca em discorrer a respeito de como se pode, a partir de um programa bem estabelecido que compreende formação moral, de cariz profundamente filosófico estoico, e política, atingir um estado de placidez de espírito, que será tanto condutor quanto produto da tranquilidade alcançada no império. Quando interpela Nero e lhe levanta o espelho, a promessa que Sêneca faz é de que o imperador, contanto que siga a via estabelecida, poderá se vangloriar de ser clemente, não movido pela ira ou pelo impulso, seus lábios sendo propagadores da própria palavra da fortuna, será par dos deuses<sup>863</sup>. Assim, Sêneca coloca Nero ele mesmo como alguém em cujo imo já reside o brilho da virtude e da honra, que deverá vir a ser exercitado e demonstrado em seu império, e que alçará o imperador a grandes alturas, o que não poderia

---

<sup>859</sup> ROSKAM; SCHORN, 2018, p. 19.

<sup>860</sup> *Rep.* VII, 533c-d.

<sup>861</sup> HANSEN, 2019a, p. 177.

<sup>862</sup> *Ad Her.*, I, 4, 6

<sup>863</sup> *De Clem.* I, 1, 1-4.

deixar de ser uma proposta atrativa. A causa que se demonstra, ao mesmo tempo, é honrável ao ser estabelecida como aquilo que trará o sumo bem e a tranquilidade no Império Romano, e que elevará os ânimos não apenas de Nero como também de seu povo. Ainda nos primeiros momentos do *Sobre a Clemência* Sêneca apresenta prospectivamente o programa de seu trabalho, infelizmente inacessível para nós em sua integridade. A divisão do assunto em remissão da punição (*manumissionis*), seguida da demonstração da natureza e do hábito da clemência (*naturam clementiae habitumque*), que finalizaria com o pressuposto terceiro livro a respeito da adoção dessa virtude pelo ânimo (*hanc virtutem perducatur animus*)<sup>864</sup>, aponta para um curso bem delimitado a ser seguido e que Nero deverá então observar sob as diferentes óticas elencadas para atingir sua máxima dignidade prometida.

O *Sobre os Governantes Cristãos* de Sedúlio, por sua vez, trabalha a função proemial de maneira ainda mais marcada, qual seja a apresentação em um prefácio em forma versificada, em que o autor apresenta a seu destinatário seu programa enquanto uma antologia dos campos do saber. Sedúlio promete adornar a coroa mental do rei com guirlandas esplêndidas que lhe glorifiquem o conhecimento trazido dos divinos livros e inspirado pelo comando de Cristo<sup>865</sup>. Isso trará ao governante, mediante a transmissão das doutrinas de Deus, a garantia de que sua nação floresça e seja governada de maneira feliz, vindo ele ainda a ascender aos palácios celestes quando expirar e ter eternamente sua glória<sup>866</sup>. Sedúlio se dirige diretamente — apenas por título, todavia — ao recipiente da mensagem, o que o insere diretamente numa situação de caráter de interlocução, própria certamente da escrita de epístolas, e coloca esse destinatário diretamente como aquele rei a quem cabe receber e desfrutar todas essas honras. O tom religioso que já norteia a escrita do prefácio se consolida com o início dos capítulos da obra, e define ao mesmo tempo o itinerário, ainda que não tão explicitamente a princípio deslindado, que permitirá, especialmente, a estabilidade (*stalibitas*) do reino, por via da devoção e do temor a Deus e das grandes obras em nome da Igreja. Quer Carlos, quer Lotário, quem recebe essa guirlanda torna-se portador de um saber que conduzirá às alturas divinas e que consolidará um governo de felicidade.

Já o *Príncipe* tem seu início consagrado com a oferta de um presente à magnificência de Lourenço, que se dedica propriamente como uma epístola, e que coloca o potentado da família Médici em status de grande elevação, dado que a matéria da dádiva, grave e excelentíssima reunida a partir dos feitos de grandes indivíduos, diz Maquiavel que é a única

---

<sup>864</sup> *De Clem.* I, 3, 1.

<sup>865</sup> *De Rec. Christ.* Prefácio.

<sup>866</sup> *De Rec. Christ.* Prefácio.



forma possível de presentear um homem do calibre de Lourenço<sup>867</sup>. Essa seleção de paradigmas, ainda, é apresentada como presente muito mais nobre do que coisas como preciosidades materiais e cavalos, e, no que Maquiavel a coloca como mesmo indigna da atenção de Lourenço, denota também seu lugar que vem de uma posição de humildade conquanto autorizada pelo uso da franqueza, que se bem seguida conduzirá o governante à grandeza da fortuna<sup>868</sup>. O programa, então, se encontra apresentado como concernente a esses grandes feitos da história que o autor quer destrinchar, mas que servem para propulsionar a discussão a respeito do objeto que tomará o centro das atenções de Maquiavel, o principado, bem como sua conquista, sua organização, sua proteção e as virtudes de quem o governa, já colocado em foco nos primeiros capítulos como discussão central da obra<sup>869</sup>.

A discussão, então, de cada um é iniciada com esses fatores que pressupõem certo decoro retórico e atenção a esse gênero próprio do discurso, conveniente para a apresentação e a argumentação sobre matérias concernentes ao estado e ao indivíduo. Assim, o programa de cada obra se estabelece em relação ao seu conteúdo na mesma medida em que se torna clara sua importância para quem o recebe, que tem essa recepção suavizada tanto pelo engrandecimento de sua figura pelas palavras quanto pela organização adequada dos argumentos. A propósito disso, convém notar que, para Cícero, as qualidades principais do orador residem em “falar de forma conveniente, clara e elegante.”, como apresenta já no início do *Dos Deveres*<sup>870</sup>. No caso, a clareza da exposição, a apresentação direta da matéria, o decoro de tratamento ao interlocutor, tudo isso contribui para a efetividade da transmissão da mensagem e para a recepção da atenção do destinatário. Isso se observa mais marcadamente, a saber, em Maquiavel, como se verifica a partir de sua atitude já na carta dedicatória que abre o *Príncipe* que demonstra preocupação em, por não querer desviar da gravidade da matéria ao discurso a atenção de seu destinatário, tecer uma escrita que seja direta e livre de ornatos e palavras empoladas, que direcione maximamente a atenção para os assuntos de que trata<sup>871</sup>. É o que se verifica ao longo de sua obra, que se vale de construções econômicas e sintéticas para deslindar claramente seus temas, e que não deixa de ser presente também, embora não sob uma forma tão explícita de intenção, nos outros espelhos estudados. Tanto Sedúlio quanto Sêneca, como também Maquiavel, por meio do método dialético aliado ao parenético objetivam

---

<sup>867</sup> *De Princ.* Carta dedicatória, 2.

<sup>868</sup> *De Princ.* Carta dedicatória, 1-6

<sup>869</sup> *De Princ.* I; *De Princ.* II, 1-2.

<sup>870</sup> *De Off.* I, 1, 2.

<sup>871</sup> *De Princ.* Carta dedicatória, 4.

condensar, mediante o uso de exemplos, máximas, narrativas comprimidas, exortações e ainda, no caso de Sedúlio, poemas, as noções pelas quais se entende a virtude em seus textos.

Ainda com relação à dimensão oratória, novamente com referência à *Retórica a Herênio*, se fizermos uso das faculdades delimitadas como invenção (*inventio*), o levantamento da matéria; disposição (*dispositio*), seu arranjo; elocução (*elocutionem*), o uso adequado da linguagem; memória (*memoria*) — não aplicável no sentido da mente, mas o próprio texto enquanto objeto guarda os fatos —, quanto à retenção das ideias; e enunciação (*pronuntiationem*) — também acomodada na função do decoro epistolar —, sua entrega<sup>872</sup>, encontramos mais maneiras de analisar esses espelhos. Em maior ou menor grau, fazem isso ao operar essas práticas descritas acima, em que colocam à frente do governante aquilo de que desejam tratar bem como traçam para tanto um plano, que elaboradamente se desenvolve nos subsequentes capítulos de modo a destrinchar os vários ângulos pertinentes a seus assuntos, bem como ao obedecerem às convenções amplas de escrita de um tratado político e mais restritas da composição de epístolas, que servem ao mesmo tempo como monumento e florilégio para os conjuntos de saberes discutidos.

O discurso, contudo, não é a via de transmissão desses conhecimentos. Escapa à dimensão declamatória, carregada de *páthos*, própria da elocução, e esses autores então só agem como oradores na medida em que organizam seus ditames de maneira bem ordenada e de acordo com a conveniência ao trabalho a que se propõe, que é sumariamente o de educar governantes. Assim, tanto o teor quanto o desenvolvimento de suas escritas se encontrarão muito mais proximamente, por exemplo, no ramo da filosofia, que, como bem lembra Marcos Martinho dos Santos, com comentário à carta 75 de Sêneca a Lucílio, tem na epístola sua espécie de expressão por excelência<sup>873</sup>. Esse apontamento aliás se dá com base no princípio da epístola, em que Sêneca afirmara que suas cartas não são carregadas de um tom artificial que lhes atribua uma carga de eloquência empolada<sup>874</sup>, o que se coaduna perfeitamente com o que Maquiavel expusera na carta dedicatória do *Príncipe* a respeito da importância da clareza de seu discurso. Assim, embora isso não apareça destacadamente como intenção explícita de Sêneca em seu espelho, observa-se por sua parte essa preocupação com suas palavras. O gênero da epístola então favorece que seus autores atuem como filósofos que educam o governante ou o aspirante à soberania. Nesse sentido, sua função ainda difere da do orador, também conforme Santos, por

---

<sup>872</sup> *Ad Her.* I, 2, 3.

<sup>873</sup> SANTOS, 1999, p. 49.

<sup>874</sup> *Ep.* 75, 1.

se inscrever no campo do que é ético (*ethikós*), pois trata dos *mores*, das maneiras, enquanto o princípio da oratória reside no afeto (*pathetikós*), já que trata dos *animi*, os ânimos<sup>875</sup>.

## 5.2 A invenção da imagem ideal de um governante

Não apenas os autores então são capazes de captar a disposição de seus destinatários ao lhes apresentar suas figuras ideais e grandíssimas matérias, essa própria invenção da figura também obedece a uma norma reguladora de suas funções enquanto elogio do que o governante tem de bom e que conseguirá, por meio do trabalho do programa das obras, expandir e consolidar. Como Hansen pontua,

a composição do destinatário nos espelhos evidencia que os juízos da recepção também são normativos ou reprodutivos das normas que regulam as aparências, obedecendo a dispositivos retóricos e jurídicos que refazem os procedimentos aplicados à sua *inventio*. O infante conserva a honra, a glória e a fama que lhe são devidas produzindo as formas socialmente adequadas a elas: podia-se mesmo pensar que, paradoxalmente, não é ele, infante, que as tem, mas aqueles que, não as tendo institucionalmente, plebe vulgar, pode deixar de atribuí-las se a representação não for adequada à posição<sup>876</sup>.

Hansen aqui está preocupado com o modelo medieval de espelhos, especialmente aquele que pressupunha a educação de um infante que estaria ainda em processo de ascensão ao poder. Entretanto, seu comentário vem ao caso por evidenciar o decoro que se pauta por um juízo da recepção, que remete inclusive à *inventio* da matéria, que enquadra inclusive o governante dentre seus assuntos grandiosos. Assim, como pontuam Roskam e Schorn, esses textos presumem necessariamente que haja correspondências suficientes entre aquele que é refletido no espelho e o ser real que olha para sua imagem, o que aponta diretamente, primeiro, para seu status elevado de reis, imperadores, príncipes, mas também, segundo, para o público letrado de aristocratas que acessa essas obras, vindo então a servir também a esse objetivo de propagação das lições para uma audiência mais ampla, centrada ainda em figuras que detêm poder<sup>877</sup>. Ao mesmo tempo, a imagem do espelho nunca será exata, e, a partir do momento em que parece ainda mais bela e nobre que a real, como que desafia seu leitor a um confronto consigo mesmo em busca de uma conformação com sua forma ideal, enquanto ainda revela seus traços negativos a serem evitados, em que o autor tomará especial cuidado para encorajar seus

---

<sup>875</sup> SANTOS, 1999, p. 58.

<sup>876</sup> HANSEN, 2006, p. 154.

<sup>877</sup> ROSKAM; SCHORN, 2018, p. 18.

destinatários<sup>878</sup>. Nesse sentido, convém empregar o entendimento da imagem enquanto produto da *phantasia*, da imaginação dos autores, que se passa como verossímil, semelhante ao real<sup>879</sup>, o que, como Aristóteles oportunamente definira na *Poética*, é algo de mais sério e filosófico que a história, e apanágio humano do aprendizado<sup>880</sup>.

Em Sêneca esse artifício aparenta estar sobremaneira marcado, tendo em vista suas recorrentes menções a Nero como aquele que produz discursos aos quais toda a massa humana deveria ouvir<sup>881</sup>, que nunca teria derramado sangue inocente<sup>882</sup> e que poderia mesmo superar o paradigma de bondade e virtude romano, Augusto<sup>883</sup>. Esses atributos, por exemplo, apontam para a excelência das palavras de Nero, bem como para a brandura de seu temperamento não violento e, sobretudo, para sua virtude inigualável, maior em clemência, a propósito do tema da obra, do que o ânimo do imperador deificado. Em Sedúlio e Maquiavel, tal tipo de referência é menos marcante e mais velado, especialmente no caso desse primeiro. De modo geral, o foco principalmente em Sedúlio recai sobre apresentar a imagem final de conformação do governante, aquele que deve ser pio, clemente e sábio para ordenar seu povo. Maquiavel é mais enfático ao já apresentar Lourenço como homem excelente em sua carta dedicatória, e também justamente ao nomear ilustre sua casa ao fim do *Príncipe*, ao mesmo passo em que aponta para sua imagem enquanto salvador da Itália e indivíduo muito cauto.

É importante notar, ainda, que os espelhos não se restringem à recomendação tão somente de ideais filosóficos para construção da virtude tão somente no ânimo dos soberanos, mas também para um ideal prático que pressupõe de fato a efetividade das políticas engendradas e que se atinjam objetivos bem estabelecidos em relação à segurança do poder e de sua legitimidade, qual seja moral, divina ou com propósito de manutenção<sup>884</sup>. Isso também implica que os autores devem necessariamente levar em conta as particularidades de seus próprios tempos, para que proveitosamente exponham seus modelos e suas avaliações. Nisso, o império romano marcado por décadas de uma propaganda política de *clementia* mesmo pelos predecessores de Nero, que faziam parte de um império recém consolidado sob a reunião de poderes de Augusto, atravessado pelas dissensões no senado, pelas insurreições populares, por um código de leis que dependia da disposição do detentor absoluto de poder, o imperador, aparece aos olhos de Sêneca como necessitante de uma intervenção por via da virtude,

---

<sup>878</sup> ROSKAM; SCHORN, 2018, p. 18-9.

<sup>879</sup> HANSEN, 2019a, p. 176.

<sup>880</sup> *Poet.* 1448b; 1451a

<sup>881</sup> *De Clem.* II, 1, 4.

<sup>882</sup> *De Clem.* I, 11, 2-3.

<sup>883</sup> *De Clem.* I, 11, 1.

<sup>884</sup> ROSKAM; SCHORN, 2018, p. 24.

nomeadamente, por parte de Nero, a da clemência. É ela que, juntamente com o conjunto virtuoso que o exercício de aperfeiçoamento da doutrina senequiana, poderá amansar os ânimos da sociedade, ao mesmo tempo em que a repara, extirpando-lhe os vícios. O receptor da mensagem de Sedúlio por sua vez também há que se valer dos dotes de divino conhecimento elencados para que possa obrar diuturnamente sua justiça clemente, pia e inspiradora. No período carolíngio em que tanto Carlos quanto Lotário estavam inscritos, a crescente secularização do poder e a reunião na figura do rei enquanto aquele que comandava sobre o terreno e o espiritual por direito divino competem para a reunião de saberes que Sedúlio apresenta tendo em vista a aplicação de práticas que possam, em meio à turbulência dos tempos, que viam sucessivas guerras pelo poder entre famílias e dentro delas, conduzir o reino a uma ideal estabilidade. No *Príncipe* a ocasião se faz ainda mais marcada, enquanto o *kairós*, o momento oportuno em que Lourenço agora deverá tomar as rédeas de sua fortuna para liberar a Itália das forças que a oprimem, o que tem de fazer por meio de suas próprias e confiáveis forças, munido da admoestação sobre os grandes feitos de governo da história.

Nos espelhos em questão, a imagem do governante ideal é construída ainda com base numa ideia de pertinência de sua figura enquanto operador e detentor do poder. Enquanto chefe de estado, competem-lhe procedimentos específicos à sua profissão que devem ser observados para que possa bem realizar seu trabalho. Daí que, por exemplo, dentre todas as virtudes que sua doutrina observa, que como sabemos se desenvolvem em um processo que pressupõe a aquisição simultânea e sem distinção de hierarquia delas<sup>885</sup>, Sêneca eleja a *clementia* como aquela que deve ser particularmente empregada pelo imperador. Disso decorre também que, dentre os protótipos que o autor associa ao *princeps*, sobressaiam-se os de *paterfamilias*, chefe militar e médico, cujas ações, conforme seus lugares sociais e profissionais, devem ser carregadas de cautela que vise a correção e o melhoramento, nesse caso, respectivamente dos filhos e da família, dos soldados e dos doentes. Tal tipo de símile estabelecido com outras profissões ou posições é característico de modo geral nos textos que tratam de política, podendo ser observado, por exemplo, numa longa construção dialética que a personagem de Sócrates traça na *República*, que tem como objetos hoplitas, jogadores de xadrez e pilotos de navio, objetivando concluir que sempre o trabalho especializado é mais valioso e bem realizado<sup>886</sup>, o que deverá ser o caso também do governante que realiza adequadamente suas funções. Quanto

---

<sup>885</sup> Conferir a discussão apresentada no capítulo sobre Sêneca, especialmente sobre *Parad.*, 22; GONÇALVES, 1999, p. 62.

<sup>886</sup> *Rep.* I, 332e-34b.

à assimilação do governante ao pai<sup>887</sup>, que Sêneca apresenta, também pode ser ela encontrada no início do oitavo livro da *Ciropédia*, em momento em que Crisantas toma a palavra, após Ciro ter discursado a seu exército, e afirma que constatou a partir de suas observações que um bom governante não é em nada dessemelhante a um bom pai, já que os pais cuidam de seus filhos de modo que nunca lhes falte algo, assim como Ciro teria acabado de fazer ao discursar e aconselhar a respeito da melhor forma de se desfrutar da felicidade<sup>888</sup>.

Já com pertinência ao símile do piloto do navio, há que se notar que aparece também como lugar-comum para desenhar a figura do comandante de um estado. Na literatura platônica, por exemplo, esse uso se nota no trecho acima comentado, em que consta o vocábulo κυβερνήτης (*kybernétes*), que se usa para indicar propriamente o piloto de uma embarcação, um timoneiro ou lemeiro. Pouco em seguida, vem a afirmar que a arte específica ao trabalho do κυβερνήτης é garantir a segurança no mar<sup>889</sup>. Também em Horácio<sup>890</sup> se observa a comparação do estado à nau (*navis*), cuja condução depende da *expertise* do comandante, e que no caso da Ode I, 14 é aliás mencionada especificamente por Quintiliano posteriormente como exemplo de alegoria em se usar a nau para falar do estado (*quo navem pro re publica*)<sup>891</sup>. Alceu, por sua vez, lança mão da alegoria<sup>892</sup> para tratar de uma cidade em meio às convulsões políticas atravessadas por uma cidade, exemplos esses que demonstram a presença do símile dentro da esfera poética, que remontaria ainda, conforme Ragusa, às epopeias homéricas e a Arquíloco (*Fr.* 105)<sup>893</sup>. Como visto, Sédúlio também faz uso desse símile no nono capítulo do *Sobre os Governantes Cristãos*. No caso desse espelho, a função que a comparação assume é de apresentar o governante, equiparado ao piloto prudente, o *providus gubernator* cujo título divide etimologia com o κυβερνήτης, daí seu sentido de “governo”. Nesse caso, esse piloto é aquele que evita os perigos do mar ao se preparar durante a calma tal qual deve ser o governante que delibera cautelosamente sobre como conter as discórdias em seu povo<sup>894</sup>.

A finalidade do trabalho do governante não pode ser outra então que conduzir a sociedade rumo à paz e à concórdia. Isso deve ser feito com observação ao bem estar do corpo do estado, pois o indivíduo que detém o poder deve velar por cada súdito de que cuida, tal como o pastor, como raciocina o Sócrates platônico da *República*, por meio da arte do pastoreio, que

---

<sup>887</sup> *De Clem.* I, 14, 1.

<sup>888</sup> *Cir.* VIII, 1, 1.

<sup>889</sup> *Rep.* I, 346a.

<sup>890</sup> *Odes* I, 14; *Epodo* X.

<sup>891</sup> *Inst. Or.* VIII, 6, 44.

<sup>892</sup> *Fr.* 208a.

<sup>893</sup> RAGUSA, 2013, p. 83.

<sup>894</sup> *De Rec. Christ.* IX, 2.

lhe é própria em seu ofício, deve cuidar de seu rebanho<sup>895</sup>. Essa comparação estabelece a relação de cuidado que tem de se pressupor entre a parte superior e a inferior, e ganha eco aliás na *Ciropédia* de Xenofonte, com o acréscimo, no primeiro livro, de que o ânimo benfazejo do rebanho para com o bom pastor faz com que não haja desobediências, com a ressalva de que, como transparece pela escrita de Xenofonte, o comando das pessoas seja por natureza o mais difícil<sup>896</sup>. Já no último livro da *Ciropédia*, comenta-se que uma fala de Ciro a respeito da semelhança dos trabalhos do bom pastor e do bom rei foi celebrada através dos tempos, que o comandante teria proferido com relação à faculdade que o pastor tem de fazer seu rebanho feliz, tal como o rei deve fazer para as cidades e os indivíduos<sup>897</sup>.

Com isso, transparece o objetivo que os chefes de estado devem ter primordialmente em mente: fazer aquilo que é vantajoso para seu povo. Os símiles presentes na *República* acima comentados ainda ganham mais potência de interpretação a partir do raciocínio que se segue pela boca de Sócrates, no sentido de que, tal como o piloto não é dominado por sua arte de navegar, e faz uso dela para comandar os marinheiros, bem como o médico, que tem em sua arte o ato de curar o corpo humano, que é completo mas insuficiente, é forçoso para o chefe, que não é chefe para si mesmo mas para os outros, que exerça seu ofício tendo em vista o bem de seus subordinados<sup>898</sup>. Também Cícero, no *Dos Deveres*, apresenta que a república deve ter em mira não a utilidade de quem a administra, mas dos administrados, para que não se criem oligopólios e o povo não caia em discórdia<sup>899</sup>, vindo esse raciocínio a ganhar força com a ideia de que o artífice (*artificem*) que realiza seu trabalho não tem nada mais em mente que a boa execução de sua tarefa, o que de mesma maneira deve ser verdadeiro para o governante, cuja tarefa é administrar a república<sup>900</sup>. Ainda, na *Ciropédia*, se encontram noções de tal sorte, por exemplo, na fala de Cambises no primeiro livro de que devem-se liderar os homens para que eles possam obter provisões e se tornar aquilo que devem<sup>901</sup>, bem como nas palavras de Xenofonte no oitavo livro quando afirma que “[...] seja qual for o caráter dos governantes, este passa a ser o da maioria dos homens sob seu comando.”<sup>902</sup>. Especialmente nesse último sentido

---

<sup>895</sup> *Rep.* I, 345d.

<sup>896</sup> *Cir.* I, 1, 2-3. A respeito dessa noção do ser humano como aquele que é mais complicado de se conduzir Sêneca também chega a tecer um comentário no *Sobre a Clemência*, o que, em seu caso, aparece sob formulação contrária no sentido de que a natureza do homem teria, para o estoico, prontidão e propensão para seguir (*De Clem.* I, 24, 2).

<sup>897</sup> *Cir.* VIII, 2, 14.

<sup>898</sup> *Rep.* I, 341c-2e.

<sup>899</sup> *De Off.* I, 25, 85.

<sup>900</sup> *De Rep.* I, 35.

<sup>901</sup> *Cir.* I, 6, 7.

<sup>902</sup> *Cir.* VIII, 8, 5.

também se nota uma característica que se mostra especialmente como objeto de atenção nos textos especulares, que é o ideal de conformação entre os ânimos do povo e o de seu governante.

Como visto, Sêneca dá no *Sobre a Clemência* grandes mostras de sua esperança que a imagem que ele constrói para Nero se aplique não apenas ao imperador, como se espalhe por toda a Terra como inspiração aos povos<sup>903</sup>. A anedota de que Sêneca se vale no início do segundo livro, aliás, ao mesmo tempo sintetiza em uma máxima o valor da virtude da *clementia*, pois que o imperador como retratado por Sêneca demonstra, ao desejar não saber escrever, um coração benfazejo para com aqueles de quem deveria assinar as sentenças<sup>904</sup>, e, também, ao ser notada como digna de conhecimento e imitação por todos os indivíduos, aponta para o imperador mesmo enquanto espelho para o povo. Também se observa no *Sobre os Governantes Cristãos*, sobretudo no décimo nono capítulo, que a *regia clementia* do governante tornará possível com que os súditos do reino, conforme os mandamentos de Deus e os cânones sagrados, desempenhar as funções que são próprias a cada um<sup>905</sup>. Ainda os exercícios de caçada que vimos apresentados por Xenofonte e Maquiavel<sup>906</sup> têm função de servir tanto ao governante quanto, por acompanhamento, os súditos, o que torna mais engrandecidos seus corpos e suas inteligências.

Isso também é importante na medida em que essa inspiração pelo governante virtuoso é tornada possível justamente na medida em que sua figura se encontra sob os holofotes de toda a sociedade, o que faz com que cada uma de suas ações seja avaliada, inclusive com maior peso, pela multitude das pessoas. Assim, seus feitos só podem ser grandes em matéria, tanto para o bem quanto para o mal, de modo que, para que sejam grandes também no sentido de serem próprios de um ânimo elevado, devem ser realizados tendo-se em vista que os atos do soberano têm enorme alcance e envolvem interesses gerais, como Cícero bem apontara no *Dos Deveres*<sup>907</sup>. Os autores ora estudados, cada um a sua maneira, demonstraram toda consciência desse fato, que se apresenta como uma preocupação que fica marcada em suas obras. A voz do imperador, tal como fora apresentada por Sêneca, afinal, como inescapável aos ouvidos de toda a massa humana, sua ira como aquilo que faz com que tudo trema, suas punições como capazes de abalar estruturas<sup>908</sup>, tudo isso aponta para a extensão do poder daquele que exerce o governo. Parte da legitimidade, então, do soberano, é fundamentada na compreensão que tiver da

---

<sup>903</sup> *De Clem.* II, 1, 1-2; II, 2, 1.

<sup>904</sup> *De Clem.* II, 1, 2.

<sup>905</sup> *De Rec. Christ.* XIX, 4.

<sup>906</sup> *De Princ.* XIV, 11-3.

<sup>907</sup> *De Off.* I, 26, 92.

<sup>908</sup> *De Clem.* I, 8, 5.



magnitude de sua importância enquanto figura política e real, a que compete a direção de toda uma sociedade e de seus negócios.

Outra parte ainda se assenta nas capacidades intelectuais que o indivíduo em posição de comando deve dominar para que possa, a partir da boa liderança de si mesmo, liderar também a população. Essa é uma concepção presente de maneira geral em textos que tratam sobre política e especialmente sobre a natureza do governante, vindo a aparecer, à guisa de exemplo, em Cícero, que diz no *Sobre a República* que a sabedoria (*sapientia*) daquele que tem autoridade deve ser necessariamente maior que a dos que não participam dos negócios públicos<sup>909</sup>. Na *Ciropédia* também já se podia encontrar uma apresentação desse raciocínio, já nos momentos iniciais da obra, quando se apresenta a reflexão de que, como fez Ciro, isto é, com conhecimento (*ἐπισταμένως, epistaménos*), não é difícil se governarem os homens<sup>910</sup>. Mais célebre dentre os exemplos clássicos desse tipo de formulação, contudo, é o que se encontra na *República* de Platão a respeito da elucubração sobre o filósofo enquanto rei da cidade, o único possível, em razão da necessária coalescência que deve haver entre poder político e filosofia (*τε πολιτική καὶ φιλοσοφία, te politiké kai philosophía*), que é a única forma possível de felicidade (*εὐδαιμονήσειεν, eudaimonéseien*)<sup>911</sup>. Isso também aparece para o Sócrates platônico como condição inadiável para que os membros de um estado atinjam a perfeição, a partir da ocupação do cargo por parte dos filósofos<sup>912</sup>.

Em Sêneca essa sorte de preocupação se encontra bem marcada, mesmo a partir do próprio levantamento a Nero do espelho de sua imagem ideal, que, embora vise a refletir o imperador em sua glória, pode-se dizer que encontra no próprio Sêneca seu material refletor, o filtro que devolve a imagem. Novamente, isso não aponta exatamente para uma conformação ao ideal do *sapiens* estoico principalmente porque Sêneca, como dito, não assume para si essa função. Ainda assim, enquanto estoico em filiação e estudioso das tradições, parte da reunião de conhecimentos pertinentes para o imperador e os deslinda dialeticamente para que possa tornar também Nero mais sábio e, por tanto, bem ajustado para realizar seu governo. Mesmo no sentido de que há a adequação da *clementia* enquanto virtude imperial mais renomável, a partir da noção de que as *virtutes* se trabalham simultaneamente por meio do exercício de autoaperfeiçoamento do indivíduo, guiado pela razão (*ratio*), mostra-se como é mister que o

---

<sup>909</sup> *De Rep.* I, 3.

<sup>910</sup> *Cir.* I, 1, 3.

<sup>911</sup> *Rep.* V, 473e.

<sup>912</sup> *Rep.* VI, 499b-c.

imperador, por meio do estudo e do exame de seu ânimo, seja homem de sabedoria para que possa bem comandar o império.

Quando nos deparamos com o *Sobre os Governantes Cristãos*, é possível observar que esse exercício racional de autoanálise também se revela como muito importante dentre os princípios elencados por Sedúlio. As seis formas<sup>913</sup> que o autor apresenta para que o bom líder pratique isso vêm a demonstrar muita similaridade com esse princípio de forte cariz estoico, pois que também tratam de expurgar as deliberações ilícitas do ânimo para, com o trabalho do raciocínio e do planejamento pertinentes, auxiliado pelo consumo das histórias dos príncipes de grande prudência e, no caso, das lições da divina escritura. O princípio condutor das ações do governante, desse modo, se mostra igualmente como a razão e o exercício da sabedoria.

Ainda Maquiavel é cuidadoso para deixar aparente o valor da erudição e do estudo por parte de seu príncipe ideal, o que se mostra verdadeiro já na carta dedicatória do *Príncipe* em sua menção de que, para um governante do calibre de Lourenço, não há presente que seja mais estimável que o conhecimento<sup>914</sup>. De mesmo modo, sob a ótica de circunspecção e de adaptabilidade que permeia a obra de Maquiavel, os exercícios mentais de preparação belicosa nos tempos de paz deixam clara a importância de que o governante, por meio de seu discernimento, seja capaz de se antecipar à *fortuna* e às situações de perigo para que possa sair sempre vitorioso e enobrecido. Em tudo isso se nota que as dádivas que os autores concedem a seus destinatários têm por objetivo torná-los aptos a governar também nesse sentido de que a mente do soberano deve ser bem cultivada para que bem exercite sua função.

Essa adequação ainda cabe no molde estabelecido em relação à propriedade do indivíduo à sua profissão, no sentido de que, tal como se vê em Platão, na *República*, o governante deve ser sábio para que possa, à maneira de um pintor, que para realizar sua arte primeiro torna limpa sua tela, depois parte para observação das essências justas na natureza e nos seres humanos, e enfim junta suas tintas para obter formas divinas, inicialmente limpar a corrupção do estado, para então, partindo da atenção às coisas virtuosas, tornar os caracteres humanos agradáveis aos deuses<sup>915</sup>. É também nos julgamentos (*consilii*) do líder, já conforme Cícero<sup>916</sup>, que repousa a segurança das cidades, cuja preponderância intelectual é provida pela própria natureza.

---

<sup>913</sup> *De Rec. Christ.* II, 2.

<sup>914</sup> *De Princ.* Carta dedicatória, 1-2.

<sup>915</sup> *Rep.* VI, 501a-c.

<sup>916</sup> *De Rep.* I, 51.

Por isso, de modo geral, acaba transparecendo nesses textos, mesmo que endereçados a leitores específicos particularmente em posições de poder, que o ser humano de maneira geral tem em si mesmo a capacidade de atingir a virtude, e por isso é tão importante que o governante possa refletir para seu povo uma imagem virtuosa. Mais que isso, porém, é a própria virtude desse indivíduo poderoso que, em primeiro lugar, o torna apto a ocupar sua posição. A partir daí é que ele se torna capaz de, ao não ser mais escravo de seus próprios desejos, instruir seus cidadãos<sup>917</sup>. Embora isso não deixe de se mostrar verdadeiro nos espelhos de Sêneca e Sedúlio, especialmente a partir de noções estoicas que fazem parte da formação do primeiro, é a partir dos modelos medievais e humanistas de textos de aconselhamento, ainda que carregados de cariz estoico, que se observará especialmente a substituição da noção de uma nobreza de sangue por uma da virtude, como Hansen nota<sup>918</sup>. É por isso, por exemplo, que Lourenço, mesmo já pertencente à célebre casa dos Médici, possa vir a se tornar o libertador ideal para a Itália e agir em todos os seus estados como unificador.

Não há, entretanto, particularmente como fica claro a partir do exame das obras em questão, uma noção única de bem, tampouco uma aplicação dessa noção que seja passível de sucesso em todas as ocasiões. Isso se nota, a propósito, no trabalho das noções que dizem respeito à honestidade. Cícero, no *Dos Deveres*, já havia exposto que o honesto, embora seja único ou sumo bem, ainda por vezes terá de lutar contra a *utilidade*<sup>919</sup>. Nesse sentido, nem sempre aquilo que parece belo ou moral do ponto de vista da integridade se mostrará como adequada forma de ação em todas as situações. Isso fica especialmente claro em Maquiavel, que explicitamente aponta para a necessidade de que, preferencialmente, o príncipe faça o bem, mas que esteja pronto, a depender da circunstância, a abdicar dessa preferência para ter de praticar o mal, contanto que isso lhe traga segurança e estabilidade. É por isso também que o príncipe deverá ora se valer das potentes qualidades do leão, hora das astuciosas e dissimuladas da raposa. É efetivo, ainda que condenável da perspectiva da moral, que esse governante saiba, e deva, mentir para que preserve seu estado. Na medida em que o que se intenta com isso é o bem maior da sociedade, pode-se usar como princípio de ilustração desse raciocínio mais uma passagem da *República* platônica, em que Sócrates pontua que, se há alguém a quem compete mentir, é ao chefe de uma cidade, unicamente para o benefício dela<sup>920</sup>. Assim como o médico

---

<sup>917</sup> *De Rep.* I, 52.

<sup>918</sup> HANSEN, 2006, p. 156-7.

<sup>919</sup> *De Off.* III, 3, 11.

<sup>920</sup> *Rep.* III, 389b-c.

deve ser enérgico quando o corpo do doente carece de remédios, também pode acontecer que um governante se veja em posição de ter que usar mentiras e dolos para o benefício de seu povo.

Essa aproximação da figura do governante à do médico também não é incidental e, de modo geral, sempre serve a propósitos de exemplificação nos textos que tratam de política para descrever o ofício daquele que busca curar seu povo dos males da violência ou da imoralidade. Tal noção se mostrou presente já nesses exemplos platônicos trabalhados nesta seção, como também, conforme o que se verificou anteriormente, nos textos especulares que serviram aqui como objeto. Numa passagem senequiana que analisamos, notara-se como Lúvia exortara a Augusto que se portasse tal qual um médico, que aplica diversos remédios (*remedia*) em busca de aliviar o sofrimento do convalescente<sup>921</sup>. Também mais à frente no *Sobre a Clemência*, quando Sêneca trata do valor da paciência, o autor vem a afirmar que é próprio daquele que é um mau médico (*mali medici*) não ter fé em suas habilidades de cura, o que aponta para a figura do imperador enquanto aquele que deve se fiar em suas próprias capacidades de fazer bem à nação<sup>922</sup>. Do mesmo modo no *Sobre os Governantes Cristãos* se notara a equiparação entre o rei e o *medico docto*, o sábio médico cuja lâmina só pode ser benéfica para a cura espiritual, tal como não é maléfica a do médico que cura o corpo ao cortar fora feridas e carne pútrida<sup>923</sup>. Ainda em Maquiavel se percebe como o vocabulário da seara médica se faz presente, de maneira geral, ao longo de todo o *Príncipe*, seja com relação ao que afirma sobre as doenças, que são difíceis de se conhecer no início mas facilmente combatíveis, para então se tornarem facilmente reconhecíveis e de dificultoso combate, como o médico (*e' fisico*) diria do tísico<sup>924</sup>, seja com relação aos remédios fortes (*medicine forte*) que não podem ser usados com eficácia contra os inimigos<sup>925</sup>. A função do remédio aliás se mostra marcadamente equivalente sob a ótica de Maquiavel à amizade dos súditos ao príncipe<sup>926</sup>, que é o que o mantém em segurança.

### 5.3 A exemplificação enquanto artifício retórico de admoestação

Toda essa prática de construção imagética e de proposição de modelos a serem seguidos torna-se possível pelo uso recorrente e particularizado dos *exempla* apresentados pelos autores. A prática da exemplificação, nesses casos, pauta-se especialmente pela referência a figuras

---

<sup>921</sup> *De Clem.* I, 9, 6.

<sup>922</sup> *De Clem.* I, 17, 2.

<sup>923</sup> *De Rec. Christ.* XII, 7-8.

<sup>924</sup> *De Princ.* III, 25-8.

<sup>925</sup> *De Princ.* III, 3.

<sup>926</sup> Conferir, por exemplo, *De Princ.* IX, 18; XII, 22; XIX, 10.

históricas e dos imaginários mítico e religioso, e, em geral, aparece numa lógica pautada pelas oposições. Desde a história de Gíges e seu anel contada por Platão, passando por menções tais quais aos Cipiões, a Quinto Máximo e a Lúcio Metelo por Cícero, até os exemplos apresentados pelos autores aqui estudados, observa-se que há uma espécie de apropriação da memória coletiva quando da tessitura dessas apresentações de paradigmas. Os autores tendem a trabalhar com lugares comuns, como explica Hansen, enquanto sedes de argumentos que são transferíveis entre causas, e que são ‘comuns’ também na medida em que podem ser aplicados a causas diversas<sup>927</sup>. Nesse sentido, essa reapropriação da memória, na chave que Aleida Assmann propõe, pode ser entendida ainda como uma reorganização. Em *Espaços da Recordação*, Assmann aponta que

enquanto os processos de recordação ocorrem espontaneamente no indivíduo e seguem regras gerais dos mecanismos psíquicos, no nível coletivo e institucional esses processos são guiados por uma política específica de recordação e esquecimento. Já que não há auto-organização da memória cultural, ela depende de mídias e de políticas, e o salto entre a memória individual e viva para a memória cultural e artificial é certamente problemático, pois traz consigo o risco da *deformação*, da redução e da *instrumentalização* da recordação.<sup>928</sup>

Entende-se com isso que o uso do exemplo vai além da rememoração das narrativas: há uma instrumentalização de seu caráter e mesmo uma deformação quanto aos juízos que recaem sobre elas. Daí que também a passagem<sup>929</sup> de Marilena Vizentin comentada na introdução sirva para se compreender que, a partir do uso amiúde opositivo entre esses exemplos, como havíamos verificado no tratamento que Sêneca dá a Augusto, positivo a ser seguido, e Sula, negativo a ser evitado, funcione ainda para destacar ainda mais as qualidades recomendáveis e as censuráveis nos casos apresentados, já que as virtudes em um ajudam a explicitar os vícios do outro, e vice-versa.

A potência desse artifício exemplificatório é ainda engrandecida por causa da modulação que se costuma dar aos casos apresentados. Nessa chave, é possível entender esse princípio a partir de um comentário que Hansen tece acerca dos cômodos imaginários descritos como âncoras de memorização na *Retórica a Herênio*, cuja “[...] imagem intensa é mais eficaz porque efetua *pathos*, paixão e compaixão, atingindo a imaginação com vividez (*enargeia*; *evidentia*).”<sup>930</sup>. Quanto a isso, convém lembrar do sanguinolento episódio que Maquiavel narra

<sup>927</sup> HANSEN, 2019a, p. 179.

<sup>928</sup> ASSMANN, 2011, p. 19. Grifos meus.

<sup>929</sup> VIZENTIN, 2005, p. 170.

<sup>930</sup> HANSEN, 2019a, p. 180-1.

em seu *Príncipe* a respeito da exposição do cadáver bipartido de Remirro por César Bórgia<sup>931</sup>, que, cruenta em sua imagem, servira, como visto, para deixar o povo estupefato e satisfeito, de modo que lhe foi apresentado como mostra pública, carregada de intensidade, de grande poder, ao mesmo tempo em que serve como exemplo para o leitor, Lourenço ou quem tenha o texto em mãos, para elucidar a potência do status daquele que é poderoso e que pode se valer disso para firmar seu governo em bases firmes.

A efetividade disso também reside no fato de que os paradigmas apresentados tendem a fazer parte do imaginário do leitor, da memória daquele que tem acesso à explicação desses casos. Quando Hansen trata da mnemotécnica, e menciona a *inventio* por parte do orador, apresenta uma noção que serve adequadamente ao propósito de entendimento desse fator, pois que pressupõe o conhecimento pelo público dos lugares apresentados, que recebe o discurso como uma variação elocutiva deles<sup>932</sup>. Esses lugares comuns se entendem assim, afinal, porque são coletivamente partilhados, o que faz com que seja possível que, ao partirem da autoridade daquele que enuncia e das teses particulares apresentadas, possam ser aplicados retoricamente<sup>933</sup>. Por isso se nota de modo geral que os exemplos trazidos em cada obra analisada sigam ao mesmo tempo as bases do programa estabelecido no texto, qual seja, a propósito, a apresentação de fatos que exaltem figuras clementes como Augusto e repudiem as inclementes como Sula e Fálaris em Sêneca, a reflexão acerca dos grandes atos de figuras históricas tidas como paradigmas de cristandade ou ainda de figuras bíblicas que coadunem os esforços argumentativos de Sedúlio, ou enfim o rol que trabalha tanto o contexto próximo Italiano quanto o mais antigo a que Maquiavel tem acesso em suas fontes que pressupõem uma iluminação humanista de obras da antiguidade. Nisso, ainda conforme Hansen, o receptor do discurso acaba por seu próprio juízo vindo a verificar se a *phantasia* tem semelhança com as opiniões do costume consideradas verdadeiras (*endoxa*) e se é verossímil<sup>934</sup>. Por consequência, os casos apresentados acabam por se fortalecer retoricamente na medida em que servem ao mesmo tempo para explicar situações particularizadas e para levantar hipóteses quanto aos efeitos de cada tomada de posição.

A partir disso, o que os autores operam é um processo de justificação de suas proposições a partir de modelos bem e malsucedidos do passado ou do imaginário coletivo, que conferem mais força e capacidade de convencimento a seus argumentos tendo em vista a

---

<sup>931</sup> *De Princ.* VII, 25-8.

<sup>932</sup> HANSEN, 2019b, p. 222.

<sup>933</sup> HANSEN, 2019b, p. 224.

<sup>934</sup> HANSEN, 2019b, p. 230.

possibilidade de que o governante que tenha em mãos esse conhecimento e saiba bem interpretá-lo possa se tornar um líder melhor, que emula os grandes chefes e procura distanciar suas ações das dos maus.

#### 5.4 Elogio da virtude

O que norteia esse progresso que deve ser feito em cada caso é justamente a noção que os autores atribuem ao conceito de virtude, o que é uma chave que podemos entender a partir de uma máxima que é estabelecida na *República* platônica, como princípio de ilustração. Afirma-se que há uma ideia de bem (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), que é responsável por transmitir a verdade aos objetos e que é a própria causa do saber e da verdade (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας), que adiciona a esses objetos do conhecimento a própria essência<sup>935</sup>. Assim, é esse bem, que no caso dos textos de aconselhamento é traduzido em virtude, que guia o intelecto do estudioso rumo ao engrandecimento.

“Virtude”, ainda assim, é um conceito que não poderá ter uma definição exata, o que fica especialmente claro a partir da análise ora realizada, que deixa entrever, se não um afastamento total entre os conceitos, que é impossível dado que nenhum dos autores deixa de igualar pelo menos parte da virtude a um aspecto fundamental de moralidade, ao menos largas alterações a respeito de o que constitui de fato um fazer virtuoso dentro da concepção do chefe de estado. Uma primeira pista para traçar esse percurso pode ser encontrada já na *Política* de Aristóteles, que tem relação direta com a discussão tecida acerca da propriedade de certas características que cada indivíduo que exerce uma função deve ter. No quinto livro, Aristóteles estabelece três qualidades que aqueles que têm ordenações supremas devem possuir: lealdade à constituição<sup>936</sup>; a capacidade de realizar seus deveres; e virtude e justiça (ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην)<sup>937</sup>. O que se espera do governante então é uma adequação de seu caráter aos costumes da sociedade, seu zelo por cumprir suas tarefas e sobretudo que aja justa e virtuosamente. Com recurso agora a Platão, a virtude pode por sua vez ser definida enquanto “uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma;”<sup>938</sup>, o que faz com que se possa entendê-la, assim, como uma disposição que cuida para curar, embelezar e assegurar o bem da alma. Isso, ao menos nos casos dos textos propositivos de política, se objetiva fazer a partir da reunião

<sup>935</sup> *Rep.* 508e-9a.

<sup>936</sup> Entenda-se para o presente propósito ‘constituição’ (πολιτεία, *politéia*) enquanto a organização e o conjunto de leis e costumes que fundamentam a definição de um estado.

<sup>937</sup> *Pol.* V, 1309a.

<sup>938</sup> *Rep.* IV, 444e.

e da prática dessas virtudes pelo governante, que espelhará para seu povo o modelo a ser seguido. Cícero também a estuda sob três perspectivas fundamentais, a saber, uma que consiste em examinar nas coisas o que há de verdadeiro e sincero, outra que outra em coibir os *pathé*, os movimentos desordenados da alma, e os *hórmai*, os apetites, tornando-os dóceis à razão, e uma ainda que se estabelece em tratar bem aqueles com quem nos congregamos e afastar e castigar os que nos tentam prejudicar<sup>939</sup>.

Em parte, por isso se mostra tão valorosa a demonstração de grandes atos, especialmente no que diz respeito ao exercício da brandura para com os cidadãos. Como Platão já preceituara na *República*, é mister que os guardiões não sejam demasiado severos com os compatriotas, embora devam sê-lo com os inimigos, para que não sejam destruídos pelas forças internas de suas comunidades<sup>940</sup>, de modo que nem os antagonistas serão capazes de lhes fazer mal, nem os amigos tenham tal desejo<sup>941</sup>. Como observado em relação à prática leniente descrita nos espelhos, essa noção se apresenta de maneira geral como condição fundamental para que se tenha a benevolência do povo. No caso de Sêneca, evidentemente, isso é mais marcado tendo em vista que toda a discussão tecida em seu texto parte da base comum que é o exercício da *clementia* enquanto virtude racionalmente operada e a mais adequada ao imperador<sup>942</sup> tendo em vista sua posição elevada. A clemência é aquilo que torna os governantes honrados ao mesmo tempo que os resguarda das revoltas<sup>943</sup>, sendo nesse sentido a principal diferenciação entre o bom rei e o tirano<sup>944</sup>. Para o estoico, a *clementia*, enfim, é o que permite a reparação do caráter dos súditos e torna-os ao mesmo tempo bem dispostos para com o governante e melhores em relação a seu ânimo por permitir com que as correções impostas estejam dentro de uma justa medida e não arruinem aqueles que erraram<sup>945</sup>.

Na obra em questão de Sedúlio a preocupação encontrada encontra linhas de raciocínio muito similares, na medida em que o autor se vale da mesma virtude da *clementia* — embora, como visto, numa chave não tão restrita quanto a encontrada em Sêneca, no sentido de que em Sedúlio não se difere grandemente da ideia de *miser cordia*<sup>946</sup> e de outros sinônimos que, ao menos para o estoico, pressupunham intrometimento das paixões na prática que deveria se guiar tão somente pela razão — para expor suas preocupações quanto à reforma do caráter dos súditos

<sup>939</sup> *De Off.* II, 5, 18.

<sup>940</sup> *Rep.* II, 375c.

<sup>941</sup> *Rep.* III, 414b.

<sup>942</sup> *De Clem.* I, 3, 3.

<sup>943</sup> *De Clem.* I, 11, 4.

<sup>944</sup> *De Clem.* I, 12, 3.

<sup>945</sup> *De Clem.* I, 22, 1-3.

<sup>946</sup> Conferir, por exemplo, *De Rec. Christ.* IX, 3, em que Sedúlio prega que *miser cordia* e *clementia* devem ser conferidas aos súditos igualmente.



e à segurança do governante. A dimensão que isso assume sob a pena de Sedúlio é que essa virtude é particularmente importante por operar conforme a inspiração em Deus, que é justo e misericordioso (*justus et misericors*), o que faz com que, para que possa atingir a estabilidade almejada para seu reino terreno, o governante tenha que mostrar a seu povo obras da mesma espécie inspirada divinamente<sup>947</sup>.

Até aí se encontra uma noção absolutamente positiva da clemência enquanto uma prática indispensável para a adequada condução de um estado. A concepção, que já se encontrava por exemplo em Cícero, pode ser explicada a partir de noções traçadas no *Dos Deveres* desse autor, sobretudo em relação a uma definição inicial que já pressupõe, inicialmente, a obrigação em que se operem castigos, pois a falha em se posicionar contra as desfeitas de um indivíduo seria maléfica tanto para aquele que sofreu a falta quanto para esse que a praticou<sup>948</sup>. Por outro lado, Cícero aduz mais à frente que não se deixa de ter deveres (*officia*) até para com aqueles de quem sofremos as injustiças, pois há uma medida que deve ser observada para a retribuição e para o castigo, que permite com que essas pessoas não tornem a delinquir<sup>949</sup>. Daí que nada seja mais louvável ou mais digno a alguém em posição de poder do que a brandura e a clemência (*placabilitate atque clementia*), porque é necessário que se exerça nesses casos docilidade e elevação da alma (*facilitas et altitudo animi*)<sup>950</sup>. Nisso, entretanto, há uma ressalva que não exclui a validade, e mesmo a recorrente necessidade, de se adotar a severidade (*severitas*) para a administração do estado, contanto que, como Cícero também deixa claro, isso se faça sem ultrajes e levando-se em conta apenas o bem da nação, e que isso seja feito considerando o peso do castigo em relação à culpa, e sempre sendo vedada ao governante a faculdade de se valer da ira<sup>951</sup>.

Com efeito, Sêneca já havia instituído em seu *Sobre a Clemência* a *severitas* enquanto virtude de governo, cuja forma viciosa seria a *crudelitas*<sup>952</sup>, assim como para a *clementia* há o vício da *miser cordia*. Para reparar os danos a si próprio ou a outras pessoas<sup>953</sup>, compete ainda ao imperador que, ainda que busque agir pela via da brandura, não abdique de correções que venham a ser mais severas, e que tenham o potencial de melhorar a alma daquele que é punido. A *clementia*, nesse caso, ainda que não possa ser oferecida de modo indiscriminado, deve

---

<sup>947</sup> *De Rec. Christ.* III, 4.

<sup>948</sup> *De Off.* I, 7, 23.

<sup>949</sup> *De Off.* I, 11, 34.

<sup>950</sup> *De Off.* I, 25, 88.

<sup>951</sup> *De Off.* I, 25, 88-9.

<sup>952</sup> *De Clem.* II, 4, 1.

<sup>953</sup> *De Clem.* I, 20, 1.

sempre ser para onde pende o julgamento, o lado mais gentil<sup>954</sup>. Assim como pai, que não pune desmedidamente seus filhos quando erram pela primeira vez, o príncipe só deve recorrer a medidas extremas quando da reiteração dos erros<sup>955</sup>. Sedúlio igualmente, quando apresenta um caso sobre o padre Eli, sentencia que aquele que detém a capacidade de corrigir um erro e não o faz é participante desse erro, tal como fora o padre que decidiu não punir seus filhos pelas agressões que haviam cometido contra os fiéis e se deitado com mulheres, e que por causa disso perdeu ambos e veio ele mesmo a morrer em seguida<sup>956</sup>. Nessa lógica, a consequência para a não observação à correção de um vício é grave punição por Deus, o que é coerente com a proposta seduliana de que o que sustenta o reino terreno é o favor divino, dado que se entende que o desfavor é a causa de sua derrocada. De todo modo, o programa que se segue por via da *clementia* e da *miser cordia*, por ser traçado mediante o exercício da razão, também é o único possível para que se atinja o estado de concórdia na nação, advinda da paz, que é responsável por ser um reino bem governado e se expandir<sup>957</sup>.

Em relação a uma política austera pautada especialmente na severidade, todavia, se encontra em Maquiavel o maior expoente de tal ideal dentre os espelhos analisados. De modo geral, no *Príncipe*, a *virtù* do governante tem seu princípio assentado na manutenção do estado, a que competem atitudes que podem estar por vezes em desacordo mesmo com a moral. Conforme se observa no décimo sétimo capítulo da obra, por exemplo, em que Maquiavel também argumenta com base nas ações de César Bórgia, embora seja necessário que o príncipe aparente ser piedoso, *preferivelmente* a cruel, isso não o isenta de eventualmente ter de agir com violência. Para o duque, fora proveitoso, para impor paz e confiança na Romanha, ter se valido de sua habitual crueldade para manter unidos os súditos<sup>958</sup>. Quanto a essa preferência por se aparentar ser piedoso, cabe observar ainda que esse objetivo, como Hansen já observou, atua como uma separação entre a vida que se devota à virtude e a que se devota ao sucesso político, o que introduz uma cisão entre aparência virtuosa e ser virtuoso<sup>959</sup>. Nem sempre então, especialmente nessa lógica, a virtude acabará sendo pautada ou mesmo aproximada a um eixo moral. Aqui, particularmente, ela assume um caráter de utilidade e, sobretudo, conveniência. Nisso, se encontra ainda outro cerne dentre as preocupações investigadas nos textos de

---

<sup>954</sup> *De Clem.* I, 2, 1.

<sup>955</sup> *De Clem.* I, 14, 1.

<sup>956</sup> *De Rec. Christ.* XIX, 2.

<sup>957</sup> *De Rec. Christ.* XVII, 2.

<sup>958</sup> *De Princ.* XVII, 1-4.

<sup>959</sup> HANSEN, 2006, p. 161.

sabedoria e aconselhamento político, e que é fundamental nas definições desses espelhos: o sabor da fortuna e suas implicações para a ação imediata e preventória dos governantes.

### 5.5 Ocasão e ação

Várias são as óticas pelas quais se podem analisar as definições e influências da fortuna tanto em contexto filosófico amplo quanto restrito à política descrita nos moldes dos tratados. De modo geral, a fortuna será equivalente à ocasião, e pode ser favorável ou não, sempre indiferentemente ao gênero humano. Capaz de carregar para o alto ou para baixo os indivíduos, conforme se entende da explicação de Cícero a respeito de seu sopro favorável que traz êxitos e seu sopro contrário que traz aflições<sup>960</sup>, a fortuna é responsável por apresentar às pessoas as situações nas quais devem agir, e, espera-se, não se deixar levar. Sêneca mesmo, na variedade de seu *corpus* filosófico e, diga-se, também dramático, explora a fundo as relações entre a fortuna e ser humano, o que merece atenção para uma compreensão geral de sua função na filosofia ética e moral do estoicismo e particularmente de suas funções nos textos de aconselhamento político.

Uma definição inicial que deve ser notada, que aparece no princípio do tratado *Sobre a Previdência* de Sêneca, é que a fortuna é instrumento da Natureza que permite o fortalecimento do espírito humano<sup>961</sup>. Partindo disso, a concepção que se funda é de que as adversidades da fortuna não podem verdadeiramente atingir uma boa pessoa, dado que são tão somente formas que a Natureza encontra de testar e calejar seu caráter<sup>962</sup>. Por esse motivo, a ocasião trazida pela fortuna não tem um sentido de destino inescapável, e sim é tão somente um favor que dá palco para a atuação da vontade individual, do livre arbítrio humano, de modo que não está em questão aquilo que se deve suportar, mas a forma pela qual se suporta<sup>963</sup>. Inclusive no *corpus* dramático de Sêneca se encontram trechos que ilustram adequadamente a função que a fortuna assume dentro do pensamento tanto do estoico quanto em geral transmitido como lugar-comum nas tradições. É o caso que se verifica, por exemplo, em falas da personagem Medeia na tragédia que leva seu nome, que em diversos momentos se coloca como superior à fortuna e resistente a seus golpes<sup>964</sup>. Reside nisso a importância de que aquele que se coloca em face dos desafios da

---

<sup>960</sup> *De Off.* II, 6, 19.

<sup>961</sup> *De Prov.* I, 1.

<sup>962</sup> *De Prov.* I, 6-II, 1.

<sup>963</sup> *De Prov.* II, 4.

<sup>964</sup> Conferir *Med.* v. 176 (“A fortuna pode arrebatá minha riqueza, nunca o meu ânimo.”) e *Med.* v. 520 (“A fortuna, todas as vezes que se manifestou, foi inferior a mim.”).

fortuna não deverá, idealmente, agir passivamente contra ela, mas sim reagir a cada circunstância apresentada com recurso a sua inteligência e suas virtudes.

Observe-se que essa reação deve se pautar sempre pelo exercício racional, que pressupõe necessariamente a volição, a consciência ativa daquele que age. Por isso, aliás, fora para Sêneca tão importante a diferença entre *clementia* e *miser cordia*. Essa última é considerada um vício justamente porque não observa as causas dos atos, mas a fortuna que os envolve (*non causam, sed fortunam spectat*)<sup>965</sup>. A atenção deve recair para as precauções que se devem tomar para se dominarem essas ocasiões. Por isso é que o *sapiens*, que se guia unicamente pela via racional e não assente aos afetos, não estremece em face à calamidade, e sim devolve à fortuna sua ira e a destrói<sup>966</sup>. O espírito e a mente daqueles que reagem ativamente às circunstâncias, enfim, tornam-se engrandecidos a cada logro em se derrotarem as adversidades. Isso encontra também conformidade na obra dramática de Sêneca, como, a partir dessa vez do *Hércules Furioso*, transparece em passagens tais como a fala de Hércules em que, prestes a encarar o maior desafio de sua vida, viver após ter chacinado sua família, o Alcida acrescenta esse como mais um e o mais árduo de seus trabalhos hercúleos<sup>967</sup>. De acordo com o que Teseu dissera anteriormente na peça, isto é, que Hércules costuma ficar mais engrandecido após cada trabalho<sup>968</sup>, depreende-se a propósito a elevação que se segue a cada subjugação da fortuna. No sentido, então, do espelho, à medida que Nero faz uso de sua virtude para se portar em meio às circunstâncias, ao mesmo tempo a consolida e fortalece nesse esforço de vitória.

Quando aplicamos essas noções à análise do *Sobre os Governantes Cristãos*, também é possível observar que Sedúlio descreve sua teoria sob bases semelhantes às estabelecidas por Cícero e Sêneca. Nessa obra, a fortuna é descrita tal qual uma roda, que, volúvel, traz os altos e baixos para o reino terreno que obedece a um ciclo de súbitas elevações e seguintes rebaixamentos<sup>969</sup>. Na concepção de Sedúlio, isso é inescapável no mundo físico por ser ele imperfeito e fugidio, diferentemente do reino eterno dos céus que, esse sim, é estável<sup>970</sup>. Por isso também é que o caminho mais seguro para a segurança seja que se fiem nos princípios divinos e no auxílio de Deus<sup>971</sup>, o que o autor justamente intenta demonstrar com os casos que apresenta no capítulo 3, em que trata dessas noções, sobre Saul, rei ímpio que viera a perder

---

<sup>965</sup> *De Clem.* II, 5, 1.

<sup>966</sup> *De Clem.* II, 5, 5.

<sup>967</sup> *HF* v. 1239; 1316-7.

<sup>968</sup> *HF* v. 311-3a.

<sup>969</sup> *De Rec. Christ.* III, 1.

<sup>970</sup> *De Rec. Christ.* III, 1.

<sup>971</sup> *De Rec. Christ.* III, 3.

tudo, e Davi, rei beato que recebera elevação divina<sup>972</sup>. Nesse caso, a reação à fortuna, vê-se, não advém tanto da antecipação de suas circunstâncias por parte do governante ou de suas ações de prevenção e remediação. Sendo o programa estabelecido por Sedúlio embasado na glória de Deus e das escrituras, e pautado pelos preceitos que orientam à conformação com os dogmas para a obtenção da estabilidade e da concórdia no reino, essa observação dos ordenamentos de Deus é o que tornará o rei transitório capaz de se sustentar em cada situação.

No *Príncipe* a discussão que se tece em torno da fortuna é também muito rica, e, já nesse caso, assume ainda um novo teor, marcado especialmente por sua instabilidade. A *fortuna*, aqui, não é apenas indiferente: tal como visto, é avassaladora como as forças da natureza<sup>973</sup>. Sua força é enorme e escapa completamente ao alcance e à vontade dos humanos, os quais podem tão somente aventar contenções a seus impulsos. O príncipe, para tanto, ainda dispõe de seu livre arbítrio (*libero arbitrio*), e deve dispor suas faculdades com máxima *virtù* de planejamento e providência para que, uma vez que a fortuna arbitra ao menos metade das ações humanas, pelo menos sobre a outra metade o indivíduo impere<sup>974</sup>. Isso, se cotejado com a noção que aparece no *Sobre a Providência* de que mesmo a boa fortuna nunca é segura e genuína (*solida et sincera*), mas sim uma fina casca aprazível (*crusta [...] tenuis*)<sup>975</sup>, aponta para que se deva sempre desconfiar de suas vagas elevadas que logo podem decair em turbulência. Nessa lógica cabe apontar, com recurso ainda à dramaturgia senequiana, a primeira fala do Coro de Argivas no *Agamêmnon*, que sintetiza perfeitamente essa noção quando estabelece que a *Fortuna*, enganosa (*fallax*), gira (*rotat*) a sorte instável (*praecipites [...] casus*) dos reis<sup>976</sup>, e que arruína aquilo que leva para o alto<sup>977</sup>. Por razões similares, enfim, o príncipe prudente maquiaveliano tem de ser capaz de se antecipar a essas mudanças de estação e, conforme a situação, selecionar e empregar uma dentre variadas maneiras que conheça para alcançar o que precisa<sup>978</sup>. Nisso, deve se valer precisamente de sua *virtù*, e utilizará as ocasiões como forma aliás de provar e solidificar seu conjunto de virtudes de governo, de modo que, diferentemente daqueles que se deixam levar pelas ações do tempo, tenham menores dificuldades para conservar e manter os principados<sup>979</sup>. O príncipe, então, para Maquiavel também se torna engrandecido a cada oportunidade que lhe é concedida pela fortuna de provar seu valor enquanto soberano, o que,

---

<sup>972</sup> *De Rec. Christ.* III, 3.

<sup>973</sup> *De Princ.* XXV, 5-7.

<sup>974</sup> *De Princ.* XXV, 4.

<sup>975</sup> *De Prov.* VI, 4.

<sup>976</sup> *Ag.* v. 57; v. 71-6.

<sup>977</sup> *Ag.* v. 100-1.

<sup>978</sup> *De Princ.* XXV, 12.

<sup>979</sup> *De Princ.* VI, 4-5.

como fica claro a partir dos exemplos que Maquiavel cita com respeito a Moisés, Rômulo, Teseu e Ciro<sup>980</sup> no sexto capítulo do *Príncipe*, e que retoma ainda no conclusivo vigésimo sexto<sup>981</sup>, serve ao mesmo tempo para justificar a grandeza dessas figuras de liderança como resultado da vitória sobre a fortuna no devido e oportuno momento.

Com relação a tudo isso, as linhas que definem a validade ou a falta dela em relação aos atos dos governantes, que pode ser transladada no sentido de o que é virtude e o que é vício com relação às práticas que asseguram o poder, seja em sua conquista ou em sua manutenção, se tornam por vezes não tão claras. É necessário que se teça, por fim, então, ainda uma discussão que analise os pormenores acerca de o que se considera vício nas concepções traçadas nos textos de aconselhamento político, particularmente nas obras especulares aqui analisadas.

## 5.6 Censura ao vício

Em bases gerais, pode-se começar a compreender vício, na orientação seguida nas discussões a respeito do estado e do governante, para além de suas implicações morais, como aquilo que traz a esse indivíduo dotado de poder o risco de perder sua confiança, seu cargo, ou sua vida. Conforme Kristie Fleckenstein, há um decoro marcado nesses espelhos que pressupõe que um soberano que não conhece bem suas atribuições políticas e não adere à etiqueta da liderança da sociedade tende a estar em perigo de ser deposto<sup>982</sup>. De fato, nas literaturas de tema político, verifica-se esse tipo de preocupação já em Platão e Xenofonte. Esse último, logo na abertura da *Ciropédia*, lança a base de sua discussão com a afirmação de que já houvera, até o momento de sua composição, ocasião para se refletir sobre as causas que levam uma democracia a ser posta abaixo pelo desejo de uma forma diferente de governo, sobre por que os povos teriam deposto monarquias e oligarquias, sobre a queda dos aspirantes a déspotas<sup>983</sup>. A listagem desses fatores, bem como sua colocação já de início na obra, aponta para a centralidade que essa sorte de reflexão sobre as aflições ganha enquanto programa inadiável de análise. Também Platão se preocupa em demonstrar os riscos advindos da não observação à virtude, nesse caso em relação ao que apresenta como injustiça (*ἀδικία*, *adikía*), que ao mesmo torna o governante capaz de atuar e suscita a discórdia em si mesmo e nos outros<sup>984</sup>.

---

<sup>980</sup> *De Princ.* VI, 11-5.

<sup>981</sup> *De Princ.* XXVI, 2-6.

<sup>982</sup> FLECKENSTEIN, 2009, p. 119.

<sup>983</sup> *Cir.* I, 1, 1.

<sup>984</sup> *Rep.* I, 352a-b.

Em primeiro plano, portanto, é necessário que o soberano não deixe de observar aquilo que constitui a justiça e a virtude, principalmente nos moldes acima analisados. Sobretudo, assim deve seguir as deliberações de sua alma<sup>985</sup>, de modo que, como quer Cícero, os apetites obedecem à razão (*appetitus rationi oboediant*) e possam ser serenos, de maneira a brilharem em formas de constância (*constantia*) e moderação (*moderatio*)<sup>986</sup>. Semelhantemente então ao que encontramos sobretudo na chave senequiana de aquietação dos afetos da alma por meio do estímulo à reflexão pela razão, Cícero também exorta a que se sopesem os apetites e que se lhes afastem para que as ações perpetradas não sejam feitas de forma temerária ou leviana<sup>987</sup>. Com efeito, os três princípios que Cícero depreende para serem levados em conta auxiliam a fundamentar o processo de se evitarem as inadequações: que o apetite obedeça à razão, que avalie as tarefas a serem executadas, e que observe a medida no que diz respeito às aparências e à dignidade<sup>988</sup>. Assim, primeiro se faz indispensável que os apetites e os afetos sejam subjugados pelo processo racional, e não o contrário, de modo que o governante será capaz de bem analisar o que lhe pedem as situações. Além disso, deve conservar ao menos a aparência virtuosa na medida em que aspira a dignidade, para que impere de modo tranquilo. Com efeito, Platão já havia traçado na república, sinteticamente, que a quem tem uma alma boa é forçoso que governe e dirija bem, de forma diametralmente oposta ao que tem uma alma má, que faz tudo isso mal<sup>989</sup>. Daí se implica também que vive bem quem é bom e justo, e mal quem é mau e injusto<sup>990</sup>. Assim igualmente a cidade que se encontra em regime de tirania será pobre tal como a alma tirânica, o que trará a ambos enorme temor e fará desgraçado o estado<sup>991</sup>. Nisso, por estar sempre em perigo, o tirano viverá com a necessidade de se esconder<sup>992</sup>.

Como visto, esse entendimento acerca da falta de segurança do tirano não deixa de estar presente também, em maior ou menor medida, nas obras especulares aqui analisadas. Para Sêneca, afinal, a própria virtude central em seu texto, a *clementia*, é a principal diferenciação (*discrimen*)<sup>993</sup> entre o bom rei, que vive longamente e tranquilo, e o tirano, que tem seu caminho interrompido cedo<sup>994</sup>. Nessa chave, o mau governante, aquele que incorre em vícios tais como o da *crudelitas* de Sula, que se deliciara com a morte de numerosos romanos<sup>995</sup>, por não se

---

<sup>985</sup> *Rep.* I, 352e-3e.

<sup>986</sup> *De Off.* I, 29, 102.

<sup>987</sup> *De Off.* I, 29, 103.

<sup>988</sup> *De Off.* I, 39, 141.

<sup>989</sup> *Rep.* I, 353e.

<sup>990</sup> *Rep.* I, 353e-54a.

<sup>991</sup> *Rep.* IX, 578a-b.

<sup>992</sup> *Rep.* IX, 579b.

<sup>993</sup> *De Clem.* I, 12, 3.

<sup>994</sup> *De Clem.* I, 11, 4.

<sup>995</sup> *De Clem.* I, 12, 1.

pautar pelo exercício racional de seu poder de comando, encontra perigo tanto para si mesmo quanto, de modo mais amplo, para toda a sua sociedade, que depende necessariamente do reflexo virtuoso e magnânimo do bom *princeps* para bem poder se redimir de seus erros e seguir pela via da moral e da felicidade. O tirano, nesse sentido, como bem entende Platão, fica escravo de si mesmo e de outrem, e torna-se alvo de deslealdades, impiedades e maldades de toda a espécie, pois ele mesmo é hospedeiro desses vícios e, desgraçado que é, torna desgraçados os que dele se aproximam<sup>996</sup>. Tal sorte de derrocada moral também se afigura como uma imposição, sob a lente de Aristóteles, sobre os súditos que são governados sob uma ordem irresponsável, contra sua vontade, e que a suportam desgostosos<sup>997</sup>.

Por isso, adiciona-se às preocupações dos soberanos um elemento de temor que devem ter em relação aos seus súditos, que, mesmo inferiores, podem derrotar os superiores, tal como por vezes vêm a tombar o grande elefante e o forte leão<sup>998</sup>, conforme Sedúlio comentara no segundo capítulo do *Sobre os Governantes Cristãos*. No sentido mais profundo que age como motriz de sua obra, o zelo sobre os preceitos divinos, a causa para esse estado frágil da posição do governante só poderá ser a não observação aos mandamentos sagrados. É o que transparece, por exemplo, quando da narração de um caso concernente a Teodósio I, a quem teria sido vedado entrar no templo sagrado de Milão por conta de suas impiedades, o que veio a ser corrigido somente com seu arrependimento e sua absolvição<sup>999</sup>.

Por isso é tão importante que haja uma medida de temor, também, que resguarde o governante de conspirações. Sedúlio mesmo já apresentara que temor e amor devem existir em igual medida em relação à figura do rei, o que se consegue respectivamente por meio das punições justas e da afabilidade<sup>1000</sup>. Observe-se que isso anda contrariamente ao que Cícero pressupõe no *Dos Deveres*, quando afirma que nada existe de mais estimável para a manutenção e a proteção dos recursos que ser estimado, e que no polo oposto se encontra o ser temido<sup>1001</sup>. Motivo para isso é que o temor levaria, necessariamente ao menos na concepção ciceroniana, ao desfavor e ao ódio por parte do povo, tal como acontece aos tiranos que não escapam às revoltas e à morte, como foi o caso de Fálaris, considerado sobremaneira cruel, que não resistira à traição<sup>1002</sup>. O ódio, contudo, na concepção maquiaveliana não necessariamente advirá sempre como consequência ao temor dos súditos, sendo dele assim dissociável contanto que se siga a

---

<sup>996</sup> *Rep.* IX, 579d-80a.

<sup>997</sup> *Pol.* IV, 8-3.

<sup>998</sup> *De Rec. Christ.* II, 3.

<sup>999</sup> *De Rec. Christ.* XII, 3-5.

<sup>1000</sup> *De Rec. Christ.* II, 3.

<sup>1001</sup> *De Off.* II, 7, 23.

<sup>1002</sup> *De Off.* II, 7, 23-5.



prudência em não cruzar o limite da infâmia sem ódio (*infamia sanza odio*) que degenera em infâmia carregada de ódio<sup>1003</sup>. Ainda que o amor, para Maquiavel, possa trazer benefícios para o príncipe, se funda em uma relação frágil de obrigação, em contraposição ao temor que não se abandona nunca por implicar medo das punições<sup>1004</sup>. Por isso, é mister para o príncipe que saiba dar mostras de seu poder e que tente nunca cruzar a linha que o coloca em desfavor com a sociedade.

## 5.7 Considerações finais

A partir de tudo o que foi trabalhado nesta dissertação, espera-se que tenha sido possível chegar a uma maior compreensão acerca de o que constitui as bases gerais e específicas que norteiam a confecção de textos que entendemos como pertencentes ao gênero dos espelhos de príncipe, sejam seus focos amplos em nível de enunciação de um programa político inserido em forma epistolar, ao mesmo tempo que carregada de artifícios da retórica, sejam mais restritos, como em relação às particularidades que se encontram em cada um dos espelhos analisados, que levam em conta sua inserção em determinados contextos históricos e geopolíticos, os filtros filosóficos e hermenêuticos que trazem à tona as noções que cada um trabalha e ainda as esperanças, aliadas às prescrições, que alimentam os futuros imaginados para os governantes que forem capazes de exercitar seus poderes com prudência e virtude.

Ainda que o enfoque panorâmico desta pesquisa, que se debruça sobre a análise das obras de três autores inseridos em momentos históricos muito distintos, aparatada por textos antigos e modernos que tratam do campo político, não seja capaz de deslindar exaustivamente e a fundo cada um dos espelhos de príncipe ora investigados, o escrutínio individual desses textos, com recurso a fontes secundárias, seguido de uma comparação geral que analisa as divergências e convergências que se estabelecem entre eles dentro da lógica especular atua como passo importante para a compreensão desse subgênero de textos de matiz político e de alguns dos passos percorridos com suas iterações ao longo dos séculos.

Em Sêneca, cujo teor de discussão se pauta por atingirem-se as virtudes morais, sobre as quais tem primazia no caso do imperador a da *clementia* como responsável por operar reformas nos caracteres de seus súditos e trazer segurança e honradez para ele próprio, como também em Sedúlio, em que repousam sobre os divinos dogmas as possibilidades de

---

<sup>1003</sup> *De Princ.* XVI, 18-20.

<sup>1004</sup> *De Princ.* XVII, 11.

estabilidade e concórdia que só podem ser atingidas mediante um caminho enraizado nos preceitos de Deus e das escrituras divinas, e ainda em Maquiavel, para quem o *princeps* ideal é circunspecto e antevisor aos problemas que sobrevêm aos principados, e que, munido do conhecimento sobre os feitos exemplares da história, age para se antecipar aos golpes da fortuna, é nítida a preocupação desses súditos tornados conselheiros em confeccionar obras que sejam ao mesmo tempo instrutivas e deleitosas, e que alimentem os intelectos e ânimos de seus destinatários com vistas a torná-los melhores governantes e, quando possível, melhores seres.

Em cada um desses programas, transparecem necessidades símileis relativas à manutenção do poder e do indivíduo do soberano. Ora sob circunstâncias que dizem respeito a um império conturbado em que ascendia ao poder um jovem imperador, Nero, e que se entenderam a partir de hermenêuticas de verniz estoico por parte daquele em função preceptorial ao soberano, que busca educá-lo conforme as doutrinas vigentes no sistema do estoicismo aplicadas à teoria de estado imperial romana, ora atravessado pela era de dominação carolíngia permeada pelas disputas de poder entre a Igreja e o estado, em que deve sobressair para Sedúlio o governante que reúne e epitomiza ambas as funções por meio de sua diligência ao que é divino, ora numa circunstância em que se encontrava Florença e, de modo geral, a Itália fragilizada, e que urgia pela unificação sob as mãos de um governante munido das sabedorias políticas marcadas por uma reavaliação das práticas humanistas que vinham à luz com o crescente retrabalho de obras e conceitos da antiguidade transcritos para a sociedade renascentista, os espelhos são ao mesmo tempo definidores de práticas que acompanham esses tempos e definidos pelas circunstâncias que se lhes impõem. Sua compreensão, nesse sentido, aponta também para a compreensão mais ampla de sistemas políticos sempre em desenvolvimento, que dão nascimento a iterações diversas que reúnem conhecimentos apreendidos pelo estudo e transmitidos de maneira a dar a conhecer eficientemente aos governantes ou aspirantes a governantes as virtudes e práticas que, em cada conjuntura, se enquadram como eficazes e apropriadas.

Findo este trabalho, então, ficam evidentes algumas das formas pelas quais os autores em pauta dialogam convergente, divergente ou ainda incidentalmente, num exercício de interpretação e meditação acerca das obras e dos feitos tidos como grandiosos ou importantes ao longo das histórias a que têm acesso, bem como das fontes de aprendizado filosófico que respingam direta ou indiretamente, por referência ou influência, na cadeia crescente de textos que trabalham estado e indivíduo sob as lentes ora traçadas.



## REFERÊNCIAS

- ALSTER, Bendt. *Wisdom of Ancient Sumer*. 1. ed. Maryland: CDL Press, 2005.
- AMARAL, Sérgio A. P. do. *Desavenças: Poesia, poder e melancolia nas obras do doutor Francisco de Sá Miranda*. 2007. 317 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- Appendix Perottina Faebularum Phaedri. The Latin Library. Disponível em: <<https://www.thelatinlibrary.com/phaedrapp.html>>. Acesso em 14 nov. 2019.
- ANÔNIMO [Šuruppag]. *The Instructions of Šuruppag*. Oxford, 2006. Endereço eletrônico: <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.5.6.1#>>. Acesso em 12 de dezembro de 2020.
- ARISTÓTELES. *Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Politics*. With an English translation by RACKHAM, H. Cambridge: Loeb Classical Library, 1959.
- BODIN, Jean. FRANKLIN, Julian H. (ed. and trans.). *On Sovereignty: Four Chapters from The Six Books of the Commonwealth*. 1992. Reimpressão, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BORN, Lester K. The *specula principis* of the Carolingian Renaissance. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 12, fasc. 3, 1933. pp. 583-612;
- BRIONES, D. E.; DODSON, J. R. Introduction. In: DODSON, J.R. (Ed); BRIONES, D. E. (Ed). *Paul and Seneca in Dialogue*. 1. ed. Leiden: Brill, 2017.
- BUENO, T. S. L. *Formação Moral e ação política em Sêneca: Entre o sábio e o príncipe*. 2016. 207 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- BURCKHARDT, Jacob; MIDDLEMORE, S. G. C. (trad.). *The Civilization of Renaissance in Italy*. London: Allen & Unwin, 1921.
- CARDOSO, L. D. *A Apocoloquintose do Divino Cláudio de Sêneca. Scientia Tradutionis*, Florianópolis, n. 10, p. 151-171, jan. 2011.
- CÍCERO. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *On the Orator; On Fate; Stoic Paradoxes; Divisions of Oratory*. With an English translation by E. W. Sutton and H. Rackham. 1. ed. London: Loeb Classical Library, 1942.
- \_\_\_\_\_. *On the Republic; and, On the Laws*. Translated, with introduction, notes, and indexes, by David Fott. 1. ed. Ithaca, Cornell University Press, 2014.
- [CÍCERO]. *Rhetorica ad Herennium*. With an English translation by Harry Caplan. 1. ed. Cambridge: Loeb Classical Library, 1964.

- COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*. Volume I: Greece and Rome. New York: Doubleday, 1993.
- DOWLING, Melissa B. *Clemency and Cruelty in the Roman World*. 4. ed. Ann Arbor: Michigan University Press, 2009.
- DYSON, R. W. Introduction. In: SCOTTUS, Sedulius; DYSON, R. W. (trans.). *De Rectoribus Christianis (on Christian Rulers)*. 1. ed. Suffolk, Boydell Press, 2010.
- FAVERSANI, Fábio. *Estado e Sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca*. Ouro Preto: Editora UFOP, 2012.
- FITCH, John G. Introduction. In: SENECA. *Hercules, Trojan Women, Phoenician Women, Medea, Phaedra*. Edited and translated by FITCH, John G. 1. ed. Cambridge: Loeb Classical Library, 2002. p. 1-46.
- FLECKENSTEIN, Kristie S. Decorous Spectacle: Mirrors, Manners, and Ars Dictaminis in Late Medieval Civic Engagement. *Rhetoric Review*, Florida, Vol. 28, No. 2, p. 111-27, Mar., 2009.
- FOURACRE, Paul. Space, Culture and Kingdoms in Early Medieval Europe. In: LINEHAN, Peter (ed.); NELSON, Janet L (ed.). *The Medieval World*. 1. ed. Reimpressão. London: Routledge, 2006. pp. 366-380.
- GANGLOFF, Anne. La tradition du miroir au prince et la figure du bon chef chez Dion Cassius. In: ROSKAM, Geert (ed.); SCHORN, Stefan (ed.). *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*. Turnhout, Brepols Publishers, 2018. pp. 191-216.
- GILBERT, Felix. The humanist concept of the prince and *The Prince* of Machiavelli. *The Journal of Modern History*, Chicago, Vol. 11, No. 4, p. 449-483, Dec. 1939.
- GILL, Christopher. The School in the Roman Imperial Period. In: INWOOD, Brad (ed.). *The Cambridge Companion to The Stoics* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University, 2003. p. 33-58.
- GILLI, Patrick; SILVA, Marcelo C. da (trad.). *Cidades e Sociedades Urbanas na Itália Medieval: séculos XII-XIV*. 1. ed. São Paulo: Unicamp, 2011.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Uma Análise da Obra De Clementia de Sêneca: A Noção de Virtude*. Phoênix, Rio de Janeiro, v. 5. n. 1. pp. 51-74. 1999.
- GRAFTON, Anthony. Introduction. In: Grafton, Anthony (ed.); BLAIR, Ann (ed.). *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*. 1. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990. pp. 131-172.
- GRIFFIN, Miriam. Clementia after Caesar: Politics to Philosophy. In: CAIRNS, F. (ed.); FANTHAM, E. (ed.). *Caesar Against Liberty? Perspectives on his Autocracy*. 1. ed. Cambridge: Francis Cairns, 2003a. p. 157-182
- \_\_\_\_\_. *Seneca: a Philosopher in Politics*. 1. ed. Reprint, New York: Oxford University Press, 2003b.
- HANKINS, James. Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue. *Italian Culture*, v. 32. n. 2. p. 98-109. 2014.

HANNAFORD, I. Machiavelli's Concept of Virtù in the *Prince* and the *Discourses* Reconsidered. *Political Studies*, Newbury Park, Vol. 20, No 2, p. 185-189, Jun. 1972.

HANSEN, João Adolfo. *Educando Príncipes no Espelho. Floema Especial*, Itapetinga. Ano II, n. 2 A. p. 133-169. out. 2006.

\_\_\_\_\_. Lugar Comum. In: HANSEN, João Adolfo; CUNHA, Cilaine Alves (org.); LAUDANNA, Mayra (org.). *Agudezas Seiscentistas e Outros Ensaios*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019a. p 173-186.

\_\_\_\_\_. Memória e poesia. In: HANSEN, João Adolfo; CUNHA, Cilaine Alves (org.); LAUDANNA, Mayra (org.). *Agudezas Seiscentistas e Outros Ensaios*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019b. p 221-236.

HELLMAN, S. Sedulius Scottus. In: TRAUBE, Ludwig (herausgeben). *Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters: Erster Band, ersters Heft*. München: C.H. Beck, 1906.

HERREN, Michael W. Sedulius Scottus. In: DUFFY, Sean. *Medieval Ireland: An Encyclopedia*. New York, Routledge, 2005.

KAIN, Philip J. Niccolò Machiavelli — Adviser of Princes. *Canadian Journal of Philosophy*, Santa Clara, Vol. 25, No. 1, p. 33-55, Mar. 1995.

KONSTAN, David. Clemency as a Virtue. *Classical Philology*, Chicago, Vol. 100, n. 4, p. 337-346, October 2005.

LIMA, Luiz Costa. *Limites da Voz* (Montaigne, Schlegel, Kafka) 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

LOHNER, José E. dos. Nota introdutória. In: SÊNECA. *Agamêmnon*. Tradução, introdução, posfácio e notas de LOHNER, José E. dos S. 1. ed. São Paulo: Globo, 2009. p. 7-15.

\_\_\_\_\_. Posfácio. In: Sêneca. *Agamêmnon*. Tradução, introdução, posfácio e notas de LOHNER, José E. dos S. 1. ed. São Paulo: Globo, 2009. p. 111-155.

MACHIAVELLI, N. *Discourses on Livy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe; Escritos Políticos*. Trad. Olívia Bauduh. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 287p (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. 33. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Tradução e introdução de José Antônio Martins. 3. ed. São Paulo: Hedra, 2020.

MARCHIORI, Luciano A. B. S. Hércules Furioso de Sêneca: Estudo introdutório, tradução e notas. Dissertação (Mestrado em Letras). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

MARENBOON, John. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. 1. ed. New York: Cambridge University Press, 1981.

- MARTINS, Carlos E. Vida e Obra. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe; Escritos Políticos*. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 5-27 (Os Pensadores).
- MARTINS, José Antônio. Introdução. In: MAQUIAVEL. *O Príncipe*. Tradução e introdução de José Antônio Martins. 3. ed. São Paulo: Hedra, 2020. p. 7-191.
- MAYER, Roland. *Personata Stoa: Neostoicism and Senecan Tragedy*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 57. 1994, p. 151-174.
- MOESCH, Sophia. *Augustine and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period*. 1. ed. London and New York: Routledge, 2020.
- MOSS, ANN. Humanist Education. In: NORTON, G. P. (Ed.) *The Cambridge History of Literary Criticism* (v. 3). Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 145-54.
- NELSON, Janet L. *King and Emperor: A New Life of Charlemagne*. 1. ed. London: Penguin Classics, 2019.
- NUSSBAUM, Martha C. Poetry and the passions: two Stoic Views. In: BRUNSCHWIG, J. (ed.); NUSSBAUM, M. C (ed.). *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic philosophy of mind: proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. cap. 5, p. 97-149.
- PIEPENBRINK, Karen. Zur 'Christianisierung' des 'Fürstenspiegels' in der Spätantike: Überlegungen zur Ekthesis des Agapetos. In: ROSKAM, Geert (ed.); SCHORN, Stefan (ed.). *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*. Turnhout, Brepols Publishers, 2018. pp. 329-354.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- QUINTILIAN. *Institutio Oratoria: Books VII-IX*. With an English translation by H. E. Butler. 1 ed. London: Loeb Classical Library, 1922.
- \_\_\_\_\_. *Institutio Oratoria: Books X-XII*. With an English translation by H. E. Butler. 1 ed. London: Loeb Classical Library, 1922.
- RAGUSA, Giuliana (org. e trad.). *Lira Grega: antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra, 2013.
- ROMIG, Andrew J. *Be a Perfect Man: Christian Masculinity and the Carolingian Aristocracy*. 1. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.
- ROSKAM, Geert; SCHORN, Stefan. Peripheral Perspectives on the Tradition of 'Mirrors for Princes'. In: ROSKAM, Geert (ed.); SCHORN, Stefan (ed.). *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*. Turnhout, Brepols Publishers, 2018. pp. 9-30.
- RUSSEL, D. A. *De Imitatione*. In: West, David; WOODMAN, Tony. *Creative Imitation and Literature*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- SANO, Lucia. Introdução. In: XENOFONTE. *Ciropédia*. Tradução e introdução de Lucia Sano. São Paulo: Editora Fósforo, 2021.
- SANTOS, M. M. A epístola como exemplo de texto escrito. *Clássica*, São Paulo, v. 11/12, n. 11/12, p. 233-246, 1998/1999.

\_\_\_\_\_. Arte dialógica e epistolar segundo as *Epístolas Morais a Lucílio*. *LETRAS CLÁSSICAS*, n. 3, p. 45-93, 1999.

SCHIESARO, Alessandro. Passion, reason and knowledge in Seneca's tragedies. In: BRAUND, S. M (ed.); GILL, C. (ed). *The Passions in Roman Thought and Literature*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SCOTTUS, Sedulius; DYSON, R. W. (trans.). *De Rectoribus Christianis (on Christian Rulers)*. 1. ed. Suffolk, Boydell Press, 2010.

SEDLEY, David. The School, from Zeno to Arius Didymus. In: INWOOD, Brad (ed.). *The Cambridge Companion to The Stoics* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University, 2003. p. 7-32.

SÊNECA. *Agamêmnon*. Tradução, introdução, posfácio e notas de LOHNER, José E. dos S. 1. ed. São Paulo: Globo, 2009.

\_\_\_\_\_. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de CAMPOS, J. A. Segurado e. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

\_\_\_\_\_. De Clementia. In: SENECA. *Moral Essays: Volume I*. With an English translation by John W. Basore. Cambridge: Loeb Classical Library, 2003.

\_\_\_\_\_. De Brevitate Vitae. In: SENECA. *Moral Essays: Volume II*. With an English translation by John W. Basore. Cambridge: Loeb Classical Library, 2006.

\_\_\_\_\_. Hércules Furioso. In: MARCHIORI, Luciano A. B. S. *Hércules Furioso de Sêneca: Estudo introdutório, tradução e notas*. Dissertação (Mestrado em Letras). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Hercules, Trojan Women, Phoenician Women, Medea, Phaedra*. Edited and translated by FITCH, John G. 1. ed. Cambridge: Loeb Classical Library, 2002.

\_\_\_\_\_. *Medeia*. Tradução, introdução e notas de SOUZA, Ana Alexandra A. de. 1. ed. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Ira/Sobre a Tranquilidade da Alma*. Tradução, Introdução e Notas de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2014.

SOUZA, Ana Alexandra A. Introdução. In: SÊNECA. *Medeia*. Tradução, introdução e notas de SOUZA, Ana Alexandra A. de. 1. ed. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

STACEY, Peter. *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*. 1. ed. New York: Cambridge University Press, 2007.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. 1. ed. São Paulo: Schwarcz, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Machiavelli*. New York: Hill and Wang, 1981.

\_\_\_\_\_. Machiavelli on Misunderstanding Princely *Virtù*. In: SKINNER, Quentin. *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.



SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. 1. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999b.

STROTHMANN, Jürgen. *Karolingische Staatlichkeit: Das karolingische Frankenreich als Verband der Verbände*. Berlin: De Gruyter, 2019.

TARLTON, Charles D. "Fortuna" and the Landscape of Action in Machiavelli's "Prince". *New Literary History*, Baltimore, Vol. 30, No. 4, p. 737-755, Autumn, 1999.

VEYNE, Paul. *Seneca: the life of a stoic*. David Sullivan (transl.). New York; London: Routledge, 2003.

VIZENTIN, Marilena. *Imagens do Poder em Sêneca: estudo sobre o De Clementia*. 1. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

WERMINGHOFF, Albert. Die Fürstenpiegel der Karolingerzeit. *Historische Zeitschrift*, Berlin, Vol. 89, V. 2, p. 193-214, 1902.

XENOFONTE. *Ciropédia*. Tradução e introdução de Lucia Sano. São Paulo: Editora Fósforo, 2021.

YATES, Frances. *The Art of Memory*. 1. ed. London: Routledge, 1999.

ZERBA, Michelle. The Frauds of Humanism: Cicero, Machiavelli, and the Rhetoric of Impulse. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. v. 22, n. 3 (Summer 2004), pp. 215-240.

## ANEXO

Apresento este anexo como uma tradução em andamento do livro de Sedúlio Escoto *Sobre os Governantes Cristãos e as Leis Apropriadas pelas quais a Nação Deve ser Corretamente Governada (De Rectoribus Christianis et Convenientibus Regulis quibus est Res Publica Rite Gubernanda)*. A tradução, ainda incipiente, é inédita em língua portuguesa e servirá como avanço importante no tocante aos estudos sobre Sedúlio Escoto, autor irlandês radicado em Liège, na França, que escrevera o tratado em meados do século IX. O texto integral é composto por um prefácio e vinte capítulos, dos quais apresento os dois primeiros, juntamente com o prefácio, bem como excertos de alguns dos capítulos seguintes que foram utilizados na dissertação, vertidos a partir do texto latino estabelecido por Dyson em sua tradução publicada em 2010, que consta nas referências bibliográficas. Neste anexo, se encontrarão intercaladas as páginas que apresentam o texto latino e sua tradução em português, para que se facilite o acesso à fonte a ser comparada com o texto traduzido.

## INCIPIT OPERIS PRAEFATIO SUBSEQUENTIS

Omne ministerium trifido quod praeminet orbe,  
 Arte gubernandum. Sunt artis plurima dona:  
 Omnicreans Dominus terras, mare, sidera, coelos  
 Arte creat, totum pulchrum regit arteque mundum.  
 Artibus egregiis sapientia celsa Tonantis  
 Praeposuit hominem cunctis animalibus orbis.  
 Ars curram regitat, naves ars rite gubernat,  
 Atque triumphalis res artem bellica spectat.  
 Indiget artis opis sic ut res publica felix  
 Esse queat, rectore bono populoque beato.  
 Ob hoc coelestum transcurrens prata librorum  
 Florida conguessi vobis, rex, inclyta sarta,  
 Quae capitis vestrae mentis diadema perornent,  
 Sceptraque glorificent Christi dominantia nutu,  
 Atque salutiferas divini dogmatis herbas  
 Pollice decerpsi nardo redolente calathis.  
 Sumite de liquidis Israel fontibus undas  
 Quae satient bibulum praedulci rore palatum ;  
 Gloria nam regum, nitidis et stemmata sceptris  
 Dogmata sunt Domini, nec non exempla priorum,  
 Gestaque nobilium procerum famosa per orbem.  
 Artibus his vigeat vestri res publica victrix,  
 Atque gubernetur multis feliciter annis,  
 Donec sideream vos ascendatis in aulam,  
 Juste regnantum qua perpes gloria pollet.

## EXPLICIT PRAEFATIO

Tecum principium, finis, rex Christeque, tecum.  
 Alpha operis famuli sis, Deus, ωque tui.

## AQUI COMEÇA O PREFÁCIO DA SEGUINTE OBRA

Todo ministério que se sobressai no tríplice mundo deve ser  
 Governado pela arte. São muitas as dádivas da arte:  
 O Senhor, Criador-de-Tudo, cria por meio da arte as terras,  
 Os mares, as estrelas e os céus, e com arte governa o belo mundo inteiro.  
 Com distintas artes O Trovejador Celeste  
 Colocou o homem acima de todos os animais da Terra.  
 A arte comanda o carro de guerra, a arte governa corretamente as naves,  
 E o que há de triunfo na guerra diz respeito à arte.  
 De tal modo carece o reino, para que possa ser feliz,  
 Da força da arte, de um bom governante e de um povo bem-aventurado.  
 Por causa disso elenquei para vós, rei, perpassando  
 Os campos floridos dos livros divinos, ilustres guirlandas,  
 Que adornem por completo o diadema da cabeça da mente vossa,  
 E os cetros dominantes glorifiquem com um gesto de Cristo,  
 E com o polegar, exalando cheiro de nardo, recolhi  
 Ao cesto salutíferas ervas do divino dogma.  
 Tomai a água das líquidas fontes de Israel,  
 Que satisfazem com muito doce orvalho aquele que vem beber;  
 Pois a glória dos reis e as grinaldas dos resplandecentes cetros  
 São dogmas do Senhor, assim como o são os exemplos dos antigos,  
 E dos nobres chefes os feitos conhecidos pelo mundo.  
 Por meio dessas artes prospera, vitorioso, vossa nação,  
 Que será com êxito governada por muitos anos,  
 Até o momento em que vos ascendereis ao pórtico celeste,  
 Justamente onde sobressai a glória eterna dos governantes.

## TERMINA AQUI O PREFÁCIO

Contigo está o princípio, ó rei, ó Cristo, contigo o fim.  
 Que sejas, Deus, Alfa e Ômega da obra de teu servo

**INCIPIUNT CAPITULA EJUSDEM LIBRI.**

- I.** De eo quod pium rectorem, accepta potestate regali, primum dignos Deo et sanctis ecclesiis honores dicere oportet.
- II.** Qualiter rex orthodoxus semetipsum regere debet.
- III.** Qua arte et industria momentaneum regnum stabiliri potest
- IV.** De regia potestate non tam opibus et fiducia fortitudinis, quam sapientia cultuque pietatis perornanda.
- V.** Quanta sacri moderaminis sollicitudo erga uxorem et liberos propriosque domesticos ab eodem est exhibenda.
- VI.** Quales consiliarios et amicos bonum principem habere decet.
- VII.** Quae res malos principes faciat.
- VIII.** De avaris vel impiis regibus, et quanta per eosdem populum mala, vel ipsos ultio divina consequitur.
- IX.** De rege pacifico atque clementi. Vel quibus danda sunt beneficia.
- X.** Quot columnis regnum justis regis sustentatur.
- XI.** De eo quod bonus princeps ecclesiasticis causis benivola intentaque sollicitudine favere debeat et synodalibus conventibus.
- XII.** De eo quod saluberrimis antistitum admonitionibus et correptionibus pio rectori obtemperare sit gloriosum.
- XIII.** De zelo boni rectoris rationabili ac pietati permixto.
- XIV.** De duce Christiano, ut non in sua et suorum fortitudine, sed in Domino confidat.
- XV.** De eo quod imminentibus hostilium bellorum fragoribus divinum sit implorandum auxilium.
- XVI.** De adversis si forte contigerint.
- XVII.** De non superbiendo post oblatam etiam ab hostibus pacem, seu prostratos hostes.
- XVIII.** Gratiarum ac benivola vota post pacem seu victoriam Deo reddenda.
- XIX.** De privilegiis sanctae matris Ecclesiae a pio rectore conservandis, ac dignis ecclesiarum praepositis atque ministris.
- XX.** Quanta ignominia superbos, qualisque vel quanta gloria hic et in futuro principes orthodoxos comitatur.

**TÊM INICIO OS CAPÍTULOS DO MESMO LIVRO**

- I. Sobre aquele que, sendo pio governante, tendo aceitado o poder real, convém-lhe primeiro dedicar a Deus e às santas igrejas honrarias dignas.
- II. De que modo um rei ortodoxo deve primeiro governar a si mesmo
- III. Por meio de que arte e indústria pode-se tornar estável um reinado momentâneo.
- IV. Sobre como o poder régio deve ser por completo adornado não tanto por riquezas e confiança na força, mas por sabedoria e cultura da piedade.
- V. Quanto cuidado da direção sagrada deve ser mostrado por ele próprio frente à esposa, aos filhos e aos membros de seu entorno.
- VI. Que espécie de conselheiros e amigos convém ter o bom príncipe.
- VII. O que pode tornar maus os príncipes.
- VIII. Sobre os reis avarentos e ímpios, e as coisas más com as quais, por causa deles mesmos, a vingança divina persegue o povo ou eles próprios.
- IX. Sobre o rei pacífico e clemente; ou a quais pessoas devem ser dados benefícios.
- X. Quantos são os pilares que alicerçam governo do rei justo.
- XI. Sobre aquele que, sendo bom príncipe, deva favorecer com atenção benevolente e solicitude as causas da igreja; e sobre as assembleias dos sínodos.
- XII. Sobre por que é glorioso para um governante pio obedecer aos mais saudáveis conselhos e correções dos bispos.
- XIII. Sobre o zelo do bom governante, congregado à razão e à piedade.
- XIV. Sobre o líder Cristão, que não confia nem em sua força nem na dos seus, mas no Senhor.
- XV. Sobre o auxílio divino, que deve ser procurado sendo iminentes os ruídos de guerras hostis.
- XVI. Sobre adversidades, se por ventura se aproximam.
- XVII. Sobre evitar-se a altivez após ser a paz oferecida mesmo pelos inimigos, ou quando são abatidos.
- XVIII. Após a paz ou a vitória, ações de graça e votos benevolentes devem ser retornados a Deus.
- XIX. Sobre os privilégios da Santa Mãe Igreja que devem ser conservados pelo governante pio, e sobre os dignos encarregados e ministros das igrejas.
- XX. Quanta desonra acomete os soberbos, e de que tipo e dimensão é a glória que acompanhará os príncipes ortodoxos agora e no futuro.

**INCIPIT LIBER SEDULII DE RECTORIBUS CHRISTIANIS ET  
CONVENIENTIBUS REGULIS QUIBUS EST RES PUBLICA RITE GUBERNANDA**

**AQUI COMEÇA O LIVRO DE SEDÚLIO, “SOBRE OS GOVERNANTES CRISTÃOS  
E AS LEIS APROPRIADAS PELAS QUAIS A NAÇÃO DEVE SER  
CORRETAMENTE GOVERNADA”**



## I

[De eo quod pium rectorem, accepta potestate regali, primum dignos Deo et sanctis ecclesiis honores dicare oportet]

[1] Postquam regale sceptrum regnique gubernacula rector Christianus susceperit, primum quidem gratiarum actiones atque condignos Omnipotenti sanctaeque Ecclesiae honores oportet ut rependat. Res etenim publica tunc suo initio pulcherrime consecratur, cum regia sollicitudo et sacra devotio sancto superni regis timore simul et amore accenditur; cumque de gloriosa Ecclesiae utilitate provido consilio procuratur; ut quem regalis purpura caeteraque regni insignia exterius condecorant, eundem laudabilia vota erga Deum et sanctam Ecclesiam interius perornent; quia nimirum ad temporalis regni fastigium tunc insigniter ascenditur, cum omnipotentis regis gloria vel honor pio studio pertractatur.

[2] Pius itaque princeps summi donatoris omnium voluntati et sanctis praeceptis obedire magnopere studeat, cujus superna voluntate atque ordinatione se ad culmen regiminis ascendisse non dubitat, testante Apostolo qui ait: Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Quantum se bonus rector a Deo ordinatum esse cognoscit, tantum pia sollicitudine invigilat, quatenus omnia coram Deo et hominibus secundum trutinam rectitudinis ordinabiliter disponat atque perpenset. Quid enim sunt Christiani populi rectores, nisi ministri Omnipotentis?

[3] Porro idoneus et fidelis quisque est minister, si sincera devotione fecerit quae ei jusserit suus dominus atque magister. Hinc piissimi et gloriosi principes plus se ministros ac servos Excelsi quam dominos aut reges hominum nuncupari et esse exsultant. Unde beatus David rex et propheta eximius saepe servum Domini se nominat. Nec non et inclytus Salomon ejusdem filius Omnipotentem deprecans, inter caetera sic ait: Respice ad orationem servi tui, et ad preces ejus, Domine Deus meus; audi hymnum et orationem quam servus tuus orat coram te hodie, ut sint oculi tui aperti super domum de qua dixisti: Erit nomen meum ibi. Unde et celeberrimae memoriae magnus Constantinus imperator, credito atque perfecto salutaris crucis et catholicae fidei mysterio, cum laetanti ejus imperio etiam religio valde florebat, non sibimet arrogans, gratias omnipotenti Deo referebat, quia ministrum opportunum eum habere dignatus fuerat Deus sui consilii. Ecce imperator eminentissimus plus gratulabatur se Dei fuisse ministrum, quam terrenum habuisse imperium.

## 1

[Sobre aquele que, sendo pio governante, tendo aceitado o poder real, convém-lhe primeiro dedicar a Deus e às santas igrejas honrarias dignas]

[1] Uma vez que o governante cristão tenha recebido o cetro real e os lemes do reino, convém primeiro, de fato, retribuir com ações de graça e honrarias digníssimas ao Onipotente e à santa Igreja. E a nação, ainda, tem seu início consagrado de forma mais bela pela solícitude régia e pela sacra devoção, ao mesmo tempo por santo temor ao Rei Súpero e amor, e quando se procura um conselho prudente sobre a gloriosa utilidade da Igreja, para que aquele a quem a púrpura real e outras insígnias do reino ornem por fora seja completamente adornado por dentro por votos louváveis perante Deus e a Santa Igreja; pois sem dúvida ele é notavelmente elevado ao topo do reino provisório quando a glória do reino onipotente e a honra são voltadas para o estudo pio.

[2] E assim o príncipe pio busca com grande esforço obedecer à vontade e aos santos preceitos do Sumo Concessor de tudo, por Cujá superna vontade e ordem não duvida ter sido ele alçado ao topo do comando, como testemunha o Apóstolo, que diz: *Não há poder que não seja o de Deus; os outros, no entanto, são dispostos a Deus.* Assim, na medida em que o bom governante se sabe disposto a Deus, aplica-se na mesma medida com pia solícitude, até o ponto em que disponha e pondere tudo à vista de Deus e dos homens em boa ordem e conforme a balança da retidão. Afinal o que são os governantes do povo cristão, se não ministros do Onipotente?

[3] Com efeito, é um ministro idôneo e fiel aquele que fizer com sincera devoção aquilo que ordenar seu senhor e mestre. Por isso, os príncipes mais pios e gloriosos se regozijam mais por serem chamados, e por serem, ministros e servos do Supremo do que senhores ou reis dos homens. Daí o beato Davi, rei e profeta exímio, com frequência se intitula servo do Senhor; como também o célebre Salomão, seu filho, que implorando ao Onipotente, diz, dentre outras coisas, assim: *Volta os olhos à oração de Teu servo, e a suas preces, Deus meu Senhor; ouve o hino e a oração que Teu servo hoje obsecra frente a Ti, que estejam Teus olhos abertos sobre esta casa dia e noite, sobre a casa de que disseste: Lá estará meu nome.* Daí também o grande imperador Constantino, de mais célebre memória, tendo acreditado e completado o mistério de salvar a cruz e a fé católica, quando a religião aflorou grandemente por seu afortunado comando, não atribuindo isso a si mesmo, votava graças ao Deus Onipotente, pois havia sido apontado

[4] Hinc ipse, quia minister supernae voluntatis fuerat, a Britannico mari usque ad loca Orientis regnum dilatavit pacificum; et quoniam Omnipotenti semetipsum subdiderat, cuncta

hostilia bella, quae sub eodem sunt gesta, potentialiter atque fideliter superavit. Construebat et amplis opibus Christi dotabat ecclesias. Hinc ei superna gratia triumphales concessit habere victorias. Quia procul dubio sacri rectores quanto plus se Regi regum humiliter subjiciunt, tanto magis ad gloriosae dignitatis eminentiam sublimiter ascendunt.

[5] Quis autem non miretur quantos honores Domino praefatus Salomon rependerit, postquam regni sceptrum Deo auctore suscepit? quam sapientissima devotione templum Domini construxerit atque mirifice ornaverit? quantas denique pacificas hostias Deo obtulerit? Hinc fructum suae devotionis atque orationis percepit, sicut apparens ei Dominus locutus est dicens: *Audivi orationem tuam et deprecationem quam deprecatus es coram me; sanctificavi domum hanc quam aedificasti, ut ponerem nomen meum ibi in sempiternum; et erunt oculi mei et cor meum ibi cunctis diebus. Tu quoque, si ambulaveris coram me, sicut ambulavit pater tuus in simplicitate cordis et in aequitate, et feceris omnia quae praecepi tibi, et legitima mea et judicia mea servaveris, ponam thronum regni tui super Israel in sempiternum, sicut locutus sum David patri tuo dicens: Non auferetur de genere tuo vir de solio Israel. Itaque si ille rex Salomon pro sacra devotione proque construenda domo terrestri Domini, tantam remunerationis gloriam habere promeruit, quam inestimabilem habebit gloriae palmam si quis Deo amabilis rector sanctam perornaverit Ecclesiam, quae est Dei vivi spirituale tabernaculum?*

[6] Sed haec quae breviter stylo prosali diximus, aliqua versuum dulcedine concludamus.

[7] Quisquis florigeri sceptrum fert nobile regni,  
 Primum Celsithrono vota precesque ferat.  
 In cujus sacro sunt omnia numine scepra,  
 Et pax nobilium, vita salusque ducum.  
 Nam regale decus radians diademaque regni  
 Est timor altithroni sanctus amorque Dei.  
 Lilia florigerum comunt ceu lactea campum,  
 Ut rosa punicei schematis ore rubet,  
 Sic justus rector virtutum flore virescit,  
 Germinet ut fructus mentis in arce sacros.  
 Pulchra Salomonem decoravit purpura regem,  
 Nec non Davidis fulgida scepra patris,

por Ele como ministro adequado de Seu plano. Olha: o mais eminente imperador felicitava-se mais por ser ministro de Deus que por ter um império terreno!

[4] Assim sendo, porque fora ministro da vontade superna, expandiu um reino pacífico desde o Mar Britânico até as terras do oriente; e, uma vez que se submetera ao Onipotente, se destacou por força e fé em todas as guerras hostis que foram movidas sob ele. Construía igrejas de Cristo e as dotava com amplas riquezas. Daí a superna graça concedeu a ele ter vitórias triunfais; pois, sem dúvida, quanto mais os sacros governantes se submetem, humildemente, ao Rei dos reis, tanto mais ascendem, sublimemente, à gloriosa eminência da dignidade.

[5] Mas quem não se admirará com quantas honras o supracitado Salomão voltou ao Senhor, depois de ter recebido o cetro do reino com a autoridade de Deus? – com a sapientíssima devoção com a qual construiu o templo do Senhor e maravilhosamente o ornou, quantas vítimas pacíficas, ainda, ofereceu a Deus? Daí colheu o fruto de sua devoção e de sua oração, no momento em que o Senhor, aparecendo para ele, disse: *Ouvi tua oração e tua súplica que fizestes perante mim; santifiquei esta casa que edificastes, para pôr meu nome lá para a eternidade; e lá estarão, assim, todos os dias, meus olhos e meu coração. Tu também, se andares perante mim, como andava teu pai em simplicidade de coração e em igualdade, e fizeres tudo que designei a ti, e obedeceres minhas leis e juízos, colocarei o trono de teu reino sobre Israel para a eternidade, assim como prometi a Davi, teu pai, ao dizer: homem de tua linhagem não será tolhido do trono de Israel.* Assim, se aquele rei, Salomão, por conta da sacra devoção e por dever ter construído a casa terrena do Senhor, merece ter tanta glória como compensação, que palma inestimável de glória terá um governante se, amado por Deus, adornar por completo a santa Igreja, que é tabernáculo espiritual do Deus vivo?

[6] Mas essas coisas que brevemente dissemos em estilo de prosa, com a doçura de versos concluamos.

[7] Quem seja que carrega o cetro de um nobre reino a florescer,  
 Que primeiro leve ao trono elevado votos e preces,  
 Em Cuja sacra vontade estão todos os cetros  
 E nossa paz, vida e saúde dos chefes.  
 Pois o ornato real e a coroa radiante do reino  
 São o santo temor do Trono superior, e o amor a Deus.  
 Assim como lácteas açucenas enfeitam o florido campo,

Sed magis interius prudens devotio cordis  
Ornavit juvenem glorificando Deum.  
Instar luciferi niteat res publica vestri,  
Exortuque novo splendida vota gerat

E a rosa enrubesce em sua vermelha aparência,  
Do mesmo modo o governante justo verdeja com as flores da virtude,  
Ao germinar santos frutos na cidadela da mente.

Bela púrpura decorou o rei Salomão,  
E também os brilhantes cetros de seu pai Davi,  
Mas interiormente a prudente devoção do coração  
adornou mais o jovem homem, glorificando Deus.  
Que vossa nação brilhe como a estrela da manhã,  
E que ressurgindo gere esplêndidos votos.

## II

[Qualiter rex orthodoxus primum semetipsum regere debet]

[1] Qui apicem regiae dignitatis, Domino praestante, ascenderit, oportet ut se ipsum primum regat, quem divina dispositio alios regere ordinavit. Rex enim a regendo vocatur. Tunc autem hoc nomine se veraciter appellari intelligat, qui semet rationabiliter gubernare non ignorat. Rex itaque orthodoxus summopere studeat, ut qui subditis bene concupiscit imperare, aliorumque errata disponit corrigere, ipse mala non admittat, quae stricte malus corrigit, et bona quae imperat, ante omnes implere contendat.

[2] Sex autem modis bonus rector sese laudabiliter regit: primo quidem dum illicitas cogitationes animi severitate reprimat; secundo dum salubria consilia tam ad suam quam ad populi utilitatem pertinentia pertractat; tertio cum otiosa et inutilia seu noxia inanum verborum folia profluere devitet; quarto cum gloriosorum principum prudentiam simul et verba, nec non divinae Scripturae eloquia super mel et favum mentis faucibus sapificet; quinto cum perniciosae actionis omne dedecus perpetrare expavescat; sexto vero cum si qua sunt laudabilia, si qua sunt gloriosae dispositionis opera magnifica insigniter ostendat, ut qui interius coram Domino devota fulgescit voluntate, exterius coram populo sermone clarescat et opere.

[3] Quem decet trinam observare regulam, terrorem scilicet et ordinationem atque amorem. Nisi enim ametur pariter et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit. Ergo per affabilitatem et beneficia procuret ut diligatur, et per justas vindictas non propriae victoriae sed legi Dei studeat ut metuatur. Hunc ergo oportet esse humilem in suis oculis, sicut scriptum est: Rectorem te posuerunt, noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex ipsis. Nec solum juste hominibus, sed sui corporis et animae dominari passionibus, quatenus rector jure queat nuncupari, sicut quidam sapiens ait: Rex erit, qui recte faciet; qui non faciet, non erit. Sit ergo consilio prudentissimus in sermone, nunc ut possit terribilis; saepius vero gratia dulcedinis affabilis, victor libidinis, superbiae atque vesanae ferocitatis, amicus bonorum et inimicus tyrannorum, hostis criminum, hostis vitiorum, in bello cautissimus, in pace constantissimus, fidelibus promissionibus probatissimus, divina humanis praeponens, subjectos deterrens a malo, invitans ad bona, remunerans copia, indulgentia liberans, ex malis bonos, ex bonis faciens optimos. Sit sanctus et utilis rei publicae, clementia commendabilis, in bonitate conspicuus, pietate, fortitudine, castitate, justitia praeclarus, vir optimus et apice principali dignissimus, Dei timorem semper prae oculis habens, et secundum Omnipotentis decreta, justa perpensans judicia, qui dat salutem regibus, et omnia quaecumque vult facit in coelo et in terra et in omni creatura; quia ipse est Dominus omnium, cui omne genu flectitur coelestium, terrestrium et

## 2

[De que modo um rei ortodoxo deve primeiro governar a si mesmo]

[1] Àquele que ascendeu ao ápice da dignidade régia, auxiliado pelo Senhor, convém que primeiro governe a si próprio, que foi mandado governar aos outros com divina disposição; pois o rei é assim chamado por governar. Sendo assim, saberá ser ele verdadeiramente chamado por esse nome aquele que não negligencia governar a si mesmo racionalmente. Sendo assim, que o rei ortodoxo se aplique com o maior empenho, de modo que aquele que deseja bem governar aos súditos, e determina corrigir os erros dos outros, não admita ele mesmo os males que corrige rigorosamente nos outros, e que lute por cumprir ante às pessoas as boas coisas que ele ordena.

[2] De outra parte, o bom governante governa louvavelmente a si mesmo por seis modos: primeiro, com efeito, quando reprime as deliberações ilícitas do ânimo com severidade; segundo, quando conduz com pertinência planos salutareos, tanto para sua utilidade quanto para a do povo; terceiro, quando evita insuflar vãs e inúteis ou nocivas ninharias de palavras vazias; quarto, quando experimenta, com as mandíbulas da mente, a prudência dos príncipes gloriosos assim como suas palavras, mais que mel e colmeia, e além disso a eloquência da divina Escritura; quinto, quando teme perpetrar desonra em qualquer ação perniciosa; sexto, em verdade, quando habilmente dá a ver obras magníficas, naquilo que é louvável, naquilo que é de gloriosa disposição, para que aquele que fulgura interiormente com devota vontade frente ao Senhor brilhe exteriormente frente ao povo com sermão e obras.

[3] Convém a ele observar uma regra tríplice, isto é: o terror, a ordem e o amor. Pois a não ser que seja amado na mesma medida que temido, sua ordenança só poderá permanecer mínima. Desse modo, que por meio de benefícios e de afabilidade procure ser amado, e que por justas vinganças, não em função de si próprio mas da lei de Deus, busque ser temido. Convém portanto a ele ser humilde em seu olhar, assim como está escrito: 'Fizeram-te governante? Não te assoberbes, mas estejas entre eles como um deles'. Nem comande apenas os homens justos, mas também as paixões de seu corpo e alma, para que possa ser corretamente chamado de bom governante, assim como diz o sábio: 'Será um rei que age corretamente; aquele que não o fizer, não o será'. Que seja então o mais prudente no planejamento; agora terrível no discurso, como exige a razão; mais frequentemente, em verdade, acessível pela graça das doçuras; vencedor sobre a luxúria; vencedor sobre a soberba e a ferocidade do tresvariado; amigo dos bons; inimigo dos tiranos; adversário dos criminosos; adversário dos vícios; o mais cauteloso na guerra; o mais constante na paz; o mais experimentado em promessas de fé; colocando o divino



infernorum, in cuius manu omnis potestas in coelo et in terra, qui est rex regum, et spes gloriae  
juste et pie dominantium.

[4] Qui regit affectus animi, rex jure vocatur,  
Et fluxas carnis qui domat illecebras.  
Quamvis qui fulvum superat virtute leonem  
Rex teneat clarum laudis honore locum;  
Sed plus est laudum fastos calcare superbos,  
Iram ceu rabidam mitificare feram.  
Magnus et ille cluit saevos qui triverit hostes,  
Lauriger ac victor clara tropaea refert.  
Gloria sed major comptum coelestibus armis  
Hostes aereos vincere posse ducem.  
Est magis imperium mentem frenare per artem,  
Quam si quis habeat triplicis orbis opes.  
Nam templum Domini justis mens regia fulget,  
Fit thronus excelsi iudicis ipsa Dei.  
Comitur illa domus flavo speciosior auro,  
Justitiae solem gaudet habere suum.

à frente do humano; dissuadindo do mal os súditos; convidando ao bem; recompensando com abundância; libertando com indulgência; tornando os maus bons, os bons os melhores. Que seja sagrado e útil à nação: elogiado por sua clemência; ilustre em bondade; brilhante em piedade, fortaleza, castidade e justiça; o melhor homem e o mais digno do primo ápice, tendo sempre o temor a Deus frente a seus olhos, e ponderando seu discernimento segundo os justos decretos do Onipotente, Que dá saúde aos reis e faz o que quer que queira no céu e na terra e em toda criatura, pois Ele é Senhor de tudo, a Quem ‘todo joelho no céu, na terra e no inferno’ deve ser dobrado, em Cuja mão está todo poder no céu e na terra, Que é Rei dos reis, e esperança da glória daqueles que dominam com justeza e piedade.

[4] Aquele que rege os afetos da alma pode com razão ser chamado rei,

E que doma os vacilantes encantos da carne.

Ainda que supere com virtude o ruivo leão,

Que tenha o rei um claro lugar nona honra do louvor.

Mas é mais louvável calcar as supérbias da altivez,

Enternecer a ira como se a uma rábida fera.

E é chamado de grande aquele que debulhou os inimigos atrozes,

Ornado de loureiro e vencedor que traz de volta ilustre troféu.

Porém é maior a glória ao príncipe que com armas celestes

Pode vencer os inimigos no ar.

É maior o império daquele que freia por meio da arte a mente

Do que se tivesse a fortuna do tríplice globo;

Pois a mente do rei justo reflete o templo do Senhor;

É feito o trono do Excelso Juiz, o Senhor.

É um ornamento para aquela casa mais magnífico que o cróceo ouro,

E regozija-se de ter seu sol de justiça.

### III

[Qua arte et industria momentaneum regnum stabiliri potest]

[1] Regnum hujus saeculi momentaneum volubilis rotae vertigini sapientes esse consimile judicaverunt. Nam sicut omnis rotae vertigo, quae superiora habet modo dejicit, et quae dejecta sunt modo superius extollit, ita subito erectiones, subito elisiones terrestris gloria regni sustinet; unde nec veros, sed imaginarios et citius fugitivos honores habet. Illud enim verum regnum est, quod in sempiternum perdurat; hoc autem quod transitorium est et caducum, non veritatem, sed quamdam mediocriter similitudinem veri et permanentis semper regni ostendit. Sicut enim arcus coeli varios pingens ornatus arcuato curvamine celeriter refugit, ita nimirum saecularis gloriae dignitas, quamvis ad praesens ornata, tamen est citius fugitiva.

[2] Qua itaque arte et quali industria quantaque sollicitudine haec instabilitas ad aliquam stabilitatis effigiem refrenatur? Forte vero aut armorum violenta fortitudine, aut pacifica tranquillitatis concordia terrestre regnum stabilitatur? Sed rursus in ipsis armis bellorumque fragoribus grandis instabilitas inesse cernitur. Quid enim incertius est magisque instabile bellicis eventibus, ubi nullus est certus laboriosi certaminis exitus, nulla certa victoria, et saepe ab inferioribus sublimiores superantur, nonnunquam vero in alterutros vergentia mala eveniunt coaequalia; et qui se praesumebant habituros esse victoriam, utrique in fine non habent nisi calamitosam miseriam. Quanta quoque mala sub ficto nomine pacis proveniunt, quis explicare potest, cum etiam illa pax quae stabilis ac firma inter bonos esse credebatur, interdum per prava malorum consilia in exitiosas discordiarum tempestates transfertur. Unde in armis instabilitas, in pace transitorium videtur.

[3] [...] Unde et impius ille Saul rex Israel privatus fuit regno et vita, quoniam neque fidelis minister exstitit coram Domino. At vero David virum electum secundum cor suum Omnipotens invenit, quem ob hoc in apicem regiae potestatis sublimavit, quia illum fidelem fore ministrum praesciendo elegit.

[4] . Itaque prudens rector cor suum in Excelsi gratia stabilire studeat, si transitorium regnum quod est ei commissum, aliquam stabilitatis habere similitudinem desiderat. Et quoniam justus et misericors est Dominus, cui cordis affectu debet inhaerere, opera multipliciter exhibeat misericordiae, ut multam mercedis gloriam metat. Justitiam diligat simul atque custodiat; injusta vero atque maligna opera in subjectis repudiet, ac laudabili zelo, qui est secundum scientiam, corrigat. Qui dum sit in divinis praeceptis stabilis, illius regnum magis magisque in hoc saeculo stabilitur, et ad aeterna stabilitatis gaudia superno juvamine perducitur.

## 3

[Por meio de que arte e indústria pode-se tornar estável um reinado momentâneo]

[1] Julgaram os sábios que o reino passageiro deste mundo é tal qual o giro de uma roda volúvel. Isso porque, assim como o que está acima precipita e o que está abaixo se eleva com cada giro da roda, do mesmo modo a glória de um reino terrestre sustenta de repente elevação, de repente rebaixamento. Daí que tem honras que não são reais, mas imaginárias e velozmente fugidias. Pois aquele reino de verdade é o que perdura para sempre; mas esse que é transitório e fraco mostra não a verdade, mas sempre certa semelhança desprezível com o verdadeiro e permanente reino. Pois, assim como o arco-íris, que pinta depressa vários ornatos com sua curva arqueada, rapidamente se esvai, seguramente também a dignidade da glória secular logo desaparecerá, conquanto seja ornada no presente.

[2] Por meio de que arte e engenho, então, e de quanta solícitude pode essa instabilidade ser refreada rumo a alguma forma de estabilidade? Por acaso a tranquilidade do reino torna-se mesmo estável ora pela audácia violenta das armas, ora pela pacífica concórdia na terra? Mas vê-se a instabilidade retornar nessas próprias armas e nas guerras com grandes rachaduras. Pois o que é mais incerto e mais instável do que os acontecimentos da guerra, na qual não há saída certa dos árduos combates, não há vitória certa, e frequentemente os mais elevados são vencidos pelos inferiores, e na qual de fato, por vezes, maus resultados se abatem sobre ambos os lados, que presumiam cada um ter conquistado a vitória, e que não atingem no fim nada além de uma miséria calamitosa? E quem pode dizer, igualmente, quantos males se originam do falso nome da paz, quando aquela paz, que se crê entre os bons ser estável e firme, é algumas vezes convertida pelas intenções desatinadas dos maus em tempestades funestas de discórdia? Daí se percebe nas armas instabilidade, e na paz efemeridade.

[3] [...] Por isso aquele ímpio Saul, rei de Israel, foi privado de seu reino e sua vida uma vez que não se mostrou um ministro fiel diante do senhor. O Todo-Poderoso, entretanto, descobriu Davi como o varão eleito por seu coração, e que por isso elevou ao ápice do poder régio, pois, antevendo que ele seria um ministro fiel, o escolheu.

[4] Assim, um governante prudente se empenha em consolidar seu coração na graça do Altíssimo se almeja ter algo similar à estabilidade no reino que lhe é confiado. E uma vez que o Senhor, a quem ele deve aderir com afeto no coração, é justo e misericordioso, que ele exhiba, de muitas formas, obras de misericórdia, para que colha muita glória como recompensa. Que ele ao mesmo tempo ame e defenda a justiça, e por outro lado que repudie em seus súditos as ações injustas e ruins, e que os corrija com zelo admirável segundo a sabedoria. Enquanto se

[5]

mantiver firme nos preceitos divinos, seu reino nesse mundo se tornará cada vez mais estável, e será conduzido aos eternos júbilos da estabilidade por meio da consolação superna.

[5]

## IV

[De regia potestate non tam opibus et fiducia fortitudinis, quam sapientia cultuque pietatis perornanda]

[1] Omnis autem regia potestas, quae ad utilitatem rei publicae divinitus est constituta, non tam caducis operibus ac terrestri fortitudine, quam sapientia cultuque divino est exornanda; quoniam procul dubio tunc populus providi arte consilii gubernabitur, adversarii Domino propitiante profligabuntur, provinciae regnumque conservabuntur, si regia sublimitas religione et sapientia perornetur. Namque hominis naturam Deus hanc esse voluit, ut duarum rerum ipse homo cupidus et appetens esset, religionis et sapientiae. Est autem religiosa sapientia saluberrimum decus, devotarum lumen animarum, coeleste donum et gaudium sine fine mansurum.

[2] Ille itaque rector vere beatus est celebrandus, qui splendore illuminatur sapientiae, quae est fons consiliorum, fons sacrae religionis, corona principum, origo virtutum, in cujus comparatione omnes pretiosarum claritates gemmarum vilescunt.

[3] O quam ineffabile est divinae largimentum gratiae! quae si recto corde et pia intentione poscitur, plus donat quam quod rogatur. Ecce rex Salomon non argentum, non aurum, non alias opes terrenas, sed sapientiae gazas poposcit a Domino. At qui simplum recte postulaverat, duplum accepit. Nam non solum ditatus est sapientia, sed et sublimatus est indita regni gloria. Unde regibus terrae egregium datur exemplum, quatenus spiritualia dona plus quam carnalia pio desiderio ab Omnipotenti exposcant, si diu et feliciter in hoc saeculo regnare desiderant.

[4] Decet igitur amabilem Deo principem discendi habere voluntatem desideriumque coelestium

## 4

[Sobre como o poder régio deve ser por completo adornado não tanto por riquezas e confiança na força, mas por sabedoria e cultura da piedade.]

[1] Ademais, todo poder régio estabelecido pela graça divina para o proveito do reino deve ser embelezado não tanto por meio de obras impermanentes e fortitude terrestre quanto de sabedoria e louvor divino. Pois não há dúvida de que, sendo assim, o povo será governado por meio da arte do conselho prudente, os adversários serão abatidos pelo Senhor favorável, e as províncias e o reino serão conservados se a grandeza régia for adornada com religião e sabedoria. Pois Deus quer que seja assim a natureza dos homens, para que o próprio homem busque e cobice duas coisas: religião e sabedoria. E a sabedoria religiosa é o mais salutar ornato: luz das almas devotas, presente celeste e prazer que há de durar eternamente.

[...]

[2] Assim, verdadeiramente deve ser celebrado aquele governante ditoso que é iluminado pelo esplendor da sabedoria, a qual é fonte de conselhos, fonte da sagrada religião, coroa dos príncipes, origem das virtudes, em cuja comparação todo o brilho das joias preciosas esmaece.

[...]

[3] Ó, como é inefável a dádiva da graça divina! Pois, se é buscada com reto coração e intenção pia, dá ainda mais do que é pedido. Vê como o rei Salomão pediu ao Senhor não ouro, não prata, não outras fortunas terrenas, mas sim as riquezas da sabedoria. Mas ele recebeu em dobro aquilo que pedira em unidade, pois não apenas fora enriquecido pela sabedoria, como também elevado pela ilustre glória do reino. Daí se dá um grande exemplo para os reis da terra, a fim de que clamem com pia intenção, se desejam reinar para sempre e de modo feliz neste mundo, mais por dádivas espirituais do que carnis vindas do Onipotente.

[4] Convém portanto ao príncipe amado por Deus que tenha vontade de aprender e um desejo pelas coisas celestes.



## V

[Quanta sacri moderaminis sollicitudo erga uxorem et liberos propriosque domesticos ab eodem est exhibenda]

[4] Talem autem decet non solum viro suo casta copula esse connexam et subditam, sed pietatis et sanctae conversationis semper ostendere formam, ac prudentium consiliorum esse repertricem. Sicut enim persuasione malae conjugis damnosa nascentur pericula, ita prudentis uxoris consilio multa proveniunt utilia quae sunt Omnipotenti beneplacita. Unde et Apostolus ait ‘quoniam vir infidelis salvabitur per mulierem fidelem.’.

## 5

[Quanto cuidado da direção sagrada deve ser mostrado por ele próprio frente à esposa, aos filhos e aos membros de seu entorno]

[4] A tal esposa, porém, convém não apenas se juntar e subjugar a seu homem em casta união, como também sempre mostrar uma imagem de piedade e de santa conversação, e ser criadora de conselhos prudentes. Pois, assim como perigos funestos originam-se de uma companheira ruim, do mesmo modo muitas coisas úteis provêm do conselho de uma esposa prudente, que são agradáveis ao Onipotente. Donde diz o apóstolo<sup>1005</sup> ‘Pois o homem infiel será salvo pela mulher fiel.’.

---

<sup>1005</sup> Paulo, em Coríntios 7:14.

**XVIII**

[De avaris vel impiis regibus, et quanta per eosdem populum mala, vel ipsos ultio divina consequitur]

[1] Modo consequens esse videtur quatenus de impiis rectoribus nos disseramus, ut agnita illorum malitia et pessimo in hoc saeculo fine, perpetua quadam ratione, qui prudens est rector a malis operibus se abstinendo cautior et melior fiat, atque summo benefactori placere magnopere procuret. [...]

[4] [...] Regis Pharaonis impietas, quae ex cordis duritia inoleverat, sibi suisque Aegyptiis decem plagas intulit, atque insuper Rubro mari tartareique Acherontis imo ipsum suosque submersit. Antiochum et Herodem ac Pontium Pilatum, quis nescit quanta districti iudicis ultio perculit? Quid dicam de Nerone, Aegea, et impiissimo Juliano, aliisque eorum in nequitia consimilibus? Nonne omnes cum suis sequacibus post mortem pessimam os inferni devoravit?

## 8

[Sobre os reis avarentos e ímpios, e as coisas más com as quais, por causa deles mesmos, a vingança divina persegue o povo ou eles próprios.]

[1] Parece ser o caso agora de discorrermos a respeito dos governantes ímpios, para que, tendo entendido sua malícia e seu mais terrível fim neste mundo, e a danação perpétua, aquele que é um governante prudente, abstendo-se de más obras, seja feito mais cauteloso e melhor, e que procure com todo o empenho agradar ao Sumo Benfeitor. [...]

[4] A impiedade do rei Faraó, que brotara da dureza do coração, descarregou sobre si e seus egípcios dez pragas, e além disso ainda afundou a ele próprio e aos seus sob o Mar Vermelho e o Aqueronte do tártaro. Quem ignora quão grande foi o castigo do severo Juiz que arrasou Antíoco, Herodes e Pôncio Pilatos? O que direi de Nero, da Egeia e do mais ímpio Juliano e dos outros em torpeza similares? Acaso não os devorou todos a boca do inferno juntamente com seus seguidores após a mais terrível morte?

**IX**

[De rege pacifico atque clementi. Vel quibus danda sunt beneficia]

[2] [...] Sicut ergo providus gubernator procellosi maris pericula arridente temporis serenitate evadere nititur, sic rector pacificus serena mentis tranquillitate ac pacis concordia impetus discordiarum sedula deliberatione compescere meditatur.

[3] [...] Non enim quidquam est quod bonum rectorem melius populo favorabilem atque amabilem commendet quam clementia et pacifica serenitas.

## 9

[Sobre o rei pacífico e clemente; ou a quais pessoas devem ser dados benefícios]

[2] Pois, assim como o piloto prudente empenha-se em evitar os perigos do mar tempestuoso valendo-se da serenidade aprazível das estações, igualmente o governante pacífico, por meio da serena tranquilidade de sua mente e da concórdia da paz, medita conter, a partir de cuidadosa deliberação, o ímpeto das discórdias.

[3] [...] Não há mesmo nada que mais marque para o povo o bom governante como favorável e amável que a clemência e a serenidade pacífica.

**X**

[Quot columnis regnum justis sustentatur]

[1] Sed inter haec aliud quod est sciendum, quoniam ut sapientes perhibent, sunt octo columnae quae fortiter regnum justis sustentant. Prima columna veritas est in omnibus rebus regalibus. Secunda columna patientia in omni negotio. Tertia, largitas in muneribus. Quarta, persuasibilitas seu affabilitas in verbis. Quinta, malorum correctio atque contritio. Sexta, bonorum amicitia atque exaltatio. Septima columna levitas tributi in populos. Octava, aequitas iudicii inter divites et pauperes.

**10**

[Quantos são os pilares que alicerçam governo do rei justo]

[1] Mas dentre essas coisas há outra que deve ser conhecida, pois, como os sábios relatam, oito são os pilares que resolutamente sustentam o reino do rei justo. O primeiro pilar é a verdade em todos os assuntos da realeza; o segundo pilar é a paciência em todos as ocupações; o terceiro, a prodigalidade ao presentear; o quarto, que suas palavras sejam persuasivas ou afáveis; o quinto, a correção e o abatimento dos maus; o sexto, a amizade e a exaltação dos bons; a sétima coluna, leveza nos tributos aos povos; a oitava, igualdade de julgamento entre ricos e pobres.



**XI**

[De eo quod bonus princeps ecclesiasticis causis benivola intentaque sollicitudine favere  
debeat et synodalibus conventibus]

[8] Sed si quis est tantorum aemulus gloriae principum, si quis Christianus rector feliciter et gloriose in hoc saeculo regnare desiderat, et ad palmam sempiternae beatitudinis pervenire contendit, illorum fidelissimam erga cultum Omnipotentis imitetur devotionem, seque benevolum, clementem, in judiciis districtum, in cordis humilitate mansuetum, in visceribus misericordiae compatiens, in largitate munificum, in zelo qui secundum Deum est fulmineum circa Dei Ecclesiam solerter exhibeat, si consortio supernorum civium cum sanctis et justis rectoribus regnare perenniter procurat.

**11**

[Sobre aquele que, sendo bom príncipe, deva favorecer com atenção benevolente e solícitude as causas da igreja; e sobre as assembleias dos sínodos]

[8] Mas se alguém é êmulo da glória desses tantos príncipes, se algum governante cristão deseja reinar de modo mais feliz e glorioso neste mundo e esforça-se por tocar a palma de eterna bênção, que imite deles a fidelíssima devoção para com o culto do Onipotente, e mostre a si mesmo como benévolo, clemente, rigoroso nos julgamentos, brando na humildade de seu coração, complacente nas entranhas da misericórdia, generoso ao presentear, brilhante em seu zelo que é conforme Deus quanto à Sua Igreja, se procura reinar para sempre em associação com os cidadãos supernos e com santos e justos governantes.

**XII**

[De eo quod saluberrimis antistitum admonitionibus et correptionibus pio rectori obtemperare sit gloriosum]

[5] ‘Non’, inquit, ‘insurgo adversus ecclesiasticas sanctiones, nec inique ingredi limina sacra contendo, sed te solvere vincula mea deposco, et communis Domini pro me exorare clementiam, nec mihi januam claudi, quam cunctis poenitentiam agentibus Dominus noster aperuit.’. Tunc antistes, ‘Quam, inquit, poenitentiam ostendisti post tantas iniquitates? Quibus medicaminibus incurabilia vulnera plagasque curasti?’ At imperator, ‘Tuum, inquit, opus est et docere et medicamina temperare, meum vero oblata suscipere.’. Quibus verbis imperatoris auditis, quae illius humilitatem atque ipsum spontaneam poenitentiae suscipere afflictionem monstrabant, sanctus Ambrosius salutarem ei medicinam tantorum vulnerum apposuit, qua percepta imperator magnas gratias referebat.

[6] ‘Vix’, inquit, ‘potui discere quae differentia sit imperatoris et sacerdotis; vix enim veritatis inveni magistrum; Ambrosium manque solum novi vocari digne pontificem.’.

## 12

[Sobre por que é glorioso para um governante pio obedecer aos mais saudáveis conselhos e correções dos bispos]

[5] Diz: ‘Não me ergo contra as sanções da igreja, tampouco de modo injusto tenciono adentrar as sagradas moradas, mas sim te rogo dissolver minhas amarras e que me provenhas com a clemência do Senhor da massa humana, para que não feche a mim a porta nosso Senhor, que a abriu a todos os que pagam as penitências.’. Então, a réplica: ‘Que sorte de penitência mostrastes depois de tantas injustiças? Com que remédios curastes as feridas incuráveis e chagas?’ Ao que o imperador diz ‘teu trabalho é ensinar, bem como preparar os remédios, enquanto o meu é receber os que forem prescritos.’. Ao ouvir essas palavras do imperador, que demonstravam sua humildade e sua boa vontade para receber a aflição da penitência, o santo Ambrósio lhe aplicou salutar remédio para tantas feridas, pelas quais, ao recebê-las, o imperador retribuiu com grandes agradecimentos.

**XIII**

[De zelo boni rectoris rationabili ac pietati permixto]

[3] Unde bonus et prudens rei publicae gubernator aptum est ut illud praecaveat, ne dum suam suorumve injuriam ulcisci supra modum disponit, irrationabilis reatum furoris incidat; sed propriam iram refrenare non negligat, et justis furoris stimulos affectu pietatis removeat, ne forte si plus justo desaeviat in subjectos, incurrat rabiem leoninae ferocitatis [...]. In corrigendis itaque criminibus miscenda est lenitas cum severitate; faciendum ex utraque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi, neque nimia benignitate solvantur.

## 13

[Sobre o zelo do bom governante, congregado à razão e à piedade]

[3] Daí que é apropriado que o governante bom e prudente de uma nação se acautele para que não caia na imputação, ao decidir vingar além da justa medida uma injúria a si ou ao seus, de um furor irracional; na verdade, que ele não descuide de refrear sua própria ira, e que disperse os estímulos do justo furor com disposição de piedade, para que não por ventura, para amainar seus súditos além do que é correto, incorra na ira de ferocidade leonina [...]. Assim, para se corrigirem os crimes, a leniência deve ser combinada com a severidade; que a partir de ambas se construa uma mistura com proporção, para que nem sejam feridos os súditos com demasiada asperidade, nem amolecidos com excessiva benignidade.

**XIV**

[De duce Christiano, ut non in sua et suorum fortitudine, sed in Domino confidant]

[2] [...] Quod si quis singulari fortitudine excellens ob hoc singulos non timeat, idem multos necesse est ut caveat. Nam qui ab uno vinci non potest, interdum a multis vincitur. Elephans grandis est, et occiditur; leo fortis est, tigris fortis est, et occiditur. Prudentis autem rectoris est etiam metuere vel praecavere inferiores, cum saepe ab inferioribus superiores superentur.

**14**

[Sobre o líder Cristão, que não confia nem em sua força nem na dos seus, mas no Senhor]

[2] [...] Mas se há alguém excelente por sua singular fortitude que não tema os indivíduos por esse motivo, mesmo assim é necessário que se acautele contra os que são muitos. Pois aquele que por apenas uma pessoa não pode ser vencido é ora vencido por muitos. O elefante é grande, mas cai morto; o leão é forte, mas perece; o tigre é forte, e cai morto. Mas certamente é do governante prudente temer os inferiores bem como deles se precaver, já que frequentemente os superiores são derrotados pelos inferiores.



**XV**

[De eo quod imminentibus hostilium bellorum fragoribus divinum sit implorandum auxilium]

[1] Unde si quando bellici rumores crebrescant, non tam in armis corporalibus et fortitudine confidendum, quam assiduis ad Dominum orationibus est insistendum, Deique sunt imploranda auxilia, cujus in manibus consistit salus, pax atque victoria; qui si pia devotione invocatus fuerit, nunquam se invocantes deserit, sed eisdem misericorditer adjutor in importunitatibus assistit.

**15**

[Sobre o auxílio divino, que deve ser procurado sendo iminentes os ruídos de guerras hostis]

[1] Assim, se em algum momento se espalharem rumores de uma guerra, que não se confie tanto nos corpos armados e na força quanto se firme em assíduas orações ao Senhor, e que de Deus seja implorado auxílio, em Cujas mãos repousam a salvação, a paz e a vitória, e Que, se com pia devoção for invocado, nunca desampara os que O invocam, mas assiste-os, socorredor, misericordiosamente nos perigos.

**XVI**

[De adversis si forte contigerint]

[1] [...] Siquidem haec transitoria vita est justo tentatio tota, in qua plus interdum nocent prospera quam adversa; quia Dei electos prospera dejiciunt, adversa vero erudiunt. Ut enim sapientes perhibent, quinque temporum varietatibus regnum terrenum consistit. Nam primum tempus laboris est, quando per fragores hostium et bella contenditur. Secundum vero quando ipsum regnum suis incrementis ut luna usque ad plenitudinem tendit. Tertium tempus est ipsius plenitudinis, quando undique ab omnibus non offenditur, sed in plenitudine gloriae suae tanquam plenilunii claritas nobilitatur. Quartum tempus est in quo ipsius regni sublimitas instar lunae decrescere incipit. Porro quintum, quod est novissimum, tempus est colluctationis et contradictionis, quando rei publicae quasi turris Siloa summa corruit, ac nullus ad ipsam rem publicam stabiliendam quidquam boni facere vult.

[3] [...] incidere cupiens putridas carnes et cariosa vulnera adurere, cauterio non parcat, ut parcat, ut parcat, nec miseretur, ut magis misereatur.

## 16

[Sobre adversidades, se por ventura se aproximam]

[1] Pois que toda essa vida transitória é uma tentação àquele que é justo, na qual há vezes em que mais causam dano as coisas prósperas que as adversas, pois as prósperas derrubam aqueles que são eleitos por Deus, enquanto as adversas os instruem. Pois, como os sábios testemunham, o reino terrestre sustenta-se em cinco variações de períodos. Pois o primeiro é um tempo de labor, quando é marcado pelo estrépito de inimigos e guerras. O segundo, em verdade, é quando o próprio reino, tal como a lua, inclina-se à plenitude por meio de seus incrementos. O terceiro período é o das próprias plenitudes, quando ele não é perturbado por todos os lados pela totalidade das pessoas, e sim se enobrece na plenitude de sua glória assim como a claridade da lua cheia. O quarto período é aquele no qual a grandeza do próprio reino, semelhantemente à lua, começa a decrescer. Ainda o quinto, que é o mais tardio, é um período de luta e contradição, quando o pináculo da nação, como a torre de Siloé, desmorona, e ninguém busca fazer algo de bom com vistas a estabilizar a nação.

[3] [...] buscando cortar fora carnes pútridas e cauterizar as chagas cariosas, não poupa com o ferro, para que [Deus] poupe, e não se comisera, para que mais Se comisere.

**XVII**

[De non superbiendo post oblatam etiam ab hostibus pacem, seu prostratos hostes]

[1] [...] ‘Cum his qui oderunt pacem eram pacificus.’

[2] [...] Unde Publio Scipione interrogante, qua ope res publica Numantiae prius invicta durasset, aut post fuisset eversa, Tyrseus quidam Numantinus respondit: ‘Concordia, invicta; discordia, exitio fuit.’. Siquidem Numantia civitas per annos XIV, solis IV millibus suorum, XL millia Romanorum non solum sustinuit, sed etiam vicit.

[3] [...] licet neque bellis velit esse implicata, nisi cum pernecessaria et justissima exegerit causa.

[6] [...] ‘Non laeteris super inimici sui interitum’, [...] ‘Cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas, et in ruina ejus ne exsultet cor tuum.’.

## 17

[Sobre evitar-se a altivez após ser a paz oferecida mesmo pelos inimigos, ou quando são abatidos]

[1] [...] *Com aqueles que odeiam a paz, fui pacífico.*

[2] [...] Daí que, quando Públio Cipião perguntou por que meios a nação de Numância inicialmente se conservara invicta e depois fora destruída, Tirseu, um certo Numantino, respondeu: ‘Quando houve concórdia, foi invicta; quando houve discórdia, foi arruinada.’. Com efeito, a cidade de Numância, por catorze anos, com apenas quatro mil de seus próprios homens, não apenas segurou quarenta mil dos romanos, como também os venceu.

[3] [...] embora não deseje ser implicada nas guerras, a não ser que o exija uma causa absolutamente necessária e sobremaneira justa.

[6] [...] ‘Não te alegres pela morte de teu inimigo.’ [...] ‘Se cair um inimigo teu, não te felicites, e em sua ruína que teu coração não se exulte.’.

**XX**

[Quanta ignominia superbos, qualisque vel quanta gloria hic et in futuro principes orthodoxos comitatur]

[1] Has autem paucas de multis, divinas et humanas historias percurrens, vestrae, domine rex, excellentiae commonitorias obtuli litteras, vestro amore ad hoc opusculum instigatus, sciens me debitorem esse vestrae celsitudinis obsequio; utile fore perpendens, si quae sparsim in divinis et humanis eloquiis de quibusdam malis regibus sive principibus leguntur, in unum breviter deflorarem opusculum; unde possit vestrum delectari ingenium, et nostrae devotionis erga vestrae claritudinem intelligentiae manifestari benivolum queat obsequium. Sic et apes ex diversis floribus mella in utilitatem dominorum transitura colligunt, quibus gratissimos favos artificiosa dispositione componunt.

[3] Quorum exempla et insignia gesta, atque felicem transitoriae vitae cursum, insuper aeternae retributionis gloriam vos semper amare, cogitare, atque imitari, domine rex, summopere decet.

## 20

[Quanta desonra acomete os soberbos, e de que tipo e dimensão é a glória que acompanhará os príncipes ortodoxos agora e no futuro]

[1] Mas essas poucas palavras de advertência, a partir de muitas, percorrendo as histórias divinas e as humanas, a vossa excelência, senhor, rei, ofereci, instigado por causa de vosso amor a produzir uma pequena obra, sabendo que sou devedor à condescendência de vossa alteza, ponderando se seria útil se, dos ditos humanos e divinos, aquelas coisas que são contadas sobre os bons e maus reis e os príncipes, de modo breve, em uma pequena obra eu coletasse, donde possa ser deleitado vosso intelecto, e possa ser demonstrado o esforço de boa vontade de nossa devoção ao brilho de vossa inteligência. Da mesma maneira também as abelhas colhem de diversas flores o mel fluido para ser transformado para o proveito de seus senhores, a partir do qual arranjam as mais agradáveis colmeias com habilidosa disposição.

[3] Desses, os exemplos e os feitos insígnies, e o curso feliz da vida transitória, e acima de tudo a glória de sua retribuição eterna convém a vós, senhor, rei, sempre amar, estudar e imitar.